

UNIWERSYTET GDAŃSKI
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII

Michał Biedziuk

Numer albumu: 4992

Idea społeczna w demokracji liberalnej

Studium uprawomocnienia i uzasadnienia,
oraz próba zaadaptowania metody dialektycznej
w aspekcie kosmopolitycznym

Rozprawa doktorska
wykonana pod kierunkiem
dr. hab. Wojciecha Żełańca, prof. UG
oraz dr. Roberta Rogozickiego, adiunkta UG

Gdańsk – Olsztyn
2018-2024

Motto

„Magistrant z CUNY (City University of New York) przychodzi się ze mną zobaczyć w sprawie pracy magisterskiej i swojego życia: Larry, duży, muskularny rudzielec, zazwyczaj jowialny, niekiedy groźny, wyglądający trochę jak dziki człowiek ze średniowiecznych przedstawień. Pochodzi z hutniczego osiedla w pobliżu Pittsburgha. Po okropnym dzieciństwie, porzucony przez rodziców alkoholików, wychowany przez kilkoro obojętnych i zubożałych krewnych, dzięki stypendium sportowemu za grę w futbol uciekł na duży stanowy uniwersytet. Zupełnie przypadkowo, jak mi mówi, odkrył, że uwielbia czytać, myśleć, marzyć. Teraz snuje ogromna, epicką, neoidealistyczną wizję, komunikując się z Fichtem, Schellingiem i Heglem, gdy całą noc jeździ taksówką, żeby zarobić na czynsz. Pytam go, co chce zrobić ze swoim życiem – odpowiada, że chce zostać myślicielem, tak żeby mógł poszukiwać ostatecznej prawdy i – jeśli ją odkryje – ogłosić ją światu”¹.

1 Marshall Berman, *Przygody z marksizmem*, red. Agata Bielik-Robson, tłum. Sebastian Szymański (Warszawa: Krytyka Polityczna, 2012), 160.

Spis rzeczy

| | |
|--|-----|
| WPROWADZENIE..... | 7 |
| 1. Uprawomocnienie a uzasadnienie..... | 7 |
| A. Uprawomocnienie..... | 9 |
| B. Uzasadnienie..... | 16 |
| C. Szansa dialektyki..... | 19 |
| 2. Problem (braku) zapośredniczenia..... | 20 |
| 3. Idea społeczna. Możliwość wartościowania..... | 31 |
| 4. Metoda dialektyczna oraz przedmiot i cel badań..... | 37 |
| A. Dialektyka..... | 37 |
| B. Demokracja liberalna a neoliberalizm..... | 41 |
| C. Aspekt kosmopolityczny..... | 43 |
| ROZDZIAŁ I. DIALEKTYKA NEOLIBERALIZMU..... | 47 |
| 1. Społeczeństwo otwarte (Popper)..... | 53 |
| A. Liberalizm atomistyczny..... | 53 |
| B. Tyrania intymności..... | 56 |
| C. Krytyka indywidualistycznego radykalizmu..... | 62 |
| D. Dezintegrujący indywidualizm integralny..... | 72 |
| 2. Bezkrwawa tymotejskość (Fukuyama)..... | 81 |
| A. Heglizm bez Hegla..... | 81 |
| B. Liberalizm historycystyczny..... | 86 |
| C. Idea bez ideologii?..... | 88 |
| D. Konsumowanie <i>thymos</i> | 94 |
| E. Technopol..... | 114 |
| F. Teologia polityczna?..... | 118 |
| 3. Liberalistyczna gnoza..... | 121 |
| A. Umowa (a)społeczna..... | 122 |
| B. Modus vivendi..... | 129 |
| C. Nieobliczalne oblicza neoliberalizmu..... | 132 |
| D. Nowe formy autentyczności..... | 137 |
| E. Bożek wspólnoty..... | 142 |
| Rekapitulacja..... | 145 |
| ROZDZIAŁ II. STATUS QUO..... | 147 |
| 1. Gospodarcza rzeczywistość władzy..... | 151 |
| A. Racjonalność technologiczna..... | 151 |
| B. Widmowość władzy..... | 160 |
| C. Sektor planujący i wolnorynkowy..... | 163 |

| | |
|--|-----|
| 2. Radykalne urzeczywistnienie..... | 167 |
| A. Hiper-rzeczywistość..... | 167 |
| B. Potrzeba pozytywnej woli..... | 172 |
| C. <i>Unde bonum?</i> | 174 |
| D. Ubogość liberalizmu..... | 176 |
| 3. Ekonomizacja polityki..... | 178 |
| A. Rachunek zgody (TRW)..... | 179 |
| α. Kenneth Arrow..... | 179 |
| β. James M. Buchanan i Gordon Tullock..... | 185 |
| γ. Brian Barry..... | 188 |
| B. <i>There is no such thing [as society]</i> | 195 |
| C. Dyktatura neoliberalizmu..... | 207 |
| 4. Zwodnicze remedia..... | 210 |
| A. Deliberacja i obsesja partycypacji..... | 212 |
| B. Neomonarchia czyli autokracja..... | 226 |
| C. Renesans cnoty..... | 236 |
| α. Przymus kreatywności..... | 250 |
| β. Biznes jako praktyka?..... | 253 |
| γ. Cnotliwość na dwadzieścia procent..... | 258 |
| δ. Dogodna cnota społeczna..... | 260 |
| Rekapitulacja..... | 262 |
| ROZDZIAŁ III. DEDUKCJA IDEI SPOŁECZNEJ..... | 265 |
| 1. Wzajemna świadomość (Robert P. Wolff)..... | 269 |
| A. Niemożliwość społeczeństwa prywatnego..... | 269 |
| B. Nędza liberalizmu..... | 274 |
| C. Dedukcja społeczności w łonie utylitaryzmu..... | 277 |
| D. Wzajemna świadomość..... | 280 |
| E. Zarzuty..... | 283 |
| 2. We the people (James Wilson)..... | 289 |
| A. Uzasadnianie quasi-kantowskie..... | 289 |
| B. James Wilson. Zapomniany <i>framer</i> | 291 |
| C. Uczeń Thomasa Reida..... | 294 |
| α. Szkocki Kant..... | 296 |
| β. Argument transcendentálny Wilsona..... | 300 |
| D. Dedukcja suwerenności..... | 305 |
| α. Tragedia w łonie federalizmu..... | 310 |
| β. Polityka przed rozumem..... | 316 |
| E. Transcendentálny wynalazek..... | 318 |
| 3. Uzasadnienie władzy przedstawicielskiej (Fichte)..... | 321 |

| | |
|--|-----|
| A. Między leseferyzmem a feudalizmem..... | 321 |
| B. Państwo realne a państwo celów..... | 325 |
| C. Dedukcja władzy przedstawicielskiej..... | 326 |
| α. Przeciwno losowaniu..... | 328 |
| β. Republikańska demokracja..... | 333 |
| γ. Odpowiedzialne partie..... | 334 |
| δ. Plusy i minusy „woli powszechnej”..... | 336 |
| ε. Kontraktualizm Fichtego..... | 338 |
| D. Nacjonalistyczna fikcja..... | 340 |
| 4. Dialektyka sprzeczności (Hegel)..... | 345 |
| A. Odrzucenie umowy społecznej..... | 347 |
| B. Pojęcie pojęcia wolności..... | 351 |
| α. <i>Znoszenie i stawianie się</i> | 355 |
| C. Zasady <i>Zasad filozofii prawa</i> | 357 |
| α. Dialektyczna dedukcja prawa..... | 358 |
| β. Szczeble ducha..... | 360 |
| γ. Podmiotowość..... | 362 |
| D. Etyczność..... | 365 |
| α. Społeczeństwo obywatelskie..... | 367 |
| β. Leczenie „niemieckiej choroby”..... | 370 |
| E. Państwo..... | 377 |
| F. Pęknięcia..... | 381 |
| α. Monarchia..... | 381 |
| β. Motłoch. Chłopstwo. Opinia publiczna..... | 385 |
| G. Krytyka i próba rehabilitacji..... | 388 |
| α. Prusakość..... | 388 |
| β. Gra z cenzurą..... | 389 |
| γ. Notatki Wannemanna..... | 391 |
| δ. Hegel–dysydent?..... | 393 |
| ε. Atak na Friesa..... | 394 |
| H. Apologia wojny..... | 397 |
| Możliwość przejścia do <i>status civilis</i> | 399 |

ROZDZIAŁ IV. DIALEKTYKA W ASPEKTCIE

| | |
|--|-----|
| KOSMOPOLITYCZNYM..... | 401 |
| Rekapitulacja..... | 401 |
| 1. Orientowanie się ku wieczystemu pokojowi..... | 404 |
| 2. Przeciwno obowiązywaniu „faktyczności”..... | 409 |
| A. Szansa teorii dyskursowej Habermasa..... | 410 |
| B. Złowrogi konkluzje..... | 415 |

| | |
|---|-----|
| C. Nędza faktyczności..... | 420 |
| D. Czerwona linia..... | 423 |
| 3. Dialektyka wojny nuklearnej..... | 427 |
| ZAKOŃCZENIE..... | 431 |
| Idea społeczna poza obrębem czystego rozumu..... | 431 |
| Koncepcja <i>momentu konstytucyjnego</i> | 433 |
| Uwagi końcowe..... | 441 |
| ANEKS..... | 443 |
| 1. Pojęcie <i>thymos</i> u Fukuyamy..... | 443 |
| 2. Społeczne koszty wypadków drogowych..... | 449 |
| 3. Kołodko pochwała chińską autokrację..... | 451 |
| 4. Rotacja stanowisk za rządów Trumpa..... | 453 |
| 5. Estetyka codzienności i artyfikacja życia..... | 454 |
| SPIS LITERATURY..... | 463 |
| SKOROWIDZ POJĘĆ..... | 482 |
| SKOROWIDZ NAZWISK..... | 484 |

WPROWADZENIE

Końcową formą życia opartego na obyczajach [...] jest indywidualność, która weszła w siebie, absolutna lekkomyślność ducha etycznego, [...]. Ale [...] prawdą ducha etycznego jest bowiem wciąż jeszcze tylko ta substancjalna istota i zaufanie, w którym jaźń nie zna siebie jako wolnej jednostkowości i które dlatego ginie w tej wewnętrzności, czyli w wyzwaniu się jaźni.

G. W. F. Hegel²

1. Uprawomocnienie a uzasadnienie

Przedmiotem przeprowadzonych tu studiów nad ideą³ społeczną jest zagadnienie jej uprawomocnienia i uzasadnienia. Z filozoficznego punktu widzenia dużo donioślejsze jest pojęcie uzasadnienia, które należy rozumieć jako poszukiwanie racji determinującej (niem. *Bestimmungsgrund*⁴) dla idei społecznej. W niniejszej pracy przyjmuje się, że nośnikiem dla takiej racji jest współczesna demokracja liberalna, gdyż ten system polityczny urzeczywistnia społeczeństwo nie tylko w sensie empirycznym, ale również jako pojęcie logiczne (ideę). Urze-

2 *Fenomenologia ducha*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: Aletheia, 2002), 446. Stosuję również starsze tłumaczenie Adama Landmana, co będzie odpowiednio zaznaczone.

3 W całej rozprawie celowo używam sformułowania 'idea społeczna', gdyż nie chodzi tu ani o 'uspołecznienie', ani też o 'społeczeństwo' jako przedmiot badań empirycznych. Równie nieadekwatny byłby termin 'społeczność', ponieważ wywołuje on nieodparte skojarzenie z pojęciem 'wspólnoty' (*Gemeinschaft*), która nie jest tu przedmiotem badań. Najbardziej pasowałoby tu francuskie *le social*, tj. w sensie, jaki nadaje mu Jean Baudrillard (zob. tutaj przyp. 72 na str. 30). Dalsze wyjaśnienia w rozdziale 3 niniejszego Wprowadzenia.

4 Zob. przyp. tłum. (a) w: Immanuel Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, w: Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, red. Tomasz Kupś, tłum. Benedykt Bornstein i Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2012), 337.

czywistnienie to nie dokonuje się jednak samoczynnie, ponieważ jego trwałość w praktyce jest uzależniona od tego, co Max Weber określił jako *prawomocność*. Weber trafnie zauważa, że same motywy „celowo-racjonalne” nie czynią danego porządku społecznego obowiązującym. Aby móc uznać dany porządek za uprawomocniony jego uczestnicy muszą być na niego „zorientowani”. Weber twierdzi, że owo *orientowanie* nie bierze się z samej racjonalności, lecz raczej z irracjonalnego obyczaju lub utartego zachowania.

Gdy przestrzeganie pewnego porządku wynika wyłącznie z motywów celoworacjonalnych, to jest on zwykle o wiele bardziej chwiejny niż wtedy, gdy zorientowanie nań bierze się jedynie z obyczaju, utartego zachowania⁵.

Problemu uzasadnienia idei społecznej nie można zatem rozważać w oderwaniu od sposobu, w jaki się ona uprawomocnia, tzn. czyni obowiązującym porządkiem. Uzasadnienie określa jedynie logikę porządku społecznego, natomiast jego prawomocność zależy od tego, w jaki sposób logika ta urzeczywistnia się we wspólnotowym systemie wierzeń, w obyczajach lub poprzez tradycję. Logika określa *realność* idei, lecz jej *rzeczywistość* subsystuje dzięki umocowaniu np. w sferze symbolicznej⁶. Nie oznacza to jednak, że sfera symboliczna wtórnie kształtuje logikę porządku społecznego, lecz jedynie, że bez niej logika ta byłaby pusta⁷. Weber trafnie zauważa, że

Granice między czysto tradycyjnie lub czysto celoworacjonalnie umotywowanym zorientowaniem na pewien porządek

5 Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska (Warszawa: PWN, 2002), 23.

6 Język polski nie potrafi oddać różnicy między tym, co *realne*, a tym co *rzeczywiste*. *Realność* może być obowiązująca bez tego, co ją *rzeczywiście* reprezentuje. Zob. przyp. tłum. (b) w: Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2013), 512 [AA III 339].

7 Zob. tamże, 151 [AA III 74]. Aluzja do zdania: „myśli bez treści są puste, zaś oglądy bez pojęć ślepe”.

i wiarą w jego prawomocność są oczywiście w realnym życiu całkowicie płynne⁸.

Trzeba jednak mieć na uwadze to, że racjonalność u Webera ma znaczenie wyłącznie instrumentalne, a nie czysto logiczne. Gdyby posługiwać się tylko weberowskimi ramami racjonalności, to krytyka uprawomocnienia byłaby tylko socjologiczną analizą, która nie może być podstawą dla filozoficznej syntezy. Jeśli krytyka uprawomocnienia ma doprowadzić do uzasadnienia idei społecznej w sensie filozoficznym, to musi abstrahować od instrumentalnego i hipotetycznego sensu racjonalności. Krytyka filozoficzna powinna pokazać dlaczego liberalny porządek społeczny może być nie tylko zrozumiany (*resp.* pojęty), ale również odczuwany.

Jednakże filozoficzna synteza nie może rościć pretensji do dedukcji pojęć jedynie na podstawie tego, co odczuwane. Synteza ta jest możliwa dzięki uprzedniemu wyabstrahowaniu z różnych form uprawomocnienia tego, co sprawia, że społeczeństwa orientują się na liberalny porządek. Problemem jest jednak to, że czynniki skłaniające do uznania takiego porządku mogą orientować społeczeństwo na rozmaite idee, w tym także te nieuzasadnione, czyli sprzeczne z pojęciem wolności. Dlatego przed przejściem do zagadnienia uzasadnienia idei społecznej należy najpierw zidentyfikować różne formy uprawomocnienia porządku społecznego. Dopiero dzięki takiemu postępowaniu można będzie oczyścić te formy z tego, co jest sprzeczne z logicznym uzasadnieniem demokracji liberalnej. Ukaże się nam wtedy logika współczesnej demokracji liberalnej, której istotą jest idea społeczna.

A. Uprawomocnienie

Krytyka uprawomocnienia, która zostanie przeprowadzona w tej rozprawie⁹, przekracza ramy znaczeniowe, jakie temu po-

8 Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, 23.

9 Służy temu przede wszystkim rozdz. I oraz II.

jęciu nadał Weber. Omawiane przez Webera „motywy celowo-racjonalne” nie mogą być utożsamiane z logiką demokracji liberalnej i tym, co stanowi istotę idei społecznej. Zarówno *celowość* jak i weberowska *racjonalność* może bowiem obowiązywać tylko hipotetycznie, tj. jako pojęcie deskryptywne. Socjolog może, a nawet powinien interesować się racjonalnością porządku społecznego, ale bez zapytywania o jej uzasadnienie logiczne, gdyż interesuje go jedynie porządek zastany. W odróżnieniu od tego racjonalność filozoficznego uzasadnienia idei społecznej musi być wyrażona na bazie sądów syntetycznych *a priori*, a nie dzięki temu, co w danym społeczeństwie „przyjęło się” uważać za obowiązujące. Z konieczności więc filozoficzna synteza będzie miała charakter normatywny.

Demokracja liberalna rzuca wyzwanie weberowskiemu pojęciu *uprawomocnienia*, ponieważ wymyka się ona klasyfikacji „typów idealnych”¹⁰. W ramach demokracji liberalnej nie mamy do czynienia z „panowaniem”, które Weber określił jako „szansę posłuszeństwa pewnych osób wobec rozkazu o określonej treści”¹¹. Wedle Iana Shapiro „panowanie” w demokracji liberalnej jest czymś o wiele skromniejszym, gdyż polega na przeciwdziałaniu „nieuprawnionemu sprawowaniu władzy”¹². Współczesna demokracja liberalna „panuje”, ale tylko w metaforycznym sensie, gdyż z zasady odrzuca jakiegokolwiek stosunki dominacji. Jak zauważa Shapiro

dominacja polega na sprawowaniu władzy, lecz nie każdy przejaw władzy oznacza dominację. Władza jest często wręcz potrzebna, aby zwalczać dominację¹³.

Wedle weberowskiej klasyfikacji panowania demokracja liberalna byłaby najbardziej zbliżona do typu celowo-racjonalnego, ale tylko w postaci niewielkich związków (gmin, kanto-

10 Zob. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, 160–61.

11 Tamże, 39.

12 Ian Shapiro, *Stan teorii demokracji*, tłum. Izabela Kisilowska (Warszawa: PWN, 2006), 5.

13 Ian Shapiro, *Politics Against Domination* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2016), 20. Tłum. własne.

nów), które raczej administrują, a nie „panują”¹⁴. Jednakże taki zakres władzy ograniczałby liberalny system rządów właściwie do demokracji bezpośredniej. Jeśli demokracja liberalna obejmowałaby zbyt wielu obywateli i zajmowałaby się zbyt złożonymi problemami, to wedle Webera nie mogłaby „panować”, gdyż byłaby tylko biurokratycznym narzędziem w rękach innego typu stosunków panowania¹⁵.

Zarówno autentyczna bezpośrednia demokracja, jak i autentyczna administracja notabli zawodzą, z technicznego punktu widzenia, gdy w grę wchodzi związki przekraczające pewne (elastyczne) rozmiary [...], lub zadania administracyjne. [...] Jeśli wybiera się takie rozwiązanie, w którym tylko fachowi urzędnicy zatrudnieni są na stałe, zaś kierownicy się zmieniają, to administrowanie znajduje się faktycznie z reguły w rękach tych pierwszych, wykonujących właściwą pracę, a ingerencje kierowników mają z istoty dyletancki charakter¹⁶.

W dalszej części Weber twierdzi, że rządzenie za pomocą administracji staje się niemożliwe, kiedy rządzący zaczynają dzielić się na partie, bo tylko „przywódcą walczącej [...] partii oraz jego sztab administracyjny stają się tworem panowania”¹⁷. Apodyktyczne stwierdzenie Webera wynika z tego, że utożsamia on celowość ze swego typu celowo-racjonalnego z interesownością. A zatem weberowska teoria polityki nie przewiduje miejsca dla demokracji liberalnej jako odrębnego „typu idealnego”.

Demokracje liberalne nie podlegają weberowskiej klasyfikacji „typów idealnych”, ponieważ istnieją nie tylko jako wspólnoty interesów, ale także jako urzeczywistnienie pewnego ideału racjonalności. Nie jest to jednak ideał w sensie weberow-

14 Zob. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, 219–20.

15 Ciekawe, że Weber nie bierze pod uwagę biurokracji jako samodzielnego systemu rządów. Rozważa ją tylko jako środek, albo problem panowania, ale już nie jako jego ideał. Stwierdza wręcz apodyktycznie, że: „Biurokratyczne panowanie występuje w najczystszej postaci tam, gdzie przestrzega się ściśle zasady mi a n o w a n i a urzędników”. Tamże, 165 (pkt. 2).

16 Tamże, 221.

17 Tamże.

skiej klasyfikacji typów, gdyż demokracje liberalne istnieją, mimo iż są uprawomocnione w sposób nieracjonalny. Tym nieracjonalnym uprawomocnieniem jest np. podporządkowywanie sfery publicznej temu, co prywatne. Zdaniem Petera Sloterdijka fakt, iż liberalny indywidualizm koegzystuje z porządkiem społecznym jest podstawowym źródłem filozoficznego zdumienia.

Nic nie zdumiewa bardziej niż realne występowanie indywidualistycznych społeczeństw masowego zachodniego typu, które dziś obserwujemy. [...] Nadzwyczaj zdumiewa istnienie społeczeństw, którym udało się zintegrować tych niezliczonych obcych, mianowicie nas samych poddanych napromieniowaniu subiektywnością¹⁸.

Ograniczenia weberowskiej socjologii można pokonać dzięki krytycznej refleksji nad ahisterycznym charakterem „panowania” demokracji liberalnej. Demokracja liberalna urzeczywistnia wizję „świata bez historii”¹⁹. Demokracje liberalne nie walczą między sobą, co stanowi najważniejszy krok ku światowemu pokojowi. Problemem jest jednak określenie tego, co determinuje pacyfistyczne właściwości demokracji liberalnej. Należałoby rozpoznać w jaki sposób demokracja liberalna przybliża nas „ku wieczystemu pokojowi” (Kant). Rozpoznanie to byłoby krytyką czystej demokracji, która abstrahowałaby od argumentów historycznych i ideologicznych, które są wysuwane w stosunku do apologetów neoliberalizmu (poniekąd słusznie).

Teoretyczna refleksja nad współczesną demokracją liberalną daje się uwodzić zwodniczym dychotomiom: radykalny scjentyzm lub teorie spiskowe, autorytaryzm lub anarchia, realny socjalizm lub neoleseferyzm, destrukcyjny familizm lub destrukcyjny atomizm, płciowa binarność lub transeksualizm, itd. Tematy te są oczywiście ważne, ale „miniaturyzują” społeczną

18 Peter Sloterdijk, *Stres a wolność*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Aletheia, 2018), 48, 50.

19 Przyczynkiem do nienaiwnej krytyki liberalnego ahisteryzmu jest książka Jerzego Topolskiego *Świat bez historii* (Poznań: Wyd. Poznańskie, 1998).

uwagę, a tym samym odciągają ją od podstawowych tematów politycznych. Skupiając się na tych kwestiach pozostawia się otwarte pole dla tych myślicieli, którzy redukują *uprawomocnienie* do zagadnienia sposobu, w jaki społeczeństwo aprobejuje ekonomiczne *status quo*²⁰. Aby uniknąć tych tendencji należy zbadać, co sprawia, że idea społeczna stanowi nie tylko problem, ale logiczny fundament demokracji liberalnej.

Problemy współczesnych demokracji liberalnych nie biorą się z ich historycznych niepowodzeń. Z drugiej strony nie można też twierdzić, że istnieje jakaś wewnętrzna wada liberalizmu samego w sobie. Twierdzenia takie w ostatnich latach wysuwa np. Patrick Deneen.

Liberalizm zawiódł — nie dlatego, że mu się nie udało, lecz dlatego, że był sobą. Zawiódł, ponieważ odniósł sukces. Jak tylko liberalizm „pełniej się urzeczywistnia”, jak tylko jego wewnętrzna logika staje się coraz bardziej oczywista, a jego sprzeczności coraz bardziej widoczne, doprowadza do powstania patologii, które są zarówno deformacjami jego twierdzeń, jak i urzeczywistnieniem ideologii liberalnej²¹.

Próby leczenia chorób liberalizmu poprzez stosowanie na większą skalę środków liberalnych są jak dolewanie oliwy do ognia. Ten sposób postępowania tylko pogłębi nasz kryzys polityczny, społeczny, ekonomiczny i moralny²².

Wbrew temu, co twierdzi Deneen zasadnicze problemy liberalnej demokracji biorą się z niedostatku teorii liberalnej w demokratycznej praktyce, a nie z tego, że zawiera ona w sobie fundamentalny błąd. Nieuzasadnione negowanie liberalizmu samego w sobie nieuchronnie prowadzi do alternatyw znanych z barbarzyński stadiów rozwoju ludzkości.

20 Mam tu na myśli *status quo* w szerokim znaczeniu, tzn. obowiązujący, czyli prawomocny stan rzeczy, a nie zagadnienia dotyczące podziału dóbr. Krytyce tego rodzaju *status quo* poświęcony jest rozdz. II.

21 Patrick J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, tłum. Michał J. Czarniecki (Warszawa: PIW, 2022), 35.

22 Tamże, 36.

Krytyka Deneena nie jest pierwszą z serii, które ogłaszały porażkę liberalizmu. Jednak po rosyjskiej inwazji na Ukrainę w 2022 r. obywatele wszystkich demokracji liberalnych powinni zrozumieć, że nie ma postulowanej przez Aleksandra Dugina „czwartej teorii politycznej”. Takie pomysły należy uznać za sofistyczne usprawiedliwianie zbrodniczego reżimu. Mimo słuszności części zarzutów wysuwanych przez Deneena uderzające jest to, że proponuje on jako alternatywę to samo, co Dugin, czyli powrót do tradycjonalizmu poprzez tworzenie „prężnych nowych kultur w opozycji do antykultury liberalizmu”²³.

Dla podobnych Deneenowi krytyków liberalizmu charakterystyczne jest używanie efemerycznych słów-kluczy takich jak „antykultura”²⁴ lub *wokeism*. Za pomocą tych terminów etykietują oni swojego przeciwnika, co pozwala im czynić zarzuty na gruncie, na którym liberalizm wcale się nie porusza. Deneen twierdzi na przykład, że liberalizm próbuje narzucić światu (bliżej przez niego nieokreśloną) ideologię w imię „liberalnej antropologii”, która

przyjmuje, że „człowiek naturalny” był stworzeniem pozbawionym kultury, istniejącym w „stanie natury”, który wyróżnia brak jakiegokolwiek rozwiązania będącego dziełem człowieka²⁵.

Problem polega na tym, iż Deneen najwidoczniej błędnie utożsamia antropologię z etnologią, co pozwala mu przedstawić liberalizm jako przeciwnika kultury. Deneen nie bierze pod uwagę tego, iż koncepcja „stanu natury” nie była jednolita. Poza omawianą przez Deneena teorią Hobbesa teoria stanu natury często nie była wywiedziona z gatunkowych cech człowieka, gdyż była tylko filozoficzną hipotezą na temat moralnych predyspozycji człowieka. Jeśli więc można mówić o antropolo-

23 Tamże, 55.

24 W Polsce przoduje w tym m. in Krzysztof Karoń. Zob. tegoż: *Historia antykultury 1.0: podstawy wiedzy społecznej* (Warszawa: Krzysztof Karoń, 2019).

25 Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, 113–114.

gii liberalnej, to tylko w sensie ściśle filozoficznym. A zatem antropologiczny zarzut Deneena nie ma sensu, gdyż liberalizm należy poddać krytyce nie z pozycji etnologii czy rozważań na temat kultury, lecz na gruncie czysto moralnym.

Aparat pojęciowy Webera jest nieadekwatny do dokonania krytyki demokracji liberalnej, gdyż weberowskim modelom uprawomocnienia brakuje moralnej „czystości” (tj. syntetycznej aprioryczności). W sensie czysto moralnym uprawomocnienie demokracji liberalnej nie może być ani racjonalne, ani tradycyjne, ani charyzmatyczne²⁶. Filozoficzna analiza uprawomocnienia liberalizmu nie może opierać się na przesłankach pragmatycznych, obyczajowych lub psychologicznych. Trwanie demokracji liberalnej jest oczywiście zależne od wymienionych w poprzednim zdaniu przesłanek, jednak ich historyczna geneza nie może być podstawą logicznego uzasadnienia idei społecznej. Urzeczywistnienie tej idei jest możliwe dzięki jej uprawomocnieniu, ale uprawomocnienie bez uzasadnienia nie ma sensu. Używając terminologii heglowskiej można powiedzieć, że za sprawą odpowiedniego (tj. zasadnego) uprawomocnienia idea społeczna powraca do siebie w demokracji liberalnej. Owo „powracanie do siebie” zawiera co prawda w sobie *momenty* przypadkowe, ale w momentach tych „prześwituje” to, co logiczne i konieczne. Parafrazując Kanta można powiedzieć, że „choć liberalizm zaczyna się w historii, to przecież nie w całości z niej wypływa”²⁷.

Część niniejszej pracy będzie krytyką form uprawomocnienia. Krytyka ta będzie polegać na identyfikacji i odróżnieniu tego, co w uprawomocnieniu idei społecznej przypadkowe od tego, co w niej konieczne. W części tej chodzić będzie o odkry-

26 Por. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, 160 (§ 2). Warto zauważyć, że chociaż za prowadzenie demokracji liberalnej zawiera pewne elementy myślenia magicznego wpisujące się w typ charyzmatyczny, to jednak nie idzie ono w parze z czysto moralnym uzasadnieniem porządku społecznego.

27 Por. Kant, *KCR*, 81 [B 1]. Chodzi o słynne zdanie: „Chociaż jednak wszelkie nasze poznanie zaczyna się od doświadczenia, to przecież nie zawsze wypływa ono z doświadczenia”.

cie uprawomocnienia *a priori*, czyli o znalezienie *ratio essendi*, a nie tylko *ratio cognoscendi* idei społecznej w demokracji liberalnej²⁸. Tylko takie uprawomocnienie stwarza podstawy do uzasadnienia metafizyki demokracji liberalnej oraz do zrozumienia idei społecznej w obrębie samego rozumu.

B. Uzasadnienie

Kwestia uzasadnienia porządku społecznego zostanie tu potraktowana jako problem idealny, bowiem „prawdziwy entuzjazm zawsze odnosi się tylko do tego, co idealne, a nawet czysto moralne, jak pojęcie prawa i nie da się go użyć do korzyści własnej”²⁹. Nie chodzi tu jednak o idealność metodologiczną, gdyż demokracja liberalna nie daje się zasufladkować jako weberowski typ idealny. W typologii Webera centralne znaczenie ma pojęcie panowania, natomiast w demokracji liberalnej czynnik panujący jest przeniesiony do wewnątrz, tj. do idei wolności, którą ludzie odnajdują w sobie. Dzięki temu demokracja liberalna jawi się jako system polityczny odporny na zewnętrzną tyranie i despotyzm. Porządek społeczny wprowadzony przez ten system uprawomocnia się na zasadzie podobnej do imperatywu kategorycznego Kanta, tj. poprzez uczucie szacunku³⁰, który swoją inteligibilno-zmysłową obowiązywalnością przewyższa doraźne korzyści, które człowiek mógłby uzyskać łamiąc czyste prawo moralne.

Niniejsze studia próbują podjąć problem uzasadnienia idei społecznej na gruncie czysto moralnym, tj. bez empirycznych „zanieczyszczeń” wynikających z wikłania się w ściśle zagad-

28 Zob. wyjaśnienie na stronie 52 oraz przypis nr 130 tamże.

29 Immanuel Kant, „Spór fakultetów”, w Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2011), 261.

30 Szacunek u Kanta jest uczuciem quasi-zmysłowym. Nie chodzi o to, że moralność jest uzależniona od faktycznego odczuwania szacunku w obliczu uświadomienia sobie imperatywu kategorycznego, lecz o to, że skoro samo pomyślenie (inteligibilność) tego uczucia jest możliwe, to jego moralne obowiązywanie jest konieczne. Przy czym – wbrew temu, co postuluje Habermas – obowiązywanie nie polega na faktyczności, lecz na myślowym uchwyceniu „nici przewodniej” prawa moralnego.

nienia dotyczące teorii demokracji. Dyskusja na temat istoty współczesnej demokracji w ramach socjologii, politologii, a nawet filozofii społecznej jest *zafiksowana* na problemach proceduralnych. Tymczasem właściwym celem tej dyskusji powinno być to, by „raz na zawsze opracować filozofię [polityczną], oczyszczoną ze wszystkiego, co może być empiryczne”³¹. Dzieła klasyków współczesnego liberalizmu – Johna Rawlsa, Jürgena Habermasa, czy Roberta Nozicka – aspirują do tego celu, lecz prowadzą jedynie do wyjaśnienia faktycznych lub pożądaných stanów rzeczy, ale nie do ich zrozumienia.

Wyłącznie proceduralistyczna filozofia społeczna i polityczna nie daje nam podstaw do zrozumienia moralnego uzasadnienia tego, co jest jej przedmiotem. Rozważania tego typu prowadzone są zgodnie z maksymą „rozumieć coś, to rozumieć, jak to coś powstało”³². Polor filozoficzności nadaje tu jedynie aspiracja, by rozumienie obejmowało również to, co powstanie, o ile uda się spojrzeć na rzeczywistość zza „zasłony niewiedzy”³³ lub przyjmie się założenia „idealnej sytuacji komunikacyjnej”³⁴, albo w ogóle zrezygnuje się z jednego i drugiego za pomocą brawurowych sofizmatów na rzecz „państwa

31 Por. Immanuel Kant, „Ugruntowanie metafizyki moralności”, w Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, red. Tomasz Kupś, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2012), 141 [AA VI 389]. W oryginale chodziło o filozofię moralną.

32 Zob. Herbert Schnädelbach, „Rozumieć coś, to rozumieć, jak to coś powstało — wariacje na temat pewnej maksymy hermeneutycznej”, w Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 190–220.

33 John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, red. Sebastian Szymański, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, i Adam Romaniuk, Wyd. 2 uzup. (Warszawa: PWN, 2009), 208–16. „Zakłada się więc, że strony nie posiadają wiedzy o pewnego rodzaju faktach szczególnych” (s. 209). „Muszą wybrać zasady, z których konsekwencjami gotowe są pogodzić się bez względu na to, do którego pokolenia, jak się okaże, należą” (s. 210).

34 Jürgen Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. Wanda Lipnik (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004). Cechy tej sytuacji tamże na s. 38: (a) inkluzywność sfery publicznej, (b) równouprawnienie komunikacyjne, (c) wykluczenie złudzeń i iluzji, (d) swoboda. Por. Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego: studia do teorii politycznej*, tłum. Adam Romaniuk (Warszawa: PWN, 2009), 56.

minimalnego”³⁵. Nie chodzi tu jednak o to, iż takie koncepty szybko zderzają się z rzeczywistością, lecz o to, iż ich autorzy programowo nie odnoszą się do tego, co powinno być ściśle filozoficznym zajęciem, tzn. nie pojmują.

Zdaniem Hegla przedmiotem wszelkiej filozofii powinno być czyste *pojęcie*, tj. myśl ujmująca ogólność. Myślenie filozoficzne nie tylko musi unikać „empiryzowania” (choć – jak u Kanta – „wychodzi” od doświadczenia), ale nie może też być jednostronne. Myślenie filozoficzne musi *pojmować* rzeczy, tzn. wykraczać poza jałowe *wyjaśnianie* na rzecz *rozumienia* czym rzeczy są nie tylko *same w sobie*, ale także *dla siebie*. Poznanie „pełnego pojęcia” (Leibniz) zdaniem Hegla nie jest możliwe bezpośrednio, gdyż jest ono „nieskończoną abrewiaturą w przeciwstawieniu do jednostkowości rzeczy”³⁶. Możliwe jest jedynie pośrednie poznanie pojęciowe dzięki *dialektycznej syntezie*, tj. *zniesieniu* przeciwstawnych momentów określoności pojęcia.

Każde pojęcie jest, po pierwsze, pojęciem w *sobie samym*, a takie pojęcie jest tylko jedno i jest substancjalnym podłożem. Po drugie, jest ono oczywiście także pojęciem określonym, a jego *określonością* jest to, co przejawia się jako jego treść³⁷.

Istotą filozofii społecznej powinno być zrozumienie tego, w jaki sposób wolność – jako najbardziej podstawowe pojęcie moralne – jest warunkiem, a zarazem skutkiem idei społecznej. Nie chodzi zatem o to, żeby pokazywać jak można osiągnąć wolność minimalnym kosztem, lecz o to, by przedstawić, czyli uzasadnić takie pojęcie wolności, które jest wzajemnie warunkowane jako uzasadnienie idei społecznej uprawomocnionej poprzez demokrację liberalną.

35 Zob. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko i Michał Szczubiałka (Warszawa: Aletheia, 1999), 43–44.

36 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, red. Marcin Pańków, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 2011), 23 [18].

37 Tamże.

W pracy tej przyjmuje się założenie, że idea społeczna jest urzeczywistnieniem pojęcia wolności pod postacią demokracji liberalnej. Problemy wynikające z dystrybucji dóbr, tworzenia prawa pozytywnego czy zaprowadzania sprawiedliwości powinny być pozostawione naukom szczegółowym. Ale taki podział pracy nie ma sensu, kiedy filozofia wikła się w problemy szczegółowe pozostawiając kwestie filozoficzne naukom społecznym w ścisłym sensie. Taki stan rzeczy z jednej strony zachęca do sofistyki, a z drugiej stwarza warunki do odradzania się dogmatycznej metafizyki w naukach szczegółowych.

C. Szansa dialektyki

Hegłowska dialektyka – mimo pewnych aporii, które napotyka – może być nieocenioną pomocą w uzasadnieniu idei społecznej, albowiem dialektyka doprowadza do *zniesienia* przeciwstawnych momentów jednostkowości i abstrakcyjności pojęcia. Momentem *określoności* pojęcia idei społecznej (jej bytu *dla siebie*) jest jej uprawomocnienie. Natomiast momentem jej *bycia w samej sobie* jest uzasadnienie. Dedukcja tego uzasadnienia zostanie tu dokonana dzięki przedstawieniu dialektycznej ciągłości, jaką idea społeczna zachowuje między istnieniem w jednostkowej woli a ogólną wolą polityczną. Badanie takiej dialektycznej ciągłości będzie tutaj właściwym przedmiotem filozoficznych dociekań.

Jednakowoż praca ta ma być także przyczynkiem do liberalnej teorii społecznej jako systemu moralności. Zanim jednak możliwy będzie opis idei społecznej konieczne będzie zanalizowanie „naturalnych” sposobów, poprzez które idea ta ustanawia i zabezpiecza swą prawomocność w realiach demokracji liberalnej. Nie chodzi tu jednak o badania empiryczne czy historyczne, lecz o analizę wielod dziedzinowego dyskursu w celu odnalezienia w nim elementów czysto racjonalnych (tj. moralnych) z jednej strony, oraz zupełnie irracjonalnych z drugiej. Brak takich analiz prowadzi do „rozplenienia” się fałszywych

poglądów na temat liberalizmu zarówno wśród jego beneficjentów, apologetów, jak i przeciwników. Może się bowiem okazać, że wszystkie trzy grupy pracują na własne zniszczenie.

2. Problem (braku) zapośredniczenia

Jean Baudrillard zauważył, iż nasza zachodnioeuropejska cywilizacja ulega implozji spowodowanej przez *inwolucję* sfery społecznej³⁸. Inwolucja ta następuje nie na skutek cywilizacyjnego regresu³⁹, lecz w efekcie nadmiaru tego, co konstytuuje i utrzymuje byt współczesnych społeczeństw. Problemem nie jest brak porządku społecznego, lecz nadmiar rzeczywistości społecznej, która przechodzi w *hiper-rzeczywistość*⁴⁰. Za tę sytuację nie można jednak winić postępu cywilizacyjnego jako takiego⁴¹. Właściwym powodem wejścia na drogę moralnego i politycznego upadku jest niemożność pomyślenia idei społecznej jako zapośredniczonej w tym, co ogólne. Nauki społeczne oferują nam jedynie wyjaśnienia, lecz nie pozwalają na zrozumienie istoty problemu. Dotarcie to tej istoty wymagałoby przewyciężenia (*zniesienia*) sprzeczności, które pojawiają wtedy, kiedy myśl ujmuje swoje przedmioty wyłącznie w ich nieruchomej skończoności.

Zapośredniczenie nie jest bowiem niczym innym niż będącą w ruchu równością z sobą, czyli jest refleksyjnym skierowaniem się ku sobie, momentem Ja jako bytu dla siebie, czystą negatywnością albo — jako coś zredukowanego do swej czystej abstrakcji — prostym stawaniem się⁴².

38 Zob. Jean Baudrillard, *W cieniu milczącej większości albo Kres sfery społecznej*, tłum. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2006), 33.

39 Neonacjonalizm czy tradycjonalizm czy trybalizm są tylko jej przejawami.

40 Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, 110.

41 Zrzucaniem winy na postęp karmi się m. in. neotradycjonalizm, przez jeszcze bardziej pogłębia tendencje inwolucyjne.

42 Hegel, *Fenomenologia ducha*, 24; Por. tłum. A. Landmana: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1963), 29.

Próba pomyślenia idei społecznej jako tego, czego istotą jest *stawanie się* nieuchronnie prowadzi do sprzeczności – podobnie jak próba pomyślenia absolutu jako *rezultatu* pojęcia tego, co skończone. Hegel przewyciężał te sprzeczności za pomocą swojej metody dialektycznej, która obraca się wokół kategorii *zapośredniczenia*.

Albowiem zapośredniczenie oznacza, że się zaczęło i że się przeszło dalej do czegoś drugiego, tak że to drugie istnieje tylko o tyle, o ile przeszło się do niego od czegoś, co wobec niego było czymś innym⁴³.

Rzeczywistość w swojej bezpośredniości stanowi jedynie *moment* w rozwoju myślenia pojęciowego. Bezpośredniość ta jest zwodnicza, czyli dialektyczna, dlatego musi być ona przezwyciężona dialektycznie, albowiem

myślenie jest z istoty swej negacją tego, co bezpośrednio istnieje — w nie mniejszym stopniu jak jedzenie zawdzięczamy środkom żywnościowym, bez nich bowiem nie można by było jeść⁴⁴.

Dialektyczne „tropienie” *zapośredniczeń* jest trzonem metody Hegla i ma zasadnicze znaczenie dla problemu uprawomocnienia i uzasadnienia idei społecznej. Hegłowskie *Zasady filozofii prawa* są w dużej części wykładem tego, w jaki sposób eksplikować momenty zapośredniczeń na różnych szczeblach rozwoju „substancji etycznej”. Hegel stara się tam wykazać, że wszystkie te szczeble przenika logicznie jednorodne *pojęcie* woli. Porządek społeczny ujęty w prawach państwowych jest w ujęciu Hegla tylko jednym z *momentów* podmiotowej woli, ale zarazem zawiera w sobie jej ogólną formę, którą można również odnaleźć na poziomie świadomości jednostkowej czy życia w rodzinie lub w społeczeństwie obywatelskim. Na tej podstawie można więc przeprowadzić logiczne uzasadnie-

43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki (Warszawa: PWN, 1990), 73 (§12 - uwaga).

44 Tamże, 74.

nie porządku społecznego, które musi być zwieńczone w jakiejś formie państwa.

Prawomocność tego porządku w systemie Hegla wynika z dialektycznego „przebiegu” zapośredniczania jednej i tej samej woli poprzez różne szczeble rozwoju ducha – od jednostki do państwa⁴⁵. A zatem dany ustrój społeczno-polityczny byłby według Hegla prawomocny wtedy, kiedy racja bytu⁴⁶ obowiązków jednostki wobec państwa brałaby się z tego, że obowiązki te byłyby logicznie „zapośredniczone przez jej własną [podmiotową] wolę”⁴⁷.

Dialektyczna metoda Hegla umożliwia normatywne, a nie tylko deskryptywne uzasadnienie idei społecznej, gdyż za wyjściową instancję prawomocności Hegel przyjmuje podmiotową formę woli. Hegłowska dialektyka znosi sprzeczności pomiędzy formami tej podmiotowości – od szczebla subiektywnego poprzez rodzinę, społeczeństwo obywatelskie, aż do poziomu państwa. Pozwala to uniknąć teorematu legalnej przemocy państwa jako czegoś zewnętrznego wobec jednostkowej wolności. Dzięki temu Hegel abstrahuje od aporii związanych z teorią umowy społecznej. Jest to możliwe dzięki temu, że dialektycznie wypracowane pojęcia jednostki, społeczeństwa i państwa przewyciężają własną skończoność. Metoda dialektyczna ukazuje ogólność na podstawie skończonych momentów tych pojęć.

Na skutek praktycznych sukcesów nauk szczegółowych filozofia stopniowo traciła swoje kompetencje w zakresie myślenia tego, co ogólne. Nauki szczegółowe dokonują jedynie uogólnień, czyli indukcyjnych generalizacji na podstawie tego, co bezpośrednio lub przewidywalne. Generalizacje te opierają się na tym, co stanowi tylko jednostronne *momenty* pojęcia wolno-

45 W sensie logicznym, a nie tylko historycznym.

46 Hegel nie używa sformułowania ‘racja bytu’ (*ratio essendi*). Odpowiadałoby to u niego pojęciu ‘substancji etycznej’, czy też ‘istoty’.

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1969), 293.

ści, społeczeństwa i państwa. Tendencje do zwodniczego generalizowania były oczywiste już w czasach Hegla, który w drugiej przedmowie do *Encyklopedii* zanotował:

Na tak wątej kategorii, jaką jest *bezpośredniość*, i to bez dalszego jej badania, mają być oparte i przez nią rozstrzygane najwyższe potrzeby ducha. [...] przystępuje się do badania prawdy na podstawie nie wiadomo skąd wziętych przesłanek i za pomocą rezonowania (*Räsonement*), tj. robi się użytek ze zwykłych określeń myślowych, takich jak istota i zjawisko, racja i następstwo, przyczyna i skutek itd. oraz ze zwykłego wnioskowania podług tych i innych stosunków skończoności⁴⁸.

Nauki społeczne biorą skończone przejawy ducha jako wystarczające ramy dla pomyślenia tego, co *ogólne*. Biorą one – jak powiada Hegel gdzie indziej – metodologiczną „zupełność” poznania za absolutną „totalność”⁴⁹, przy tym nie potrafią one same wykryć mechanizmu owej absolutyzacji. Nauki te postępują tak samo jak krytykowana przez Hegla „empiryczna” teoria prawa naturalnego, która przyjmuje do swoich pojęć „tylko tyle, ile potrzeba do opisu tego, co napotyka się w rzeczywistości”⁵⁰. Na tak wątej podstawie mogą być możliwe prawomocne zapośredniczenia, ale tylko tego, co szczegółowe. W efekcie myślenie totalności zostaje ograniczone do tego, co *mnogie*, czyli skończone, lecz taka perspektywa nie ujmuje tego, co ogólne. Zgodnie z tym ujęciem celem władzy politycznej powinno być ostatecznie jedynie administrowanie, co prowadzi do tego, że – jak powiada Baudrillard – „społeczność ulega wchłonięciu przez ekonomiczność”⁵¹.

Ograniczanie kompetencji filozofii do sfery tego, co skończone naraża naukową metodę nie tylko na błędy poznawcze, lecz przede wszystkim na odżywanie dogmatycznej metafizyki.

48 Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, 10.

49 Zob. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie”, w G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. Marcin Poręba (Warszawa: Spacja/Aletheia, 1994), 40.

50 Tamże, 43.

51 Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, 106.

Na skutek tego sfera *ducha* jest jednocześnie absolutyzowana i miniaturyzowana. To samo spotyka politykę, którą współcześnie uważa się za tym bardziej wiarygodną, im sprytniej demagogzy przemieniają ją w urządzenie do kompensacji osobistych deficytów, oraz utwierdzają wyborców w przekonaniu, iż działalność publiczna jest prostym przedłużeniem codziennego życia. Jest to bezpośrednia konsekwencja jednostronnego myślenia pojęć takich jak *wolność* jako własności, która miałyby przysługiwać wyłącznie jednostce.

Jednostronność myślenia podstawowych pojęć politycznych przyczynia się do tego, że władza ogranicza się jedynie do administrowania. Redukcja zakresu władzy politycznej wystawia porządek społeczny na łaskę bezosobowych procesów ekonomicznych. Pozornie wydaje się to słuszne, bo władza bezosobowego kapitału chroni społeczeństwo przed dominacją czynników arbitralnych, czyli przed „nieuprawnionym sprawowaniem władzy”⁵². Jednak brak krytycyzmu na temat natury tych bezosobowych procesów prowadzi do tego, że dobro publiczne zostaje zredukowane do postaci ekonomicznego interesu. Określenie „publiczne” jest w takim stanie rzeczy mylące, gdyż demokracja liberalna występuje tu wyłącznie w roli księgowego, który pilnuje, by prawidłowo indeksować salda interesów prywatnych.

W efekcie życie polityczne jest coraz bardziej zdominowane przez anarchistyczne tendencje inwolucyjne. Taki los liberalnej demokracji prorokował już u jej zarania Alexis de Tocqueville pisząc, że prowadzi ona do stanu, w którym „człowiek istnieje tylko w sobie i dla siebie i jeżeli nawet ma jeszcze rodzinę, to na pewno nie ma już ojczyzny”⁵³. Wedle Tocqueville’a przyczyną tego stanu rzeczy była „tyrania większości”. Współcześni badacze winią za to tendencje przeciwne, które polegają na

52 Shapiro, *Stan teorii demokracji*, 5.

53 Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, tłum. Barbara Janicka i Marcin Król (Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja im. Sefana Batorego, 1996), 329.

„miniaturyzacji politycznej uwagi”⁵⁴, a ich przyczyną jest „tyrania intymności”⁵⁵.

Socjologiczne refleksje nad przyczyną trendu inwolucyjnego mogą być trafne i pomocne jako punkt wyjścia, ale przeniesienie ich na grunt filozoficzny jest zwodnicze i jednostronne, a zatem niewystarczające jako podstawa do zrozumienia⁵⁶ idei społecznej. Nauki społeczne (w ścisłym sensie⁵⁷) wyjaśniają jedynie objawy, a nie przyczyny społecznych anomii. Nauki te nie są w stanie objąć tego, co ogólne, gdyż demokracja liberalna opiera się na ciągłym dialektycznym napięciu pomiędzy działaniami jednostek a skutkami tych działań dla ludzkości. Ścisłe nauki społeczne nie dostrzegają tej dialektyki, więc nie dziwi, że „uspołecznienie dialektyczne [...] ustępuje miejsca społeczności kontaktu”⁵⁸. W tym pesymistycznym stwierdzeniu Baudrillarda kryje się jednak wskazówka na temat myślowych środków zaradczych. Skoro problemem jest zanik myślenia dialektycznego, to należy zrewitalizować heglowską filozofię.

Brak myślenia dialektycznego sprawia, że twierdzeniom deskryptywnym nadaje się wartość normatywną. Dzięki wywyższeniu idei wolności współczesne życie stało się lepsze dla mi-

54 Robert Pfaller, „O tym jak ważne jest bycie dorosłym”, w *W poszukiwaniu wspólnego mianownika: uniwersalizm i progresywna polityka kulturalna*, red. Jan Sowa (Warszawa: EUNIC Warszawa, 2019), 58.

55 Zob. Richard Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. Hanna Jankowska (Warszawa: Muza, 2009), 544–49.

56 Na temat wyłącznej kompetencji filozofii do rozumienia zob. Jacek Migasiński, „Co można zrozumieć?”, w *Rozum jest wolny, wolność - rozumna*, red. Robert Marszałek i Ewa Nowak-Juchacz (Warszawa: IFiS PAN, 2002), 301–11. Utożsamienie rozumienia z wyjaśnianiem prowadzi do dogmatyzmu.

57 Znakiem czasu jest, że wydziały i instytuty filozofii są dziś włączane w struktury wydziałów nauk społecznych. Taka organizacja narzuca filozofii kompetencje w zakresie jedynie jednostronnego myślenia ogólności. Pod względem oceny instytucjonalnej stawia się w ten sposób filozofię na gorszej pozycji, zmuszając do konkurencji z socjologią, psychologią i ekonomią na gruncie wyznaczonym przez te dziedziny. Filozofia nie jest więc samodzielną dyscypliną, lecz służącą tychże nauk.

58 Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, 107.

lionów ludzi. Łączą się z tym jednak konsekwencje negatywne, których przyczyną jest jednostronne pojmowanie wolności. Jednostronność ta spowodowała, że racjonalna działalność polityczna ulega obsesji zmniejszania dystansu na rzecz zwiększania partycypacji w życiu politycznym. Trendy te na krótką metę wydają się korzystne i chwalebne, lecz w dłuższej perspektywie zmniejszanie dystansu powoduje rozproszenie podmiotowości – w tym także politycznej – aż do jej zaniku w marnieniu o demokracji bezpośredniej (być może wspieranej sztuczną inteligencją?). Pod względem myśli społeczno-politycznej żyjemy w epoce radykalnego *ubezpośrednienia*, które czyni nas ślepyimi na to, co zapośredniczone. Tym samym rozumność zostaje wystawiona na pastwę dogmatycznej metafizyki.

Pospolita reakcja na ten stan rzeczy jest równie dogmatyczna: z jednej strony odżywanie nacjonalizmów (w tym faszystów i terroryzmu islamskiego), a z drugiej dudniące pustym echem dopominanie się o respektowanie „wartości europejskich” i nieskończone rozszerzenie oraz „miniaturyzowanie”⁵⁹ katalogu praw człowieka. Wydarzenia takie jak *Brexit* czy brak zdecydowanej reakcji na irracjonalny opór wobec szczepień przeciw Covid-19, świadczą o tym, że racjonalne *zapośredniczenie* naszego bytu społecznego ustępuje miejsca naciskowi na *bezpośredniość* relacji międzyludzkich, będącej wynikiem indywidualizacji (tzn. egocyzacji) rozumu praktycznego. Skutkiem „zapomnienia” *zapośredniczenia* jest zanik podmiotowo-

59 Miniaturyzowanie uprawnień wynika z tego, iż nie potrafimy uzasadnić praw ogólnych. Skupiamy się więc na prawach mniejszości lub grupach marginalizowanych. W ostatniej dekadzie debaty na temat mniejszości religijnych narażają się na krytykę ze strony lewicy, natomiast poruszanie tematu dyskryminacji klasowej wystawia na zarzuty ze strony konserwatystów. Najdogodniejszy jest więc teraz temat mniejszości seksualnych, gdyż te zawsze można pomnożyć lub uszczegółowić. A kiedy skończy się i ta „moda”, to będziemy dyskutować o prawach sztucznej inteligencji. Byłby to temat idealny, gdyż – przynajmniej do czasu przejęcia władzy nad światem – myślące maszyny byłyby grupą bezwzględnie uciskaną i niezdolną do wyrażenia sprzeciwu, ale też nie mającą nic przeciw temu, by „istoty białkowe” identyfikowały się jako AI.

ści politycznej i wycofanie oficjalnej władzy na pozycje (w najlepszym razie) ekonomiczne. Brak krytycznie nakreślonych racjonalnych remediów sprawia, że zachodnioeuropejska cywilizacja stopniowo ulega presji ze strony archaicznych i prymitywnych form zapośredniczenia egzystencji społecznej⁶⁰.

Pod presją tych tendencji oświeceniowy projekt uwolnienia człowieka spod władzy przesądów posiłkuje się tym, co przecież miało być zanegowane. Dla utrzymania procesu racjonalizacji próbujemy upowszechnić nowe mity (np. wolny rynek). Jednocześnie też – częściowo samoczynnie – w łonie neoliberalizmu odżywa myślenie magiczne. Peter L. Berger słusznie zauważył, że problemem kapitalizmu jest jego wrodzona niezdolność do legitymizowania siebie za pomocą mitu⁶¹. Lecz tym samym Berger przyznał, iż racjonalna „baza” kapitalizmu jest uzależniona od irracjonalnej „nadbudowy”. Jeśli kapitalizm do swojego uprawomocnienia potrzebuje mitów, to znaczy, że podkopuje rację swojego bytu. Zaprzeczanie temu stanowi rzeczy jest niewiele mniej naiwne, niż markistowska próba postawienia dialektyki Hegla z powrotem na nogi⁶².

Jednakże to, że współczesne demokracje liberalne zawierają w sobie mnóstwo sprzeczności nie jest powodem do tego, by odrzucać liberalizm *au fond*. Zamiast tego należałoby najpierw zbadać potencjał dialektycznych napięć przynależnych tymże sprzecznościom. Dzięki takiej analizie można osiągnąć głębie

60 Np. *nowy euroazjatyzm* Dugina, czy faszyzujące „wynurzenia” F. Konecznego.

61 Zob. Peter Ludwig Berger, *Rewolucja kapitalistyczna: pięćdziesiąt też o dobrobycie, równości i wolności*, tłum. Zygmunt Simbierowicz (Warszawa: Oficyna Naukowa, 1995), 317–39.

62 Zob. Karol Marks, „Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa”, w Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła zebrane*, t. 1 (Warszawa: Książka i wiedza, 1960), 353. Marks pisze tam: „Hegel, który wszystko stawia na głowie, czyni z władzy rządzącej reprezentanta, emanację panującego”. Zob. Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, tłum. Regina Rajchman-Ettingerowa (Warszawa: Europa, 1939), 70. Engels wyjaśnia tam, iż wspólnie z Marksem nastawili metodę dialektyczną Hegla na właściwe tory materializmu: „...dialektyka heglowska postawiona została na głowie, a raczej z głowy, na której stała, postawiona z powrotem na nogi”.

pojęciową, która nie jest osiągalna w ścisłych naukach społecznych. Produkt tej analizy w niniejszej pracy posłuży jako materiał do niematerialistycznej próby adaptacji heglowskiej dialektyki w warunkach społeczeństwa kosmopolitycznego. Hegłowska metoda będzie omówiona szczegółowo później, lecz już teraz należy wspomnieć o jej głównych przesłankach i ogólnym przebiegu.

Hegel pojmował państwo i społeczeństwo obywatelskie jako *momenty* rozwoju *substancji etycznej*. Nie chodziło mu jednak o historyczną genezę pojęć, lecz o to, że *momenty* te same w sobie – tj. jako pojęcia logicznie *określone* w swojej skończoności – są tylko jedną stroną czystego pojęcia, czyli *idei absolutnej*. Podobnie jest z ideą społeczną, która nie jest tylko agregatem większych całości. To samo dotyczy jednostki, która – wbrew potocznej intuicji – nie jest sama w sobie izolowaną a zarazem absolutną manifestacją własnej jaźni. Zarówno społeczeństwo jak i jednostka dzięki heglowskiej dialektyce „zyskują” i utrzymują swoją wolność. Byt jednostki i społeczeństwa jest zapośredniczony w tym, co ogólne. Nie oznacza to jednak, że idea społeczna jest nieskończona⁶³.

Wolność jednostki nie jej absolutną własnością, gdyż jest zapośredniczona w wolności innych jednostek⁶⁴. Nasze własne myślenie nabiera rzeczywistości wyłącznie dzięki temu, że jest *zapośredniczone* – czyli ograniczone. Dopiero to ograniczenie określa nasze możliwości, za pomocą których w ogóle możemy odwoływać się do rzeczywistości. Nawet klasyk liberalizmu John S. Mill zauważył, że „bez względu na to, ile udałooby się nam zdobyć miejsca wewnątrz granic ustalonych przez układ rzecz, wiemy, iż granice muszą istnieć”⁶⁵. Jeśli zatem demokracja liberalna ma być uprawomocnieniem idei społecznej, to

63 Przekonujemy się o tym empirycznie, np. poprzez konfrontację z efektami wywołanego przez ludzkość kryzysu klimatycznego.

64 O czym ludzkość przekonała się ostatnio na podstawie skutków tolerowania egoistycznych, irracjonalnych przekonań na temat pandemii Covid-19.

musi uwzględniać nie tylko jej moment ogólności (tj. pojęcia w *sobie*⁶⁶), ale też nie może negować skończonego charakteru jej egzystencji (tj. warunków bytu *dla siebie*⁶⁷).

Według metody dialektycznej czynnik zapośredniczający egzystencję społeczną jest transcendentalny, tzn. pozostaje poza horyzontem doświadczenia, ale jednocześnie konstytuuje to doświadczenie. Tymczasem współczesność utrzymuje nas w przekonaniu, iż zapośredniczające ograniczenie egzystencji nie istnieje. Na skutek tego pojęcie społeczeństwa rozmywa się w nieskończoność, stwarzając przestrzeń dla ekspansji egoizmu. Współczesność doprowadza do doskonałości to, co Jean Baudrillard określił jako „radykalne złudzenie”⁶⁸, tzn. maksymalne urzeczywistnienie wszystkich możliwości. Zatrzymanie myślenia na tym złudzeniu jest jednak „zbrodnią doskonałą”⁶⁹ dokonaną na rzeczywistości. Namnażająca się ilość i różnorodność towarów, potęga mocy konsumpcyjnych i uczynienie z samego popytu towaru – wszystko to sprawia, że przekroczony zostaje horyzont doświadczenia stwarzając złudzenie nieskończonego postępu, a tym samym absolutyzując intymny wymiar egzystencji. Spójność sfery społecznej nie bierze się już z jakiejś idei, lecz polega na *agregacji* funkcji społecznych. Spół agregacji oraz racja bytu tychże funkcji jest w coraz większym stopniu narzucana przez ekonomiczne *status quo*, które rzadko idzie w parze z potrzebami społecznymi⁷⁰.

W tej sytuacji trafna jest konstatacja Jeana Baudrillard, który zauważa, że ideowe podstawy porządku społecznego stanowią zaledwie resztkę sfery społecznej⁷¹. Resztkę tę toleruje się tyl-

65 John Stuart Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, t. 1, tłum. Edward Taylor (Warszawa: PWN, 1965), 322.

66 Tj. jako pojęcia abstrakcyjnego, czyli pojęcia nieokreślonego.

67 Tj. jako pojęcia zrealizowanego, czyli np. wolności osobistej.

68 Jean Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, tłum. Sławomir Królak (Warszawa: Wyd. „Sic!”, 2008), 25.

69 Zob. tamże, 25–29.

70 Piszę o tym John K. Galbraith. Zob. cyt. 395 na str. 164 w niniejszej pracy.

71 Zob. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, 90–99.

ko tymczasowo z nadzieją, iż technokratyczne zarządzanie wsparte sztuczną inteligencją uczyni wszelkie stosunki międzyludzkie absolutnie przejrzystą bezpośredniością, aż do ich zupełnego zaniku.

Jean Baudrillard zdołał oddać zasadniczy sens heglowskiej kategorii *zapośredniczenia*, a zarazem konsekwencje braku jej uwzględnienia w naukach społecznych. Efekt jego ponurych konstatacji wzmagają nieporadność języka polskiego. Sławomir Królak przekłada francuskie *le social* po prostu jako „społeczność”, co u czytelnika, który pominie wyjaśnienie w przypisie wywołuje nieprzewyciężalną konfuzję⁷². Francuskie *le social* nie wskazuje bowiem na *rzecz samą w sobie*, lecz na *urządzenie polityczne*, które zapośrednicza byt społeczny w tym, co ogólne. Społeczność (*le social*) jest tu rozumiana podobnie jak „polityczność”. Wymiar polityczny – podobnie jak arytmetyka – nie ma swojego rzeczywistego bytu (byt „tu-oto”; *Dasein*), lecz mimo to ma byt realny (bytujący; *Existenz*). W potocznym rozumieniu polska „społeczność” jest tylko bytem w *sobie* czyli „gromadą”, „wspólnotą”, „rodziną” czy najwyżej „narodem”. Natomiast społeczność jako *le social* jest również bytem *dla siebie*, gdyż zapośrednicza swoją realność w czymś innym, niż jej bezpośrednia rzeczywistość. Polityce i polityczności przypisujemy realność, mimo, iż nie są one rzeczywistym Sejmem, rzeczywistym układem partii w parlamencie, ani obowiązującą ustawą. Podobnie jest ze *społecznością*, lecz w jej przypadku w czyste pojęcie wkrada się domieszka tego, co stanowi jedynie jej przejawy. Mówiąc językiem Kanta: fenomeny bierzemy za *rzeczy same w sobie*. Tymczasem owe bezpośrednie przejawy *społeczności* stanowią jedynie akcydensy, a nie istotę etycznej *substancji*, którą jest idea społeczna.

72 Tamże, 5 (przyp. 1).

3. Idea społeczna. Możliwość wartościowania

Przedmiot badań jest tu nieprzypadkowo określony jako idea społeczna, a nie np. idea *społeczności*, czy po prostu *społeczeństwo*. Określenie *idea społeczna* nie wskazuje też na jakąś konkretną *społeczność idei*, gdyż ma podkreślać transcendenralno-dialektyczną idealność społeczeństwa.

Nauki społeczne – mimo całej swojej zaawansowanej refleksji metateoretycznej – zasadniczo ujmują społeczeństwo jako problem metodologiczny, tj. jako wyzwanie dla przyjmowanych paradygmatów. W takich ramach bardziej niż dochodzenie do prawdy istotne jest testowanie pewnych założeń metodologicznych i zakresu przewidywalności⁷³ tworzonych na ich podstawie modeli. Takie podejście badawcze daje tylko *skończony* – w heglowskim sensie – obraz rzeczy. Wedle Hegla „idealizm filozofii nie polega na niczym innym, jak tylko na nieuznawaniu, że to, co skończone naprawdę istnieje”⁷⁴. Hegel ma tu na myśli to, że realność tego, co istnieje nie wyczerpuje się w skończonych *momentach* akurat reflektowanego istnienia. Heglowskie *pojęcie* tego, co istnieje przekracza refleksję, gdyż prawdziwe (tj. absolutne) istnienie jest cechowane przez całość. Ujmowanie momentów skończoności jest idealizmem, gdyż:

73 Przewidywalność sama w sobie jest takim paradygmatem. Oczywiście w socjologii jest też obecnie bardzo modny paradygmat etnograficzny stawiający nacisk na tzw. badania jakościowe. Naukowa nobilitacja swobodnego wywiadu pozwala na promowanie określonych wartości pod pozorem działalności naukowej. Zob. Henryk Raszkievicz, „Kreowanie iluzji społecznych w badaniach jakościowych”, w *Tworzenie iluzji społecznych: wiedza w sferze publicznej*, red. Jan Szymczyk, Mariusz Zemło, i Arkadiusz Jabłoński (Lublin: KUL, 2012), 181–93. O ile można zgodzić się z zasadniczym zarzutem Raszkiewicza, iż „badania jakościowe w kręgach akademickich stają się synonimem łątwizny” (s. 192), o tyle oddając sprawiedliwość trzeba jednak zauważyć, że autorowi nie tyle przeszkadza swobodne tworzenie dyskursów, lecz nieuwzględnienie w ramach badań jakościowych tematów konserwatywnych. Innymi słowy: badania jakościowe miałyby być z założenia „lewackie”.

74 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 198 [145]. Rozstrz. – M. B.

Idealnością jest zarówno konkret, to, co istnieje naprawdę, jak i — w równym stopniu — tym, co idealne i zniesione, są poszczególne momenty tego konkretności. Faktycznie jednak istnieje tylko jedna konkretna całość, od której momenty oddzielić się nie dają⁷⁵.

W podanym powyżej sensie 'idealności' problem społeczeństwa nie dotyczy już tylko tego, co wspólnotowe. *Idea społeczna* łączy w sobie dwa przeciwstawne momenty — podmiotowości (skończoności) i ogólności (nieskończoności, absolutności). Ujmowanie tych momentów osobno prowadzi do nieuchronnych i nierozwiązywalnych aporii. Zadaniem niniejszej pracy jest pomyślenie całości, dlatego też mowa jest w niej o *idei społecznej*. Problem społeczny byłby więc częścią tego, co Hegel nazwał „systematycznym idealizmem podmiotowości”⁷⁶.

Pomimo swych wad⁷⁷ dialektyczna metoda Hegla ma tę zasadniczą zaletę, że bierze problem społeczny „pod włos”, tj. wychodzi od zagadnienia podmiotowości i dokonuje dedukcji (tzn. uzasadnienia) jej istoty — wolności — poprzez wszystkie szczeble rozwoju ducha, tj. poprzez *społeczeństwo obywatelskie* aż do państwa⁷⁸. W tym sensie Hegel — wbrew nieuzasadnionym opiniom — jest radykalnym filozofem wolności. A ponieważ liberalizm Hegla wychodzi z zupełnie innych pozycji, niż tradycja anglosaska, to udaje mu się ominąć mielizny „płytkości myśli” i „rezonowania”. Dzięki zaadaptowaniu metody Hegla można ominąć problemy, które przed demokracją liberalną stawiają zarówno apologety radykalnego indywidualizmu, jak i dogmatycy zbiorowości⁷⁹.

75 Tamże, 199. Rozstrz. — M. B.

76 Tamże.

77 Zob. tutaj nrozd. III. 4. F.

78 Jej zasadniczą wadą jest zatrzymanie się na problemie stosunków międzynarodowych.

79 Pierwszej opcji odpowiadałaby orientacja libertariańska, a drugiej komunitariańska. Trzeba jednak pamiętać, że te etykiety są wtórne i często granice między nimi są płynne. Ich wspólną cechą jest jednak jednostronne, (najczęściej proceduralne) podejście do problemu sprawiedliwości. Cie-

Dodatkową korzyścią z takiego podejścia jest uniknięcie wchodzenia w dziedzinę badań nauk społecznych w ścisłym sensie. Nauki te zajmują się z zasady⁸⁰ tylko przedmiotami doświadczenia⁸¹, a nie ich rozumnymi warunkami. Idee natomiast to „konieczne pojęcia, których przedmiot nie może być dany w żadnym doświadczeniu”⁸². Fakt, iż idee nie są „dane” w doświadczeniu nie oznacza, iż są wobec niego transcendentne, tzn. przypadkowe lub urojone. Byłyby to wtedy zaledwie idee w ujęciu Platona, za pomocą których można by w sposób nieuprawniony rozszerzać granice poznania⁸³.

Socjologia, psychologia i ekonomia oficjalnie unikają wartościowania, lecz w rzeczywistości ich programowa *bezzałożeniowość* podnosi do rangi absolutu to, co w heglowskim sensie jest tylko *momentem* skończoności. Nauki społeczne mają silną tendencję do ontologizowania, tzn. do urzeczywistnienia swojej metody na przekór badanej rzeczywistości. Nie ma w tym nic zdrożnego dopóki służy to wyłącznie celom eksplanacyjnym lub prognostycznym.

Istotny problem pojawia się wtedy, kiedy metodologiczna obiektywność rości sobie pretensje do logicznej ogólności. Jest to wtedy tylko ogólność pozorna, gdyż nie wytwarza pojęć całości, przez co nauki społeczne nawracają do przedkrytycznej

kawym przypadkiem jest tu Robert Nozick, który wydaje się w ogóle nie przejmować dystrybucją sprawiedliwości, gdyż jego fundamentalnym założeniem jest radykalny indywidualizm. Zob. *Anarchia, państwo, utopia*. Pierwsze zdanie przedmowy: „Jednostki mają prawa i są rzeczy, których ani żadna osoba, ani żadna grupa nie może nikomu zrobić (bez naruszania jego praw)”. Jeśli Nozick rozważa problem dystrybucji sprawiedliwości, to nie pomiędzy państwem a jednostkami, lecz raczej w kierunku odwrotnym, czyli w zakresie tego, jakie są minimalne niezbędne (dla korzyści jednostek) uprawnienia państwa.

80 I właśnie odstępstwa od tej zasady są problemem ściśle filozoficznym.

81 Realnego (*status quo*) lub możliwego (pragmatycznego).

82 Immanuel Kant, „Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka”, w Immanuel Kant, *Dziela zebrane*, t. 3, red. Tomasz Kupś, tłum. Benedykt Bornstein i Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2012), 83.

83 Kantowska metafora gołębia w próżni. Zob. Kant, *KCR*, 91 [B9; A6].

metafizyki⁸⁴. Tym samym nauki te *de facto* przyjmują platońskie rozumienie *idei*, co powoduje, że ukryte w nich sądy normatywne usurpują sobie kompetencje równe teologii. Taka świecka teologia wyjaśnia zjawiska społeczne w oparciu o dogmatycznie uzasadnione tezy normatywne. Weberowska apologia *wolności od wartościowania* w nauce wydaje się być myśleniem życzeniowym, gdyż zakłada niemożliwość wytworzenia etyki w wyniku badań nad przedmiotami „etycznymi”.

Uważam bowiem, że specyficzna funkcja nauki polega na tym, by to, co konwencjonalne i oczywiste, stało się dla niej problemem. [...] Kwestionuję natomiast w sposób zdecydowany, jakoby „realistyczna” nauka o tym, co etyczne (tzn. wykazanie faktycznego wpływu warunków życiowych grupy ludzkiej na ich przekonania etyczne lub odwrotnie) zdolna była ukonstytuować „etykę”, która mogłaby kiedykolwiek i cokolwiek orzekać o tym, co powinno stać się normą⁸⁵.

Warto tu zauważyć, iż w pierwszym zdaniu Weber hipostazuje, iż etyczność jest kwestią konwencji, czyli obyczaju. Weber więc kwestionuje możliwość etyki uniwersalistycznej, co staje się jasne kilka stron dalej (str. 209), gdzie pisze, że „nieporozumieniem jest przekonanie, jakoby «formalne» zasady, jak np. zasady etyki Kanta, nie zawierały żadnych wskazań co do treści”. Weber więc tym samym *de facto* afirmuje relatywizm etyczny.

Postulowanie aksjologicznego niezaangażowania w praktyce może stanowić usprawiedliwienie dla ideologicznego dogmatyzmu. Tym bowiem, co ostatecznie waloryzuje pozornie odizolowane od norm postępowanie nauk społecznych jest *status quo*. Ekonomiści mogą w sposób całkiem neutralny badać tendencje między wzrostem gospodarczym a innymi czynnikami,

84 Przed takimi nawrotami chciał naukę uchronić Kant, lecz myślał wtedy zasadniczo o naukowym przyrodoznawstwie. Nie podejrzewał wtedy, że nauki o duchu zaczną naśladować metodę przyrodoznawczą.

85 Max Weber, *Wolność od wartościowania*, w: Max Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. Marian Holona (Poznań: Wyd. Poznańskie, 2004), 207.

lecz nie biorą pod uwagę tego, iż tworzą w ten sposób nową logikę politycznego rozumowania, która nie uwzględnia „wartości niczego”⁸⁶. Na takiej ignorancji opiera się „fundamentalizm rynkowy”, który waloryzuje skrajny egoizm i usprawiedliwia prawo silniejszego.

Problem nie polega na tym, by zabezpieczyć naukę przed wydawaniem sądów wartościujących, lecz by wyposażyć ją w narzędzia do określania zakresu prawomocności takiego postępowania. Bez wyznaczenia takich ram nauka zapada w „dogmatyczną drzemkę”⁸⁷. Filozofia niegdyś aspirowała nie tylko do normatywnego zaangażowania, ale także wypełniała je treścią. Obecnie „systematyczność idealizmu podmiotowości” (Hegel) została zawłaszczona przez nauki społeczne i zredukowana do systematyczności metody. Ma to swoje pragmatyczne zalety, lecz zasadniczą wadą jest to, iż nauki społeczne siłą swej metody ustanawiają dogmaty w dziedzinie *ducha*, którego nie są w stanie pomyśleć jako całości. Tymczasem Kant już na poziomie swojej filozofii teoretycznej nie krył normatywnych aspiracji swojego systemu:

Jest to stare życzenie, które być może kiedyś, choć nie wiadomo kiedy, zostanie spełnione. Dotyczy ono tego, żeby raz wreszcie zamiast nieskończonej różnorodności praw obywatelskich można było odnaleźć dla owych praw podstawowe zasady [*Principien*]. Tylko na tym bowiem może polegać tajemnica: jak uprościć prawodawstwo. Lecz prawa stanowią tutaj jedynie ograniczenie naszej wolności warunkami, pod którymi w pełni zgadza się ona sama ze sobą⁸⁸.

Filozofia powinna wydobyć z tego, co skończone – a więc przypadkowe – pojęciową ogólność, ale nie na zasadzie generalizacji i hipostazowania, tylko poprzez filozoficzną dedukcję. Podstawą tej dedukcji jest – zarówno dla Kanta jak i dla

86 Zob. Raj Patel, *Wartość niczego: jak przekształcić społeczeństwo rynkowe i na nowo zdefiniować demokrację*, tłum. Hanna Jankowska (Warszawa: Wyd. Literackie Muza, 2010).

87 Kant, „Prolegomena...”, 19.

88 Kant, *KCR*, 354 [B358; A301].

Hegla – pojęcie wolności. Zabezpieczeniem idei społecznej byłoby urzeczywistnieniem takiego prawa, które przekraczałoby swoją pozytywność, tzn. zależność od historycznej genezy, konwencji i faktycznego obowiązywania. Jedynym źródłem takiego prawa wedle Kanta jesteśmy my sami. A zatem dedukcja uniwersalnych podstaw prawa powinna być dokonana za pomocą analizy formalnych warunków możliwości wolności. Dlatego ustroj polityczny musi nie tylko uwzględniać wolność, lecz w pełni wywodzić się z niej.

Ustrój zapewniający wedle praw największą wolność człowieka i sprawiający, że wolność każdego z nas może współistnieć z wolnością innych [...], jest przecież co najmniej konieczną ideą, którą należy uznać za podstawę nie tylko pierwszego zarysu ustroju państwowego, lecz wszystkich praw, abstrahując początkowo od aktualnych przeszkód, które być może nieuchronnie wpływają nie tyle z ludzkiej natury, co z zaniedbania rzetelnych idei podczas ustanawiania praw⁸⁹.

Zadaniem niniejszej pracy byłoby wstępne oczyszczenie gruntu przed uzasadnieniem idealnego ustroju o jakim pisze Kant. Nie należy jednak przez to rozumieć, że mowa tu będzie o teorii demokracji liberalnej w sensie ścisłym, gdyż jest to zadanie dla historyków, politologów i socjologów. Odniesienia do ustaleń na gruncie tych dziedzin będą tu oczywiście nieuniknione, ale tylko w zakresie, w jakim mogą one stanowić materiał dla dialektycznego uzasadnienia idei społecznej. Hegel bowiem sam doceniał wartość nauk szczegółowych, lecz jednocześnie zaznaczał, że:

rzetelna treść, gdy zostaje pomyślana [przez nauki oddzielone od filozofii – przyp. M. B.], jest samą spekulatywną ideą. Kolidzja pomiędzy nią a filozofią występuje tylko o tyle, o ile odchodzi się od swoistego charakteru owego gruntu i chce się jego treść ująć w kategorii i uzależnić od nich, nie doprowadzając tych kategorii do poziomu pojęcia i nie nadając im ostatecznej postaci idei⁹⁰.

89 Tamże, 363 [B373; A316].

90 Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, 9.

4. Metoda dialektyczna oraz przedmiot i cel badań

A. Dialektyka

Niczym węzeł Gordyjski cel niniejszej pracy jest ściśle związany z metodą. Możliwość racjonalnego uzasadnienia liberalnej idei społecznej zależy od sposobu adaptacji do tego celu metody dedukcyjno-dialektycznej

Właściwie rozróżnienie między dedukcjami Kanta a dialektyką Hegla nie ma większego znaczenia, dlatego w podtytule swojej rozprawy używam po prostu sformułowania „metoda dialektyczna”. Władysław Stróżewski trafnie bowiem zauważa, że różnica między kantowską a heglowską dialektyką polega na tym, że „pierwszy [Kant] widzi «niezmienny porządek rzeczy» jako domenę rozumu praktycznego, drugi [Hegel] odkrywa go w dziedzinie bytu – przedmiocie rozumu «czystego» (spekulatywnego) i w samym czystym myśleniu”⁹¹. Teza Stróżewskiego jest więc taka, że Hegel odważył się na posłużenie się dialektyką nie tylko negatywnie, ale także jako metodą pozytywnego tworzenia pojęć.

Wydaje się jednak, że Kant był dużo bliższy heglowskiemu rozumieniu dialektyki niż oceniał to Stróżewski, a nawet sam Hegel. Kantowska dialektyka czystego rozumu objawia się jako pozór czy też złuda, którą trzeba krytycznie śledzić, aby pojąć czym jest nieuwarunkowana „idea całości warunków” doświadczenia. W tym zastosowaniu dialektyka w istocie pełni nie tylko funkcję negatywną, jednak zdaniem samego Kanta dialektyczną złudę można rozpatrywać nie tylko w aspekcie spekulatywnym (teoretycznym), lecz również w praktycznym.

Czysty rozum zawsze posiada dialektykę, czy będziemy go rozpatrywali w jego użyciu spekulatywnym, czy praktycznym. Wymaga on bowiem absolutnej całości [*Totalität*] warunków dla jakiegokolwiek warunku, który jest dany [...]. W efekcie

91 Tegoż: „Dialektyka Kanta – dialektyka Hegla”, w *Dziedzictwo Kanta*, red. Jan Garewicz (Warszawa: PWN, 1976), 64.

rozum zmuszony jest śledzić, skąd ów pozór wypływa i w jaki sposób może być on usunięty. Może to stać się tylko dzięki zupełnej krytyce całej czystej władzy rozumowej, tak że antynomia czystego rozumu, która objawia się w jego dialektyce, okazuje się w rzeczywistości najbardziej dobroczynnym błędzeniem, w jakie kiedykolwiek mógł popaść rozum ludzki. Błądzenie to bowiem pobudza nas ostatecznie do szukania klucza, dzięki któremu moglibyśmy wydobyć się z owego labiryntu, klucza, który, gdy go znajdziemy, odkrywa jeszcze i to, czego nie szukaliśmy, a co jednak stanowi naszą potrzebę, mianowicie rzut oka na wyższy, niezmienny porządek rzeczy, w którym już teraz się znajdujemy⁹².

Hegel widział zasługę Kanta w tym, że dokonał on rehabilitacji myślenia dialektycznego z poziomu sofistyki do w pełni uprawnionej metody filozoficznej. Zarzut jaki Hegel kierował pod adresem dialektyki kantowskiej polegał na tym, że nie jest ona w stanie wyjść poza stadium abstrakcyjnej negatywności.

Jeżeli jednak nie wychodzi się poza abstrakcyjnie-negatywną stronę momentu dialektycznego, rezultatem jest tylko znane twierdzenie, że rozum nie jest zdolny poznać nieskończoności. Osobliwy to rezultat — ponieważ nieskończoność jest czymś rozumowym — twierdzić, że rozum nie jest zdolny poznać tego, co rozumowe⁹³.

Hegel przyjmuje, że nie da się uzasadnić tego, co w poznaniu nieuwarunkowane, jeśli dialektyka zajmuje się tylko abstrahowaniem, tzn. jeżeli tylko pozbywa się tego, co w poznaniu określone, jednostronne lub przypadkowe. Hegłowska dialektyka nie tylko włącza to, co jednostronne, lecz czyni z niego punkt wyjścia. Nie oznacza to jednak, że heglowska dialektyka jest jakąś odmianą myślenia indukcyjnego, gdyż wychodzenie od konkretnego nie polega u Hegla na hipostazowaniu nieuwarunkowanej ogólności poprzez łączenie szczegółowych momentów pojęcia. Inkluzja tego, co w poznaniu określone pozwala jednak przewyciężyć dogmaty myślenia „rezonującego”, tzn.

92 Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, 431 [AA V 108]. Rozstrz. -- M. B.

93 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 49 [38].

zawierającego mitowi czystych danych. Dialektyka podchodzi do tego, co szczegółowe i jednostronne z zupełnie innej pozycji, niż nauki skupiające się na konkretności. Celem dialektyki jest bowiem pomyślenie totalności, czyli myślenie pojęciowe we właściwym sensie.

Adorno trafnie zauważa, że konieczność myślenia totalności sprawia, że „dialektyka jest konsekwentną świadomością nie-tożsamości”⁹⁴. W myśleniu dialektycznym nie chodzi bowiem o to, by – tak jak w naukach pozytywnych – konstruować pojęcia na podstawie agregowania tego, co narzuca nam sama metoda poznania. Metoda tych nauk siłą rzeczy skupia się na tym, co skończone lub określone, co oznacza, że dotyczy tego, co daje się zamknąć w metodzie lub w możliwościach poznania doświadczalnego. Dialektyka natomiast buduje pojęcia w oparciu o to, co nieskończone, więc nie może zatrzymywać się na ich skończonych momentach. Pozytywne nauki o społeczeństwie, polityce czy prawie siłą rzeczy będą pomijać ten totalny aspekt i dlatego ich wyniki – jakkolwiek pomocne – nie mogą być podstawą do racjonalnego uzasadnienia idei społecznej. To samo będzie dotyczyć „stosowanych” nauk o społeczeństwie, polityce i prawie, a także znacznej części filozofii społecznej i politycznej, która ulega naporowi naukowej „pozytywności”. Nauki pozytywne⁹⁵ nie są w stanie same w sobie wytworzyć refleksji, która przekraczała by to, co Adorno nazywa „myśleniem tożsamościowym”.

Poznanie tego, co nietożsame, jest dialektyczne i w tym, że właśnie ono utożsamia — bardziej i inaczej niż myślenie tożsamościowe. Chce ono powiedzieć, czym coś jest, podczas gdy myślenie tożsamościowe orzeka, pod co ono podpada, czego jest egzemplarzem lub reprezentantem, a zatem, czym ono samo nie jest. Myślenie tożsamościowe oddala się od tożsamo-

94 Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak i Sław Krzemień-Ojak (Warszawa: PWN, 1986), 10.

95 Określenie ‘nauki pozytywne’ jest ambiwalentne, gdyż w istocie opierają się one na nieustannej negacji, tj. abstrahowaniu od tego, co nie mieści się w ich ścisłej metodzie.

ści swego przedmiotu tym bardziej, im bezwzględniej nań napiera⁹⁶.

Myślenie tożsamościowe nie wychodzi poza określoność, więc nie jest w stanie ująć tego, co ogólne. Nie można więc na bazie myślenia tożsamościowego uzasadnić uniwersalnego pojęcia wolności, tzn. takiego, które byłoby ważne zarówno na jednostkowym, społecznym i absolutnym szczeblu ducha. Za sprawą myślenia tożsamościowego – tłumaczy Adorno – „pojęcie wolności umyka samemu sobie, jeżeli stosowane jest empirycznie. Wtedy nie jest ono tym, co orzeka”⁹⁷.

Tymczasem właściwa, tzn. myślowa „autorefleksja zbliża się do tego, czym jest sam przedmiot, jako to, co nietożsame”⁹⁸. Dialektyka nie tylko łączy sprzeczności, ale opiera na nich swoją pracę tworzenia pojęć. Za sprawą myślenia dialektycznego można nie tylko „obronić” uzasadniającą funkcję demokracji liberalnej, ale także oczyścić uprawomocnienie idei społecznej z irracjonalnych i gnostycznych zanieczyszczeń, które podkopują jej polityczną rację bytu.

Swoistym „poligonem” dialektycznego uzasadnienia idei społecznej były heglowskie *Zasady filozofii prawa*. Hegel tłumaczy tam, że dialektyka „nie tylko doprowadza do rozpląnięcia się szczegółowych postaci tego, co ogólne, lecz także je wytwarza”⁹⁹. A zatem dopiero uzasadnienie dialektyczne sprawia, że nauka o społeczeństwie, państwie i prawie jest pozytywna w totalnym sensie. Nie chodzi przy tym o to, żeby dialektyczne spekulacje stawiać wyżej niż szczegółową wiedzę o świecie, lecz o to, aby – zgodnie z uwagą Kanta – zastosowanie rozumu teoretycznego było podporządkowane rozumowi praktycznemu, a nie odwrotnie.

96 Adorno, *Dialektyka negatywna*, 207.

97 Tamże, 209.

98 Tamże, 206–7.

99 Hegel, *ZFP*, 53 [§ 31 - uwaga]. Więcej o zastosowaniu heglowskiej dialektyki piszę od str. 357.

B. Demokracja liberalna a neoliberalizm

Zakłada się tu, że demokracja liberalna jest jedynym ustrojem, u którego podstaw leży „idea całości warunków” wolności. Owa całość warunków zostaje zrealizowana jako działanie w imię idei społecznej. W tym miejscu konieczne jednak jest wyjaśnienie czym jest demokracja liberalna, oraz jaki jej stosunek do neoliberalizmu.

Termin ‘demokracja liberalna’ inaczej będzie rozumiany na gruncie politologicznym, a inaczej na gruncie czysto filozoficznym. Przedstawienie definicji filozoficznej na bazie ustaleń politologii miałyby się z celem niniejszej pracy. Celem tutaj nie jest opis stanu zastanego, lecz uzasadnienie pewnej istotnej funkcji normatywnej demokracji liberalnej. Rzeczywiste demokracje liberalne mogą być tylko częściowo liberalne, albo mogą wręcz staczać się ku autorytaryzmowi.

Przedmiotem zainteresowania będzie tu demokracja liberalna w sensie idealnym. Nie chodzi tu jednak o ideał realnej polityki, lecz o idealne uzasadnienie takiego pojęcia wolności, które będzie ważne zarówno na poziomie indywidualnym, jak i na poziomie społecznym. Dopiero na podstawie takiego uzasadnienia można tworzyć realną politykę o aspiracjach większych niż utrzymanie władzy. Demokracją liberalną w sensie filozoficznym nie jest więc ani konkretny ustrój polityczny, ani nawet jego model. Filozoficzna demokracja liberalna to moralny projekt zbliżenia się do *wieczystego pokoju*. Projekt ten wyraża się jako ugruntowanie (*resp.* uzasadnienie) wolności zbiorowej w wolności indywidualnej i *vice versa*. Zadaniem filozofii nie jest udowodnienie tego, że w oparciu o takie ugruntowanie możliwe jest stworzenie rzeczywistego ustroju. Celem filozoficznym niniejszej pracy jest wyjaśnienie w jaki sposób zapośredniczenie wolności społecznej w indywidualnej logicznie¹⁰⁰ urzeczywistnia ideę społeczną.

100 Zwrot ‘logiczne urzeczywistnienie’ należy rozumieć jako wyrażenie *warunków możliwości logicznego* obowiązywania danej idei. „Warunki możliwości”

Pewną przeszkodą ku realizacji tego celu może być to, iż pojęcie demokracji liberalnej współcześnie siłą rzeczy zanieczyszczone jest kontekstem rozważań na temat neoliberalizmu. Aby ustrzec się przed popadaniem w ten tok rozumowania należy zwrócić uwagę na dwie podstawowe sprawy. Po pierwsze *neoliberalizm* nie może być utożsamiany z klasycznym liberalizmem, gdyż jest określeniem pewnej doktryny ekonomicznej. Klasyczny liberalizm w wydaniu np. Adama Smitha polegał nie tylko na prawie własności, lecz także na pewnych często zgoła nieliberalnych (z dzisiejszej perspektywy) przekonaniach na temat natury ludzkiej. Dlatego właśnie Adam Smith pisał nie tylko o „niewidzialnej ręce”, lecz także o „interesie publicznym”, który trzeba chronić przed pazernością biznesmenów¹⁰¹.

Po drugie, abstrahując od tego czy pozaekonomiczne przekonania klasycznego liberalizmu były uzasadnione, należy zauważyć, iż z punktu widzenia neoliberalnej ekonomii nie mają one żadnego znaczenia. Klasyczny liberalizm w samym swoim sformułowaniu polegał na szerszym lub węższym pojęciu społeczeństwa, a nie tylko jednostki. Tymczasem neoliberalizm skupia się właściwie tylko na pojęciu własności. W obronie „świętego prawa własności” neoliberalowie są w stanie poświęcić nawet samą wolność (oczywiście nie swoją własną). Dlatego słuszna jest obserwacja Davida Harveya, iż – w przeciwieństwie do „liberalizmu społecznie zakorzenionego” (*welfare state*) – neoliberalizm zamiast wspomagać procesy emancypacyjne wzmacnia tendencje neokonserwatywne¹⁰². „Neoliberalizacja” na nowo uatrakcyjnia konserwatyzm, gdyż sprawia, że tematy społeczne stają czymś epifenomenalnym lub przypadkowym. Neokonserwatyzm jest jednak nietrafioną odpo-

nie są warunkami faktycznymi, lecz idealnymi, gdyż logika jest możliwa niezależnie od tego, czy ktoś potrafi poprawnie rozwiązać rachunek zdań.

101 Zob. tutaj cytaty 290 na str. 122.

102 Zob. David Harvey, *Neoliberalizm: historia katastrofy*, tłum. Jerzy Paweł Liśwan (Warszawa: Książka i Prasa, 2008), 115–22.

wiedzią na neoliberalną ekonomizację polityki, gdyż jak słusznie zauważył Harvey:

Jeśli chce się zapobiec katastrofie, trzeba odrzucić neokonserwatywne rozwiązanie problemu sprzeczności neoliberalizmu¹⁰³.

Jeśli demokrację liberalną będziemy pojmować w kategoriach neoliberalnych, to nie może być w niej mowy ani o idei społecznej, ani nawet o społeczeństwie. Społeczeństwo – podobnie jak każdy temat niezwiązany z własnością osobistą – jest dla neoliberalów jedynie problemem, a nie czymś, czemu mogłaby przysługiwać samowiedna realność. Wedle nich społeczeństwo trzeba neoliberalnie opanować, podobnie zresztą jak państwo. W praktyce oznacza to dążenie do niemożliwego do zrealizowania celu, tj. przekształcenia wszystkich członków społeczeństwa w luźny agregat właścicieli¹⁰⁴.

C. Aspekt kosmopolityczny

Jeśli demokracja liberalna ma uzasadniać ideę społeczną w sposób filozoficzny, to zakres takiego uzasadnienia musi obowiązywać uniwersalnie, tj. kosmopolitycznie. Czysto rozumowa¹⁰⁵ obowiązywalność prawa w aspekcie kosmopolitycznym nie jest możliwa do wykazania metodami empirycznymi czy historycznymi. Jest to zatem zadanie dla myślenia dialektycznego. Dlatego należy zbadać czy heglowska dialektyka daje się przystosować do tego, co mogłoby się stać moralnym fundamentem uniwersalnej demokracji liberalnej.

W takim ujęciu na plan pierwszy wysuwają się dwie zasadnicze kwestie: uprawomocnienie i uzasadnienie demokracji liberalnej w aspekcie kosmopolitycznym¹⁰⁶. Klasyczny problem uprawomocnienia dotyczy tego jak zaprowadzić i utrzymać władzę. W takiej perspektywie władza jest jedynie w y j a ś n i a -

103 Tamże, 122.

104 Zob. tutaj wykres 2 na str. 200 oraz wyjaśnienia umieszczone pod nim.

105 Tj. jako dedukcja kantowskich „warunków możliwości”.

106 Sformułowanie „aspekt kosmopolityczny” nawiązuje celowo do rozprawy Kanta pt. *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*.

na na podstawie własnych przejawów, ale nie logiki. *U-prawo-*
moc-nienie znaczy w takim ujęciu dokładnie: nadanie mocy
prawu, którego źródła nie znamy. Natomiast kwestia uzasad-
nienia często jest mylona z kwestią skuteczności.

Niniejsza praca ma na celu oczyszczenie rozważań filozoficznych z empirycznych uroszczeń. Trzeba także rozprawić się z metodologicznym redukcjonizmem, oraz myśleniem życzeniowym i gnostycznym. Dzięki temu ma zostać osiągnięty cel, którym jest ukazanie tego, co mogłoby stanowić apriorycznie *idealną*¹⁰⁷ podstawę demokracji liberalnej. Nie chodzi tu jednak o aprioryczność ściśle analityczną, gdyż ta wykazuje naturalną tendencję do uzasadnienia tautologicznego w oparciu o *status quo*. Przedmiotem badań jest tu demokracja liberalna jako system moralności wyprowadzony z syntetycznych sądów *a priori*. Prowadzone tu rozważania nawiązują do kantowskiego pytania o możliwość czystej metafizyki i mają odpowiedzieć na pytanie: *jak jest możliwa czysta idea społeczna w demokracji liberalnej?*

Teoretycy systemów politycznych często popełniają błąd, który trafnie oddaje anegdota o wędrowcu, który przemierzając Irlandię pyta farmera z Donegal o drogę do Dublina, na co ów farmer odpowiada: „Na pewno nie zaczynałbym z tego miejsca”¹⁰⁸. Błąd nie tkwi w tym, że zabłąkani teoretycy są idealistami w sensie potocznym, lecz w tym, że nie są idealistami w sensie transcendentnym (*resp.* dialektycznym). Kluczem do podjęcia filozoficznej krytyki demokracji liberalnej jest bowiem to, aby najpierw za pomocą transcendentalnej dedukcji wskazać „aprioryczne warunki możliwości doświadczenia”¹⁰⁹ urzeczywistnionej idei społecznej, a następnie za pomocą me-

107 Inspiracją jest tu praca Adolfa Reinacha, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, tłum. Tomasz Bekrycht (Kraków: Aureus, 2009). Na str. 42 Reinach uważa, że twory prawne „posiadają byt tak samo jak liczby, drzewa czy domy; że ten byt jest niezależny od tego, czy ludzie się go w stanie poznać, czy też nie, a w szczególności, że jest niezależny on wszelkiego prawa pozytywnego”.

108 Shapiro, *Politics Against Domination*, 3.

109 Kant, *KCR*, 184 [B126].

tody dialektycznej uzasadnić demokrację liberalną jako ustrój zabezpieczający trwanie tej idei.

Kant pojmował dedukcję transcendentálną jako „wyjaśnienie tego, jak pojęcia mogą a *priori* odnosić się do przedmiotów”, oraz odróżniał ją od dedukcji empirycznej, która miała jedynie ukazać „sposób, w jaki pojęcie zostało uzyskane z doświadczenia oraz podejmującej nad nim refleksji”¹¹⁰. Dedukcja transcendentálna jest uzasadnieniem racji bytu prawa (*quid iuris*), natomiast dedukcja empiryczna jest potwierdzeniem prawa na podstawie jego stosowania (*de facti*).

Rozdział I oraz II poświęcony jest analizie patologii poszukiwania „fizjologicznej”¹¹¹ dedukcji demokracji liberalnej. Analiza ta ma otworzyć drogę do poszukiwań filozoficznych w ścisłym sensie. Perspektywy dla takiego ujęcia tematu przewidział Kant, który podkreślał, że prawdziwy postęp w polityce (tj. osiągnięcie światowego pokoju) nie może być osiągnięty wyłącznie dzięki machiawelicznym machinacjom, lecz wymaga odkrycia i uwzględnienia prawdziwych źródeł moralności. Bezkrytyczne „polityczne moralizatorstwo”, tzn. absolutyzowanie pragmatycznych rozwiązań będących tylko w przypadkowej zgodności z pryncypiami moralności, prowadzi nie tylko do błędów natury teoretycznej, lecz do usprawiedliwiania wojny jako prawowitego sposobu rozwiązywania sporów międzynarodowych.

Pragmatyzm nie może tu być rozwiązaniem, gdyż nie tylko nie usuwa on problemów metafizycznych, lecz zastępuje je myśleniem dogmatycznym. Powstała na tym gruncie pragmatyczna filozofia społeczna prowadzi na manowce, gdyż przygotowuje grunt pod błędne odpowiedzi. W ten sposób „zgrabna

110 Tamże, 179 [B118].

111 Tamże [B119].

teoria sama przyczynia się do zła, które przepowiada”¹¹², ponieważ – jak powiada Kant:

Nasi politycy, tak daleko jak sięga ich władza, postępują dokładnie tak samo i gdy idzie o proroctwa mają takie samo szczęście. – Należy, powiadają, brać ludzi takimi, jacy są, a nie takimi, jakimi być powinni zgodnie z marzeniami nieznających świata pedantów czy też dobrodusznym fantastów. To jacy są ma jednak w danym wypadku oznaczać: co z nich zrobiliśmy poprzez przymus władzy i knute podstępnie skutki: a mianowicie ludzi krnąbrnych i skłonnych do buntu¹¹³.

Przeprowadzone tu studia będą abstrahować od „politycznego moralizatorstwa”, które polega na tym, aby „mędrkować nad naturalnym mechanizmem, któremu podlegają ludzkie masy zawiązujące się w społeczeństwo” na rzecz „moralnej polityki”, której zasadą jest to, „że naród powinien zjednoczyć się w państwo wyłącznie w zgodzie z pojęciami prawnymi wolności i równości, a zasada ta ugruntowana jest nie na przeczności, lecz na obowiązku”¹¹⁴. Abstrahowanie to nie będzie jednak dotyczyć tylko ustaleń empirycznych, ale przede wszystkim uroszczeń ideowych. Najpierw jednak trzeba omówić ich źródła.

112 Immanuel Kant, „Ku wieczystemu pokojowi”, w Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2012), 366.

113 Kant, „Spór fakultetów”, 255.

114 Zob. Kant, „Ku wieczystemu pokojowi”, 366.

ROZDZIAŁ I.

DIALEKTYKA NEOLIBERALIZMU

Za punkt wyjścia posłużą tu dwa ujęcia współczesnego liberalizmu – Karla Poppera i Francisa Fukuyamy. Wybór ten wynika bardziej z zalet, niż wad tych dwóch koncepcji. W zakresie uprawomocnienia i uzasadnienia obaj autorzy są w gruncie rzeczy idealistami. Różnica polega na tym, że Poppera można określić jako idealistę subiektywnego w sensie berkeleyowskim, gdyż przedstawia społeczeństwo jako zbiór izolowanych jednostek. Radykalność ujęcia Poppera prowadzi do swoistego społecznego solipsyzmu, gdyż społeczeństwo jest według niego tylko czymś domniemanym, i to tylko w takim zakresie, w jakim owo domniemanie nie stoi w sprzeczności z wolnością indywiduum. Natomiast Fukuyamę można traktować jako idealistę obiektywnego w sensie heglowskim (w wykładni A. Kojève’a), gdyż nie tylko nie neguje on wymiaru społecznego, lecz przeznaczając dla niego specjalną rolę w systemie demokracji liberalnej. Wymienionych autorów dzieli jednak przede wszystkim stosunek do historii.

Popper

Popper przeciwstawia się temu, co etykietuje mianem *historycyzmu*. Twierdzi on, iż nie jest możliwa „naukowa teoria rozwoju historycznego mogąca stanowić podstawę przewidywań historycznych”¹¹⁵. Historycyzm w ujęciu Poppera nie jest jednak tym, co znajdujemy m. in. w krytykowanej przez niego filozofii dziejów Hegla. Takie postawienie sprawy jest poważnym nadużyciem, które nie pozwala na rozumienie zjawisk społecznych poza obszarem najbardziej elementarnych faktów. Zadaniem „technicznych nauk społecznych”¹¹⁶ zdaniem Poppera miałyby być identyfikowanie faktów społecznych jedynie

115 Karl Raimund Popper, *Nędza historycyzmu*, tłum. Stefan Amsterdamski (Warszawa: PWN, 1999), 10.

116 Tamże, 53.

w celu uniknięcia myślenia utopijnego. Podstawowy problem „historycystycznych” nauk społecznych polega według Poppera przede wszystkim na tym, że wychodzą one poza sferę faktów historycznych. Przekonanie to Popper opiera na tezie, iż „historia – w przeciwieństwie do nauk teoretycznych – zajmuje się konkretnymi, indywidualnymi zdarzeniami i pojedynczymi ludźmi”¹¹⁷. Popper twierdzi, iż metody opisu historycznego są „bezzałożeniowe”, gdyż historyk ma do czynienia z „suchymi” faktami. Popper patrzy na proces dziejowy czysto nominalistycznie, tzn. twierdząc, że możliwa jest tylko opisowa, a nie normatywna teoria społeczna.

Wszelka wiedza społeczna, która nie uczy, że racjonalne konstrukcje społeczne są niemożliwe, jest całkowicie ślepa na najważniejsze fakty życia społecznego i musi przeoczać jedyne rzeczywiście ważne i doniosłe prawa społeczne¹¹⁸.

Nominalizm Poppera ma wyrugować historycystyczną socjologię na rzecz socjologii „technicznej”. Popper odrzuca więc kontrargumenty dialektyczne, lecz nie pozbywa się przez to samej dialektyki. Heglowi bowiem nie chodziło o przewidywanie historii, tylko o pojęciowe ujmowanie ogólności. Tymczasem Popper walczy z wszelkim uogólnianiem.

Antyhistorycystyczne przesłanki Poppera są jednak fałszywe, przez co jego walka z uogólnianiem ma charakter sofistyczny. Popper przypisuje twórcom teorii uogólniających intencje, których oni wcale nie wykazują. Roztacza on wizję historycyzmu, który nigdy nie istniał. Najbliższa w krytykowanej przez Poppera historycystycznej nauce społecznej byłaby współczesna ekonomia, o której zresztą Popper sam pisze:

Zatem ekonomia nie jest w stanie dostarczyć nam żadnych wartościowych informacji dotyczących reform społecznych. Jedyne pseudoekonomia może próbować dostarczać podstaw racjonalnego planowania gospodarczego. Ekonomia prawdziwie naukowa może jedynie przyczynić się do wykrycia się

117 Tamże, 84. Rozstrz. – M. B.

118 Tamże, 54–55.

sprawczych rozwoju gospodarczego w różnych okresach historycznych¹¹⁹.

Popper krytykuje „pseudoekonomię”, ale tylko w ramach wielkich ideologii totalitarnych z pierwszej połowy XX w. Tymczasem pseudoekonomiczny historycyzm zaistniał dopiero w drugiej połowie XX w., co stało się możliwe m. in. dzięki popperowskiemu nominalizmowi społecznemu. Pod historycystyczne zarzuty Poppera podpadają przede wszystkim dogmaty współczesnej neoliberalnej ekonomii, a nie urojeni wrogowie w osobach Platona czy Hegla. Neoliberalna ekonomia mimo swoich licznych, udowodnionych empirycznie niepowodzeń wciąż oferuje ten sam obłąkany sposób wychodzenia ze społeczno-gospodarczych kryzysów¹²⁰. Jeśli gdzieś można się doszukiwać ideologii, to przede wszystkim w tezach neoliberalnych ekonomistów. Na skutek niepowodzeń w krajach o ugruntowanej liberalnej demokracji neoliberalni ekonomiści coraz częściej przymilają się do ustrojów autorytarnych¹²¹. Trafna jest więc diagnoza Tadeusza Mendelskiego, z której wynika, iż neoliberalizm nie wytwarza „społeczeństwa otwartego”, gdyż

społeczeństwo kapitalistyczne wraz z jego tabu – [...] magią okiełznywania żywiołów ekonomicznych nie dających się nigdy okiełznać [...] – jest najdoskonalszym przykładem społeczeństwa zamkniętego¹²².

Popper zatem walczy z urojonym wrogiem, któremu przeciwstawia równie urojone środki. Snuje on wizję nowego, uduchowionego indywidualizmu, który miałby w cudowny sposób wyłonić się ze „społeczeństwa abstrakcyjnego”¹²³. Poprzez rozwijanie takich koncepcji Popper wikła się jednak w aporie et-

119 Tamże, 55. Rozstrz. – M. B.

120 Więcej na ten temat w rozdz. II. 3.

121 Np. Grzegorz Kołodko chwalcący Chiny. Szerzej na ten temat w aneksie nr 3.

122 Tadeusz Mendelski, *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1978), 377. Jawnie marksistowskie inklinacje Mendelskiego nie mają żadnego znaczenia dla relewancji jego krytyki Poppera.

123 Zob. Karl Raimund Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, red. Adam Chmielewski, tłum. Halina Irena Kraheńska, Wyd. 2 (Warszawa: PWN, 1993), 197–98.

nocentryczne, które nie dają się pogodzić z jego koncepcją „społeczeństwa otwartego”. Aporie te będą przedmiotem rozważań w niniejszym rozdziale.

Fukuyama

Inaczej rzecz ma się z Fukuyamą, który otwarcie nawiązuje do heglowskiej filozofii dziejów. Przede wszystkim jednak Fukuyama czyni z kwestii kulturowych istotny element uprawomocnienia demokracji liberalnej, podczas gdy Popper sprawy te zepchnąłby do sfery „społeczeństwa zamkniętego”. Krytycy Fukuyamy skupiają się głównie na jego interpretacji koncepcji *końca historii*, lecz ignorują kwestię uprawomocnienia porządku społecznego w demokracji liberalnej. Fukuyama posługuje się w tym celu heglowską koncepcją walki o uznanie¹²⁴, którą modyfikuje poprzez powiązanie jej z platońskim pojęciem *thymos*¹²⁵. Modyfikacja Fukuyamy polega na przeniesieniu brutalnej walki o *thymos* na pole bezkrwawej rywalizacji na polu działalności gospodarczej. Twierdzi on, że gospodarcze podstawy współczesnej demokracji liberalnej zapewniają możliwość powszechnego uznania (*izotypia*), które nie wymaga relacji typu pan-niewolnik.

Powszechne uznanie usuwa poważną usterkę, którą z punktu widzenia *thymos* obarczone były społeczeństwa niewolnicze w swych licznych wariantach. [...] Immanentna „sprzeczność” relacji pana i niewolnika została rozwiązana w państwie, które dokonało skutecznej syntezy moralności pana i moralności niewolnika. Samo rozróżnienie między panami i niewolnikami zostało zniesione, a dawni niewolnicy przeobrazili się w panów – nie nad innymi niewolnikami, lecz nad sobą¹²⁶.

124 Zob. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, 213–21 [141-146]; Por. tłum. Nowickiego *Fenomenologia ducha*, 132–40.

125 Fukuyama wypacza pierwotny sens terminu *thymos* (grec. θυμός). Wydaje się, że błędnie utożsamia on to pojęcie z godnością lub szacunkiem, które to słowo w języku greckim zapisuje się zupełnie inaczej (τιμή). W dalszych analizach chcę pokazać konsekwencje błędnego rozumienia pojęcia *thymos*, natomiast jego właściwe znaczenie wyjaśniam szerzej w aneksie nr 1 (str. 443).

126 Francis Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski (Kraków: Znak, 2009), 297.

Fukuyama dostosowuje filozofię Hegla do własnych potrzeb, lecz czyni to bardzo wybiórczo¹²⁷. Metoda dialektyczna Hegla jest przez Fukuyamę bardzo zniekształcona i „uboga”, co sprawia, że jego rozważania to filozoficzny *bricolage*, który jest niewiele mniej aporetyczny niż pisma Poppera. Fukuyama przedstawia jednak bardzo ciekawą propozycję uprawomocnienia demokracji liberalnej na podstawie współzawodnictwa ekonomicznego. Druga część niniejszego rozdziału będzie poświęcona omówieniu atutów i wad koncepcji Fukuyamy.

*

Idee wymienionych wyżej apologetów liberalizmu będą w toku całej pracy komentowane, krytykowane i rozwijane w konfrontacji z innymi autorami takimi jak m. in.: Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Jean Baudrillard, Richard Sennet, Helmut Plessner, John K. Galbraith, Peter Sloterdijk. Konfrontacje te mają na celu zarówno stanowić komentarz krytyczny w stosunku do idei liberalnych, lecz także same w sobie będą analizowane w poszukiwaniu „ideału moralnego”¹²⁸ demokracji liberalnej. Ideał ten wyłożony przez Poppera i Fukuyamę ma wciąż dużą siłę oddziaływania. Należy go jednak syntetycznie wyartykułować, gdyż – jak twierdzi Charles Taylor – artykułacja ideału moralnego „lepiej unaocznia moc ideału ludziom, którzy już się nim kierują; a unaoczniając – pozwala im zrealizować go w sposób pełniejszy i bardziej integralny”¹²⁹. W niniejszym rozdziale zostaną zanalizowane przyczyny i skutki braku adekwatnej artykułacji tego ideału.

Dalszym celem tych analiz nie będzie wyłącznie przedstawienie *ratio cognoscendi* (racja „że”) demokracji liberalnej, lecz przede wszystkim jej *ratio essendi* (racji bytu), tj. uzasadnienie władzy „wytwarzania przedmiotów, odpowiadających

127 Przy czym należy pamiętać, iż nie posługuje się czystym Hegłem, lecz interpretacją dokonaną przez Alexandra Kojève’a.

128 W sensie nadanym temu pojęciu przez Charlesa Taylora. Patrz niżej.

129 Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. Andrzej Pawelec (Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1996), 25.

wyobrażeniom, albo przynajmniej władzą określania samej siebie, tj. swej przyczynowości w celu ich urzeczywistnienia (bez względu na to, czy w sensie fizycznym jest do tego zdolna, czy nie)¹³⁰. Nie chodzi o to, aby usprawiedliwić moralne racje demokracji liberalnej na jakimś rzeczywistym przykładzie, lecz aby uzasadnić jej moralną rację bytu względem idei społecznej.

Analizy skupiające się na koncepcjach Poppera i Fukuyamy są wstępnym studium – rodzajem „poligonu filozoficznego” – za pomocą którego sprawdzone zostanie, czy można określić rację determinującą (*ratio essendi*) demokracji liberalnej w obrębie czystego prawa moralnego. Dopiero po wykonaniu tych wstępnych analiz przyjdzie czas na poszukiwania „przebły-sków rozumu” w rzeczywistości. Metoda filozoficzna nie ma wykazać „że” władza demokratyczna jest możliwa, lecz ma zwrócić uwagę na to, ile jest warta „pożyczka” jaką rzeczywista władza zaciąga w czystym rozumie, który jest moralnym „żyrantem” liberalno-demokratycznego systemu rządów.

130 Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, 337. Zob. w tym wydaniu komentarz tłumacza dot. różnicy między racją określającą (*ratio determinare*) bytu (*ratio essendi*) a racją określającą poznania (*ratio cognoscendi*).

1. Społeczeństwo otwarte (Popper)

Atom [...] jest dla fizyki źródłem tych samych trudności [...] co dla nauki o państwie wychodzenie z jednostkowej woli indywiduów.

G. W. F. Hegel¹³¹

A. Liberalizm atomistyczny

Karl Raimund Popper jawi się jako radykalny libertarianin, gdyż nie tylko sprzeciwia się *historycyzmowi*, ale twierdzi również, że społeczeństwo jest czymś podrzędnym i historycznie wtórnym wobec jednostki. Dla Poppera każda forma organizacji społecznej jest tyranią przeciwko indywiduum. Taki wniosek wynika z jego rozróżnienia między *społeczeństwem zamkniętym*, które przypomina organizm, w którym poszczególne organy nie mogą się zamieniać miejscami a *społeczeństwem otwartym*, w którym jednostki mogą przekraczać „organiczne” ograniczenia.

Społeczeństwo magiczne, plemienne czy kolektywne nazywam poniżej społeczeństwem zamkniętym, a społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji – społeczeństwem otwartym¹³².

Formułując pojęcie *społeczeństwa otwartego* Popper nie ma więc na myśli idei społeczeństwa, lecz luźny zbiór zatomizowanych jednostek. Popper sprzeciwia się wszelkim formom idealizmu, ale zarazem idealizuje indywiduum jako podmiot własnych decyzji. Według niego jednostka jako podmiot nie jest czymś, co emerguje z porządku społecznego, lecz odwrotnie: to społeczeństwo jest tym, co jednostka ustanawia dla własnych korzyści. Popper twierdzi, że w dobie gwałtownego postępu technologicznego instytucje społeczne przestają

131 *Nauka logiki*, t. 1, 238 [157].

132 Popper, *Społeczeństwo otwarte*, t. 1, 196.

spełniać swoje tradycyjne zadanie. Zatem to, co nazywamy społeczeństwem dziś jest w istocie tworem czysto „abstrakcyjnym”. Aby realizować własne cele nie jest potrzebna ani żadna ogólna idea, ani też *umowa społeczna*, ani tym bardziej organizacyjna koncepcja państwa.

W interpretacji Poppera jednostka jest niezależna od otoczenia i ma wrodzone zdolności do samodzielnego kierowania własnym losem. Wolność jednostki według Poppera zawsze znajdowała się w okowach mniej lub bardziej utopijnej „inżynierii społecznej”¹³³. Popper twierdzi, że współczesność zrywa okowy utopijnego rządu¹³⁴. Na skutek tych przemian społeczeństwo jest właściwie czymś wtórnym wobec jednostki i jej dążeń. Można wręcz powiedzieć, że – gdyby nie legalizowanie instytucji społecznych przez państwo – społeczeństwo byłoby tylko epifenomenalne w stosunku do agregatu jednostek. Zdaniem Poppera prymitywne, wspólnotowe formy życia uzależniały istnienie jednostki od zasad społecznych, które hamowały indywidualną inicjatywę i odpowiedzialność. Twierdzi jednak, że współcześnie prymitywne formy egzystencji zostały przewyciężone, a tym samym historycyzm oraz utopijne formy „inżynierii społecznej” nie dają się już dalej bronić jako narzędzia społecznego rozwoju. Żyjemy zatem w *społeczeństwie otwartym*, które przewyciężyło trybalizm, wiarę w dziejową predeterminację oraz utopijną filozofię społeczną.

Społeczeństwo otwarte nie jest jednak tylko przeciwieństwem społeczeństwa zamkniętego. Jest ono właściwie znakiem końca społeczeństwa, pustym określeniem, tj. abstrakcją. W radykalnym, lecz pełnym sprzeczności fragmencie Popper wyjaśnia czym jest społeczeństwo abstrakcyjne.

133 Zob. tamże, 44–47.

134 Popper próbuje nawet dowodzić, że już w starożytnej Grecji zamorski handel rozpoczął znoszenie „okowów”, tj. przejście od trybalizmu społeczeństw zamkniętych do humanizmu społeczeństw otwartych. Główną przyczyną tej rewolucji miały być rozwój handlu i żeglugi. Zob. tamże, 199–206.

Wyobraźmy sobie społeczeństwo, którego członkowie praktycznie biorąc nie spotykają się ze sobą twarzą w twarz, w którym wszystkie sprawy są załatwiane przez ściśle izolowane jednostki, porozumiewające się ze sobą drogą listowną lub telegraficzną i przenoszące się z miejsca na miejsce w zamkniętych samochodach. [...] Takie fikcyjne społeczeństwo można by nazwać „społeczeństwem całkowicie abstrakcyjnym lub zdepersonalizowanym”. Jest rzeczą interesującą, że nasze nowożytne społeczeństwo przypomina pod wieloma względami taki abstrakcyjny twór¹³⁵.

Wbrew temu, co podszeptuje rozsądek ta wizja nie jest przez Poppera traktowana jako coś złego, lecz przeciwnie – twierdzi on, że depersonalizacja relacji społecznych może przyczynić się do tego, że rozwój osobisty wzniesie indywidualizm na nowy poziom duchowy.

Nowego typu stosunki z ludźmi mogą rodzić się tylko tam, gdzie istnieje pełna swoboda ich nawiązywania, gdzie nie istnieje żadna determinacja wynikająca z przypadku takiego czy innego urodzenia. Wraz z tym powstaje nowy typ indywidualizmu. W podobny sposób tam, gdzie brak więzów biologicznych czy fizycznych, główną rolę mogą zacząć odgrywać więzy duchowe¹³⁶.

Trudno pojąć co miałyby implikować duchowość, o której pisze Popper. Czy można być osobą nie mając żadnych *osobistych* kontaktów z innymi? Ignorowanie tej kwestii skłania do wniosku, że koncepcja *społeczeństwa otwartego* stara się zane-gować społeczny idealizm, lecz sama idealizuje abstrakcyjną koncepcję aspołecznej jednostki. W tym sensie jest to więc odmiana idealizmu subiektywnego. A przecież skoro Popper opowiada się przeciw formalnemu idealizmowi Platona i dialektycznemu idealizmowi Hegla, to tym bardziej powinien być przeciwny idealizmowi Berkeleyya. Wydaje się, że powodem, dla którego Popper tak zapalczywie tępi idealizm jest to, iż stanowi on konkurencję dla lansowanego przez niego *implicite*

135 Tamże, 197.

136 Tamże, 198. Rozstrz. – M. B.

idealizmu indywidualistycznego. Jednakże indywidualizm promowany przez Poppera nie tylko nie naprawia problemów filozofii idealistycznych, lecz je intensyfikuje.

B. Tyrania intymności

Popperowskie tezy na temat plemiennego i indywidualnego sposobu życia mają charakter ideologiczny. Promowana przez Poppera „inżynieria cząstkowa”¹³⁷ ma za zadanie unikać nadużyć władzy wynikających z myślenia utopijnego. Zdaniem Poppera rząd ma ograniczyć się jedynie do zwalczania zła bezpośredniego zła. Nie stoją jednak za tym racje moralne, lecz jedynie odczucia, oraz analogie metodologiczne, które Popper w sposób nieuzasadniony przenosi ze swojej filozofii nauki:

Moim zdaniem [...] ludzkie cierpienie jest bezpośrednim moralnym apelem o pomoc, podczas gdy nie ma żadnego takiego apelu, żeby powiększać szczęście kogoś, kto już ma się dobrze. [...] Zamiast domagać się największego szczęścia dla największej liczby ludzi, powinniśmy domagać się, skromniej, najmniejszego osiągalnego kwantum bólu dla wszystkich; [...] Istnieje pewna analogia między tym poglądem na etykę, a poglądem naukowej metodologii, którego broniłem w mojej *Logice odkrycia naukowego*. W dziedzinie etyki myśl często nabiera jasności. jeżeli wyrażamy ją w formie negatywnej, to znaczy jeśli na przykład domagamy się eliminacji cierpienia, a nie powiększania szczęścia¹³⁸.

Popper proponuje program etyki negatywnej, tzn. takiej, która miałaby tylko zabezpieczać przez złem spotykającym jednostkę. Ograniczanie się do zwalczania cierpienia miałoby według Poppera więcej sensu niż działania pozytywne obliczone na idealne (=kolektywne) dobro.

Punktem wyjścia popperowskiej „etyki negatywnej” jest krytyka systemów „idealistycznych”. Poppera jednak sam tworzy taki system, gdyż jego argumentacja opiera się na pojęciu ide-

137 Zob. tamże, 181–82.

138 Tamże, 309 (przyp. do rozdz. 9). Rozstrz. – M. B.

alnego indywiduum. Postuluje on bowiem, iż istnieje idealna postać indywidualności, który miałaby być tłamszona przez „społeczeństwo zamknięte” i organicystyczne państwo.

Skutki urzeczywistniania indywidualistycznego idealizmu Poppera są równie niepożądane jak efekty krytykowanego przez niego myślenia utopijnego. W rzeczywistości swoisty komunitarny sceptycyzm, który proponuje Popper, w połączeniu z afirmacją indywidualności obraca się nie tylko przeciw fundamentom społeczeństwa, ale również przeciw samemu indywiduum. Przed absolutyzacją indywidualizmu ostrzegał Max Horkheimer:

Indywidualność ponosi szkodę, gdy każdy postanawia radzić sobie sam. Gdy zwykli ludzie stronią od udziału w polityce, społeczeństwo powraca do prawa dżungli, które likwiduje wszelkie przejawy indywidualności. Indywiduum absolutnie izolowane zawsze było iluzją¹³⁹.

Kiedy społeczeństwem zaczyna rządzić tendencja indywidualistyczna, tj. kiedy za najwyższe dobro zostaje uznana samowystarczalność, to zdaniem Horkheimera „indywiduum poddaje się tyranii”¹⁴⁰. Zaangażowanie w życie prywatne jest bowiem na rękę najważniejszym podmiotom gospodarki. Tym samym o wiele łatwiejsze staje się utrzymanie korupcyjnej relacji między biznesem a polityką. Łatwiej jest rządzić jednostkami, które uwierzyły, że ogólny dobrobyt jest dziełem tylko ich wyłącznej pracy. Takiemu stanowi rzeczy sprzyja dogmatyczna metafizyka, z którą próbowała walczyć filozofia idealistyczna pod znakiem Kanta i Hegla. Tymczasem Popper pozbywa się idealizmu „z dobrodziejstwem inwentarza”, co prowadzi do przeciwnie skutecznych rozwiązań.

Popperowski postulat „etyki negatywnej” skupia się tylko wokół interesu i kalkulacji korzyści, przez co usypia filozoficzne myślenie i uniemożliwia rozpoznanie zagrożeń płynących

139 Max Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. Halina Walentowicz (Warszawa: Scholar, 2007), 141.

140 Tamże..

z absolutyzacji indywidualizmu. Pozór indywidualnej wolności jest utrzymywany za cenę ograniczenia wzrostu realnych możliwości wpływu na stan rzeczy, w którym jednostki są utrzymywane w fałszywej świadomości własnej niezależności.

Negatywne efekty przejścia do popperowskiego „społeczeństwa abstrakcyjnego” uwidaczniają się z całą mocą wtedy, kiedy prymat indywidualium zaczyna dominować nad sferą publiczną. Miejsca publiczne są dla indywidualium tylko obojętną pustką, tzn. przestrzenią, którą się przemierza lub która służy do ekspresji własnej osobowości. Wyabstrahowanie indywidualium z moralnego *telos* społeczeństwa powoduje, że indywidualium zaczyna tyranizować sferę publiczną na skalę, której nie da się kontrolować politycznie. Indywidualium staje się kołem zamachowym neoliberalnej polityki, lecz wykrzywia jej oś.

Etyka zorientowana negatywnie wokół potrzeb jednostki nie jest w stanie zakreślić skończonych granic tychże potrzeb. Nawet najgorszą tyranję można obalić – czy to w drodze pokojowego procesu politycznego czy innego, mniej cywilizowanego rozwiązania. Natomiast tyrania indywidualium sprawuje rządy absolutne w wymiarze nieznanym wcześniej w historii ludzkości. Efemerycznym suwerenem są nieidentyfikowalne i wycofane z życia publicznego jednostki.

Skutkiem koncepcji absolutyzujących indywidualność jest to, co Richard Sennet w określa mianem „tyranii intymności”¹⁴¹. Za główną przyczynę choroby trwającej współczesne społeczeństwa Sennet uznaje to, iż ludzie oceniają bezosobowe dobrodziejstwa życia w cywilizacji za pomocą swojej indywidualnej, *intymnej* miary. Zdaniem Senneta *intymność* jest błędną reakcją na *bezosobowość* życia publicznego. Pozornie wydaje się, że możliwość życia intymnego jest zaletą życia w „społeczeństwie abstrakcyjnym”. Prawdopodobnie tak oceniłby to Popper, albowiem uważał on sferę społeczną za coś

141 Zob. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, 544–49.

wtórnego względem jednostki. Sennet natomiast zauważa, że nie da się wyeliminować społecznego źródła tego, co umożliwia intymną egzystencję. Jego zdaniem głównym czynnikiem życia publicznego jest bezosobowość, która obecnie ustępuje miejsca intymności, która „tyranizuje” sferę publiczną.

Obsesja na punkcie osób wypierająca zainteresowanie bardziej bezosobowymi stosunkami społecznymi, jest jak filtr, który odbiera barwy naszemu racjonalnemu rozumieniu społeczeństwa: [...] sprawia, że zaczynamy wierzyć, iż wspólnota polega na wzajemnym odkrywaniu się przed sobą¹⁴².

Zdaniem Senneta przyczyną tego stanu nie są ograniczenia narzucane przez społeczeństwo, lecz – przeciwnie – ignorowanie tych ograniczeń, co prowadzi do zatracenia umiejętności „gry” w sferze publicznej. Sennet demaskuje „ideologię intymności”, dzięki czemu dostarcza dowodów na fałszywość popperowskiej koncepcji „społeczeństwa abstrakcyjnego” jako samosterującego się porządku społecznego istniejącego bez jakichkolwiek więzi społecznych. Technologiczne odizolowanie świadomości jednostek od tego, co kształtuje ich byt (i świadomość) w praktyce nie prowadzi do rozkwitu wewnętrznego życia duchowego – jak postulował Popper. W rzeczywistości przechodzenie społeczeństwa w abstrakcję sprawia, że jednostki zaczynają kompensować utracony wymiar wspólnotowy w sposób, który zagraża zarówno społeczeństwu i jednostkom. Sennet trafnie zauważa, że w tej sytuacji rozpowszechnia się

mit, że całe zło społeczne da się sprowadzić do bezosobowości, alienacji i chłodu. Te trzy elementy składają się na ideologię intymności: wszelkiego rodzaju stosunki społeczne są prawdziwe, wiarygodne i autentyczne, jeśli bliskie są wewnętrznym psychologicznym problemom każdego człowieka. Ideologia ta przemienia kategorie polityczne w psychologiczne¹⁴³.

142 Tamże, 14.

143 Tamże, 419. Rozstrz. -- M. B.

Bezosobowa natura mechanizmów demokratycznej władzy daje więcej możliwości zarówno dla społecznego, jak i dla indywidualnego życia. Możliwości takich nie daje natomiast bezosobowość narcystyczna. „Ideologia intymności” utrzymuje ludzi w infantylnym przekonaniu, że dobro publiczne jest prostą projekcją osobistych potrzeb. Intymność w życiu publicznym obraca się jednak przeciw własnym wyznawcom, gdyż poprzez wygaszanie świadomości społecznej osłabia możliwości indywidualnego spełnienia. Bez świadomości społecznego zapośredniczenia swej egzystencji jednostki nie są w stanie właściwie zrozumieć przyczyn rozdźwięku między życiem prywatnym a sferą publiczną. Powoduje to ucieczkę w egoizm¹⁴⁴, albo w różne formy neotrybalizmu. Ucieczka w takie rozwiązania nie tylko nie likwiduje problemu, lecz prowadzi do jego eskalacji.

Ludzie przekonani o tym, że wolność istnieje tylko w granicach ich własnej jaźni, wydają się uważać, że życiem politycznym powinny kierować te same kategorie psychologiczne, które dotyczą ich intymnego życia. Nieuchronna alienacja władzy przedstawicielskiej jest podważana w imię „głosu serca”, co ostatecznie naraża społeczeństwo na jeszcze większe nadużycia władzy. Psychologizacja życia politycznego roztacza miraż polityki bliższej życiu, lecz istocie oznacza to „uwewnętrznienie panowania”, które według Horkheimera polega na tym, że

Każdy podmiot nie tylko uczestniczy w ujarzmianiu zewnętrznej natury, ludzkiej i nieludzkiej, lecz – by ów cel osiągnąć – musi także ujarzmić naturę w sobie samym. Panowanie jest więc – ze względu na panowanie – „uwewnętrzniane”¹⁴⁵.

144 Można tu również wymienić hedonizm, autoafirmację, neostoicyzm (w nowocześniejszej formule rozwoju osobistego).

145 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 109.

Michel Foucault poniekąd¹⁴⁶ słusznie zauważył, że *indywidualizację* jako technikę władzy można zaliczyć w poczet mechanizmów *totalizacji*:

Państwo jest postrzegane jako rodzaj władzy politycznej, która ignoruje jednostki, patrząc jedynie na interesy całości lub, powiedzmy, klasy lub grupy wśród Obywateli.

To prawda. Ale chciałbym podkreślić fakt, że władza państwa (i to jest jedna z przyczyn jego siły) jest zarówno indywidualizującą, jak i totalizującą formą władzy. Nigdy wcześniej w historii społeczeństw ludzkich [...] wewnątrz tych samych struktur politycznych nie stosowano tak zręcznej mieszanki technik indywidualizacji procedur totalizacji¹⁴⁷.

W obliczu tej uwagi koncepcja „społeczeństwa abstrakcyjnego” sprzyja temu, przeciwko czemu miała się wystąpić. Abstrakcyjna, czyli wyidealizowana indywidualność sprawia, że ludzie większą sympatią darzą wspólnotowe, w tym również tradycyjne formy życia. Dążenia te są jednak wyłącznie sentymentalne, gdyż nie są w stanie przekroczyć horyzontu technologicznej nowoczesności. Ten fakt jest cynicznie wykorzystywany przez ośrodki władzy politycznej i biznesowej, gdyż schlebianie tendencjom wspólnotowym, regionalnym czy tradycyjnym, pozwala na zamaskowanie rzeczywistych celów wszelkiej władzy. Sennet zauważa, że:

Regionalizm i lokalna autonomia stają się popularnym kredo politycznym, jak gdyby stosunki władzy były tym bardziej humanitarne, im mniejsza skala jej sprawowania – choć rzeczywiste stosunki władzy rozrastają się w system światowy¹⁴⁸.

Idealizacja jednostki, której dokonał Popper prowadzi w efekcie do tego, że izolowane indywidua tęsknią za tradycją i naturą (a raczej tym, co za nią uważają), niż za abstrakcyjną wolnością indywidualną.

146 Mylił się co do tego, że państwo celowo wykorzystuje mechanizm „rozproszonej władzy”.

147 Michel Foucault, „The Subject and Power”, *Critical Inquiry* 8, nr 4 (Summer 1982): 782. Tłum. własne.

148 Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, 547.

Popper nie zauważa problemu *intymności*, gdyż termin *wspólnota* i *społeczeństwo* traktuje synonimicznie jako różne formy „społeczeństwa zamkniętego”. Zarówno *wspólnota*, jak i *społeczeństwo* to jego zdaniem instytucje służące „inżynierii społecznej”, które ograniczają wolność jednostki.

W języku polskim kontekst semantyczny słowa ‘*wspólnota*’ sytuuje je w polu tradycji, natomiast pojęcie ‘*społeczeństwo*’ bliższe jest bardziej formalnym relacjom, tj. nie opartym na bezpośrednich związkach pokrewieństwa. Sygnalizował to już Ferdinand Tönnies przedstawiając różnicę między niemieckim słowem *Gemeinschaft* (*wspólnota*) oraz *Gesellschaft* (*stowarzyszenie*)¹⁴⁹.

C. Krytyka indywidualistycznego radykalizmu

Socjologiczne analizy Tönniesa zostały ponownie podjęte na gruncie antropologii filozoficznej przez Helmutha Plessnera, który zanalizował przyczyny i skutki „radykalizmu społecznego”. Przede wszystkim Plessner zauważył, że „*wspólnota* oznacza dla jej rzeczników szczytowy wyraz żywych, bezpośrednich relacji między ludźmi”¹⁵⁰.

Powraca tu wspomniany wcześniej problem zapośredniczenia: jednostki egzystują w rzeczywistości społecznej, ale w sposób wyobcowany wobec czynników konstytuujących byt społeczny. Nieuprawomocniona (tj. „nieumityczniona”) alienacja wobec tych czynników powoduje, że afirmacja porządku społecznego ustępuje miejsca afirmacji prywatnego stosunku do życia. Właśnie dlatego zdaniem Plessnera ludzie stali się bardziej podatni na „dialektykę serca” niż na „dialektykę rozumu”, co stworzyło grunt pod społeczny radykalizm.

149 Zob. Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie: rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, red. Jerzy Szacki, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wyd. 2. (Warszawa: PWN, 2008).

150 Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty: krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008), 50.

Jeśli istnieje dialektyka serca, to jest ona zapewne bardziej niebezpieczna, niż dialektyka rozumu. Rozumem mogą się posługiwać tylko nieliczni, ale za sercem chce iść każdy, nawet najprostszy człowiek¹⁵¹.

Radykalizm społeczny dąży do ponownego „zaczarowania świata” (Weber) poprzez przekształcenie społeczeństwa z powrotem we wspólnotę, w której zniknie dystans i osamotnienie. Niezbędna przemoc, która kryje się za osiągnięciem takiego stanu, jest w rzeczywistości dużo brutalniejsza niż legalna przemoc państwa. Ofiary składane „bożkowi wspólnoty” szkodzą porządkowi wypracowanemu dzięki dystansowi i „ogładzie” (*civility* – Sennet):

Wyrachowaniu, brutalnemu robieniu interesów przeciwstawia się obraz szczęścia płynącego ze spontanicznego dawania siebie. [...] W świadomej rezygnacji z prawa do dystansu między ludźmi w ideale wspólnotowego rozplynięcia się w poszerzającej się sieci organicznych więzi zagrożony zostaje sam człowiek¹⁵².

Plessner w swojej *Krytyce radykalizmu społecznego* antycypował skutki „wiary w możliwość niezapśredniczonych relacji międzyludzkich”¹⁵³. Kiedy w 1923 r. Plessner skończył pisać swoją książkę, na arenie europejskiej zaczęły wzrastać dwa totalitaryzmy, które jego zdaniem pretendowały do miana głównej „religii” obiecującej zniesienie barier społecznych. Religia ta jego zdaniem występowała w dwóch odmianach: międzynarodowym (bolszewizm) oraz narodowo-ludowym (nazizm/faszizm).

Współcześnie również mamy do czynienia z radykalizmem, który powoduje skutki podobne do tego, co przewidywał Plessner. Radykalizm ten nie dotyczy jednak działających w sposób zorganizowany wspólnot, lecz wynika z roszczeń do indywidual-

151 Tamże, 4.

152 Tamże, 27.

153 Tamże, 173 (posłowie Joachima Fischera).

alnej wolności. Jest to zatem radykalizm indywidualistyczny. Nie jest on spowodowany przez żadne zewnętrzne siły. Jest to radykalizm ukryty, który nie atakuje otwarcie sfery społecznej, lecz sprawia, że ulega ona indywidualistycznej *implozji*.

Jedną z form reakcji na ten stan rzeczy jest nostalgia za tradycyjnym formami kultury i życiem we wspólnocie. Nostalgia ta ma dużą siłę uwodzenia, jednak nie jest tym, za co się przedstawia. W rzeczywistości neotrybalizm jest tylko odmianą indywidualizmu, gdyż pomimo społecznościowej fasady w istocie sprowadza się on do zaspokajania narcystycznych lub egoistycznych pragnień. Właśnie w tego typu tendencji można dopatrywać się odżywiania *społeczeństwa zamkniętego*. Wedle Poppera takie społeczeństwo to

jednostka quasi-organiczna, której członkowie są związani na wół biologicznymi więzami, takimi jak powinowactwo, wspólny tryb życia, wspólny trud codzienny, wspólne zabawy, tragedie i niebezpieczeństwa¹⁵⁴.

Społeczeństwo takie Popper porównuje do organizmu, którego każda część ma konkretnie przypisaną funkcję. Tak samo jak części organizmu nie mogą zmieniać swoich funkcji („noga nie dąży do zajęcia miejsca mózgu”¹⁵⁵), tak też jednostki w społeczeństwie zamkniętym nie mogą przekroczyć progu indywidualizmu. W warunkach *społeczeństwa otwartego* napięcia między tym, co indywidualne a tym, co ogólne prowadzą do walki klas¹⁵⁶. Natomiast w społeczeństwie zamkniętym walka klas jest niemożliwa, gdyż społeczeństwo to uniemożli-

154 Popper, *Społeczeństwo otwarte*, t. 1, 196.

155 Tamże, 197.

156 Ciekawym jest w tym miejscu zauważyć, że Popper miał ambiwalentny stosunek do Marksa, o którym pisał, że „pomimo swej filozoficznej skłonności do holizmu, z pewnością nie był kolektywistą: sądził przecież, że państwo powinno «obumrzeć». Myślę, że wiara Marksa była w najgłębszych swoich podstawach wiarą w społeczeństwo otwarte”. Karl Raimund Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcy*, red. Adam Chmielewski, tłum. Halina Irena Kraheńska, Wyd. 2 (Warszawa: PWN, 1993), 211.

wia przeciwstawienie się wspólnocie na mocy indywidualnej decyzji. Według Poppera moralna „sztywność obyczajów” społeczeństw pierwotnych wynika z braku

rozróżnienia między zwyczajowymi, czyli umownymi prawidłowościami życia społecznego i prawidłowościami występującymi w przyrodzie, co łączy się często z wiarą, że oba typy prawidłowości są wynikiem jakiejś ponadnaturalnej woli¹⁵⁷.

Według Poppera indywidualna wola w społeczeństwie zamkniętym jest podporządkowana woli opartej na irracjonalnych przekonaniach uprawomocnionych przez magię i tabu. W społeczeństwie zamkniętym nie jest możliwy żaden przewrót, który prowadziłby do emancypacji jednostki, gdyż „stosunkowo rzadkie zmiany [...] polegają na zastąpieniu starych magicznych tabu nowymi”¹⁵⁸.

Tymczasem badania etnologiczne zweryfikowały tezy Poppera. Na długo przed napisaniem *Społeczeństwa otwartego* dla Bronisława Malinowskiego było jasne, że ludu pierwotne nie spełniają antyindywidualistycznego kryterium *społeczeństwa zamkniętego*. Zarówno twórcy jak i krytycy wielkich ideologii XX w. powoływali się na niepełne i niepotwierdzenie empirycznie tezy o charakterze stosunków w społeczeństwach pierwotnych. Na podstawie niepełnej wiedzy upowszechniło się fałszywe wyobrażenie o pierwotnym kolektywizmie ludów „niecywilizowanych”. Malinowski demaskował takie koncepcje pokazując, iż kolektywizm nie wykluczał indywidualizmu.

U podstaw wszystkich tych koncepcji [o pierwotnym kolektywizmie ludów pierwotnych – przyp. M. B.] leżało założenie, że w społeczeństwach pierwotnych jednostka jest całkowicie podporządkowana grupie, hordzie, klanowi czy plemieniu; że poddaje się ona nakazom społeczeństwa, jego tradycjom, jego opinii publicznej i jego ustawom, z niewolniczym, bezwolnym i biernym posłuszeństwem. Założenie to, które nadaje dominujący ton niektórym współczesnym dyskusjom nad psychiką i społeczną naturą dzikich, dotychczas jeszcze pokutuje we

157 Popper, *Społeczeństwo otwarte*, t. 1, 195.

158 Tamże.

francuskiej szkole durkheimowskiej, w większości dzieł amerykańskich i niemieckich oraz w niektórych opracowaniach angielskich¹⁵⁹.

Podporządkowanie jednostki ideologicznemu dyktatowi *tabu* nie oznacza likwidacji indywidualizmu, lecz świadczy raczej o braku jego ekspresji. Społeczeństwa pierwotne nie były pozbawione indywidualizmu. Nieustannie trwał w nich konflikt między poczuciem obowiązku a potrzebą zaspokojenia prywatnych interesów. Wśród ludów pierwotnych konflikt ten był katalizowany za pomocą rytuałów magicznych. Natomiast w społeczeństwie cywilizowanym magię zastąpiło prawo.

Paradoksalnie rzeczywiste ograniczenie indywidualizmu następuje w tych społeczeństwach, które z subiektywnej wolności uczyniły najwyższą wartość. Popper tego jednak nie zauważa, gdyż zaślepia go metodologiczny dogmatyzm. Zalety społeczeństwa otwartego są przez Poppera postrzegane jedynie negatywnie, tj. jako wady społeczeństwa zamkniętego. Na tej podstawie Popper formułuje wątpliwe tezy, jak np. tę, że „emancypacja jednostki [...] doprowadziła do obalenia trybalizmu i ustanowienia demokracji”¹⁶⁰. Twierdzenie takie nie jest zgodne ani z wiedzą historyczną, ani z praktyką demokratyczną. Popper pomija fakt, iż demokracja jako system rządów przedstawicielskich w samej swej istocie ogranicza indywidualność. Jednostka w demokracji nie decyduje sama za siebie, lecz tylko poszerza zakres możliwości indywidualnych decyzji, które człowiek plemienny – jak pokazują antropolodzy – także posiadał. Odbywa się to jednak zawsze poprzez podporządkowanie się dyktatowi demokratycznego prawa, które z punktu widzenia jednostki jest równie abstrakcyjne, co magiczne *tabu*.

Również w ustroju demokratycznym można zaobserwować zjawisko całkowitego lub częściowego podporządkowania woli jednostki ustaleniom narzucanym przez organy władzy czy

159 Cyt. za: Waclaw Mejbaum i Aleksandra Żukrowska, *Zwierzęta zdenaturowane: wstęp do antropologii filozoficznej* (Szczecin: Pedagogium, 2000), 115–16.

160 Popper, *Społeczeństwo otwarte*, t. 1, 124.

„głos opinii publicznej”. [...] W każdej z wyodrębnianych współcześnie grup społecznych może ożywać nastawienie trybalistyczne, przejawiające się w dobrowolnym lub przymusowym poddaniu się jednostki opinii – dla danej grupy – wzorcowej. Jest to skądinąd zasadnicza słabość ideologii liberalizmu, którą współtworzył Popper¹⁶¹.

W demokracji liberalnej – podobnie jak w rzekomo zamkniętym społeczeństwie – jednostka poddaje się dyktatowi opinii publicznej. Sprawa nie jest więc tak jednoznaczna jak się to Popperowi wydawało. Pod względem indywidualnej wolności między pierwotnym plemieniem a demokracją przedstawicielską istnieje tylko różnica ilościowa, tj. w zakresie, ale nie w formie korzystania z wolności. I tu i tam wolność zawsze musiała być uwarunkowana, aby można było z niej korzystać. Pod względem jakościowym demokracja liberalna jest wciąż formą ograniczania wpływu indywidualnych decyzji na sprawy społeczne. Ograniczanie samowoli odbywa się jednak nie po to, aby zniszczyć indywidualność, ale po to, aby poszerzyć jej zakres. Względem wspólnot plemiennych w demokracji zmienia się tylko instancja ograniczania – magia zostaje zastąpiona przez prawo ustanowione w demokratycznych procedurach.

Walcząc z zabobonem Popper zdaje się wierzyć w magię bardziej, niż jej wyznawcy. Badania etnologiczne pokazały tymczasem, że człowiek pierwotny wcale nie musi być uległy wobec instynktów i impulsów przekazywanych przez magię. Może się im sprzeciwiać, choć ma to oczywiście swoją cenę. Podobnie można sprzeciwiać się zasadom demokratycznym, co również wiąże się z konsekwencjami. Różnica tkwi w tym, że zasady demokratyczne zakładają większą współmierność kary w stosunku do przewinienia.

Teza o pierwotnym kolektywizmie społeczeństw „nieoswojonych” służy Popperowi jako podstawa argumentacji na rzecz całkowicie izolowanego *indywiduum*. Tymczasem zarówno społeczeństwo zamknięte, jak też izolowane indywiduum to

161 Mejbaum i Żukrowska, *Zwierzęta zdenaturowane*, 118.

mit. Tyrania jest według Poppera rozumiana jako uciśnienie jednostek na skutek metodycznie praktykowanej ideologii (przede wszystkim idealistycznej). Popper okazuje się jednak większym dogmatykiem, niż „idealiści”, których oskarża o proto-totalitaryzm. To nie jakaś określona teoria społeczna przyczyniła się do urośnięcia w siłę XX-wiecznych totalitaryzmów, lecz zanik poważnego wysiłku na rzecz zbudowania takiej teorii. Popperowski mit *społeczeństwa zamkniętego* jest więc w istocie samospełniającą się przepowiednią, gdyż najpełniej realizuje się w warunkach „zdziczałego” indywidualizmu. Jak ujmuje to Horkheimer:

Wpływowi obrońcy postępu nie mają wątpliwości, że zwycięstwo faszyzmu w Niemczech należy przypisać powazaniu myślenia teoretycznego przez proletariat niemiecki. W rzeczywistości jednak to nie teoria, lecz jej upadek sprzyja podporządkowaniu możliwemu światu¹⁶².

Wbrew takim uwagom Popper odrzuca wszelką abstrakcyjną teorię państwa i społeczeństwa, której przeciwstawia autonomię indywidualium. Uznaje on, że to nie społeczeństwo ufundowało podstawy sprawiedliwości, lecz, że to „indywidualizm jest częścią składową pradawnej intuicyjnej idei sprawiedliwości”¹⁶³.

Ujmując to kolokwialnie można ten pogląd podsumować odnosząc się do sporu o to, co było pierwsze – jajko czy kura. Wedle argumentacji Poppera to indywidualium było pierwsze. Popperowskie rozwiązanie polega na tym, by zrezygnować z zewnętrznych ograniczeń moralnych jako wtórnych wobec jednostki. W tym myśleniu przejawia się obecny co najmniej od czasów Sokratesa pogląd na to, że to nie to, co ogólne kształtuje jednostkę, lecz na odwrót – społeczeństwo zostało powołane dla realizacji interesów i potrzeb jednostki. Nie jest to jednak nowa koncepcja. Horkheimer twierdzi, że już Sokrates

162 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 148.

163 Popper, *Społeczeństwo otwarte*, t. 1, 124.

był prawdziwym heroldem abstrakcyjnej idei indywidualności, pierwszym, który wyeksponował autonomię indywiduum. Sokratejska afirmacja sumienia wyniosła stosunek między tym, co indywidualne, a tym, co ogólne na inny poziom. Odtąd równowagi nie wyprowadzono już z harmonii ukonstytuowanej w ramach *polis*; przeciwnie – to, co ogólne, ujmowano teraz jako prawdę wewnętrzną, która sama siebie uprawomocnia i ma siedzibę w ludzkim duchu¹⁶⁴.

Podobne poglądy antycypował Thomas Hobbes, który wyrażał tezę „o ostatecznej redukowalności bytu społecznego do mniej lub bardziej racjonalnych jednostek ludzkich, stanowiących autonomiczne, nieredukowalne już dalej atomy-cząstki ludzkich wspólnot”¹⁶⁵.

Społeczeństwo złożone z atomów jest koncepcją wysoce aspołeczną. Atomizm społeczny sprawia, że moralne uzasadnienie indywidualizmu są niczym odsetki od kapitału zbudowanego na zrestrukturyzowanym kredycie. Kontynuując tę metaforę należy stwierdzić, iż jest to kreatywna księgowość. Fakt usunięcia metafizycznych i irracjonalnych źródeł porządku społecznego nie oznacza, że biorą się one z powietrza.

Sokrates przypłacił życiem obstawanie przy tym, że moralność jest zdeterminowana tylko przez wolę jednostki. Zabicie Sokratesa nie powinno jednak czynić z niego męczennika sprawy indywidualistycznego liberalizmu. Sokrates nie potrafił przedstawić uzasadnionej alternatywy wobec demokracji. Najlepszym dowodem „donkiszowatości” sokratejskiej heroizmu jest to, że dziś jego wystąpienie nie byłoby potępione, ale nie ze względu na słuszność jego idei, lecz rozwój demokracji.

Nie można dać się zwieść liberalnemu przekonaniu o tym, że harmonia społeczna rodzi się „w drodze nieograniczonej kon-

164 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 140–41.

165 Adam Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej* (Wrocław: Arboretum, 2001), 277–78.

kurencji indywidualnych interesów”¹⁶⁶. Taki pogląd zdaniem Horkheimera upowszechnił się jako podstawa społecznej moralności mieszczańskiej. Moralność ta sprawia, że indywidualizm tyranizuje społeczeństwa za pomocą swej dogmatycznej metafizyki. Wiara w samozachowawczy rozum jednostki w istocie czyni indywidualum podatnym na ideologiczne manipulacje. Indywidualizm staje się narzędziem tej ideologii.

Ideologia indywidualizmu poszukuje swoich źródeł w rzekomo obiektywnej i czystej racjonalności. Nie ma jednak czegoś takiego jak *czysta racjonalność*, którą można uzasadnić wyłącznie w oparciu o koncepcję miłości własnej. Jeśli wierzymy, że coś takiego istnieje, to stwarzamy metafizyczną próżnię, którą zapełniają aktorzy antydemokratyczni.

Po totalitarnych eksperymentach pierwszej połowy XX w. radykalizm społeczny przybrał nową postać. O ile Plessner pisał, że radykalizm ten objawia się przez wiarę w „bożka wspólnoty”, który „umacnia swoją siłę przyciągania słabych tego świata”¹⁶⁷, o tyle w erze neoliberalnej radykalizm ten wyraża raczej wiara w siebie samego. Wyrodzenie się oświeceniowej idei podmiotowości w indywidualizm jest oznaką tego, że społeczeństwa straciły z pola widzenia historyczny horyzont swego własnego pochodzenia. Alan Renaut zauważa, że „wraz z nadejściem jednostki umarł podmiot”¹⁶⁸.

Zdaniem Plessnera zwrot w kierunku radykalnego indywidualizmu zapowiadał już Fryderyk Nietzsche, który nie opowiadał się ani za wspólnotą, ani za społeczeństwem. Za podstawę „niemoralnej moralności” Nietzsche uznał jednostkę, która znajduje się poza społecznie uprawomocnionymi kategoriami moralnymi. Plessner zauważa jednak, że w swojej teorii etycznej

166 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 144.

167 Plessner, *Granice wspólnoty*, 28.

168 Alain Renaut, *Era jednostki: przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. Damian Leszczyński (Wrocław: Zakład Ossolińskich, 2001), 25. Czyniąc tę konstatację Renaut odnosi się krytycznie do swoich idei z lat 60. XX w.

Nietzsche wrzuca do jednego worka postawę prowspółnotową (*Gemeinschaftsgesinnung*) i postawę prospołeczną (*Gesellschaftsgesinnung*). [...] Każde wspólne bycie na tym samym poziomie – wspólnota czy społeczeństwo – jest dla niego wyrazem niewolniczego ducha¹⁶⁹.

Nietzsche wyczuł na czym polegała niekoherencja oświeceniowego projektu społecznej moralności, jednak wyciągnął z tego złe wnioski, przez co jeszcze bardziej tę niekoherencję utwierdził. Należy jednak zrozumieć co było istotą niekoherencji oświeceniowej teorii moralnej. Tłumaczy to Adam Chmielewski przy okazji wyjaśniania filozofii Alasdaira MacIntyre'a:

Oświeceniowa filozofia moralności była przedsięwzięciem niekoherentnym, w głównej mierze dlatego, że przyjęła za punkt wyjścia pojęcie jednostki ludzkiej, nie zaś określone pojęcie dobra, które jednostka miała by w swoim życiu realizować¹⁷⁰.

Odcięcie się od ulokowanego poza jednostką pojęcia dobra było w początkowym okresie oświecenia rekompensowane za pomocą naukowego „upojęciowienia” natury, dzięki czemu mogła ona zastąpić magię i religię w pośrednictwie między tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Jednak wraz z przyrostem instrumentalnej wiedzy o przyrodzie pośrednicząca funkcja nauki traciła na znaczeniu. Racjonalne uzasadnienie indywidualnej moralności nie mogło się już dłużej posługiwać żadnymi idealnymi konstrukcjami pomocniczymi powiązаныmi m.in. z filozofią przyrody, gdyż spekulacja filozoficzna była coraz bardziej deprecjonowana przez naukowe przyrodoznawstwo. Należało więc albo pozbyć się naukowej koncepcji natury, albo pozbawić myślenia filozoficznego kompetencji w zakresie wiedzy o przyrodzie. Zwyciężyła ta druga możliwość, czego ceną była powtórna dogmatyzacja nauki.

Skutek pozbawienia filozofii kompetencji był taki, że indywidualna wolność musiała być ściśle spętana przez nakazy

169 Plessner, *Granice wspólnoty*, 36, 37.

170 Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, 289.

państwowe, albo poprzez powrót do tradycji i myślenia magicznego. Jednakże zarówno antydemokratyczne upaństwowienie jak i magia nie licowały już z ugruntowanym w dziewiętnastym wieku negatywnym pojęciem wolności jednostki. W całym tym chaosie Nietzsche odrzuca w całości moralny projekt społeczeństwa oparty na niesuwerennej wolności jednostki i argumentuje na rzecz „moralnego solipsyzmu”¹⁷¹. Wpatrzeni w niego nowi libertyni nie zauważali jednak tego, że indywidualna wolność była ograniczana tym mocniej, im więcej społecznych ograniczeń z siebie zrzucała.

D. Dezintegrujący indywidualizm integralny

Indywidualizm w naszych czasach staje się *indywidualizmem integralnym*. Jest to indywidualizm *sam w sobie, dla siebie i dzięki sobie*. Jest on częścią tej samej fikcji, którą Jean Baudrillard określa mianem „rzeczywistości integralnej”¹⁷². Analizowany przez francuskiego filozofa „koniec zasady przedstawialności”¹⁷³ oznacza również koniec „narracyjnego indywidualizmu”, a tym samym koniec idei społecznej, która tę narrację wytwarza i utrzymuje. To, co pozostaje, to indywidualium integralne, które prezentuje się jako jedyne uzasadnienie i uprawomocnienie porządku społecznego. Następuje to jednak za cenę pełnego „upożytywnienia” wolności, co ostatecznie prowadzi do ograniczenia jednostkowej autonomii. Próba uzasadnienia wolności za pomocą metod analizy nauk pozytywnych kończy się tak, jak próba wyjaśnienia wolności za pomocą procedury poznawania świata zewnętrznego:

Po wyczerpującym scharakteryzowaniu stanu podmiotu działającego i okoliczności podjęcia działania, nie bardzo widać, co ów podmiot mógłby wnieść jako źródło działania, a nie jako scena, na której się ono rozgrywa¹⁷⁴.

171 Tamże, 290.

172 Zob. Jean Baudrillard, *Pakt jasności: o inteligencji Zła*, tłum. Sławomir Królak (Warszawa: Wyd. „Sic!”, 2005), 7–15.

173 Tamże, 8.

Podobnie dzieje się wtedy, gdy nowe środki pełniejszego urzeczywistnienia jednostkowych możliwości sytuują indywidua poza światem, czyli również poza własnym *ja*¹⁷⁵. Indywiduum, które zapomina o źródłach podmiotowości zostaje zintegrowane z nieznaną alternatywy panowaniem technologicznym i – wbrew marzeniu o absolutnej autonomii – staje się organem uwewnętrznionej władzy. Zdaniem Baudrillarda rzeczywistość została w pełni urzeczywistniona i teraz funkcjonuje już tylko jako osnowa dla rzeczywistości wirtualnej (która jest teraz naczelną rzeczywistością). Jednakże *indywiduum integralne* nie urzeczywistnia wolności, gdyż konformistycznie układa się z aktualnym *status quo*. Zatomizowane, integralne jednostki tworzące społeczeństwo są monadami, które – mimo oddzielenia od innych atomów „fosami egoizmu”¹⁷⁶ – upodabniają się do innych właśnie poprzez pospólny egoizm. W początkowym etapie europejskiego oświecenia indywidualistyczne monady mogły znaleźć uprawomocnienie we wciąż żywej kulturze, jednak wraz z wchłonięciem kultury przez przemysł wszelkie maski konformizmu zostały zniesione:

W naszej epoce koncernów ekonomicznych i kultury masowej zasada konformizmu zrzuca zasłonę indywidualizmu, jest otwarcie głoszona i podnoszona do rangi ideału *per se*. [...] Indywidualny podmiot rozumu zamienia się w skarłowaciałe „ja”, staje się więźniem ulotnej teraźniejszości, który zapominał o funkcjach swego intelektu, co kiedyś umożliwiałoby mu wykroczenie poza zajmowane miejsce w strukturze społecznej. Funkcje te przejmują teraz ekonomiczni i społeczni potentaci naszej epoki¹⁷⁷.

Jednostki – przekonane o tym, że nie muszą ani pojmować rzeczywistości społecznej, ani wtrącać się w mechanizmy działania technologicznego *status quo* – w istocie wyrzekają się

174 Thomas Nagel, *Widok znikąd*, tłum. Cezary Cieśliński (Warszawa: Aletheia, 1997), 139.

175 Por. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, 81.

176 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 144.

177 Tamże, 144–45, 145–46. Rozstrz. – M. B.

wszelkiego samostanowienia. Przekonanie o jednostkowej autonomii w rzeczywistości ma pochodzenie heteronomiczne.

Oświeceniowy wzór indywiduum zakładał świadomość swojego pochodzenia, a tym samym był wyposażony w środki obrony przed manipulacją oraz narzędzia do gry w sferze publicznej. Natomiast za retoryką absolutnej wolności skrywają się nowoczesne mechanizmy kontroli społeczno-politycznej.

Liberalny indywidualizm i wolność oznacza tylko wzrost możliwości pozbawiania wolności innych. Mistyfikująca fasada [liberalnych] społeczeństw skrywa ich rzeczywistość, zniewalającą naturę, a współczesne rozproszenie władzy służy tylko jej totalizacji. Liberalizm pozostaje systemem władzy totalnej, tym bardziej perfidnej, że ukrytej za retoryką wolności¹⁷⁸.

Należy jednak uważać, aby powyższa krytyka nie stała się samospełniającą się przepowiednią. Negatywne konsekwencje neoliberalnego indywidualizmu nie biorą się z jego istoty, lecz z tego, że przekształcił się on w środek „odhamowywania”¹⁷⁹. Peter Sloterdijk zauważa, że jednostki są utwierdzane (przez doradców indywidualnych lub instytucjonalnych), że działają tylko na własne konto, podczas gdy w rzeczywistości ich wolność wyboru wspiera interesy zewnętrzne.

Od wieków najpotężniejszym agensem odhamowania okazuje się nakazowy przymus – może on mieć naturę wewnętrzną i afektywną bądź zewnętrzną i społeczną. Ponieważ jednak nowoczesna kultura aktywności ukonstytuowała się przeciw heteronomii, będzie ona poszukiwać i odnajdywać procedury, które sprawiają, że treści rozkazu same trafiają do słuchającego – tak, by ten, ulegając im, był pewny, iż słucha wyłącznie własnego głosu wewnętrznego. [...]

178 Magdalena Żardecka, „Autentyczność zawiedzionych nadziei: czyli o wygasaniu pewnego moralnego ideału w ponowoczesnym społeczeństwie masowym”, *Logos i Ethos* 1, nr 32 (2012): 96.

179 Zob. Peter Sloterdijk, *Kryształowy pałac: o filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. Borys Cymbrowski (Warszawa: Krytyka Polityczna, 2011), 26. *Entthemung* – dosłownie: utrata zahamowań.

By oczyścić działanie z zarzutu, że zostało zaplanowane przez innych, wystarczy ogłosić rozum w pełni własnym¹⁸⁰.

Absolutnie izolowane i samostanowiące indywiduum to mit. Nie oznacza to jednak, że należy wzmóc wysiłki zmierzające do wyzwolenia, ani też, że należy porzucić liberalizm. Zamiast tego należy dokonać poważnej krytyki wolności w sensie kantowskim. Należałoby pojmować wolność nie jako na wartość prywatną, lecz jako podstawę prawa moralnego. Dopiero taka perspektywa dałaby podstawy do racjonalnego uzasadnienia społecznego aspektu demokracji liberalnej. W innym wypadku naczelną kategorią pozostanie indywidualizm, który jest skutkiem, a nie przyczyną społeczeństw liberalnych.

Najwyżej cenione cechy osobowościowe, jak niezależność, wola wolności, sympatia i zmysł sprawiedliwości, to cnoty zarówno społeczne, jak indywidualne. W pełni rozwinięte indywiduum jest ukoronowaniem pełni rozwoju społeczeństwa¹⁸¹.

Niestety, ale to właśnie indywidualizm wyrasta na naczelną zasadę liberalnego systemu moralności. Jeśli to człowiek ma być moralną „miarą wszechrzeczy”, to należy sobie odpowiedzieć na pytanie o jego „warunki możliwości” (Kant), czyli pytanie o społeczne uzasadnienie podmiotowości w demokracji liberalnej. Pytanie to, nie ma na celu ustalenia stanu faktycznego, lecz jest pytaniem o racjonalne ugruntowanie moralnych powinności jednostki wobec społeczeństwa i *vice versa*. Dopiero takie ugruntowanie byłoby pozytywnym wyznacznikiem norm etycznych demokracji liberalnej.

Tymczasem Popper twierdzi, że „w dziedzinie etyki myśl często nabiera jasności, jeżeli wyrażamy ją w formie negatywnej”¹⁸². Etyka wyłącznie negatywna nie mogłaby jednak mieć rangi powszechnej ważności. Zasady moralne wyrażane w takiej etyce nie są wcale bardziej jasne, lecz zaledwie wy-

180 Tamże, 73, 74. Rozstrz. – M. B.

181 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 141.

182 Popper, *Społeczeństwo otwarte*, t. 1, 309 (przyp. nr 2 do rozdz. 9). Rozstrz. – M. B.

raźne. Sama „wyrażalność” maksym postępowania nie nadaje im rangi powszechnej i koniecznej obowiązywalności. Etyce negatywnej brakuje „światła rozumu”, którego źródło jest w nas samych. Rola etyki nie może ograniczać się jedynie do identyfikacji zagrożeń i unikania przemocy, gdyż w istocie rzeczy prowadzi to do ogólnego pogorszenia społecznych warunków egzystencji jednostki. Prowadzi to do stanu, w którym jednostka ogranicza, a nie rozszerze swoje możliwości, gdyż

mobilizuje wszystkie siły, by przeciwstawić się procesom dezintegracji, [aby] przetrwać w świecie pełnym zagrożeń, w ogólnej atmosferze niepewności i bezsilności¹⁸³.

W warunkach nieskrępowanego indywidualizmu samozachowanie ostatecznie sprawia, że „ja», które chciało być wszystkim, staje się niczym”. Tymczasem „socjalizacja nie jest konkurentką indywiduacji, lecz jej warunkiem”¹⁸⁴.

Wbrew temu Popper argumentuje za tym, że to *komunitaryzm* jest tym, co ogranicza indywidualną autonomię. Jest to konsekwencja jego programowo antyhistorycystycznego stanowiska na temat genezy podmiotowości. *Otwarte społeczeństwo* Poppera to społeczeństwo, które można porównać do instalacji technicznej utrzymującej podstawowe procesy życiowe. Dlatego też Popper mówi o społecznej „inżynierii cząstkowej”, którą przeciwstawia „inżynierii utopijnej”, tj. takiej, która posługuje się idealnym wzorcem społeczeństwa jako organicznej całości.

U podstaw popperowskiego antykomunitaryzmu leży fałszywe przekonanie o równej pozycji wszystkich jednostek w warunkach „wolnej konkurencji”. Tylko przyjąwszy takie założenia Popper może apodyktycznie twierdzić, że „nie jest rzeczą trudną stwierdzić istnienie różnych rodzajów zła społecznego”¹⁸⁵. Pozorna łatwość w identyfikacji zła ma przemawiać na korzyść odejścia od moralności pozytywnej, która według Pop-

183 Żardecka, „Autentyczność zawiedzionych nadziei”, 99.

184 Halina Walentowicz, *Horkheimer a Habermas: dwie koncepcje instrumentalnego rozumu*, w: Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 14.

185 Popper, *Spółeczeństwo otwarte*, t. 1, 182.

pera powoduje więcej zła niż dobra. „Inżynier cząstkowy” jako agent moralności negatywnej ma się ograniczać jedynie do *regowania*. Na przeciwnym biegunie miałyby być „inżynieria utopijna”, która zdaniem Poppera nieuchronnie prowadzi do tyranii. Nie można jednak dać się zwieść temu retorycznemu zagraniu, gdyż ogranicza ono zakres filozofii społecznej.

Proponowana przez Poppera „etyka wyrażona w formie negatywnej” polega na ograniczaniu zła. Popper twierdzi, że taka polityka jest dużo skuteczniejsza w osiąganiu dobra. Sęk w tym, że dobro to jest nieidentyfikowalne (takie jest według Poppera tylko zło), a zatem staje się podatne na manipulację. Jeśli np. walczymy z zanieczyszczeniem powietrza tylko przez likwidowanie jego objawów, to jest to walka nieskuteczna. Gdyby cel tej walki zdefiniować pozytywnie, to byłaby to walka *w imię* (Kant) czystego powietrza, a nie *wobec* zanieczyszczenia. Tylko pozytywne cele są w stanie realnie zmieniać rzeczywistość.

Popper straszy swoich czytelników tym, że pozytywne systemy moralne miałyby nieuchronnie prowadzić do tyranii, despotyzmu i zbrodni. Jednak jednocześnie Popper postuluje, że racjonalność naukowa może okiełznać egoistyczne interesy i działać na korzyść społeczeństwa (oczywiście tylko „abstrakcyjnego”). Popper sprowadza społeczeństwo do poziomu swoistej instalacji technicznej zorganizowanej wokół wąsko pojętego interesu jednostki. Zapomina jednak, że *społeczeństwo otwarte* również jest przedmiotem inżynierii. Lecz właśnie uprzedmiotowienie sprawia, że koncepcja Poppera nie ma racji bytu, ponieważ społeczeństwo jako produkt inżynierii przestaje być podmiotem. Podobnie jak naukowo „odczarowana” przyroda, tak też społeczeństwo staje się przedmiotem podboju, a nie światem życia. Tym samym etyka negatywna *wspiera*, a nie ogranicza zło społeczne. Skutki przyjęcia tej etyki trafnie antycypuje Horkheimer, przewidując to, co dzieje się ze społeczeństwem oddanym w ręce – *nomen omen* – inżynierów:

Inżynier – niejako symbol tej epoki – nie jest nastawiony wyłącznie na zysk, tak jak przemysłowiec czy handlowiec. [...] Jednak zasadniczo i ta racjonalność jest racjonalnością panowania, nie zaś rozumu. Inżynier nie jest bowiem zainteresowany w tym, by poznawać rzeczy jako takie lub dla samego poznania; zajmuje się nimi o tyle, o ile pasują one do schematu. [...] Jego planowe panowanie zamieniłoby ludzi w zbiór instrumentów pozbawionych własnych celów¹⁸⁶.

To, co dla Horkheimera jest przestrożą przed zaturaniem człowieka, to dla Poppera jest celem ostatecznym. Racjonalność popperowskiej „inżynierii cząstkowej” od inżynierii utopijnej Platona różni się jedynie precyzją, lecz nie zakresem. Ta precyzja pozwala jednak Popperowi odeprzeć zarzut zcentralizowanego panowania. Odparcie idealizmu odbywa się jednak kosztem przeniesienia mechanizmów zniewolenia na poziom bezdusznego modelowania socjoekonomicznego. Tego typu inżynieria nie staje się uprawomocnieniem dla idei społecznej, lecz dla technologii, od której społeczeństwo jest uzależnione. Odbywa się to dzięki fałszywemu przekonaniu, iż „społeczeństwo abstrakcyjne” nie jest ideologią, lecz jedynie teorią racjonalnego stanu rzeczy¹⁸⁷. Demokracja liberalna miałaby być drugą naturą, lecz stworzoną za pomocą inżynierii. Według Poppera inżynieria ta nie miałaby niczego konstruować, lecz jedynie usuwać przeszkody, które społeczeństwo stawia jednostce na drodze do przywrócenia jego pierwotnej wolności. Za pomocą „inżynierii cząstkowej” wytworzony miałby zostać mechanizm nie tylko przypominający przyrodę, lecz przewyższający ją i nie wymagający kontroli, ani też planowych ingerencji. Dzięki temu wola społeczna *de facto* nie wymagałaby udziału woli.

W całej swojej koncepcji inżynierii cząstkowej Popper zapomina, że inżynier jest nie tylko pośrednikiem między pracą a schematem, ale również pomiędzy pracą a jej celem. Koncepcja

186 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 154.

187 Zob. Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, 275. Dlatego właśnie pierwsi twórcy koncepcji umowy społecznej tak chętnie odwoływali się do pojęcia „stanu natury”.

cja Poppera głosi, że schemat jest celem samym w sobie. Urzeczywistnienie abstrakcyjnej (tj. społecznej) wolności jednostki pozwala realizować jej cele, lecz w efekcie stwarza teoretyczne uprawomocnienie dla „uwewnętrznienia władzy”. *Self-made man* jako personifikacja indywidualistycznego sukcesu – wbrew mitologii izolowanego indywiduum – w rzeczywistości współczesnej demokracji liberalnej jest „maszynowo spreparowanym bodźcem do samozachowania w rzeczywistości, [który] przyspiesza rozkład indywidualności”¹⁸⁸. Sukces takiej indywidualności jednocześnie określa wzór typowości. *Self-made man* to zatem urzeczywistnienie doskonałego konformizmu jaki stanowi indywiduum integralne.

188 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 159.

2. Bezkrwawa tymotejskość (Fukuyama)

*Es kommt, glaube ich, in der Philosophie fast mehr als auf alles andere darauf an, im richtigen Augenblick schwer von Begriff zu sein*¹⁸⁹.

Odo Marquard

A. Heglizm bez Hegla

W poprzednim rozdziale uwidoczniła została poważna wada koncepcji Poppera, która polega na nieuprawnionej waloryzacji indywidualizmu. Przyczyną tej wady jest przede wszystkim popperowski antyhistorycyzm, oraz jego programowa awersja do idealizmu. Francis Fukuyama jawi jako przeciwnik takiego podejścia, gdyż wprost odwołuje się do dialektycznego „historycyzmu” Hegla, któremu Popper ostro przeciwstawił się w drugim tomie *Społeczeństwa otwartego*¹⁹⁰. Przede wszystkim Fukuyama uznaje i waloryzuje heglowską koncepcję końca historii¹⁹¹. Historiozofię Hegla w interpretacji Fukuyamy można streścić następująco:

Ukierunkowana zmiana historyczna dokonuje się „chyttrze”, gdyż poprzez urzeczywistnianie partykularnych, egoistycznych celów szczegółowych urzeczywistniają się pozytywne cele ogólne. Oczywiście czasem zwycięstwo w takim

189 Odo Marquard, *Aesthetica und Anaesthetica: philosophische Überlegungen* (München: Fink, 2003), 25. W polskim tłumaczeniu: „W filozofii, jak sądzę, bardziej niż na czymkolwiek zależy na tym, aby w stosownym momencie nie być zbyt pojętnym”. Por. Odo Marquard, *Aesthetica i anaesthetica: rozważania filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007), 33.

190 Zob. Popper, *Społeczeństwo otwarte*, t. 2, 32–87 (rozdz. 2). Popper wygłasza na temat Hegla wiele równie „oklepanych”, co fałszywych komunałów. Stwierdza np. na str. 39, że „heglizm jest renesansem trybalizmu”.

191 Hegel nie podzieliłby tej interpretacji, choćby dlatego, że nigdzie nie pisał wprost o „końcu historii”. Trzeba mieć na uwadze, że Fukuyama odwołuje się do Hegla za pośrednictwem osobliwej wykładni Alexandra Kojève’a. Zob. Ewa Nowak-Juchacz, „Hegel w komentarzach Kojève’a, czyli obecność pod nieobecność”, w *Hegel a współczesność*, red. Roman Kozłowski (Poznań: Poniańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1997), 78–92.

pojedyнку odnosi argument siły, ale wtedy zwycięzca dostaje „zastrzyk” wartości z pokonanej kultury, który z czasem rozsadza jego wewnętrzne *sprzeczności* i – ku ogólnej korzyści – wznosi obie kultury na wyższy „szczebel” rozwoju historycznego. Ostatecznie więc Rozum zwycięża, dialektyka dochodzi do kresu, a polityczna władza zostaje zastąpiona przez czysto techniczne zarządzanie społeczeństwem. Rozum urzeczywistnia się w dziejach i następuje *koniec historii*.

Hegel – pisze Fukuyama – „wierzył, iż przenikająca społeczeństwa arystokratyczna «sprzeczność» została ostatecznie zniesiona w wyniku Rewolucji Francuskiej”¹⁹². Fukuyama dodaje do tego, że zwieńczeniem procesów dziejowych jest demokracja liberalna. Dla Hegla *koniec historii* wyznaczały wydarzenia związane z rzezią francuskich elit (w tym również samych rewolucjonistów). Taka konstatacja z subiektywnego punktu widzenia wygląda makabrycznie. Niemiecki filozof uważał jednak, że partykularne wydarzenia historyczne nie determinują ostatecznego wyniku dziejów. Wedle Hegla celem historii miało być urzeczywistnienie się wolności w *przebiegu* dziejów, ale nie *z powodu* takiego czy innego historycznego wydarzenia. Prędzej czy później Rozum urzeczywistni się w dziejach, lecz ujawnienie pełni tego urzeczywistnienia możliwe jest tylko na poziomie *ducha absolutnego*, natomiast partykularne wydarzenia historyczne czy nawet długie procesy zmian ujawniają tylko w stadium *ducha obiektywnego*. Pojedyncze wydarzenia są empiryczne, ale nie logiczne.

Historia powszechna w oczach Hegla, to proces, w którym negocjowane są dialektyczne *sprzeczności*, zaś wyniki tych negocjacji ujawniają się w filozoficznej wykładni dziejów. Refleksja filozoficzna uwidacznia, iż kolejne epoki są lepsze od poprzednich, gdyż pełniej urzeczywistniają wolność. Ludzkość wchodzi na kolejne szczeble samowiedzy wolności wtedy, gdy zdemaskowana zostanie *falszywa świadomość*, tj. taka, która

192 Fukuyama, *Koniec historii*, 19.

godzi się na pętające ją sprzeczności¹⁹³. Zdaniem Hegla w dziejach powszechnych wolność dochodzi do swej samowiedzy, dzięki czemu urzeczywistnia się duch absolutny.

Dzieje powszechne są obrazem boskiego, absolutnego rozwoju ducha w jego najwyższych postaciach, kolejnego następstwa tych szczebli, po których wstępując duch dochodzi do swej prawdy, do swej samowiedzy¹⁹⁴.

Problem polega jednak na tym, że przekraczanie szczebli rozwoju ducha nie likwiduje automatycznie fałszywej świadomości. Można by rzecz ująć w ten sposób, że wspinamy się po „drabinie” dziejów, lecz nie łamiemy pod sobą poprzednich szczebli. Dlatego też, wejście ponad pierwszy szczebel – poziom „stanu natury” – nie sprawia, że pożądanie, chciwość i egoizm znikają jako czynniki kształtujące historię. Jest to sprzeczność, która jednocześnie jest warunkiem postępu dziejowego. Tego typu „namiętności” – pisze Hegel – są konieczne do realizacji celu ogólnego. Ostatecznie więc *Weltgeist* umie przechrzyć pojedyncze, egoistyczne interesy i wykorzystać je na przekór niskim pobudkom, co unaocznia heglowska doktryna „chytrości rozumu”.

To, co ogólne, wynika bowiem z tego, co szczegółowe i określone, oraz z ich negacji. Interesy szczegółowe zwalczają się wzajemnie i część ich skazana jest na zagładę. Idea ogólna nie wdaje się w te przeciwieństwa i w tę walkę, nie naraża się na niebezpieczeństwo; niezagrożona i nienaruszona trzyma się jakby na dalszym planie. Można to nazwać chytrością rozumu, że każde namiętnościom działać dla siebie, przy czym to, co dzięki temu dochodzi do istnienia, ponosi straty i ofiary¹⁹⁵.

Z tego wynika, że ludzie ze swoimi subiektywnymi namiętnościami są tylko narzędziami służącymi przechodzeniu na wyższe szczeble rozwoju ducha. Jednakże – jak zauważa Hegel – ludzie nie są czymś bezwolnym wobec sposobu osiągnięcia

193 Por. tamże, 100–106.

194 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. Janusz Grabowski i Adam Landman (Warszawa: PWN, 1958), 80.

195 Tamże, 49. Rozstrz. – M. B.

tych szczebli. Dlatego samo przekroczenie szczebla stanu natury nie oznacza, że ludzkość do niego nie powróci. Heglowi chodzi wyłącznie o rozwój logiczny, a nie historyczny.

Duch jednak utrwała się także w historii, choć tylko w pewnej szczególnej dziedzinie swojej aktywności. Tadeusz Kroński we wstępie do heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów* wyjaśnia, że tylko „sztuka, religia i filozofia usuwają się spod dyktanda praw rządzących obiektywnym światem wolności i tworzą dziedzinę własną – dziedzinę ducha absolutnego”¹⁹⁶. Kroński dodaje dalej, że Hegel nie powiedział wyraźnie, jaki jest stosunek historii politycznej do ducha absolutnego. To poważny problem, gdyż bez dostępu do wiedzy absolutnej, nigdy nie możemy być pewni dokąd zmierza *Weltgeist*.

Wydaje się, że heglowskie szczeble ducha nie powinny być interpretowane jako piętra konkretnej wiedzy. Indywidualność (duch subiektywny) i „dobro *samo w sobie*” (duch obiektywny) to „momenty” *ducha absolutnego*, który nigdy nie może być dany konkretnie, gdyż „istnieje” on tylko idealnie, tj. w dialektyce sprzeczności między tym, co konkretne a tym, co ogólne¹⁹⁷. Co prawda w rozdziale VIII *Fenomenologii ducha* Hegel pisze, że *duch absolutny* ma postać „wiedzy pojęciowej”, lecz nie należy tego mylić z wiedzą obiektywną¹⁹⁸. Pojęcie *pojęcia* ma u Hegla zupełnie inne znaczenie niż w języku potocznym¹⁹⁹. Indywidualność, która istnieje w (subiektywnej) formie *jaźni* podczas „biegu dziejów” osiąga *samowiedzę* i realizuje swoje pojęcie. Jednak realizacja pojęcia nie oznacza, że absolutna wiedza o pojęciu jest dostępna konkretnie. Absolutna pewność treści *pojęcia* dostępna tylko w religii, lecz nie jest to pewność, którą osiąga się dzięki naukowemu badaniu. Można powiedzieć, że absolutna wiedza moralna „zstępuje” na

196 Tamże, XXIII (Tadeusz Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*).

197 Zob. tłum. Nowickiego: Hegel, *Fenomenologia ducha*, 249–56 (Rozdz. pt. *Cnota i bieg świata*).

198 Tamże, 508 (rozdz. VIII pt. *wiedza absolutna*). W przypisach Nowickiego rozdział ten jest błędnie opisany jako rozdz. VIII pt. *Religia*.

199 Zob. drugi przypis w: Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, XX.

niższe szczeble samowiedzy w procesie *znoszenia* dialektycznych sprzeczności pomiędzy tym, co indywidualne (konkretne) a tym, co ogólne. Lecz droga odwrotna jest niemożliwa, gdyż zarówno wiedza obiektywna jak i jednostkowa egzystencja nie może *sama w sobie* wstąpić na poziom ducha absolutnego, tj. jedynie na podstawie swojej konkretności. Wiedza absolutna dochodzi do siebie jedynie jako zapośredniczona. Światosław Florian Nowicki wyjaśnia to następująco:

Oczywiście żadna jednostkowa samowiedza nie jest w stanie sama przebyć tego procesu od początku do końca, żeby osiągnąć wiedzę absolutną – absolutną samowiedzę. Oznacza to, że musi ona wpisać swoją jednostkową tożsamość w szerszą rzeczywistość, jaką jest duch, który rozciąga się na inne samowiedze i na inne pokolenia ludzkie²⁰⁰.

I tak np. obyczaje nie są wiążące dzięki temu, że są obiektywną sumą konkretnych przypadków, lecz dlatego, że stanowią substancję [ducha etycznego], która jest wyrażana przez Religię. Paradoksalnie, to właśnie jednak sama religijność przyczynia się do „przemijania życia opartego na obyczajach”, gdyż wraz z osiągnięciem jednostkowej samowiedzy „zaufanie do substancji [etycznej] wycofuje się [...] [przechodząc] w pewność samego siebie”²⁰¹.

Zarówno rozwój, jak i zanikanie „ducha etycznego” spowodowane są przez dialektykę sprzeczności. Główny problem dla próby zaadaptowania filozofii dziejów Hegla na grunt filozofii społecznej Fukuyamy polega na tym, by wykazać, że w demokracji liberalnej sprzeczności są znoszone nie tylko historycznie, ale przede wszystkim dialektycznie. Wydaje się, że Fukuyama nie udaje się tego problemu rozwiązać właśnie dlatego, że miesza on aparat metody dialektycznej Hegla z konkretnymi przejawami historii, przy czym jego spekulacje i syntezy historyczne są często po prostu błędne.

200 Tłum. Nowickiego: Hegel, *Fenomenologia ducha*, 598 (przypis nr 89 do rozdziału VIII).

201 Tamże, 446.

B. Liberalizm historycystyczny.

Wraz z rozwojem „ducha etycznego” każdy porządek społeczny musiał szukać nowych sposobów, aby uprawomocnić sprzeczność między ogólnym celem dziejów a jednostkowymi namiętnościami i społecznymi potrzebami. Wedle Hegła w kulturach wschodu sprzeczność polegała na uzależnieniu powodzenia narodu od wolności tylko jednego („pierwszego”) człowieka, natomiast w starożytnej demokracji od uzasadnienia niewolnictwa. Idąc dalej tym tropem można twierdzić, że w chrześcijaństwie sprzeczność ta przejawiała się w formie (niezwykle kruchej) teodycei, w feudalizmie w uznaniu wyższości racji lepiej urodzonych, w marksizmie poprzez soteriologiczne znaczenie walki klas, w nazizmie w poczuciu wyższości własnego narodu, itd. O ile w systemie Hegła przewycięzanie takich sprzeczności wiązało się z krwawą przemocą, o tyle Fukuyama stara się wykazać, że we współczesnej demokracji liberalnej sprzeczności te mogą być zniesione w sposób bezkrwawy.

Współczesna demokracja liberalna przedstawiona przez Fukuyamę wydaje się być pozbawiona sprzeczności. Fukuyama przeciwstawia demokrację liberalną systemom totalitarnym, gdyż nie powstaje ona w wyniku jakiegoś intencjonalnego założenia ideologicznego, tylko dzięki swobodzie gospodarczej, w której każdy działa sam na własne konto. Jednakże mimo gospodarczej „samorodności” demokracja liberalna musi posiadać jakieś społeczne uprawomocnienie. Dlatego gospodarka jest przedstawiona przez Fukuyamę jako system, w którym rywalizacja partykularnych interesów w magiczny sposób urzeczywistnia ideę społeczną²⁰².

Wprawdzie w radach nadzorczych wielkich korporacji zasiadają żywi ludzie, lecz podporządkowują oni swoje decyzje bezosobowym analizom gospodarczym. Podobnie rzecz się ma z władzą polityczną. Wybierane w wolnych wyborach rządy

202 Jest to oczywiście nawiązanie do *Bajki o pszczołach* Mandeville’a.

państw zachodnich sprawują władzę, lecz w rzeczywistości są to rządy technokratyczne, które swoje decyzje ostatecznie opierają na analizach socjo-ekonomicznych.

Świat ogarnięty przez globalny liberalizm gospodarczy traci moralne, a zarazem polityczne centrum, gdyż sytuacja wygląda tak, jakby nie posiadał już żadnych, wspomnianych przez Hegla sprzeczności. Wydaje się, że dialektyka zamiera, więc niepotrzebne staje się odwoływanie do *Absolutu*.

Być może jednak jest tak, że zdecentralizowany porządek liberalny jest fikcją podtrzymywaną dla realizacji interesów, które wcale nie zmierzają w kierunku urzeczywistnienia się heglowskiego *Rozumu*. Aby dowieść słuszności takiego wniosku należy pokazać istotne różnice między oryginalną filozofią Hegla a opartą na niej koncepcją Fukuyamy.

Fukuyama modyfikuje heglowską koncepcję rozwoju dziejowego twierdząc, że współczesny *Weltgeist* nie musi działać tak brutalnie jak jego poprzednie formy. Ludzkość po przejściu przez etapy niedojrzałego, brutalnego historycyzmu, dochodzi do demokracji liberalnej, w której efekt postępu dziejów nie musi chować się za „chytrością rozumu” działającego w warunkach nieuniknionych wojen i niesprawiedliwości.

Zdaniem Fukuyamy, historyczna droga do demokracji liberalnej wiedzie nie poprzez wojny i wyzysk, lecz poprzez „mechanizm potrzeb” wspomagany przez nowoczesne przyrodoznawstwo. Oczywiście człowiek wciąż jest *wyalienowany*, gdyż jest oddany na łaskę ślepej gry bezosobowych sił ekonomicznych, społecznych i politycznych. Alienacja jednak nie jest obezwładniająca, gdyż nie dotyczy tego, co zwie się dziś wolnością osobistą. Wolność ta manifestuje się poprzez namacalne świadectwa liberalnego dobrobytu, tzn. poprzez konsumpcję. Wszystko to pozwala Fukuyamie stwierdzić, że:

Nie ma doskonalszych od liberalnych form organizacji społecznej i politycznej. Innymi słowy, liberalne społeczeństwa są wolne od „sprzeczności” wewnętrznych charakteryzujących wcze-

śniejsze formy, dlatego doprowadzą dialektykę historyczną do jej punktu krańcowego²⁰³.

Demokracje liberalne nie walczą ze sobą militarnie. Samo współzawodnictwo jest bardziej współpracą niż walką z uwagi na konieczność działania w ramach ponadnarodowych zależności gospodarczych. Militarne konflikty toczą się jeszcze w różnych rejonach świata, lecz są to zdaniem Fukuyamy wyjątki, które potwierdzają regułę. Wojny dotyczą tylko tych rejonów świata, w demokracja liberalna się nie ugruntowała. Natomiast z liberalnego ładu gospodarczego w cudowny sposób *emerguje* wolność, równość i sprawiedliwość, sprawiając, że brutalność po prostu się nie opłaca.

C. Idea bez ideologii?

Siła demokracji liberalnej polega na tym, że znosi heglowskie *sprzeczności* nie przedstawiając się jako określona ideologia²⁰⁴. Demokracja liberalna nie posiada ideologii w takim sensie, że jej słuszność nie jest uzasadniana ani na podstawie siły argumentów, ani za pomocą argumentów siły. Logika demokracji liberalnej rządzi się prawem skuteczności względnej, a nie absolutnej, tj. takiej, która musiałaby być ciągle afirmowana przez jakąś ideologię.

Jeśli zatem demokracja liberalna jawi się obecnie jako najwyższy szczebel rozwoju dziejów, to oznacza to, że heglowską *dialektykę sprzeczności* zastąpiła logika nauk przyrodniczych i społecznych. Wszystko, co teraz się wydarza miałoby być wynikiem *stanu natury*, który został odtworzony przez ludzkość. Władza polityczna u kresu historii ma jedynie zarządzać, a nie rządzić. Obywatele demokracji liberalnych to „ostatni ludzie”, a więc w tym sensie jesteśmy na progu post-

203 Fukuyama, *Koniec historii*, 106.

204 Przy czym nie należy tu mylić pojęcia ideologii z jakąś partykularną doktryną polityczno-gospodarczą. Liberalizm sam w sobie nie może być uznany za ideologię. Ideologią staje się ewentualnie wtedy, kiedy pewne jego elementy są wprowadzane w celu osiągnięcia zgoła nieliberalnych celów.

humanizmu. Czy w takim razie istnieje podmiot zdolny ocenić czy w takim ustroju istnieją jeszcze jakieś sprzeczności? To pytanie zadaje sobie również sam Fukuyama. Odpowiedź przedstawia się dwójako. Pierwsze wyjaśnienie Fukuyamy opiera się na przesłankach empirycznych:

Podobnie jak współczesny ekonomista nie określa „użyteczności” czy „wartości” produktu samego w sobie, lecz przyjmuje wartościowanie dokonywane przez rynek, które wyraża się w cenie, tak my przyjąlibyśmy osąd „rynku” [w odniesieniu do dziejowego wyniku – M. B.] historii świata. [...] Jeżeli ludzie żyjący w demokracjach liberalnych nie wyrażają zasadniczego niezadowolenia ze swego życia, to możemy powiedzieć, że dialog został ostatecznie i definitywnie rozstrzygnięty²⁰⁵.

Fukuyama wydaje się po prostu przyjmować, że jeżeli nikt zasadniczo nie narzeka, to znaczy, że jest dobrze z samą logiką. Jednak sprawa nie wygląda tak prosto. Odprawienie pytania o sprzeczności demokracji liberalnej za pomocą maksymy *кто ма сілę, ten ма сілшоућ* nie odnosi się w istocie rzeczy do skuteczności samego historycyzmu, lecz do partykularnych historycznych fluktuacji. Ocena historycyzmu powinna uwzględniać wynik dziejów w jego *totalności*, a nie pod kątem jego zdolności do przewidywania wydarzeń.

Niezależnie od tego, czy historyczne przewidywania teorii aspirującej do logicznej ważności mogą się sprawdzać lub nie. Na tak przypadkowym gruncie nie da się dokonać przekonującej dedukcji²⁰⁶ prawomocności danego porządku społecznego. Skuteczność przewidywań nie jest wyznacznikiem logicznej zasadności danej teorii. Dlatego historycystyczne spekulacje Fukuyamy – pomijając nawet ich częste nadużycia – nie są świadczą o tym, że we współczesnej demokracji liberalnej zanikły heglowskie sprzeczności. Nie jest bowiem tak, jak wynikałoby z przytoczonego przez Fukuyamę argumentu

205 Fukuyama, *Koniec historii*, 208.

206 Chodzi tu oczywiście wciąż o dedukcję w sensie kantowskim. Dedukcja prawomocności nie jest projekt utopii społecznej.

jego mentora – Alexandra Kojève’a – tj. że „historia świata jest ostatecznym arbitrem słuszności”²⁰⁷. Słuszność jest przez Kojève’a najwyraźniej utożsamiana ze skutecznością. Kojève popełnia jednak kardynalny błąd epistemologiczny, na który wskazuje Leszek Kołakowski: „co innego znaczy prawdziwe wyjaśnienie świata, a co innego – wyjaśnienie skutecznie stosowalne”²⁰⁸. Czysty materiał historyczny nie wystarcza, aby uprawomocnić posthistoryczny charakter demokracji liberalnej. Do tego celu potrzebne jest odwołanie do kategorii ponadhistorycznych, co Fukuyama uzasadnia następująco:

Nie szukalibyśmy wyłącznie empirycznych dowodów niezadowolona ludności w rzeczywistych społeczeństwach – na przykład Wielkiej Brytanii czy Ameryki – lecz odwołalibyśmy się do jakiegoś rozumienia ludzkiej natury, czyli tych trwałych, chociaż nie zawsze widzialnych przymiotów człowieka jako człowieka, po czym zmierzylibyśmy adekwatność dzisiejszych demokracji za pomocą tej normy²⁰⁹.

Odwołanie się do ludzkiej natury wydaje się jednak być sprzeczne z metodą uzasadnienia historycznego. W empiryczno-racjonalnej metodzie oceny dziejów historyk „musi być gotów pominąć całe ludy i epoki jako pre- lub niehistoryczne, ponieważ nie mają wpływu na główny «wątek» jego fabuły”²¹⁰. Problem z odniesieniem do „trwałych przymiotów człowieka jako człowieka” polega na tym, że natura człowieka nie daje się weryfikować, w odróżnieniu od analiz wydarzeń historycznych. Co prawda Fukuyama pisze, że „ludzka natura nie jest stworzona «raz na zawsze»”, ale równocześnie właściwie bez refleksji uznaje, że rozwija się ona równolegle z postępowaniem dziejów w stronę jakościowo równoważnego *telos* historii powszechnej.

Z samego faktu, że ludzka natura nie jest stworzona „raz na zawsze”, lecz stwarza się „z biegiem czasu historycznego”, nie

207 Fukuyama, *Koniec historii*, 208.

208 Leszek Kołakowski, *Obecność mitu* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003), 47.

209 Fukuyama, *Koniec historii*, 210.

210 Tamże, 212.

wynika, że możemy usunąć z naszych rozważań naturę ludzką, czy jako strukturę, w której ramach rozgrywa się samostwarzanie, czy jako punkt docelowy bądź *telos*, ku któremu zmierza rozwój dziejowy człowieka²¹¹.

Wydaje się, że w tym miejscu Fukuyama zbyt swobodnie traktuje myśl Hegla, a tym samym oddala szanse na jej rewitalizację. Hegłowska dialektyka zakładała bowiem, że szczeble ducha nie rozwijają się na zasadzie paralelności, lecz przez wyciążania. Jeśli rozwój moralny na poziomie ducha subiektywnego idzie w parze z postępem ducha obiektywnego, to uzasadnienie słuszności tego drugiego odwołujące się do natury człowieka polega na redukcji pewnych istotnych cech, które definiują człowieczeństwo.

„Chytróść rozumu” przejawia się w tym, że *Weltgeist* bardziej ceni motywy egoistyczne niż cnoty. A zatem moralność indywidualna stoi w sprzeczności do moralnego postępu dziejów. W drugiej części swojej pracy Fukuyama zwraca uwagę na te problemy pisząc m. in. o tym, że współczesna amerykańska rodzina w warunkach liberalnej demokracji bardziej przypomina „spółkę kapitałową”, niż wspólnotę opartą na więzi. Zauważa jednak, że:

Wspólnota, którą trzyma razem tylko oświecona korzyść własna, ma pewne słabości w porównaniu ze wspólnotami spajanymi absolutnymi powinnościami. [...] Rodzina nie może dobrze funkcjonować, jeżeli jest oparta na zasadach liberalnych, czyli kiedy jej członkowie traktują ją tak samo jak spółkę kapitałową utworzoną dla ich korzyści, a nie opartą na więziach powinności i miłości²¹².

Poza apologią liberalizmu Fukuyama musi więc znaleźć jakiś sposób na połączenie racjonalnego uzasadnienia demokracji liberalnej z irracjonalnymi formami jej uprawomocnienia. Społeczna stabilność demokracji liberalnej paradoksalnie jest uza-

211 Tamże, 211.

212 Francis Fukuyama, *Ostatni człowiek*, tłum. Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski (Poznań: Zysk i S-ka, 1997), 173–74.

leźniona od zachowań irracjonalnych²¹³. Fukuyama pisze o tych irracjonalnych siłach jak o balaście, który utrzymuje równowagę. Ostatecznie wszystkie te irracjonalne zachowania mają być w końcu zniesione, jednak Fukuyamie nie udaje się wyjaśnić jak miałyby się to dokonać.

W gruncie rzeczy nie możemy się pozbyć wszystkich sprzeczności, gdyż to właśnie one utrzymują w istnieniu „substancję etyczną” ducha na każdym szczeblu urzeczywistniania wolności. Bez dialektyki sprzeczności pojęcie wolności nie może osiągnąć samowiedzy na szczeblu idei społecznej. Co prawda w swoim dialektycznym urzeczywistnianiu się wolność skazuje ludzi na subiektywne cierpienie, ale nagrodą ma być pomyślność na poziomie ducha obiektywnego. Wydaje się jednak, że cena za wolność jest zbyt wysoka.

Powstaje dylemat czy uwolnienie dziejów od czynników kulturowych jest w ogóle możliwe, tj. czy da się znaleźć takie ujęcie dla irracjonalnych form ducha, których nie jest w stanie zaspokoić sam model demokracji liberalnej. U progu historii ludzkość ma zostać uwolniona od zdeterminowania przez warunki naturalne. Okazuje się jednak, że to sama natura ludzka hamuje urzeczywistnienie się *Wieczystego pokoju*.

Hegel stwierdził, że człowiek potrzebuje jakiejś formy walki, aby nie tylko osiągnąć stan samowiedzy, ale też by ją potwierdzić w swojej jednostkowej egzystencji. Między ideą celu historii powszechnej a jednostkowym bytem występuje zasadniczy konflikt, który polega na tym, że cel tej pierwszej może być poznany tylko przez abstrakcyjny *rozum dziejów*, natomiast jednostkom musi wystarczyć abstrakcyjne „przedstawienie siebie [...] jako czystej negacji swego przedmiotowego sposobu istnienia”²¹⁴.

213 Zob. tamże, 177.

214 Hegel, *Fenomenologia ducha*, 135 (Nowicki); Por. tłum. Landmana: Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, 218.

Herbert Marcuse twierdzi, że zasadniczy główny cel historii powszechnej u Hegla to urzeczywistnienie świadomości wolności, a nie wolność sama w sobie²¹⁵. Nie jest jednak jasne o czy chodzi o świadomość indywidualną czy o samowiedzę *Weltgeistu*. W związku z tym nasuwają dwa się dwa zasadnicze pytania:

W jaki sposób świadomość wolności może uzasadnić praktykę ludzką? [...] Kto jest prawdziwym podmiotem historii?²¹⁶

Nie ma równolegle istniejących wersji historii powszechnej, więc podmiot historii powinien być jeden. Można jedynie mówić o różnych momentach urzeczywistniania się wolności, lecz zasadniczo dążą one do tej samej świadomości. Ludzie są indywidualnościami, dlatego nie można mówić o jednym podmiocie i jednym sposobie uświadomienia sobie wolności. Dlatego też samowiedza i wolność jednostek zawsze rozstrzyga się w relacji współzawodnictwa z innymi jednostkami.

Hegel był świadom tej cechy natury ludzkiej, tj. tego, że etyczność²¹⁷ nie licuje z samowiedzą. Według Hegla prawdziwa, tj. samoistna świadomość dostępna jest jedynie poprzez zapośredniczenie. W oryginalnej myśli Hegla następowało to poprzez walkę o uznanie w archetypicznej relacji pana i niewolnika.

W tym stosunku pan to czysta istotna czynność, poddany zaś to czynność, która nie jest czysta, lecz jest nieistotna. [...] Świadomość nieistotna jest tu dla pana przedmiotem, który stanowi prawdę [jego] pewności siebie²¹⁸.

Zanik przemocowej formy walki o uznanie byłby możliwy dopiero u kresu historii. Fukuyama przedstawia własną koncepcję tego, w jakich warunkach można mówić o końcu histo-

215 Herbert Marcuse, *Rozum i rewolucja: Hegel a powstanie teorii społecznej*, tłum. Danuta Petsch (Warszawa: Książka i Wiedza, 1966), 218.

216 Tamże.

217 Tzn. faktyczne życie tego, co ogólne.

218 Hegel, *Fenomenologia ducha*, 138; Por. tłum. Landmana: Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, 223.

rii. Wedle tej koncepcji walka o uznanie mogłaby się odbywać bez przemocy.

D. Konsumowanie *thymos*

Według Fukuyamy kres historii wieńczy „uniwersalne państwo homogeniczne”, które zapewni wszystkim możliwość uznania dzięki przekształceniu relacji pan–niewolnik. Bezprzemocowa realizacja tej koncepcji wymaga przekształcenia kategorii uznania (*thymos*). Jest to sprawa dużo bardziej istotna niż to, co zwykle jest przedmiotem uwagi krytyków Fukuyamy, czyli kwestia adekwatności jego rozważań historiozoficznych względem aktualnej sytuacji geopolitycznej. Tymczasem sam Fukuyama podkreśla, że stanowi to najważniejszą część jego pracy:

Kiedy wybieramy życie w demokracji liberalnej, stawką jest coś więcej niż fakt, że zyskujemy wolność do zarobkowania i zaspokajania pożądlivych części duszy. Ważniejszą i w ostateczności bardziej satysfakcjonującą rzeczą, którą zapewnią nam demokracja liberalna, jest uznanie naszej godności²¹⁹.

Zasadniczą kwestią czy uspokojenie dziejów będzie mogło trwać w harmonii z naturą ludzką jest forma realizacji *thymos*, tj. sposób, w jaki system polityczny zaspokoi naszą potrzebę zdobycia uznania. Problemem głównym nie jest tu kryterium stwierdzenia końca historii, ale kwestia uprawomocnienia społecznego *status quo*. Uprawomocnienie powinno mieć taką postać, by ofiarowana przez posthistoryczne „państwo homogeniczne” wolność nie rozsadziła ludzkości od środka. Zapewnienie każdemu możliwości bezprzemocowej realizacji *thymos* miałyby zapobiec społecznej katastrofie. Wedle Fukuyamy

sukces liberalnej demokracji polega na tym, że walka o uznanie, która kiedyś toczyła się na gruncie wojskowym, religijnym lub narodowym teraz przeniosła się na grunt gospodarczy²²⁰.

219 Fukuyama, *Koniec historii*, 296.

Demokracja liberalna miałyby realizować *thymos* środkami pokojowymi jako rywalizację pozbawioną dominacji znanej z relacji pan-niewolnik. Rozumowanie Fukuyamy można określić jako sublimację potrzeby tymotejskości²²¹. Mechanizm tejże sublimacji ukierunkowuje zmianę historyczną poprzez „mechanizm potrzeb”. W czasach „klasycznej” demokracji liberalnej polegał on na wykorzystaniu osiągnięć technologicznych do współzawodnictwa i ekspansji militarnej:

Uniwersalność nauki staje się podstawą dla ujednoczenia świata, przede wszystkim z powodu ogromnego znaczenia, jakie w stosunkach międzynarodowych mają wojny. [...] Zagrożenie konfliktem militarnym skłania rządy do restrukturyzacji systemów społecznych w taki sposób, aby sprzyjały rozwojowi techniki. Państwo winno być odpowiednio duże, żeby móc rywalizować z sąsiadami, a owo współzawodnictwo sprzyja zarazem jednoczeniu społeczeństwa²²².

Osiągnięcie kolejnego „szczebla” historycznego rozwoju społeczeństwa musiałyby więc „uniwersalność nauki” przemieścić z poziomu militarnego na bardziej pokojowy, który objąłby swoim zasięgiem całą ludzkość. Według Fukuyamy takim szczeblem było neoliberalne udoskonalenie kapitalistycznego systemu produkcji, które powoduje, że „wzrost gospodarczy prowadzi do pewnych jednolitych przekształceń społecznych we wszystkich krajach, niezależnie od ich wcześniejszej struktury społecznej”²²³.

Neoliberalna wersja mechanizmu potrzeb ma być doskonalsza przez to, że likwiduje rywalizację opartą na nierówności. Zawiera ona wciąż pewne elementy wersji „wojennej”, ale są one rozbrojone. Mechanizm potrzeb utrzymywany przez dominację militarną przekazywał *thymos* z jednostek na narody,

220 Francis Fukuyama, *Zaufanie: kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. Anna Śliwa i Leszek Śliwa (Warszawa/Wrocław: PWN, 1997), 401.

221 Fukuyama używa słowa *thymos* również jako przymiotnika.

222 Fukuyama, *Koniec historii*, 119.

223 Tamże, 124. Jest to tzw. teoria „skapywania”, której teoretycznym usprawiedliwieniem jest „krzywa Kuznetsa”. Zob. wykres 1 na str. 197 niniejszej pracy.

dzięki czemu te drugie mogły rozwijać się jako społeczeństwa. Powstawał jednak problem stosunków międzynarodowych ze względu na programową konfliktową wynikającą przede wszystkim z tego, że niedostateczny rozwój technologiczny był kompensowany przez walkę o zasoby.

Współczesna demokracja liberalna funkcjonuje już w warunkach przekroczenia technologicznych ograniczeń. Dzięki temu utworzenie globalnej sieci produkcji jest nie tylko możliwe, ale konieczne. Realizacja potrzeby *thymos* w aspekcie kosmopolitycznym nie jest już uzależniona ani od dominacji jednostek nad innymi jednostkami, ani tym bardziej od dyskryminacji innych narodów, lecz jedynie od dominacji przeniesionej w obszar technologii. Pozwala to Fukuyamie stwierdzić, że:

Demokracja liberalna dokonała skutecznej syntezy moralności pana i moralności niewolnika, przewyciężając rozróżnienie między nimi, a jednocześnie zachowując pewne elementy obu sposobów istnienia²²⁴.

Pomijając nadużycia empiryczno-historyczne zreferowany powyżej mechanizm sublimacji *thymos* ma swoje zasadnicze wady teoretyczne. Głównym przeoczeniem koncepcji powszechnego *thymos* jest to, że w nowoczesnym społeczeństwie liberalnym ludzie nieuchronnie będą wykorzystywać swoją wolność dla własnej *megalotymii*, a nie do utrwalenia *wieczystego pokoju*. Może to doprowadzić do powrotu hobbesowskiego stanu natury i wojny wszystkich ze wszystkimi. Tym samym nie można by mówić o końcu historii, ale jej powrocie.

Odśrodkowe siły miałyby być jednak eliminowane w momencie powstawania. Demokracja liberalna jest „wyższym szczeblem” na który wspiął się „rozum historyczny”, dlatego, że przyczyny tej eliminacji są nieideologiczne. W interpretacji Fukuyamy jest to mechanizm, który wewnętrznie się uzasadnia, nie potrzebuje więc żadnych form panowania. Zanik despotycznych form sprawowania władzy powoduje rozpad tra-

224 Tamże, 305.

dycyjnych relacji, a tym samym wymusza reorganizację sfery społecznej w taki sposób, że owo zdemokratyzowane panowanie nie prowadzi do implozji systemu. Powszechne i wzajemne uznanie – jak pisze Fukuyama – „zostawia *thymos* w stanie zasadniczego niezaspokojenia”²²⁵.

Ale jeśli system gospodarczy sprawia warunki do powszechnego uznania (w funkcji odwrotnej do powszechnej dyskryminacji stanu środowiska naturalnego), to powstaje pytanie: *Kto uznaje?* Jeśli wszyscy są równi, to nie może być nikogo, kto by decydował o ustaleniu poziomu zaspokojenia *thymos*. Demokracja liberalna byłaby więc ustrojem, który uprawomocnia się dzięki *izotymii*, czyli równej możliwości zyskiwania uznania. Okazuje się jednak, że tolerancja, która jest naczelną cnotą społeczeństw liberalnych stanowi zarazem jej główny problem.

Spółeczeństwa demokratyczne, [...] sprzyjają przekonaniu o równości wszystkich stylów życia i wartości. [...] Pielęgnują tylko jedną cnotę, tolerancję, która w społeczeństwach demokratycznych staje się nadrzędna²²⁶.

Niebezpieczeństwo tolerancji polega na tym, że nieograniczona może doprowadzić do braku zainteresowania sferą publiczną. Fukuyama przypomina, że już Tocqueville podobnie „obawiał się, czy zniesienie formalnego stosunku hegemonii i poddaństwa nie sprawi, że niewolnicy, zamiast stać się panami samych siebie, popadną w nowy rodzaj niewolnictwa”²²⁷. Obserwując społeczeństwo amerykańskie Tocqueville zauważył, że ludzie żyją w izolacji, ponieważ „kręcą się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha”²²⁸.

225 Fukuyama, *Ostatni człowiek*, 147.

226 Tamże, 151. Rozstrz. – M. B.

227 Tamże, 155.

228 Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. Barbara Janicka i Marcin Król (Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja im. Sefana Batorego, 1996), 329; Por. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, 155.

Tolerancja urzeczywistniona wyłącznie w znaczeniu negatywnym prowadzi do prywatyzacji życia społecznego. Żyjące w neo-wspólnotach jednostki nie przyjmują do świadomości tego, że to, co wydaje im się „stanem natury”, w istocie jest ściśle uzależnione od instytucji przekraczających ich prywatne *imaginarium*. Życie prywatne w demokracjach liberalnych jest w szerokim sensie zależne od technologii, która nie powstałaby w stanie naturalnym. Tocqueville zwraca uwagę na to, że rzekomo pozbawiony ideologii *mechanizm potrzeb* nie jest neutralnym czynnikiem warunkującym istnienie sfery społecznej.

Ignorowanie ponadlokalnych zależności prowadzi do powstania duchowej próżni, która – wbrew myśleniu życzeniowemu – naraża ludzi na życie w o wiele bardziej opresyjnych realiach dominacji. W takiej sytuacji nie dominuje jakaś konkretna władza, którą można by personalnie oskarżyć o to, że „więzi ludzi w stanie dzieciństwa”²²⁹ jak pisze Tocqueville, lecz technologiczna struktura, którą ludzie sami sobie narzucają, by utrzymywać stan pozytywnego dobrobytu.

Lekarstwem na wyżej opisaną prywatyzację miałyby być reglamentacja czynników przedliberalnych, które dla zdrowia społecznego należy zachować w rozsądnych dawkach. W tej kwestii Fukuyama podziela receptę Tocqueville’a, który

czuł, że pochod demokracji jest niepowstrzymany, a opór beznadziejny i przeciwnie skuteczny: najlepsze, co można było zrobić, to uświadomić zapalonym zwolennikom demokracji, że istnieją poważne alternatywy dla tego ustroju, których elementy można zachować, miarkując demokrację²³⁰.

Jest to recepta tyleż naiwna, co przewrotna, gdyż godzi bezpośrednio w teorię liberalną, albowiem uzależnia jej wdrożenie od zachowania irracjonalnych form życia społecznego, które powstrzymują liberalne przemiany. „Miarkowanie demokracji”

229 Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, 329.

230 Fukuyama, *Ostatni człowiek*, 157. Rozstrz. – M. B.

nie różniłoby się od „substytucji importu”, którą Fukuyama pojęcia w ramach swojej krytyki „teorii uzależnienia”²³¹.

W erze przednowoczesnej *thymos* mogło być zaspokojone głównie w formie przemocy wobec innych ludzi (fizycznej lub symbolicznej), gdyż człowiek panował nad naturą przede wszystkim symbolicznie. Widzialne znaki panowania były ważniejsze niż samo panowanie, a posługiwanie się tymi znakami dane było nielicznym. Za pomocą zachowania typu magicznego człowiek porządkował świat, ale tylko w warstwie wyobraźniowej. Jak zauważa Mircea Eliade:

Na pierwszy rzut oka człowiek ze społeczności archaicznych powtarza tylko w nieskończoność ten sam gest-pierwowzór, tak naprawdę jednak niestrudzenie zdobywa on świat, organizuje go, przekształca ze świata przyrody w świat kultury²³².

Wszelka nierówność społeczna powstawała na styku tego, co był w stanie objąć system magiczny, a co stanowiło o obiektywnych warunkach egzystencji. W archaicznym świecie przedmiotem walki była sama zdolność do narzucenia własnego wyobrażenia świata. Jednak uznanie dla siebie i własna godność w myśleniu magicznym były mniej ważne niż rytuał, który z tego co nieznanne czynił to, co swojskie.

Mimo to, na poziomie społeczności prymitywnej hipoteza o zasadniczym znaczeniu tymotejskości wydaje się wątpliwa. W myśli „nieoswojonej” przejawia się raczej prostoduszna pokora wobec świata symbolicznego, a nie pragnienie osobiste go uznania. Jest to jakaś forma gry, czy też transmisji indywidualnej potrzeby poprzez rozproszenie jej w nieznanym świecie. Taki świat dla człowieka archaicznego był jednocześnie „zaszyfrowany”, ale równocześnie „otwarty”. Jak wyjaśnia Mircea Eliade:

231 Więcej na ten temat na str. 120.

232 Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. Piotr Mrówczyński (Warszawa: Wyd. KR, 1998), 140.

Mit daje człowiekowi gwarancję, że to, co zamierza on uczynić, zostało już zrobione, pozwala mu rozwiać wątpliwości, jakie mógłby on mieć odnośnie do rezultatu swego przedsięwzięcia. [...] Fakt, że istnieje pierwowzór, wcale nie przeszkadza w twórczych dokonaniach, mityczny wzorzec oferuje bowiem nieskończoną liczbę zastosowań²³³.

Dzięki wykształceniu się nauki świat został poznany, a dzięki postępowi technologicznemu panowanie nad naturą na szerszą skalę stało się możliwe także w wymiarze fizycznym, który zaczął dominować nad wymiarem symbolicznym. Wraz z naukowo-technologicznym „odczarowaniem świata”²³⁴ magia ustąpiła pola racjonalności, zatem także moc porządkowania świata musiała znaleźć jakieś inne ujście. Mimo to moc ta jest stale obecna w myśleniu człowieka i w jego historycznym stawianiu się, które „co chwilę uwalnia swoją energię z korzenia mitu”²³⁵.

Fukuyama natomiast arbitralnie stwierdza, że „w społeczeństwie liberalnym podstawowym ujściem dla megalotymii jest przedsiębiorczość i inne formy działalności gospodarczej” przy czym jednocześnie odróżnia przedsiębiorczość od pracy, którą „podejmuje się przede wszystkim dla zaspokojenia «systemu potrzeb», czyli pożądania, a nie *thymos*”. A jednak także „system potrzeb” staje się – jak stwierdza sam Fukuyama – „areną dla tymotejskich popisów”. O ile przedsiębiorczość różni się od pracy ilościowo (pod względem generowanych obrotów i dochodu), to jednak jakościowo realizacja tymotejskości w obu tych przypadkach wygląda podobnie. Sam Fukuyama wpada tu na pewien trop, ale nie rozwija go dalej, pisze tylko, że „spożycie przestaje być istotnym motywem”²³⁶.

233 Tamże, 141.

234 Zob. *Glosariusz* tłumacza w: Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, 325.

235 Kołakowski, *Obecność mitu*, 40.

236 Cytaty do całego tego akapitu: Fukuyama, *Ostatni człowiek*, 164.

O krok dalej w takich obserwacjach posuwa się Jean Baudrillard. Zauważa on, że postęp nie opiera się na dobrobycie, lecz na marnotrawstwie:

Wszystkie społeczeństwa od niepamiętnych czasów marnotrawiły, trwoniły, wydatkowały i konsumowały więcej niż tylko to, co było konieczne, z tego prostego powodu, że to właśnie poprzez konsumowanie nadwyżki czy nadmiaru zarówno jednostka, jak i społeczeństwo zyskują poczucie nie tylko tego, że istnieją, ale także, że żyją²³⁷.

Baudrillard zwraca twierdzi, że nie racjonalna roztropność, lecz magiczna rozrzutność była znakiem hegemonii klas arystokratycznych. Instytucja *potlaczu* w społeczeństwach prymitywnych pełniła również funkcję, którą można „podciągnąć” pod zaspokajanie potrzeby *thymos*.

Życie ekonomiczne, które Fukuyama proponuje jako najlepszy środek realizacji *thymos* podkopuje swoje własne fundamenty jeśli prowadzi do marnotrawstwa. Wszystko jednak zależy od tego jak liczy się zyski i wydatki. Baudrillard zwraca uwagę na fakt, że najwidoczniej nie mamy do czynienia z ekonomią, lecz z „ekonomią magiczną”, której sakralny charakter realizuje się poprzez „mystykę PKB”. Wedle Baudrillarda już w samej logice obliczania PKB zawarty jest błąd, który prowadzi do strukturalnego marnotrawstwa:

Księgowe zestawienia mają coś wspólnego z marzeniem sennym, gdyż tak samo brakuje im pojęcia znaku odejmowania i wszystko ze sobą sumują, zarówno braki, jak i elementy dodatnie, a wszystko to dzieje się w płaszczyźnie całkowicie pozbawionej logiki, bynajmniej jednak nie niewinnej. [...] Produkcja alkoholu, komiksów, płynu do płukania ust... i jądrowych pocisków raketowych skrywa tu brak szkół, dróg czy basenów. [...] Żadne straty, czy to degradacja, zanieczyszczenie, zniszczenia, czy zużycie nie znajdują tam swego miejsca, a jeśli nawet, to jako element pozytywny, a wręcz jako aktywa! Dłate-

237 Jean Baudrillard, *Spółeczeństwo konsumpcyjne: jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak (Warszawa: Wyd. „Sic!”, 2006), 36.

go koszty transportu do pracy księgowane są jako wydatki konsumpcyjne!²³⁸

Gdyby wydatki, które pochłania konsumpcja indywidualna przeznaczyć na te same dobra i usługi, ale finansowane z publicznego budżetu²³⁹, to okazałoby się, że każdy mógłby zostać bez zbędnej zwłoki podjęty i dowieziony w dowolne miejsce. Taki cel z grubsza obrała sobie ideologia marksistowska, miała jednak zasadniczą wadę – nie uwzględniała pewnej immanentnej cechy ludzkiej natury, tj. tego, że wolność indywidualna funkcjonuje z motywacji egoistycznej, a nie egalitarnej. Rezygnując z samochodów musielibyśmy zrzec się prawa do sterowania pojazdami, ale też – co dużo ważniejsze – musielibyśmy zrzec się swojego prawa własności.

Prawo własności nie jest jednak prawem własności *skończonej*. Różnica między ideologią marksistowską a demokracją liberalną nie jest różnicą między nieposiadaniem niczego a posiadaniem „każdemu wedle potrzeb”. Liberalne prawo własności, to prawo rozszerzania własności, tj. do zwiększania swojej mocy posiadania. *Homo economicus* nie jest zatem istotą racjonalną, gdyż kieruje się myśleniem magicznym.

Człowiek w pełni ekonomiczny jest w gruncie rzeczy „ostatnim człowiekiem”, którego nadejście prorokował Fryderyk Nietzsche. „Filozof mocy” antycypując urzeczywistnienie idei państwa liberalnego nie widział w niej syntezy moralności pana i niewolnika, lecz przeciwnie: zwycięstwo moralności niewolniczej. Wedle Nietzschego ostatni „podczłowiek” swoje prymitywne żądze, a nie potrzebę uznania²⁴⁰.

238 Tamże, 33.

239 Np. zamiast prywatnych samochodów po ulicach i drogach poruszałyby się publiczne (nienależące do korporacji!) samochody autonomiczne nienależące do nikogo na własność.

240 Fukuyama, *Ostatni człowiek*, 145–46. Fukuyama powołuje się na Aforyzmy Nietzschego, szczególnie nr 241 i 260: *O próżności i mniemaniu o sobie* «politęgo człowieka» w społeczeństwach demokratycznych.

Tak samo jak socjalistyczna utopia, podobnie też demokracja liberalna zrównuje ludzi w prawie do uznania, lecz tym samym narzuca kolejne jarzmo: obowiązek walki o uznanie. Okazuje się jednak, że o ile systemy totalitarne zmuszały ludzi do walki o swoją godność, o tyle w systemie, w którym ideologia została zastąpiona przez dobrobyt potrzeba godności jest tłumiona. Dlatego właśnie system liberalny ustanawia panowanie bez alternatywy. Dzieje się tak nie dlatego, że liberalizm likwiduje sprzeczności i realizuje rzeczywiste potrzeby ludzi, lecz dlatego, że je lokalnie przekracza, tj. tworzy nadmiar, który odwraca uwagę od spraw istotnych. Wszelki sprzeciw wobec tego *modus vivendi* oznaczałby powrót do „stanu natury”. Jednostki zatem stają się w ten sposób zakładnikami własnej wolności, gdyż jej zabezpieczenie nie opiera się na dialektycznym pokonaniu sprzeczności, lecz na technologicznej ucieczce od problemów.

Demokracja liberalna reprodukuje się dzięki postępowi technicznemu, który zastępuje irracjonalne panowanie władzą technologiczną. Herbert Marcuse trafnie zauważył, że „kapitalistyczny rozwój zmienił strukturę i funkcję [burżuazji i proletariatu] w taki sposób, że nie wydają się one już podmiotami historycznych przekształceń”²⁴¹. Walka o uznanie została złagodzona dzięki technologicznemu postępowi. Klasy społeczne nie toczą już między sobą walki o uznanie, gdyż zaspokojenie ich podstawowych potrzeb jest zależne głównie od wydajności pracy lub posiadanych środków, ale nie od uznania w zakresie symbolicznym. Zdaniem Marcusego to technologiczne przekształcenie społeczeństwa wytwarza „fałszywą świadomość”, która przeciwdziała realnemu wyzwoleniu.

Myślenie i zachowanie w tej mierze, w jakiej zgadza się z rzeczywistością daną, wyraża świadomość fałszywą, będącą odpo-

241 Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, red. Wiesław Gromczyński, tłum. Stanisław Konopacki (Warszawa: PWN, 1991), 8.

wiedzą na fałszywy porządek faktów i przyczynia się do jego zachowania. A ta fałszywa świadomość wciela się w panujący aparat techniczny, który z kolei ją reprodukuje²⁴².

Prawdziwa emancypacja wymaga tego, by jednostki uświadomiły sobie rzeczywiste potrzeby i to im podporządkowały swoje życie. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, gdy zanegowana zostanie pozytywność technologicznego postępu. „Potrzeba odmowy” wobec technologicznego *status quo* zostaje stłumiona przez samo społeczeństwo „w takim stopniu, w jakim jest ono zdolne «dostarczyć dobra» na coraz większą skalę oraz wykorzystywać naukowy podbój przyrody dla naukowego podboju człowieka”²⁴³.

Zdaniem Baudrillard fałszywe potrzeby zawierają wartość użytkową, zaś potrzeby prawdziwe wartość wymienną. W rozwiniętym społeczeństwie przemysłowym mamy do czynienia z „rewolucją dobrobytu”, która „proklamuje równość ludzi”²⁴⁴. Taka rewolucja ustanawia jednak pozorną demokrację, którą Baudrillard określa mianem „demokracji statusu”. Ludzie stają się równi, ale wyłącznie w takim zakresie, które wiążą się z wartością użytkową. „Nie istnieje już społeczna ani historyczna nierówność. Dla befsztyku [...] nie ma proletariusza ani uprzywilejowanego”²⁴⁵.

Mamy zatem do czynienia z równością pozorną, gdyż powstaje ona nie poprzez likwidację sprzeczności, lecz poprzez ich pomijanie. Pytanie o egalitarny charakter społeczeństwa konsumpcji jest wg. Baudrillarda pozornym problemem, gdyż „formalna równość dóbr” zastępuje „społeczną przejrzystość wymiany”²⁴⁶. „Rewolucja Dobrobytu” abstrahując od realnych problemów społecznych uniemożliwia realną zmianę społeczną. Taka „zastępcza rewolucja” posługuje się fundamentalnym

242 Tamże, 184.

243 Tamże, 9.

244 Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*, 46.

245 Tamże.

246 Tamże.

twierdzeniem teorii liberalnej, które głosi, że „jeśli wszystkiego będzie coraz więcej, to w końcu wystarczy dla wszystkich”²⁴⁷.

Tak pojęty dobrobyt jest jednak mitem, który służy utrzymywaniu wiary w egalitaryzującą siłę demokracji i liberalnej gospodarki, zgodnie z zasadą mówiącą, że „wzrost oznacza obfitość, a obfitość oznacza demokrację”²⁴⁸. Wśród zwolenników takiego poglądu ubóstwo ma charakter przejściowy, który wynika z tego, że ubodzy nie zostali jeszcze objęci sferą wzrostu. Ubóstwo nie jest jednak tylko przejściową „dysfunkcją systemu”, lecz jego istotą. Wskaźniki wzrostu gospodarczego pozwalają kreować jedynie w id m o dobrobytu, ale nie realny dobrobyt powszechny. Ubóstwo i nierówność jest strukturalnym mechanizmem globalnego systemu wzrostu, który reprodukuje się w sfunkcjonalizowany sposób w każdym stadium gospodarczej ewolucji kapitalizmu. Tym samym uniwersalny i powszechny charakter procesów demokratyzujących dążących do objęcia dobrobytem wszystkich ludzi zostaje zakwestionowany, gdyż stanowi „rodzaj napędu koniecznego dla powiększenia globalnego bogactwa”²⁴⁹.

Wzrost liczony wedle PKB nie jest fundamentem, lecz fa-sadą dobrobytu. Właśnie to ma na myśli Baudrillard pisząc o tym, że „produktywność [...] pełni społecznie funkcję mitu”²⁵⁰. Prawdziwym fundamentem tego rzekomego dobrobytu jest strukturalna nierówność, która napędza wzrost gospodarczy:

Wzrost ani nie oddala ani nie przybliża nas do dobrobytu. Wzrost jest od niego logicznie oddzielony całą strukturą społeczną. [...] Pewien typ stosunków społecznych i społecznych sprzeczności, pewien typ „nierówności”, utrzymujący się niegdyś wskutek zachowawczości i siły bezwładności, dziś repro-

247 Tamże, 50. Neoliberalny slogan głosi, że „przyływ unosi wszystkie łódki”, tylko, że nie każdego na nią stać.

248 Tamże, 48.

249 Tamże, 49.

250 Tamże, 34.

dukuje się we wroście i poprzez wzrost. [...] SAM WZROST JEST FUNKCJĄ NIERÓWNOŚCI²⁵¹.

O tym, że nierówność jest strukturalnie wpisana w system wzrostu świadczy analiza zjawiska inflacji, w której unaocznia się rozdział pomiędzy przyrostem dochodów „klas” wyższych i niższych.

Chroniczna inflacja pozwala na ukrycie owej względnej pauperyzacji poprzez zawyżenie wszelkich wartości nominalnych, podczas gdy rachunek funkcji i średnich wartości względnych pozwoliłby na ujawnienie częściowej regresji u dołu skali, a w każdym razie strukturalne zakłócenie w całej skali. Nie ma sensu ciągle przekonywać, że owo zakłócenie ma charakter przejściowy czy wynikający z koniunktury, skoro widać, że cały ten system zasada się na nim mocą własnej logiki i to właśnie od niego zależy możliwość osiągnięcia przez system celów²⁵².

Jeśli liberalny ład opiera się na systemowej nierówności, to należałoby wykazać, iż jest ona usprawiedliwiona przez ogólne korzyści. Wątpliwe jest jednak czy znalezienie tego usprawiedliwienia na gruncie czysto utylitarnym pozwoli na uzasadnienie racji bytu idei społecznej. Jeśli warunkiem powszechnego dobra ma być konieczne zło, to uzasadnienie takie będzie jedynie hipotetyczne.

Krążąc wokół tego problemu teoria liberalna lawiruje pomiędzy sprzecznościami. Najbardziej uwodzicielskie wydaje się przesłanie *Bajki o pszczołach* Mandeville’a, wedle której dobrobyt nie bierze się z cnoty, lecz jest konsekwencją egoistycznych dążeń. Bajce tej daje się również zwieść Fukuyama, lecz wzbogaca ją o aspekt historiozoficzny. W jego interpretacji historia osiąga swój cel wykorzystując ludzkie przywary, lecz kiedy ludzkość przekracza pewien szczebel rozwoju, to nie ma drogi powrotu do prymitywnych form zaspokajania korzyści własnej. Fukuyama odwołując się do Hegla dąży do tego, bo ogólnej korzyści nadać status konieczności, a nie tylko przy-

251 Tamże, 52. Wyróżnienia autora.

252 Tamże, 51.

padkowości. To nie jednostki dążą do moralnego celu, lecz to *Weltgeist* działa za ich pośrednictwem.

Fukuyama twierdzi przy tym, iż wymogi *ducha dziejów* nie są dziełem jednostek, ani żadnej ideologii. A zatem Fukuyama jest spadkobiercą niemieckiego idealizmu w tym sensie, w jakim przypisuje racjonalny cel demokracji ponad partykularnym działaniami natury ekonomicznej. Połączenie idealizmu i myślenia rynkowego ma sprawić, że demokracja liberalna uniknie zarzutu faworyzowania określonego państwa, narodu lub teorii społeczno-politycznej²⁵³.

Wedle Fukuyamy to, co ogólne jest dziełem bezosobowego „mechanizmu potrzeb”²⁵⁴, który agreguje egoistyczne pragnienia i doprowadza je do zgodności z *wolą powszechną*. Mechanizm ten powoduje, że niepohamowana żądza dóbr materialnych i władzy w końcu doprowadzi do porzucenia ideologii i odejścia od autorytarnych form rządu na korzyść relacji społecznych wzorowanych na modelu rynkowym. Zdaniem Fukuyamy tego typu procesy odchodzenia od ideologii zostały przyspieszone przez rozwój nauki, oraz związane z nim uzależnienie władzy od technologii. Od co najmniej dwustu lat o wynikach konfliktów zbrojnych nie decyduje kunszt wojskowy czy geniusz dowódców, lecz zaawansowanie technologiczne i potencjał przemysłowy. Tu właśnie najbardziej przejawia się „chytrość rozumu”, który przewagę technologiczną daje tym, którzy wspierają postęp naukowy, a ten z biegiem czasu prowa-

253 Zarzut ten był wysuwany – niezupełnie bez podstaw – pod adresem oryginalnej filozofii Hegla.

254 Zob. Fukuyama, *Koniec historii*, 116–31; Por. Hegel, *ZFP*, 193–205 (§§ 189 – 208). Hegel pisze o „systemie potrzeb”, w którym: „Etyczną postawą jest [...] *prawość i honor stanu*, który polega na tym, by jednostka [...] troszczyła się o siebie tylko przez zapośredniczenie z tym, co ogólne, i tylko dzięki temu *zdobywała uznanie* w wyobrażeniu własnym i cudzym” (*ZFP*, 204-205). Jakże ubogo względem Hegla brzmi fukuyamowska wariacja na ten sam temat, w której pojęcie tego, co *ogólne* zostaje zredukowane do *rynku*: „Wzrost gospodarczy prowadzi do pewnych jednolitych przekształceń społecznych we wszystkich krajach, niezależnie od ich wcześniejszej struktury społecznej” (*Koniec historii*, 124).

dzi do liberalizacji we wszystkich sferach życia. Okazuje się zatem, że władcy chcący dokonywać coraz to nowych podbojów muszą coraz bardziej rezygnować z zakresu swoich rządów. I tak oto:

Stała obecność wojny i wyścigu zbrojeń pociąga za sobą paradoksalne następstwo w postaci wielkiego ujednoczenia narodów. [...] Nauki przyrodnicze wyciskają na nas swoje piętno, niezależnie od tego, co o nich myślimy. Większość współczesnych narodów nie może odrzucić racjonalizmu technologicznego pod groźbą utraty niezależności. [...] Rezygnacja z przyjęcia racjonalności technologicznej dopuszczalna jest w ograniczonym okresie i tylko pod warunkiem, że dana społeczność żyje w izolacji lub na terenach pozbawionych wartości²⁵⁵.

Środek, którym posługuje się „chytro rozum” Fukuyama określa mianem „racjonalności technologicznej”. Jest to bardzo wymowna zbieżność, gdyż Herbert Marcuse posługuje się dokładnie tym samym określeniem, choć wartościuje je negatywnie. Marcuse twierdzi, że panowanie „racjonalności technologicznej” nad społeczeństwem polega na zaspokajaniu „fałszywych potrzeb”, które nie są efektem działania zupełnie bezosobowych mechanizmów²⁵⁶. Są to potrzeby niejako sztucznie wytwarzane i projektowane na całe społeczeństwo poprzez mechanizm *introjeksi*. Mechanizm potrzeb nie jest więc wyłącznym efektem działania „niewidzialnej ręki”. Panowanie demokracji liberalnej przy użyciu „racjonalności technologicznej” nie jest bezpośrednio ideologiczne, ale zależy od skuteczności podtrzymywania wytworzonych potrzeb, za którymi może skrywać się jakaś partykularna idea. Identyfikacja tej idei jest istotna, jeśli mamy na poważnie podjąć się odpowiedzi na pytanie w jakim zakresie systemowa nierówność dochodów jest usprawiedliwiona przez bezosobowe mechanizmy, a w jakim przez partykularną chciwość. Marcuse przedstawia ten problem następująco:

255 Fukuyama, *Koniec historii*, 123. Rozstrz. – M. B.

256 Więcej na ten temat będzie tu mowa w rozdz. II. 1. A na str. 151-160.

[Produkty i usługi] wiążą konsumentów z producentami, a przez nich z całością. Wyroby indoktrynują, manipulują; wspierają fałszywą świadomość, która nie zauważa własnego fałszu. W miarę, jak te dobroczynne produkty stają się dostępne coraz większej ilości jednostek w coraz większej liczbie klas społecznych – indoktrynacja, której są nośnikami, przestaje być reklamą; staje się sposobem życia²⁵⁷.

Towarowa indoktrynacja wytwarza „fałszywą świadomość”, która umożliwia jedynie jednowymiarowy sposób myślenia i życia. Jednowymiarowość myślenia samoreprodukuje się i blokuje możliwość społecznej zmiany. Fukuyamowski „mechanizm potrzeb” nie realizuje więc racjonalnego celu „praw dziejowych”, gdyż *de facto* opiera się na irracjonalności. Być może taki mechanizm wspólnie z „racjonalnością technologiczną” prowadzi do liberalizacji życia w jakimś wymiarze (głównie gospodarczym), lecz nie stanowi uprawnomożenia nierówności ekonomicznych, które są immanentnie związane z kapitalistyczną gospodarką. Demokracja liberalna być może wyłania się na mocy „praw dziejowych” z takiej gospodarki, lecz wolność, którą oficjalnie proklamuje jest *niekongruentna* względem subiektywnego poczucia wolności.

Natura ludzka domaga się nie tylko racjonalnej wiedzy, ale przede wszystkim środków do jej przeżywania. Ludzie potrzebują uczestniczyć nie tylko w funkcjonalnej wymianie towarów, lecz mają także potrzebę potwierdzenia swojej egzystencji w sposób symboliczny, tj. chcą przedstawiać ją jako coś absolutnego, a nie tylko względnego. Zdaniem Fukuyamy demokracja liberalna ma zapewniać również te symboliczne potrzeby poprzez wolność ekonomiczną. Tylko, że wszystko wskazuje na to, że *homo oeconomicus* wciąż myśli w sposób „nieoswojony”. Ludzie chcą, aby ich praca była nie tylko produkcją, lecz także praktyką (*praxis*). Nie chcą wytwarzać przedmiotów, lecz chcą wytwarzać *dobro*. Spieniężanie efek-

tów pracy nie ma być tylko zaspokajaniem potrzeb, lecz symbolicznym marnotrawstwem.

Współczesna zmiana statusu pracy – oderwanie jej od roli społecznej, reorganizacja, mechanizacja, itd. – spowodowała, że osłabił jej symboliczny potencjał. W społeczeństwach pierwotnych praca nie była wyalienowaną częścią życia. Praca chłopów była z życiem zintegrowana tak samo jak czas wolny. Samo pojęcie czasu wolnego pojawiło się jako negacja wobec tego, czego – w obronie mitu dobrobytu – nie ośmielimy się nazwać niewolą, lecz eufemistycznie określamy jako produktywność. Dawniej praca określała jakość więzi społecznych, obecnie można jedynie mówić o stosunku społecznym. W warunkach rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego to nie praca, lecz konsumpcja jest głównym polem wymiany symbolicznej.

Poprzez wymianę symboliczną w społeczeństwie przednowoczesnym odbywało ustalenie statusu jednostki. Wiązało się to zawsze z uznaniem nierówności w relacjach społecznych, tj. z uznaniem „łaski predestynacji”. Współcześnie, jak dowodzi Baudrillard, w społeczeństwie konsumpcyjnym *przejrzystość wymiany* zostaje zastąpiona przez *formalną równość dóbr*. Nie oznacza to jednak zniesienia nierówności, lecz ich *substytucję* za pomocą dóbr i usług, która przekracza sprzeczności wewnątrz-społeczne, lecz ich nie znosi.

Cała polityczna gra w *Welfare State* i w społeczeństwo konsumpcji sprowadza się do przekraczania tkwiących w nich sprzeczności poprzez powiększanie masy dóbr, mając na uwadze mechaniczne ilościowe zrównanie i poziom ostatecznej równowagi, którym byłyby poziom pełnego dobrobytu dla wszystkich²⁵⁸.

Dobrobyt jednak nie zostanie osiągnięty przez *homo oeconomicusa*, gdyż porzucił on wartości płynące z „dialektyki bogactwa” na rzecz korzyści z czysto formalnej wymiany dóbr.

258 Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*, 47.

„Dialektyka bogactwa” odbywała się w społeczeństwach zbieracko-łowieckich. Opierała się na nierówności, lecz jednocześnie zapewniała ufność poprzez „przejrzystość i wzajemność stosunków społecznych”.

W ramach ekonomii daru i wymiany symbolicznej niewielka i zawsze skończona ilość dóbr wystarcza do wytworzenia powszechnego bogactwa, gdyż przechodzą one z rąk do rąk. Bogactwo nie znajduje oparcia w dobrach, lecz w konkretnej wymianie zachodzącej pomiędzy osobami. Ma zatem charakter ograniczony, gdyż cykl wymiany jest nieskończony, nawet pomiędzy ograniczoną liczbą jednostek, ponieważ każdy moment tego cyklu wymiany nadaje dodatkową wartość wymienianemu przedmiotowi²⁵⁹.

Zatem dobrobyt, podobnie jak i bogactwo ulegają „zniesieniu”, gdyż wejście w posiadanie przedmiotów wiąże się z formalną transakcją, a nie z wymianą zachodzącą pomiędzy osobami. Formalna logika konsumpcji zastępuje dialektyczną logikę wymiany. Marcuse wyjaśnia, że w świecie poprzedzającym epokę panowania „racjonalności technologicznej” wartość *tego, co istnieje* nie była wartością samą w sobie, lecz była „dwuwymiarowa”, gdyż odnosiła się zawsze do *tego, co nie istnieje*. Byt zawsze był zagrożony groźbą zniszczenia przez nie-Byt²⁶⁰. Społeczności archaiczne radziły sobie z tym w ten sposób, że każdy akt opanowywania natury musiał być poprzedzony jakimś działaniem magicznym. Akt „kosmizacji” miał obłaskawić dany fragment Chaosu i uczynić z niego część ludzkiego świata życia.

Rytualny akt objęcia w posiadanie musi zawsze, w każdym wypadku, powtórzyć kosmogonię. Albowiem dla społeczności archaicznej wszystko, co nie jest „naszym światem”, w ogóle nie jest „światem”²⁶¹.

259 Tamże, 74.

260 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 161. Tamże: „Nie-Byt nie jest po prostu Nicością; jest on potencjalnością Bytu i zagrożeniem dla Bytu — jest groźbą zniszczenia. Walka o prawdę jest walką przeciwko zniszczeniu, [...] o «ocaleine» (σῶζειν) Bytu”.

W warunkach rozwiniętego „społeczeństwa przemysłowego”²⁶² do magicznego „powtórzenia kosmogonii” (Eliade) służy przede wszystkim konsumpcja. Pomimo jej ekonomicznego rodowodu ma ona jednak magiczny status, gdyż jej istotą nie jest tylko nabywanie produktów i zaspokajaniem potrzeb (choćby były fałszywe), lecz marnotrawstwo. Ekonomicznie „nieoswojony” wymiar posiadania przedmiotów jest przyczyną przestraszenia „jaki w ekonomistach i innych nastawionych idealistycznie teoretykach dobrobytu budzi fakt niemożności ustabilizowania systemu konsumpcji”²⁶³. Zdaniem Baudrillarda taka niemoc wynika ze sposobu „postrzegania wszystkiego w kategoriach wzrostu w zakresie dóbr i dochodów, a nigdy w kategoriach relacji i różnicowania za pomocą znaków”²⁶⁴.

Ekonomiści widzą konsumpcję tylko jako nabywanie przedmiotów, natomiast nie uwzględniają tego, że konsumpcja ma wymiar magicznego „wyłudzenia” swojego statusu społecznego. Ekonomiczna wymiana dóbr opiera się na racjonalnych zasadach podaży i popytu, lecz skrywa się za nią „magiczna ekonomia”. Kult *cargo* wydaje się irracjonalny, ale tylko z punktu widzenia „białego człowieka”²⁶⁵. Uważamy, że nie ma nic bardziej racjonalnego niż aktywność ekonomiczna, lecz:

W życiu codziennym dobrodziejstwa płynące z konsumpcji nie są postrzegane jako wynik pracy czy jakiegos procesu produk-

261 Mircea Eliade, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, tłum. Robert Reszke (Warszawa: Wyd. KR, 1999), 25.

262 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 4. Tamże: „Społeczeństwo nasze wyróżnia się tym, że przewyżcza odśrodkowe siły społeczne bardziej za pomocą Technologii niż Terroru – co dokonuje się na podwójnej podstawie przygniatającej wydajności i wzrastającego standardu życia”. Dziś należałoby raczej mówić o społeczeństwie post-przemysłowym, jednak zasadnicze uwagi Marcuse odnośnie mechanizmu *introjekcji* technologicznej władzy są wciąż aktualne.

263 Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*, 65.

264 Tamże.

265 Tamże, 17–18. „Biali żyją w dobrobycie, oni zaś nie mają nic, dzieje się tak dlatego, że biali potrafili wyłudzić bądź sprzeniewierzyć towary, które są przeznaczone tak naprawdę im, czarnym, przez ich przodków, którzy odeszli na skraj świata. Pewnego dnia, gdy magia białych straci swą moc, ich przodkowie powrócą z cudownym ładunkiem, a oni nigdy więcej nie zazną już potrzeb”.

cji, lecz jako cud. [...] Dobra konsumpcyjne jawią się w ten sposób jako moc *wyłudzona i zjednana*, a nie jako wytwór pracy²⁶⁶.

O ile udało się wprowadzić racjonalny podział pracy, o tyle nie udało się to zupełnie pozbyć magicznego sposobu myślenia. Z tego powodu nabywanie przedmiotów i usług nigdy nie jest wyłącznie charakteru handlowego, lecz jest przede wszystkim kosmiczny aktem „objęcia w posiadanie”. Zasada ekonomiczna wprowadza tylko różnicę na poziomie ilościowym – odnośnie rozmiaru pracy potrzebnego do zapewnienia podstawowych potrzeb. Nie czyni to jednak z człowieka *homo oeconomicus*. Ludzie ekonomiczni żyją tak, jak bohaterowie kreskówki *Flinstonowie*, tj. tak, jak jaskiniowcy, którzy pomimo korzystania z dobrodziejstw technologii zachowali swoją magiczną mentalność.

Cud magiczny zawsze znajduje jakieś zakończenie. Ma ono oczywiście charakter irracjonalny, lecz zawsze znajduje swe spełnienie. Natomiast cud konsumpcji „dokonuje się bez przerwy” – podobnie jak transmisja telewizyjna²⁶⁷. „Dysponujemy jedynie znakami dobrobytu”²⁶⁸, które ze względu na istotę konsumpcji zawsze odsyłają nas w nieskończoność, tj. coraz bardziej odsuwają lub wręcz powiększają obszar aspiracji, które mają być spełnione.

Wyzwolenie „świadomości niewolniczej” za pośrednictwem „magii” konsumpcyjnej podważa rację bytu idei społecznej w demokracji liberalnej. Jest tak dlatego, że mimo swego magicznego charakteru formalna logika konsumpcji oczyszcza rzeczywistość z dialektycznej siły negatywności. Brak dialektycznego przepracowania uniemożliwia urzeczywistnienie *pojęcia* wolności, czyli wolności prawdziwej. Zdaniem Marcusego jest tak dla tego, że pozytywistyczna wiedza naukowa

266 Tamże, 17.

267 Tamże.

268 Tamże, 74.

„nie rozwija pojęć, które niosą w sobie protest i odmowę”²⁶⁹ przeciw *status quo*. Co więcej logika instrumentalnego przyrodoznawstwa powstrzymuje przed poszukiwaniem racji dla idei społecznej, gdyż całą racjonalność przypisuje technologii.

E. Technopol

W ujęciu Fukuyamy *thymos* to tylko kategoria eksplanacyjna bez mocy normatywnej. Przenoszenie tymotejskiej miary ze świata archaicznego do współczesności nasuwa wiele wątpliwości. Czy „życie ekonomiczne” pozwoliło zaspokoić „możliwości tymotejskie”, czy raczej je wykreowało?

Fukuyama stara się uniknąć tych wątpliwości proklamując „zwycięstwo magnetowidu”²⁷⁰. Ma on tu na myśli, że wolność ekonomiczna, która jest konieczna do realnego rozwoju społecznego pociąga za sobą wolność jednostki. W rzeczywistości jednak wolność gospodarcza nie likwiduje, lecz jedynie przekracza sprzeczności społeczne. „Zwycięstwo magnetowidu” jest zwycięstwem systemu produkcji, a nie idei społecznej. Jest to zwycięstwo „racjonalności technologicznej” nad rozumem praktycznym. Fukuyama kieruje się nieuzasadnionym przekonaniem, iż „logika rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa” jest ściśle skorelowana z zaspokajaniem korzyści własnej:

Logika rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa predysponuje społeczeństwa do kapitalizmu tylko w tej mierze, w jakiej ludzie wyraźnie dostrzegają swoją własną korzyść ekonomiczną²⁷¹.

Fukuyama zakłada, że zachodzi ścisły związek przyczynowy między egoizmem („korzyść własna”), postępem myśli („logika rozwoju”), co nieuchronnie prowadzi do demokracji liberalnej. Herbert Marcuse zauważa jednak, że „nauka o przyrodzie rozwija się w warunkach technologicznego *a priori*, które pro-

269 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 179.

270 Fukuyama, *Koniec historii*, 152–68 (rozd. 9).

271 Tamże, 167. Zwrot „logika nowożytnego przyrodoznawstwa” powtarza się w książce Fukuyamy cztery razy.

jektuje przyrodę jako potencjalną instrumentalność, jako tworzywo kontroli i organizacji”²⁷². Technologiczny podbój natury, który zdaniem Fukuyamy możliwy jest dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych, okazuje się w istocie podbojem samego człowieka. To cele techniki realizują się w tym podboju, a nie sam człowiek.

Zgodnie z teorią Fukuyamy wzrost gospodarczy homogenizuje społeczeństwa i prowadzi do redukcji zakresu władzy politycznej na rzecz technologii. W demokracjach liberalnych nie mamy więc do czynienia z władzą, lecz jedynie z administracją. To technika, a nie społeczny sposób produkcji (jak utopijnie widział to Marks) staje się podstawową siłą historyczną.

Neil Postman określi tę siłę jako *technopol*²⁷³. W czasach kiedy efekty uprzemysłowienia nie obejmowały jeszcze znaczących przestrzeni życia społecznego ludzie wciąż żyli w przekonaniu, że „że żaden wzrost materialnego bogactwa nie będzie stanowił rekompensaty za kulturę”²⁷⁴. Koegzystencja kultury i zaawansowanej techniki mogła trwać jednak przez relatywnie krótki czas i była właściwa dla wczesnych technokracji. Sytuacja zmienia się zupełnie w realiach technopolu:

Technopol eliminuje możliwości alternatywne. [...] Nie delegalizuje ich. Nie sprawia, że się stają niemoralne. Nie odbiera im nawet popularności. Czyni je niewidzialnymi, a zatem również nieistotnymi. A osiąga to za pomocą zmiany definicji tego, co rozumiemy przez religię, sztukę, rodzinę, politykę, historię, prawdę, prywatność, inteligencję. [...] Technopol to totalitarna technokracja²⁷⁵.

W technopolu wymiar społeczny istnieje tylko *pro forma*, tj. tylko jako „nieszkodliwa negacja” w stopniu, w jakim nie ogranicza ona wydajności systemu produkcji. Absolutne pierwszeństwo ma zasada wydajności. Jeśli życie ludzkie jest w pewnym

272 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 194.

273 Neil Postman, *Technopol: triumf techniki nad kulturą*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba (Warszawa: PIW, 1995).

274 Tamże, 61.

275 Tamże, 61, 62.

sensie mniej warte niż technologia, to niezupełnie dlatego, że – jak pisze Postman – „idei społeczeństwa najlepiej służy oddanie ludzi do dyspozycji ich technik i technologii”²⁷⁶, lecz dlatego, że idea została zastąpiona technologią. Wszystko, co tradycyjnie było kiedyś esencją sfery społecznej, może być obecnie zastąpione przez technologiczną substytucję:

Zamiast modlitwy – penicylina; zamiast korzeni rodowych – mobilność społeczeństwa; zamiast czytania – telewizja; zamiast ograniczeń – natychmiastowa gratyfikacja; zamiast rozgrzeszenia – psychoterapia; polityczną ideologię zaś zastąpi charakter narodu ustalony za pomocą naukowych sondaży. Istnieje nawet alternatywa dla bolesnej zagadki śmierci, jak nazywał ją Freud. Można ją odsunąć dzięki dłuższemu życiu, a następnie, być może, całkowicie rozwiązać za pomocą hibernacji²⁷⁷.

Ostatnim bastionem sfery symbolicznej staje się wymiar konsumpcji. Nie jest to jednak rozwiązanie problemu, lecz raczej gaszenie pożaru benzyną. Skuteczność tej metody zależy od tego, jak szybko system produkcji jest w stanie zaspokajać potrzeby, który sam wzbudza. Dopóki utrzymany zostaje wzrost gospodarczy, dopóty utrzymany będzie mit dobrobytu, który powstrzymuje krytycyzm wobec „faktycznej świadomości”.

W tak nakreślonych realiach technologicznych idea społeczna pozostaje spójna jedynie przez to, że „ludzie rozpoznają się w swych towarach”²⁷⁸, lecz nie rozpoznają się sami oraz siebie nawzajem. Ta zamiana pozwala faktycznie utrzymać pokój w globalnym wymiarze, lecz stawia pod znakiem zapytania autonomiczność wartości, którymi kieruje się społeczeństwo. Marcuse pokazuje, że na zasadzie *introjekcji* „jednowymiarowi ludzie” przyjmują wartości i potrzeby systemu produkcji za swoje własne. Człowiek faktycznie odnajduje przedłużenie swojej duszy w przedmiotach, jednak „nie poprzez nadawanie

276 Tamże, 66.

277 Tamże, 68.

278 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 27.

rzeczom praw, lecz przez akceptowanie praw rzeczy”²⁷⁹. W tym sensie stwierdzenie Fukuyamy jest nad wyraz trafne: rzecz jaką jest magnetowid zwycięża nad rzeczą, do której zredukowane zostało społeczeństwo.

Fukuyama słusznie potwierdza, że opisany przez niego „mechanizm potrzeb”²⁸⁰ prowadzi do wytworzenia „uniwersalnej kultury konsumenckiej”, która rozprzestrzenia się dzięki temu, że jest w stanie „wytworzyć identyczne pragnienia i nawyki w wielu różnorodnych społeczeństwach”²⁸¹.

Totalność technologii, globalizacja gospodarki i homogenizacja społeczeństw faktycznie sprawiają, że wymiar istnienia zostaje uspokojony. Odbywa się to bez żadnego sprzeciwu, gdyż nie kryje się za tym (jawnie) żadna ideologia. Uniwersalna przestrzeń gospodarcza wytwarza identyczne pragnienia. Liberalna „kultura” konsumencka, która zastępuje kulturę tradycyjną jest warunkiem utrzymania wysokiego poziomu wzrostu, a tym samym demokracji liberalnej. Brak sprzeciwu nie oznacza jednak, że liberalne społeczeństwo jest wolne od sprzeczności.

Sama aktywność gospodarcza, która w anglosaskiej odmianie umowy społecznej gwarantowana jest dzięki prawu własności i wolnemu rynkowi, nie wystarczy do zaspokojenia prawdziwych potrzeb człowieka i utrzymania idei społecznej. Fukuyama „zafiksował się” na potrzebie uznania, lecz nie docenił innej, znacznie istotniejszej potrzeby, jaką posiada każdy człowiek, tj. potrzeby doświadczenia świata jako sensownej całości. W dążeniu do niej realizacja uznania jest tylko jednym z wielu, lecz wcale nie najważniejszym czynnikiem.

Niegdyś panowanie utożsamiane było z narzucaniem swojej wizji świata. W „uniwersalnym państwie homogenicznym”

279 Tamże, 29.

280 Fukuyama, *Koniec historii*, 124. Tamże: „Wzrost gospodarczy prowadzi do pewnych jednolitych przekształceń społecznych we wszystkich krajach, niezależnie od ich wcześniejszej struktury społecznej”.

281 Tamże, 168.

thymos zostaje udostępnione wszystkim dzięki bezosobowemu panowaniu „racjonalności technologicznej”. Walka o ustanowienie spójnej wizji świata jest już niemożliwa przez to, że ludzkość osiągnęła stan, w którym przekroczone zostały wszelkie znane horyzonty historyczne. Lokalne powroty za granicę horyzontu historycznego (co wciąż się zdarza) właśnie poprzez swoją wyjątkowość potwierdzają zasadę dziejowego spełnienia historii polegającej na podboju i dominacji. Horyzonty historyczne wyznaczały pewne pola, na styku których ścierały się ze sobą sprzeczności, lecz horyzonty te były jednocześnie nośnikami absolutnych idei. Człowiek u kresu historii jest *ostatnim człowiekiem*, gdyż ma świadomość swojego historycznego pochodzenia, lecz właśnie przez to nie może już powrócić za bezpieczną granicę. *Ostatni człowiek* nie ma już możliwości „pośredniego doznawania wartości”, gdyż współczesny horyzont świadomości historycznej, jest tylko „mirażem, który znika w miarę naszego zbliżania się i ustępuje dalszemu horyzontowi”²⁸².

F. Teologia polityczna?

Dzięki postępowi nauk przyrodniczych i kumulatywnej ewolucji świadomości historycznej irracjonalny wymiar historycyzmu został „przedestyłowany” do postaci gospodarki wolnorynkowej opartej na demokratycznych zasadach. Jednakże sama globalizacja tych procesów nie jest wystarczająca po temu, by ład światowy miał trwałą postać. Paradoksalnie to właśnie u kresu historii irracjonalne czynniki są najbardziej niebezpieczne. Dzieje się tak na skutek tego, że czynniki te działają od wewnątrz „w poprzek” postępu technologicznego i społecznego. Zdaniem Fukuyamy nieodzowna jest taka forma rządu, która wykorzysta irracjonalizm przeciw społecznej entropii używając go jako środka homogenizującego kulturę. Ale demokracja liberalna „wzbogacona” przez irracjonalizm zaczy-

282 Tamże, 152.

na tracić swój uniwersalistyczny charakter i coraz bardziej przypomina rzeczywistą demokrację USA. Dlatego *koniec historii* może być odebrany odbierany jako zjawisko ekskluzywne, które sprawdza się jedynie w przestrzeni wpływów amerykańskiego mocarstwa, które przy pomocy kolejnego historiozoficznego mitu ugruntowuje swoją światową hegemonię.

Parafrazując słowa Waltera Benjamina na temat marksistowskiej (również mówiącej o końcu historii) koncepcji materializmu historycznego można domniemywać, iż ręka, która przedstawia pionki na szachownicy globalnego ładu wystaje z mechanicznego korpusu kukły prezentowanej jako „demokracja liberalna” i jest kierowana przez schowaną w jej wnętrzu skarlałą teologię polityczną²⁸³. Jeśliby iść za myślą Fukuyamy, to trudno byłoby zweryfikować czy cudowne lekarstwo na historię w postaci demokracji liberalnej faktycznie działa uniwersalnie, czy może stanowi jedynie lokalne *placebo*, którego skuteczność potwierdza się jedynie tam, gdzie gospodarcze uzależnienie od USA jest największe.

Jeśli jest tak w istocie, to dzięki humanistycznemu *lobbingowi*²⁸⁴ autora *Końca historii* Stany Zjednoczone mogą głosić przekroczenie horyzontu historycznego, lecz tylko dla siebie. Dzięki temu Stany Zjednoczone mogą tym łatwiej dominować nad krajami, które wciąż poruszają się wewnątrz horyzontu historycznego. Fukuyama antycypuje takie zarzuty omawiając i krytykując założenia „teorii uzależnienia”. Teoria liberalna

283 Por. Walter Benjamin, *O pojęciu historii*, w tegoż: *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, red. Hubert Orłowski, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak i Janusz Sikorski (Poznań: Wyd. Poznańskie, 1996), 413.

284 Francis Fukuyama w swojej pracy cytuje m.in. pozycje wydane przez RAND Corporation – *think-tanku* utworzonego na potrzeby Sił Zbrojnych USA. RAND Corp. pełni rolę międzynarodowego lobbyisty w sektorze zbrojeniowym i „eksportera” wartości amerykańskiego modelu demokracji. W podziękowaniach do *Końca historii* znajduje się też nazwisko ówczesnego prezesa RANDu – Jamesa Thomsona, w którego gabinecie Fukuyama pisał swoją książkę (!). Oddając sprawiedliwość trzeba wspomnieć, że Marcuse również przez jakiś czas pracował dla RANDu, lecz to nie przeszkodziło mu w krytyce tej organizacji.

głosi, że uczestnictwo w systemie handlu światowego maksymalizuje korzyści wszystkich stron, niezależnie od ich poziomu rozwoju i potencjału produkcyjnego. Teoria uzależnienia mówi natomiast, że

późne wejście w stadium rozwoju skazuje dany kraj na wieczne zacofanie, [gdyż] kraje zaawansowane dyktują warunki handlu światowego i za pomocą wielonarodowych korporacji wymuszają na krajach Trzeciego Świata „niezrównoważony wzrost” [...] przez co krajom Trzeciego Świata przypadła w udziale rola światowych „drwali i nosiwodów”²⁸⁵.

Fukuyama odpiera te zarzuty podając za przykład *azjatyckie tygrysy*:

Jeżeli bowiem, jak twierdziła teoria uzależnienia, niedorozwój Trzeciego Świata wynika z uczestnictwa mniej rozwiniętych krajów w światowym łańdźcu gospodarczym, to jak wyjaśnić fenomenalny wzrost gospodarczy, który nastąpił w takich krajach jak Korea Południowa, Tajwan, Hongkong, Singapur, Malezja i Tajlandia? [...] Doświadczenie powojennej Azji wykazało, że kraje późno się modernizujące mają przewagę nad ustabilizowanymi potęgami przemysłowymi, co było zgodne z prognozami wcześniejszych liberalnych teorii handlu²⁸⁶.

Przykład azjatycki wydaje się być dobrym kontr-argumentem przeciwko zarzutowi ideologicznego charakteru demokracji liberalnej. Jednakże argument ten broni teorii liberalnej jedynie w wymiarze gospodarczym, a nie politycznym, ani tym bardziej moralnym. Uzależnienie rozwoju społecznego tylko od wskaźników rozwoju gospodarczego jest nadużyciem. Nie pomaga tu również powoływanie się na wzrost poziomu czytelnictwa prasy codziennej (sic!)²⁸⁷. Teoretycy politycznego liberalizmu nieuchronnie polegają na odpowiedziach, które mają charakter wiedzy tajemnej. Jest tak dlatego, gdyż mieszają filozoficzną pewność z empiryczną przypadkowością.

285 Fukuyama, *Koniec historii*, 155.

286 Tamże, 157, 158.

287 Tamże, 159 (przypis nr 15).

3. Liberalistyczna gnoza

Gdy przestrzeganie pewnego porządku wynika wyłącznie z motywów celoworacyjnych, to jest on zwykle o wiele bardziej chwiejny niż wtedy, gdy zorientowanie nań bierze się jedynie z obyczaju.

Max Weber²⁸⁸

Zarówno Popper, jak i Fukuyama wikłają się w poważne aporie natury filozoficznej i empirycznej. Najistotniejszym źródłem tej aporetyczności jest mieszanie tez filozoficznych z przesłankami empirycznymi. Na tej podstawie obaj omawiani autorzy sformułowali liberalne mity. Popper promuje mit izolowanego indywiduum, natomiast Fukuyama snuje opowieść o bezprzemocowej walce o uznanie. Mit jest formą uroszczenia, które nie pozwala na w pełni racjonalną krytykę demokracji liberalnej. Krytykując mityczny wymiar liberalizmu należy jednak brać pod uwagę zasadniczą różnicę między mitologią wyrażoną (spisaną) a mitologią ludową.

Logos pochyna się z mitologii spisanej i dlatego Mircea Eliade zasadnie mógł twierdzić, że spekulacja filozoficzna pochyna się z mitu.

Właśnie w doświadczeniu *sacrum*, w spotkaniu z rzeczywistością poza-ludzką, rodzi się przekonanie, że coś istnieje realnie — że istnieją wartości absolutne, które prowadzą człowieka i nadają sens jego egzystencji. Zatem to właśnie tego rodzaju doświadczenie jest przyczyną pojawienia się idei rzeczywistości, prawdy i sensu — idei, które zostaną następnie rozwinięte i usystematyzowane w spekulacjach filozoficznych²⁸⁹.

Nie każda forma opowieści mitycznej może przekształcić się w myślenie filozoficzne. Niepoddane krytyce mityczne uroszczenia funkcjonują jako gnoza, a nie jako wiedza filozoficzna. Gnoza ta miesza się współcześnie z myśleniem naukowym

288 *Gospodarka i społeczeństwo*, 23.

289 Eliade, *Aspekty mitu*, 139. Rozstrz. oryg.

i przez to wyrządza znaczne szkody społeczne. Liberalistyczna gnoza jest schronieniem dla dogmatycznej metafizyki. Gnoza jest jednak elementem koniecznym, gdyż uprawomocnienie porządku społecznego musi opierać się na systemie obyczajów, a nie wyłącznie na „racjonalnej celowości” (Weber). Problem pojawia się jednak wtedy, kiedy gnostyczne uprawomocnienie rości sobie pretensje do uzasadnienia idei społecznej. Aby przejść do dziedziny uzasadnienia należy więc najpierw dokonać krytyki systemu gnostycznych przekonań w zakresie ich roszczeń do logicznej obowiązywalności.

A. Umowa (a)społeczna

Mitem fundacyjnym ekonomicznej teorii liberalizmu jest przekonanie o „interesowności” ludzkiego działania. Liberalowie (zwłaszcza z kręgu anglosaskiego) twierdzili, że ludzką naturą kieruje przede wszystkim korzyść własna lub przynajmniej troska o samozachowanie. Chciwość w przebraniu interesu społecznego stanowi fundament umowy społecznej, bo ostatecznie jakaś „niewidzialna ręka” sprawia, że egoizm wychodzi na dobre społeczeństwu. Ojciec liberalnej ekonomii politycznej – Adam Smith – ujął to w następujących słowach:

[...] każdy człowiek pracuje z konieczności nad tym, by dochód społeczny był jak największy. Co prawda, nie zamierza on na ogół popierać interesów społecznych ani też nie wie, w jakim stopniu je popiera. [...] jakaś niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdążył do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie zawsze na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście²⁹⁰.

Działanie smithowskiej „niewidzialnej ręki” rynku przejawia pewne pojęciowe pokrewieństwo z heglowską „chytrością ro-

290 Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, red. Jan Drewnowski i Edward Lipiński, tłum. Antoni Prejbisz i Bronisława Jasińska, Wyd. 1 (Warszawa: PWN, 1954), 45–46. Rozstrz. – M. B.

zumu”. Istotna różnica polega jednak na tym, że filozofia Hegla celowo abstrahowała od „określoności”. Mówiąc językiem analizy ekonomicznej można powiedzieć, że heglowska dialektyka odkrywała tylko wartości zmiennych, co nie determinowało wyniku całego równania. W klasycznej ekonomii politycznej jest natomiast odwrotnie, gdyż samo ustalenie zmiennych w rachunku korzyści własnej ustala wynik równania interesu społecznego. W ten sposób zmienne jako środki stają się celami samymi w sobie, przez co przybierają pozór idei. Niemal „boska” rola wskaźników PKB jest tego wystarczającym dowodem.

Heglowi można czynić wiele zarzutów w kwestiach szczegółowych, jednak jego filozofia „ducha obiektywnego” – którą można traktować jako wykład idealistycznej ekonomii politycznej – zaczynała i kończyła od jednego pojęcia, tj. podmiotu. W ekonomii politycznej można czynić różne operacje na pojęciach, ale jeśli działania te mają mieć racjonalny sens społeczny, to muszą być podporządkowane idei, która nie jest pojęciem opartym na empirycznym rachunku korzyści i strat. W innym razie ekonomia polityczna będzie filozofią klas uprzywilejowanych.

Wydaje się, że sam Smith pisząc *Bogactwo narodów* był rozdarty pomiędzy myśleniem ekonomicznym a idealistycznym. Smith był „naznaczony” empirycystycznym duchem swojego kręgu myślowego, więc nie mógł wyrazić swoich wątpliwości jasno. Być może właśnie dlatego w słynnym fragmencie o „niewidzialnej ręce” znalazło się wymowne uzupełnienie, iż społeczeństwo „nie zawsze na tym źle wychodzi”. Smith sugeruje tym samym, że trudno mu ocenić skalę korzyści jaką zyskują strony umowy społecznej, które nie reprezentują żadnego wartościowego ekonomicznie interesu własnego. Wątpliwości te zyskują pełniejszy i zdecydowany wyraz, kiedy Smith wyraża swój stosunek do klasy kapitalistów (przedsiębiorców):

W interesie kupców leży zawsze rozszerzyć rynek i ograniczyć konkurencję. Rozszerzenie rynku może często być dość zgodne z interesem publicznym, ale ograniczenie konkurencji musi być z nim zawsze sprzeczne. [...] Propozycja jakiegoś nowego prawa czy przepisu regulującego handel, która pochodzi od tej klasy, powinna się zawsze spotkać z największą ostrożnością i nie powinna być nigdy przyjęta, zanim nie zostanie wszechstronnie i dokładnie zbadana, nie tylko z największą skrupulatnością, lecz z najbardziej podejrzliwą uwagą. Pochodzi ona bowiem od klasy, której interes nigdy nie jest dokładnie taki sam, jak interes publiczny, a która jest zainteresowana w tym, by oszukiwać, a nawet ciemnić społeczeństwo, i która je też w wielu przypadkach oszukiwała, jak i uciskała²⁹¹.

Smith zatem doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że „interes publiczny” jest często błędnie utożsamiany z „dobrem wspólnym”, przez co jest poręcznym usprawiedliwieniem kapitalistycznego egoizmu. Polityczne decyzje wspierające interes publiczny nie mogą polegać tylko na utylitarnym rachunku zysków i strat, lecz muszą mieć uzasadnienie w szerszej rozumianej teorii moralności. Klasycznie liberalne teorie społeczne, które nie przedstawiają filozoficznego uzasadnienia moralności, muszą uciekać się do arbitralnych założeń dotyczących natury ludzkiej. Zarówno Hobbes, Locke, a nawet wykazujący indywidualistyczne tendencje Rousseau, oparli swoje koncepcje na co najmniej ograniczonym zaufaniu do natury człowieka. Jednak poprzez taki zabieg filozofowie ci narażają się na krytykę ze strony współczesnych konserwatystów (w dużej mierze uzasadnioną). Alan Bloom trafnie zauważa, że:

Hobbes, Locke i Rousseau zgodnie stwierdzili, że natura na ten lub inny sposób prowadzi ludzi do wojny, a celem społeczeństwa obywatelskiego nie jest wspieranie człowieka w jego wrodzonym dążeniu do doskonałości, lecz łagodzenie konfliktów tam, gdzie niedoskonałość natury wznieca wojnę²⁹².

291 Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, tłum. Stefan Wolff, Oskar Einfield, i Zdzisław Sadowski, Wyd. 1 (Warszawa: PWN, 1954), 328. Rozstrz. – M. B.

Niewiele tu zmieniają subtelne różnice jak ta, że dla Hobbesa *stan natury* był „wojną wszystkich ze wszystkimi”²⁹³, natomiast dla Locke’a *stan natury* jest *Złotym Wiekiem* ludzkości²⁹⁴. Doktryna Hobbesa zakłada, że „człowiek z natury nie jest istotą społeczną, gdyż kieruje się przede wszystkim własnym, często zupełnie egoistycznym interesem”²⁹⁵. Ludzie są skłonni do scedowania części korzyści z indywidualnego interesu na rzecz państwa nie dlatego, że jest to dobre dla społeczeństwa, lecz dlatego, że zapewni to bezpieczeństwo ich własnemu interesowi. Locke modyfikuje doktrynę Hobbes’a twierdząc, że właśnie współpracując z innymi człowiek niejako ulepsza wadliwy stan natury.

Obu tych teoretyków państwa łączy nieufny stosunek do idei dobra publicznego, niewiara w samoorganizację społeczeństwa, oraz wrogość do instytucji państwa, w której upatrują możliwość odrodzenia się władzy despotycznej²⁹⁶. Dlatego starają się oni przedstawić powody zawarcia *umowy społecznej* jako obiektywne, naturalne i uniwersalne. Jednak w rzeczywistości „dla stron powody moralne, którymi one się kierują, nie są autentyczne lub same w sobie nie wystarczają do ich motywowania, gdyż zawsze dają się zredukować do powodów pozamoralnych”²⁹⁷.

Nieco odmienne podejście na temat źródła zawarcia *umowy* prezentuje Jean-Jacques Rousseau. Dla Hobbesa i Locke’a umowa społeczna to związek oparty na wspólnie podzielanych

292 Allan David Bloom, *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Tomasz Bieroń, Wyd. 1 (Poznań: Zysk i S-ka, 1997), 190.

293 Anna Krawczyk, *Hobbes i Locke – dwoiste oblicze liberalizmu* (Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, 2011), 49.

294 Tamże, 76.

295 Maciej Chmieliński i Zbigniew Rau, red., *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej* (Warszawa: Scholar, 2010), 11.

296 Hobbes co prawda popiera monarchię, ale jego uzasadnienie umowy społecznej nie wynika z tego, że monarcha narzuca ją ludowi, tylko, że lud sam przekazuje władcy uprawnienia do sprawowania rządów.

297 Chmieliński i Rau, *Umowa społeczna*, 13.

interesach jednostek, a nie „zrzeszenie o charakterze moralnym”²⁹⁸. Natomiast w koncepcji Rousseau państwo zostaje ustanowione nie jako rozjemca sporów prywatnych, ale jako podmiot, który stoi na straży celów moralnych. Gdy ludziom przyświecają takie cele, to umowa nie dotyczy wspólnoty interesów, lecz wspólnego dobra. Rousseau dokonuje rewizji pojęcia stanu natury, użytego przez angielskich myślicieli. Według niego, „to nie interes własny, lecz naturalne współczucie kieruje postępowaniem człowieka wobec innych”, a zatem „społeczeństwo może przetrwać tylko wtedy, gdy obywatele kierują się współczuciem wobec innych, a nie nakazami własnego interesu”²⁹⁹.

Koncepcja Rousseau ma jednak zasadniczą wadę. Rezygnując z koncepcji fundamentalnych praw natury Rousseau w ich miejsce proponuje *wolę powszechną*. Problem polega na tym, że wola ta powinna wyrażać jedność, która ogranicza demokratyczny pluralizm. W istocie *wola powszechna* odnosi się do obiektywnych kategorii rozumu takich jak sprawiedliwość, które mogą podlegać dyskusji publicznej, ale nie można ingerować w ich treść poprzez demokratyczne procedury.

Wola powszechna miała determinować osąd prywatny, miała więc być czymś pierwotnym, istniejącym w sposób obiektywny, a jednak, w ostatecznym rachunku, być wyrazem woli, a nie rozumu, opinii, a nie znajomości natury rzeczy³⁰⁰.

Jeśli w debacie publicznej odrzucona zostaje koncepcja praw fundamentalnych, to do czego można odnieść rozumność racji w tejże debacie? Nie byłoby żadnej kategorii, która pozwoliłaby ocalić prawdę przed prostą kalkulacją głosów. Recepta na ten problem jest naiwna i zdradza, że *de facto* Rousseau proponuje restytucję dogmatycznego rozumu. W jego *Ekonomii politycznej* znajdujemy takie wyjaśnienie:

298 Tamże, 156.

299 Tamże, 161–62.

300 Tamże, 159.

W jakim sposób, powie mi ktoś, można poznać wolę powszechną w wypadkach, kiedy się nie wypowiedziała? [...] Wola powszechna jest zawsze po stronie najbardziej sprzyjającej dobru publicznemu, tj. najsprawiedliwszej; wystarczy więc być sprawiedliwym, by mieć pewność, że się idzie za wolą powszechną³⁰¹.

Niezależnie od tego co jest źródłem politycznej wspólnoty moralnej – natura, czy *wola powszechna* – to moralność jest tym, co wyznacza ramy umowy społecznej. Skodyfikowane za pomocą pisanego prawa „moralne «otoczenie sprawiedliwości»” ogranicza się do wyznaczenia „warunków, w jakich zasady sprawiedliwości są możliwe i konieczne do realizacji”³⁰². Kodyfikacja jednak sama w sobie nie wyznacza tego, co jest dobre.

System prawa pozytywnego nie jest tożsamy z systemem moralnym, tj. nie jest jego uprawomocnieniem, lecz co najwyżej wykonaniem. Mieszanie prawa z moralnością jest niebezpieczne. Kiedy prawo pozytywne zastępuje moralność, to w efekcie zamiast działania na rzecz „interesu publicznego” prawo jest wykorzystywane do zaspokajania interesów prywatnych.

Ufundowanie koncepcji umowy społecznej wokół pojęcia *interesu* mogło się sprawdzać dopóty, dopóki relacje ekonomiczne były dość proste i gospodarka kapitalistyczna miała charakter lokalny. Gospodarka neoliberalna jest o wiele bardziej złożona niż rzeczywistość, którą opisywał Adam Smith. *Bogactwo narodów* jest bowiem portretem epoki, w której rolnictwo wciąż odgrywało znaczącą rolę w produkcji dochodu narodowego³⁰³.

301 Jean Jacques Rousseau, „Ekonomia polityczna”, w Jean-Jacques Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg (Warszawa: PWN, 1956), 298.

302 Chmieliński i Rau, *Umowa społeczna*, 13.

303 Smith co prawda opowiada się przeciw preferowaniu rolnictwa ponad wszelkie inne gałęzie gospodarki (zob. *Bogactwo Narodów*, t. 2, ks. IV, rozdz. 9), ale za jedno z głównych źródeł dochodu uznaje rentę gruntową, czyli zyski czerpane z wynajmu ziemi pod uprawę roli.

Współcześnie liczba, ale także struktura podstawowego zbioru podmiotów „interesownej” umowy społecznej jest znacznie większa i bardziej skomplikowana niż w klasycznym modelu Smitha. Źródłem wszelkiego dochodu wedle Smitha jest „płaca, zysk i renta gruntowa”³⁰⁴. Dochód kapitalisty oraz właściciela ziemi nie zaistniałyby, gdyby nie było tych, którzy nie posiadając majątku wystawiają na sprzedaż swą pracę. Ale to właśnie ta ostatnia grupa uczestników rynku jest w najgorszej pozycji. Jaką bowiem pozycję „przetargową” miał w XIX w. pracownik fabryki wobec jej właściciela? Pracownik mógł być eksploatowany do tego stopnia, że był w stanie ledwo odtworzyć swoją zdolność pracy, podczas gdy kapitalista nie tylko odtwarzał poniesione nakłady, ale też je pomnażał i miał czas na planowanie kolejnych przedsięwzięć.

Mimo znaczącego polepszenia warunków bytowych w epoce neoliberalnego postindustrializmu mamy do czynienia z tymi samymi problemami. Wielka korporacja ma te same prawa co jednostka, lecz nie może tu być mowy o równorzędnych podmiotach umowy społecznej. W takich warunkach sprawiedliwe potraktowanie zwykłego obywatela w sporze z „osobą prawną”³⁰⁵ jaką jest międzynarodowa firma zależy tylko i wyłącznie od sprawności systemu prawnego, a nie od tego, co jest rzeczywiście moralnie sprawiedliwie. Bardzo często okazuje się jednak, że przepisy mające rzekomo chronić interes społeczny

304 Smith, *Bogactwo narodów*, t. 1, 67. Płaca to zysk z pracy najemnej, zysk, to dochód na skutek zainwestowanego kapitału, a renta, to wynagrodzenie właściciela gruntu (w szerokim sensie). We współczesnej ekonomii druga i trzecia klasa dochodów wydają się być połączone.

305 Patel, *Wartość niczego*, 55. „W większości krajów korporacje określa się jako «osoby prawne» – mają te same prawa i obowiązki, co zwykli ludzie, choć nie są istotami z krwi i kości. Mark Achbar, Jennifer Abbott i Joel Bakan w świetnym filmie dokumentalnym *Korporacja* biorą tę prawniczą definicję dosłownie i zadają pytanie: «Jakiego więc rodzaju osobą jest korporacja?». [...] Dochodzą do wniosku, że korporacje wykazują wiele cech typowych dla psychopatów”.

nie tylko działają na rzecz partykularnych grup biznesowych, ale są zasadniczo aspołeczne³⁰⁶.

W tej sytuacji cały ciężar odpowiedzialności za pogodzenie skomplikowanego interesu globalnych „osób prawnych” z celami społecznymi osób fizycznych spoczywa na państwie. Żądanie ograniczenia kompetencji państwa jest więc hipokryzją liberalnych ideologów, gdyż to właśnie od inicjatywy politycznej (a raczej jej nieprzypadkowego braku) zależy utrzymanie niskiej pozycji interesu publicznego na korzyść interesu wielkich podmiotów gospodarczych.

Umowa społeczna w warunkach klasycznych miała odzwierciedlać porządek prawny wynikający z filozoficznej dedukcji pojęcia zgody moralnej, lecz w realiach neoliberalnych w praktyce stała się medium „wywłaszczenia” społeczeństwa z jego uprawnień. Zdegenerowana za pomocą jurystycznych manipulacji umowa społeczna stała się narzędziem realizacji egoistycznych roszczeń.

Idea emancypacji jednostki była fundamentem oświecenia, lecz w rzeczywistości neoliberalnej prowadzi do ograniczenia indywidualnej autonomii. Jest tak dlatego, gdyż podczas „obrachowywania”³⁰⁷ *woli powszechnej* osoby prawne mają takie same prawo do uwzględniania ich interesu.

B. Modus vivendi

Smith zdawał sobie sprawę z tego, że „interes przedsiębiorców każdej poszczególnej gałęzi handlu czy przemysłu jest zawsze pod pewnym względem różny od interesu publicznego, a nawet mu przeciwny”³⁰⁸. Niestety, ale współcześni apologetci Smitha pomijają tego typu uwagi. Przeszkadzają one bowiem w neoliberalnej interpretacji „interesu publicznego”, która skłania się ku dewizom takim jak „przyływ unosi wszystkie łód-

306 Zob. *casus* 14. poprawki do Konstytucji USA na str. 314 (przypis nr 768).

307 O sposobie „kalkulowania” *volonté générale* będzie mowa dalej na str. 189 niniejszej rozprawy (przyp. 463).

308 Smith, *Bogactwo narodów*, t. 1, 328.

ki” lub hołduje teorii „skapywania”. Neoliberalowie twierdzą, że nieważne jest kto i jaki prowadzi biznes, gdyż ostatecznie na egoizmie korzystają wszyscy³⁰⁹. Trzeba zatem bardziej chronić prawa indywidualnego podmiotu prawnego, a nie ogólnego bytu jakim jest społeczeństwo.

Neoliberalna „indywidualizacja” prawa przyspieszyła „jurydyzację” umowy społecznej do tego stopnia, że stało się to niekwestionowanym *modus vivendi* filozofii politycznej. Anna Krawczuk pochwała koncepcję *modus vivendi* za to, iż „jest to projekt polityczny, a nie moralny”³¹⁰. Ale w tej pochwalie kryje się nieuzasadnione zadowolenie z tego, iż udało się odprawić oczekiwania moralności za pomocą argumentu siły, a nie siły argumentu. Bardziej wywożoną interpretację prezentuje John Horton, wedle którego *modus vivendi* to po prostu

najlepszy układ, jaki wyrachowane strony mogą uznać w danym momencie, [który] odnosi się do chwilowego balansu sił politycznych, motywowanego jedynie interesem własnym stron³¹¹.

Horton, jako przedstawiciel umiarkowanego skrzydła propagatorów etyki cnót, nie podejmuje się krytyki tego, czy porządek społeczny *modus vivendi* jest sprawiedliwy. Interesuje go jedynie kwestia „techniczna”, tzn. odpowiedź na pytanie o to, jakim rodzajem charakteru powinni dysponować politycy³¹².

Chociaż Horton odcina się od rozważań na temat uzasadnienia *modus vivendi*, to jednak *implicite* przyznaje, że chociaż porządek społeczny jest tylko uśrednieniem niekonfliktowych oczekiwań wobec interesownie pojmowanego dobra, to jednak jest również prawomocnym porządkiem społecz-

309 Teza taka znalazła uzasadnienie jako teoremat znany jako „problem kosztu społecznego” R. H. Coase’a. Zob. str. 204 w nin. rozprawie.

310 Krawczyk, *Hobbes i Locke*, 113. Jest to wolna parafraza fragmentu z książki Johna Graya pt. *Dwie twarze liberalizmu*.

311 John Horton, „Polityczne cnoty *modus vivendi*”, w *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. Natasza Szutta, tłum. Artur Szutta (Warszawa: Semper, 2010), 179, 180.

312 Zob. tamże, 181.

nym. Koncepcja *modus vivendi* legitymizuje porządek społeczny jedynie jako

wypadkowa oddziaływania wszelkich czynników: moralnych, intelektualnych, kulturowych, retorycznych, emocjonalnych, motywacyjnych i innych, które dane strony mogą zmobilizować w ramach procesu politycznego, a które można konstruktywnie wykorzystać w wypracowywaniu realnego politycznego porozumienia³¹³.

„Wypadkowe” podstawy *modus vivendi* nie mogą jednak stanowić uzasadnienia porządku społecznego. Nie da się bowiem na tej podstawie sformułować uniwersalnych, a zatem powszechnie zobowiązujących zasad sprawiedliwości, albowiem „koncepcja polityki jako *modus vivendi*, [...] [nie zakłada] wysoce wyidealizowanych okoliczności ani żadnych poszczególnych kontrowersyjnych zasad sprawiedliwości”³¹⁴.

Sprawiedliwość byłaby więc – podobnie jak u Hume’a³¹⁵ – cnotą sztuczną, która musi być nieustannie kreowana i podtrzymywana przez państwo. W istocie ‘sprawiedliwość’ sprowadza się w takim ujęciu do wąsko pojętej prawomocności. Horton zresztą otwarcie przyznaje, że jego celem nie jest teoria sprawiedliwości, lecz „teoria [dla] nieidealnego świata, w którym żyjemy”³¹⁶. Jego celem jest uzasadnienie koncepcji polityki „bliższej rzeczywistości praktykom”³¹⁷, co jego zdaniem było również aspiracją heglowską. Hegel jednak odniósłby się do takiego przedsięwzięcia krytycznie, gdyż uważał on, iż „określoność” nie może być uzasadnieniem tego, co ogólne.

Pomijając jednak fałszywe afiliacje z Heglem, należy zauważyć, iż przedsięwzięcie Hortona ma charakter życzeniowy.

313 Tamże, 180.

314 Tamże, 185.

315 Zob. David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2: *O uczuciach*, tłum. Czesław Znamierowski (Warszawa: PWN, 1963), 277. Tamże: „Poczucie sprawiedliwości i niesprawiedliwości nie wypływa z natury, lecz powstaje sztucznie, choć w sposób konieczny, z wychowania i ludzkich konwencji”.

316 Horton, „Polityczne cnoty *modus vivendi*”, 178.

317 Tamże.

Horton poszukuje źródła legitymizacji w moralnym charakterze przywódców, ale z tego jeszcze nie wynika ani prawomocność, ani tym bardziej sprawiedliwość stosunków porządku społecznego. Indywidualne życie cnotliwe nie uprawomocnia idei społecznej. Porządek społeczny może być prawomocny tylko wtedy, kiedy zorientowany jest wokół wspólnego pojęcia sprawiedliwości. Kiedy natomiast porządek polityczny jest wypadkową różnych interesów, potrzeb i roszczeń, to jest on porządkiem władzy, lecz niekoniecznie porządkiem społecznym. Cele społeczne realizuje on tylko przypadkowo, lecz ich spełnienie nie oznacza uprawomocnienia moralnie aktualnego układu sił politycznych.

Wydaje się więc, że w momencie kiedy umowa społeczna zaczęła zmierzać do tego, by realizować cel władzy, stała się umową aspołeczną, gdyż władza jest tylko środkiem do celu urzeczywistnienia uniwersalnych zasad moralnych.

C. Nieobliczalne oblicza neoliberalizmu

Umowa społeczna zrodziła się w epoce „odkrycia podmiotowości”, lecz podmiotowość nie wzięła się z próżni. Nakreślenie źródeł podmiotowości jest się kwestią istotną w obliczu zagrożenia, które płynie m. in. ze strony indywidualizmu. Albowiem antyhumanistyczne tendencje występują dziś w przeobrażeniu troski o jednostkę. Tymczasem to właśnie „wraz z nadzieją śmierci jednostki umarł podmiot”³¹⁸.

To społeczeństwa ukształtowały upodmiotowione jednostki i wyposażyły je w prawa niezbędne dla utrzymania wolności i równości. Moralny porządek społeczny uległ zachwianiu, gdyż idea sprawiedliwości została „rozrzedzona” do kwestii pragmatycznego osądu, uzależnionego od warunków gospodarczych i tego, co w stosunku do nich zostanie uznane za *interes* jednostkowy. Sen o absolutnie wolnym indywiduum jest koszmarem, gdyż

318 Renaut, *Era jednostki*, 25.

człowiek wyzwolony za wszelką cenę nie wie już, od czego ani dlaczego jest wolny, dla jakiej tożsamości ma się poświęcić, ani w jaki sposób rozporządzać samym sobą, choć rozporządza wszystkim, co ma wokół siebie³¹⁹.

Skrajna postać wyzwolenia jest w istocie zniewoleniem. Jednostka uwalnia się od krępującej przedmiotowości swojego bytu, lecz nadal jest podmiotem ograniczonym warunkami możliwości własnej autonomii. Bez odniesienia do tych warunków nie wiadomo jakie są obiektywne cele, a więc nie wiadomo jak korzystać z wolności. Być wolnym bez żadnych zasad oznaczałoby nie móc zrobić nic. Taka wolność byłaby uwięzieniem w subiektywności.

Próbując uciec przed konsekwencjami wolności pozbawionej zasad człowiek usilnie dąży do ponownego „zaczarowania” świata, co oczywiście jest skazane na porażkę. Ostatnia faza rewolucji kapitalistycznej zdaniem Jeana Baudrillarda polega na tym, że kapitał „przekracza liberalizm”³²⁰. Równoległe do tego wolność przekracza swoją historię i swoją rację bytu. To właśnie tendencje wolnościowe sprawiają, że *de facto* narasta coraz większy opór przeciwko wolności. Objawia się to poprzez:

najróżniejsze ruchy re-inwolucji (przeciwstawne wobec rewolucji), religijne, sekciarskie, związkowe, nowe integralizmy, nowe feudalizmy, które wszędzie wydają się dążyć jedynie do tego, by uwolnić się od bezwarunkowej wolności – po to, by znaleźć dla siebie nowe formy kurateli, opieki, podporządkowania, by przeciwstawić archaiczne oddanie i wierność nieznośnemu poczuciu braku więzi³²¹.

Wymienione ruchy polegają na oddaniu się do dyspozycji obiektywności gnostycznej. Problem polega na tym, że wyemancypowane, tj. urzeczowione indywiduum zerwało z instancjami metafizycznych wcieleń odwoławczych. Protezę ta-

319 Baudrillard, *Pakt jasności*, 44.

320 Tamże, 42.

321 Tamże.

kich instancji jest zdaniem Baudrillarda uleganie „radykałnemu złudzeniu” czy też „wirtualizacja” rzeczywistości³²². Złudzenie w erze komunikacji symbolicznej było wyrazem realności, natomiast w erze wirtualizacji złudzenie zastępuje to, co rzeczywiste. W baudrillardowskim stwierdzeniu, że „rzeczywistość [jest] dziecięcą chorobą wirtualności”³²³ nie chodzi o sieci komputerowe i sztuczną inteligencję³²⁴, lecz o wirtualność jako rzeczywistość tak skrajnie realną, że obywającą się bez swojego pierwowzoru. Baudrillardowska *wirtualność* jest więc wyższą potęgą marcuse’owskiej *jednowymiarowości*³²⁵, ponieważ nie tylko unieważnia odwołania do symbolicznego wymiaru życia, ale też przenosi jednowymiarowy porządek produkcji w wyższy „obszar” abstrakcji. O ile „społeczeństwo przemysłowe” redukowało egzystencję do wymiaru produkcji i działania, o tyle było wciąż jeszcze dialektycznie powiązane z kapitalistyczną „bazą” środków produkcji. Natomiast neoliberalne społeczeństwo post-przemysłowe zrywa rachityczne więzi z dialektyką. Protezą „drugiego wymiaru” w „społeczeństwie przemysłowym” była konsumpcja i aktywność produkcyjna, lecz dotyczyła ona przedmiotów ściśle związanych z wymianą ekonomiczną. Obecnie konsumowany i produkowany jest sam podmiot, gdyż życie ludzkie jest „projektem”, „innowacją”, „procesem”, „kodem”, itd. „Wirtualne” jednostki zostały uwięzione nadrzeczywistym wyobrażeniu samych siebie. Staliśmy się narzędziami i środkami do celu, którego nie znamy, ale którego wszyscy pragniemy. Jesteśmy potrzebni, ale nie sobie nawzajem, ani nawet sobie sami. Ideałem konsumpcji jest samonabycie, czyli samozniszczenie.

Od kiedy świat moralny został zastąpiony przez rzeczywistość praw każdy musi odpowiadać sam za siebie. Uciekamy

322 Zob. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, 37–38.

323 Jean Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, tłum. Sławomir Królak (Warszawa: Wyd. Sic!, 2009), 23.

324 Chociaż w tym samym miejscu stwierdza, że ludzkość jest tylko „dziecięcą chorobą dotykającą Sztuczną Inteligencję”.

325 Zob. str. 109 w nin. rozprawie.

od tej odpowiedzialności, bo „lepiej być winnym niż odpowiedzialnym, gdyż winą można obarczyć jakąś ciemną siłę, podczas gdy odpowiedzialność spada na nas”³²⁶. Winę można racjonalizować lub oswoić jako działanie *fatum*, które nie pochodzi od nas, lecz do nieznanych sił. Dlatego więc radykalne wyzwienie zaczyna „zjadać własny ogon”, gdyż aby uzasadnić swoją rację bytu „łasi się” do czynników antyliberalnych.

To, co można stwierdzić po długim okresie postępującego procesu wyzwolenia, to odradzanie się coraz żywotniejszych ruchów stawiających opór nieograniczonemu wyzwoleniu i całkowitemu zwolnieniu z zobowiązań.

Pragnienie reguły, niemające nic wspólnego z posłuszeństwem wobec prawa. Zmierzałoby ono nawet w całkowicie przeciwnym kierunku, gdyż, jeśli prawo jest abstrakcyjne i uniwersalne, to reguła jest wzajemnym zobowiązaniem i nie wynika ani z prawa, ani z poczucia obowiązku, ani z prawa moralnego czy psychologicznego³²⁷.

Z neoliberalnego *status quo* nie wyłania się żadne *remedium* na inwolucyjne tendencje społeczne. Jest tak dlatego, ponieważ neoliberalny dyktat powoduje, że państwo staje się prawodawczo niewydolne i ogranicza się jedynie do utrzymywania i legitymizacji oderwanego od sfery społecznej systemu prawnego. Neoliberalne państwo jest więc tym mniej wyposażone do tego, by kształtować moralność obywateli. Wszelkie działania odgórne na tym polu kończą się zwykle niepowodzeniem i podsycaniem przekonania o zbędności lub szkodliwości (dla życia intymnego) bezosobowych stosunków w sferze publicznej. Tymczasem przekonanie to bierze się z błędnych przesłanek powziętych na podstawie niedocenienia jednego z dwóch oblicz ideologii neoliberalnej.

Pierwsze oblicze neoliberalizmu jest niewidoczne, dlatego nie absorbuje ono uwagi radykalnych sił społecznych. Oblicze to jest niedostrzegalne, gdyż ma charakter globalnych mechani-

326 Baudrillard, *Pakt jasności*, 44.

327 Tamże, 40.

zmów gospodarczych, które determinują życie społeczne w sposób przyjmowany za obiektywny lub naturalny. Bezosobowy charakter tych mechanizmów jest akceptowalny, gdyż jawi się on tak, jakby nie wynikał z działań realnych podmiotów. Jest to oczywiście mistyfikacja, ale niemożliwe jest postawienie w stan oskarżenia kogokolwiek, kto za nią odpowiada. Taki stan rzeczy osłabia możliwość realnego zaangażowania w życie publiczne i skierowania uwagi na przeorganizowanie gospodarki i ekonomii w ten sposób, by bardziej służyła celom społecznym niż prywatnemu interesowi.

Natomiast drugie oblicze ideologii neoliberalnej jest tym, co jednostki są w stanie zauważyć bezpośrednio i zaangażować weń swoje uczucia: chciwość najbogatszych, korupcja, patologie życia codziennego, niewydolność państwa, globalne kryzysy (jego widzialne przejawy), bezradność moralności wobec tzw. kryzysu wartości – wszystko to, daje się przełożyć na indywidualne odczucia i wpleść w codzienne narracje. Im bardziej jednak traktujemy te widzialne przejawy neoliberalizmu za pomocą osobistych kategorii psychologicznych, tym paradoksalnie większe pole manewru dajemy temu, co – jawiąc się jako bezosobowe – działa na realnym, tj. ponad-osobowym poziomie. Największą szkodę ideologia neoliberalna wyrządza poprzez to, że mechanistyczne lub bezosobowe zasady ekonomii przenosi na pole porządku społecznego. Dlatego też decyzje polityczne traktujemy jako zimne i niewrażliwe na społeczne problemy³²⁸. Nie pojmujemy jednak, że bezosobowe relacje polityczne nie są tym samym, czym są ponad-osobowe stosunki gospodarcze. Bezosobowe relacje są zabezpieczeniem, a nie zagrożeniem naszej podmiotowości. Natomiast ponad-osobowe stosunki gospodarcze powinny być przedmiotem uwagi władzy politycznej, która powinna być kontrolowana przez podmioty zdolne do udzielania się w sferze publicznej. Tymczasem po-

328 Pomijając te, które naprawdę takie są, bo są dziełem cynicznej władzy.

rząddek ten jest odwrócony i wykorzystany do radykalizacji nastrojów społecznych przeciw społeczeństwu.

Błędna identyfikacja drugiego oblicza neoliberalizmu prowadzi do radykalizmu społecznego nowego typu. Mimo braku widocznych oznak brutalności radykalizm ten jest druzgocący dla społeczeństwa. Z jednej strony nowy radykalizm milcząco aprobejuje quasi-bezosobowe procesy społeczno-gospodarcze. Z drugiej strony radykalizm ten pod hasłem zwiększania pluralizmu i partycypacji domaga się ograniczenia władzy politycznej. Fundamentem poważnego pluralizmu jest zgoda na ograniczenie egoistycznych potrzeb, gdyż w innym wypadków pluralizm prowadzi do „epidemii” lokalnej tyranii, a w dłuższej perspektywie prowadzi do tyranii totalitarnej. Propagatorzy nieopważnego pluralizmu zapominają, że jest on formą zachowania w sferze publicznej, a nie ekspresją indywidualizmu. Funkcjonowanie w sferze publicznej opiera się na zachowaniu bezosobowych form stosunków społecznych, a nie na forsowaniu subiektywnych poglądów. Tymczasem „zdepodmiotowane” jednostki kierują się ekonomią własnej wygody. Porzucają sferę publiczną zapominając, że to właśnie ona tę wygodę gwarantuje, i że wyjście z niej jest najgorszą z dróg, którą można obrać.

D. Nowe formy autentyczności

Nawet jeśli ludzie interesują się sprawami publicznymi, to w neoliberalnych warunkach nie potrafią już tego robić w cywilizowany (tj. ogładzony) sposób. Richard Sennett tłumaczy, że role publiczne zostały porzucone na rzecz osobowości i jaźni. Triumf osobowości możliwy był dzięki emancypującym przemianom warunków życia. „Gdy warunki życia zostaną mniej więcej wyrównane, coraz większe znaczenie będzie się przypisywać jego intymnym stronom”³²⁹, co zmieni organizację pracy, a tym samym osłabi tradycyjne relacje społeczne. Wydaje się, że przynajmniej w tzw. świecie Zachodnim stan ten zo-

329 Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, 59.

stał urzeczywistniony. W życiu społecznym możliwy stał się niepubliczny, intymny typ ekspresji, który opuścił życie prywatne i za sprawą osobowości zawładnął sferą publiczną. Sennet tłumaczy, że sfera publiczna nie tyle została porzucona przez ludzi, lecz całkowicie zmieniła swój sens i funkcję. Ludzie uwolnieni od tradycyjnych, stanowych i klasowych zależności uwierzyli, że życie społeczne jest emocjonalnym przedłużeniem ich intymności.

Energia intymnej ekspresji w życiu publicznym nie przekłada się jednak na realną zmianę społeczną, gdyż „kiedy ludzie angażują się w wyrażanie własnych uczuć, nie są specjalnie ekspresyjni”³³⁰. Sennet ma tu na myśli to, że nie jest to ekspresja, która mogłaby być przedmiotem poznania, lecz jest to przekaz, który wymaga wiary w autentyczność tego, kto jest ekspresyjny.

Joachim Fischer w posłowie do *Granic wspólnoty* Plessnera tłumaczy, że pojęcie roli społecznej zostało zdeprecjonowane przez „umożliwienie dostępu do niemieszkańskich możliwych form autentyczności”³³¹. Osłabienie i unieważnienie wynikających z niedoskonałości technologicznej tradycyjnych zależności społecznych, jak choćby rezygnacja z kulturowego znaczenia stroju, na rzecz determinowanego przez modę stylu, zwalnia z konieczności ogrywania czegokolwiek przed kimkolwiek. Dotyczy to zwłaszcza gry na rzecz zapewnienia zupełnej abstrakcji jaką jest pojęcie dobra publicznego.

W warunkach neoliberalnego pluralizmu autentyczna osobowość nie może być już określana w kategoriach jednej natury ludzkiej. Nie ma wzorca nieśmiertelnej duszy i cnót, których musi ona przestrzegać, aby dostąpić zbawienia, nie ma też osobowego wzoru szlachectwa³³². Każda osoba ma własną, indy-

330 Tamże, 56.

331 Joachim Fischer, „Posłowie (do «Granic wspólnoty» H. Plessnera)”, w *Granicie wspólnoty: krytyka radykalizmu społecznego*, przez Helmuth Plessner, tłum. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008), 181.

widualną jaźń, której nie można wyznaczyć żadnych moralnych granic, oprócz tych, które wyznacza prawo pozytywne.

Jednakże izolowana podmiotowość nie może wyznaczać standardów moralności. „Odsłonięcie się jaźni”³³³ samo w sobie nie może stanowić aktu publicznej ekspresji, gdyż jaźni bardziej zależy na narcyzmie, czyli na *zastłonięciu* publicznej uwagi poprzez narzucenie jej swojego własnego odczuwania. W ten sposób prywatna jaźń zawłaszcza sferę publiczną:

Formy autentyczności zacierają różnice między publicznym a prywatnym. [...] Im bardziej ktoś skupia się na autentycznym odczuwaniu, a nie obiektywnej treści tego, co jest odczuwane, w tym większym stopniu subiektywność staje się celem samym w sobie, a dana osoba – mniej ekspresyjna³³⁴.

Możliwość realizacji prywatnej autentyczności właściwie całkowicie anulowała koncepcję społeczeństwa jako swego rodzaju teatru, w którym ludzie odgrywają swoje role. Teatr ten według Senneta służył trzem podstawowym celom moralnym:

- 1) ukazaniu iluzji i urojenia jako podstawowych zagadnień życia społecznego;
- 2) oddzieleniu natury ludzkiej od działania społecznego;
- 3) włączeniu życia codziennego w sferę *theatrum mundi*³³⁵.

Nowe formy autentyczności osłabiają, bądź zupełnie likwidują wszystkie wyżej wymienione cele, gdyż sprawiają, iż: (1) życie jednostki traktowane jest się bezpośrednio i dosłownie, (2) natura zastąpiona jest osobowością, którą postrzega się jako integralną część działania społecznego, (3) sztukę pozostawia się jedynie artystom lub ekspresyjnym politykom.

332 Monarchia brytyjska nie może tu być dobrym przykładem, gdyż propagowane przez nią wzorce zostały wchłonięte i strywializowane przez kulturę masową. Jeśli jest jeszcze ktoś, kto przypisuje poważną wagę do cnót arystokratycznych, to zasługuje to raczej na potępienie niż pochwałę, ponieważ wiąże się to z deprecjonowaniem pozytywnych efektów liberalizacji stosunków społecznych.

333 Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, 56.

334 Tamże, 57.

335 Zob. tamże, 65–66.

Zadanie ekspresji publicznej przejmują na siebie sztuka współczesna. Jednakże zanikanie estetycznego wymiaru życia codziennego przyczynia oraz „macdonaldyzacja” kultury przyczyniają się do „spłaszczania” treści wypowiedzi artystycznych, a tym samym także do anomii społeczeństwa. Sztuka i artyści zostają odłączeni od społecznego wymiaru życia³³⁶. Artystyczne abstrakcje nawiązują w znacznym stopniu do rzeczywistości intymnej, a nie publicznej. Kiedy artyści starają się wyjść poza sferę jednostki, to albo powstaje z tego coś niesłychanie banalnego, albo przeciwnie – zbyt abstrakcyjnego. Jest tak dlatego, gdyż rzeczywistą siłę estetycznego wyrazu wykorzystują dziś politycy, a nie artyści. Znamienne jest to, że nawet najbardziej popularne „hity” kultury masowej przegrywają z wydarzeniami politycznymi. Jest tak dlatego, iż wydarzeniom tym nadaje się formę osobistych komunikatów. Trend ten podsycają media informacyjne, które budują dramaturgię wydarzeń czyniąc z nich filmy z podkładem muzycznym.

Tymczasem właściwie odgrywane role społeczne nie wykorzystują sfery publicznej do manifestowania intymności. Przed epoką neoliberalizacji energia zawarta w intymnych uczuciach była sublimowana poprzez odgrywanie ról społecznych. Obecnie ekspresja w sferze publicznej służy przede wszystkim do prezentacji uczuć samych w sobie. Przekonywanie innych do akceptacji swoich racji wymaga ogłady, tzn. respektowania reguł gry społecznej w postaci taktu i dystansu. Pojęcie ogłady aktualne było jeszcze w XIX w. i w początkach wieku XX w. Na fali późniejszej neoliberalizacji wraz z oczywistą niesprawiedliwością i wyzyskiem dzikiego kapitalizmu odrzucona została ogłada. Ze społeczeństwem stało się coś, co sprawiło, że „osobowość w sferze publicznej [...] ostatecznie zniszczyła to, co publiczne”³³⁷.

336 Z czego zresztą wielu z nich na pewno jest bardzo zadowolonych, bo nie muszą się przemęczać.

337 Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, 442.

Nowe możliwości ekspresji autentyczności zniosły potrzebę oglądy i zmieniły reguły gry. Od taktowności bardziej liczy się dziś nie tylko dobre samopoczucie jednostki, ale też zdolność zaabsorbowania tym samopoczuciem innych. Wszystko to odsunęło na dalszy plan odgrywanie ról społecznych. *Theatrum mundi* przestało być praktyką życia społecznego i stało się niszową domeną osobliwego folkloru. W realiach dominacji osobowości zupełnie inaczej rozumiemy dziś *ekspresyjność*:

Wraz z pogłębieniem się nierównowagi między życiem publicznym i prywatnym ludzie stali się mniej ekspresyjni. Kładąc nacisk na autentyczność psychologiczną, stracili w życiu codziennym zmysł artystyczny, ponieważ nie potrafili wykorzystać podstawowej twórczej siły aktora, zdolności do gry ze wewnętrznymi wizerunkami siebie i wkładania w nie uczuć³³⁸.

W obliczu takiej deprecjacji ekspresja publiczna wydaje się pusta i zbędna. Cenimy dziś tylko te polityczne osobistości, które potrafią publicznie przekazać swoje intymne emocje. Ludzie stają się „aktorami pozbawionymi sztuki”.

Wyobrażenie *theatrum mundi* ukazuje potencjał ekspresji w społeczeństwie; erozja życia publicznego ukazuje, co się naprawdę stało z tym potencjałem: we współczesnym społeczeństwie ludzie są aktorami pozbawionymi sztuki. [...] Ekspresja w świecie publicznym była prezentowaniem (*presentation*) stanów uczuciowych, które miały znaczenie samo w sobie, bez względu na to, kto je prezentował. Przy reprezentacji (*representation*) stanów uczuciowych w społeczeństwie intymnym treść emocji zależy od osoby tego, kto je emanuje³³⁹.

Ekspresja publiczna w *theatrum mundi* nie jest już *prezentacją* stanów uczuciowych na poziomie ogólnym. Osobista ekspresja skutecznie wypiera ekspresję publiczną. Uczucia, które obecnie wkładamy w role publiczne nie są środkiem do celu, lecz celem samym w sobie. Celem jest wyrażenie własnej osobowości i potwierdzenie autentyczności. Na takim modelu ekspresyjności bazuje dziś polityczny populizm. Populiści chcą

338 Tamże, 69.

339 Tamże, 506. Rozstrz – M. B.

zbawić ludzkość nie tyle dzięki utopijnym obietnicom, lecz dzięki dzięki „oblepieniu” bożkiem osobowości.

E. Bożek wspólnoty

Spółeczny porządek życia dąży natomiast do nieosobowego kształtowania swoich relacji. Pielęgnuje wszystko, co prowadzi od intymności do dystansu, od spontaniczności do powściągliwości, od indywidualnej konkretności do ogólnej abstrakcji³⁴⁰.

Dewaluacja znaczenia ekspresji publicznej na korzyść manifestacji autentyczności oznacza zanik *publiczności* życia społecznego. Terminu *publiczność* nie należy tu jednak rozumieć tylko jako określenie grupy odbiorców naszych społecznych komunikatów. Publiczność to *modus* bycia w społecznym porządku świata.

Wbrew temu tożsamość *zbiorowa* zastępuje społeczeństwo. Richard Sennet mówi wręcz o tym, że „rozwój osobowości odbiera się jak antytezę działania społecznego”³⁴¹, gdyż „wspólnota to zjawisko wspólnego bytu, a nie wspólnego działania”³⁴². Kult zbiorowej tożsamości nie wspiera działania na rzecz interesów zbiorowych, chociaż interesy takie niesie na swym sztandarze. Tożsamość ta jest więc mistyfikacją i wszystko to, co może ją obnażyć jest usuwane poza wspólnotę. Tłumaczy to dlaczego jedynym działaniem wspólnoty (*Gemeinschaft*) jest „odrzuć i potępianie tych, którzy nie są «tacy jak» inni [współbratymcy – przyp. M. B.]”³⁴³. Wspólnota jest społecznością ekskluzywną, gdyż w istocie to, co wspólne, czyli to co *publiczne* usuwane jest w cień tego, co stanowi o jedności.

Wspólnota (*Gemeinschaft*) jednoczy ludzi wokół określonej tożsamości, zatem może zgromadzić wokół siebie określoną liczbę i rodzaj osób. Natomiast społeczeństwo (*Gesell-*

340 Plessner, *Granice wspólnoty*, 44.

341 Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, 359.

342 Tamże, 365.

343 Tamże.

schaft) jest otwarte na nieokreśloną liczbę osób. Właśnie dlatego „sfera publiczna jest pierwszorzędą siłą formującą społecznie”³⁴⁴. Uprawnienie tej siły zawiera jednak w sobie immanentną sprzeczność. Jednostki, które korzystają z dobrodziejstw sfery publicznej (*Gesellschaft*) jednocześnie się przed nią chronią we wspólnocie (*Gemeinschaft*), gdyż to właśnie w niej odnajdują „swojskość” egzystencji i duchowe oparcie. Helmuth Plessner trafnie więc zauważa, że gdyby pozwolić na to, aby „radikalizm społeczny” uczynił ze wspólnoty podstawową zasadę porządku społecznego, tj. gdyby urzeczywistniony został „komunizm odczuwania”, to „ludzkość osiągnęłaby dokładne przeciwieństwo tego, czego chciała”³⁴⁵. Przewidywania Plessnera znalazły potwierdzenie niedługo po tym, jak je sformułował, tj. w rozkwicie i starciu dwóch totalitaryzmów. Nazizm (*resp.* faszizm) i bolszewizm prezentowały wspólnotę tożsamości³⁴⁶ jako jedyną podstawę uprawomocnienia, a zarazem uzasadnienia idei społecznej.

Współcześnie wielkie ideologie nie mają już swojego głosu. Tożsamościowa wspólnota nie jest już nadrzędna wobec bezosobowych mechanizmów demokracji liberalnej, a z pewnością może być ich twarzą. Redukcja totalitarnego zagrożenia została zażegnana poprzez intensyfikację produkcji i konsumpcjonizm, dzięki czemu potrzeba tożsamości została przeniesiona do sfery życia prywatnego. Udoskonalenie podziału pracy spowodowało, że każdy może rozwijać swoją osobowość w sferze intymnej, tj. bez konieczności identyfikowania jej z jakąś szerszą i bardziej abstrakcyjną zbiorowością. *Ja* może być w końcu osobnym bytem. Jednakże indywidualna tożsamość nie jest w stanie długo utrzymać się w ryzach prywatności.

Wydawać by się mogło, że swoista „nuklearyzacja wspólnot” – począwszy od rodziny, a skończywszy na narodach –

344 Plessner, *Granice wspólnoty*, 65.

345 Tamże, 65–66.

346 Nazizm lansował tożsamość narodowo-rasową, a bolszewizm klasową.

jest korzystna dla idei społecznej. W istocie jednak takie rozdrobnienie intensyfikuje jedynie radykalne procesy. Potrzeba autentyzmu niszczy sferę publiczną, bo zamiast używać jej jako przestrzeni działania dla dobra wspólnego, służy ona artykulacji i podkreśleniu prywatnego interesu.

Teraz już nie tylko jednostki chcą żyć w sposób autentyczny, lecz także całe wspólnoty. Tymczasem pozbywając się publicznego sposobu życia wspólnota działa przeciw samej sobie. Aspołeczna wspólnotowość w gruncie rzeczy ogranicza suwerenność swoich członków na rzecz intymnego kręgu religii, rasy, rodziny, najbliższych przyjaciół, grupy zawodowej lub tożsamości kulturowej. Problemy społeczne, które pozostają poza perspektywą zainteresowania takich kręgów nie przestają istnieć i muszą być jakoś zagospodarowane. Rolę gospodarza przejmuje biurokracja państwowa. Apolityczna administracja nie jest jednak w stanie zastąpić życia publicznego, co powoduje narastającą frustrację i dalszą inwolucję społeczną.

Zamiast działać na rzecz „wspólnoty wyobrażonej” wspólnoty tożsamościowe wybierają myślenie mityczne i życzeniowe. „Bożek wspólnoty” przyczynia się do „pyrrusowego zwycięstwa” wspólnoty nad społeczeństwem³⁴⁷. Albowiem uzyskanie suwerenności w zakresie tożsamości narodowej w ostateczności (choć nie od razu) powoduje konieczność podporządkowania się ponadnarodowym interesom gospodarczym.

Utrzymywanie ludzi w przeświadczeniu, że życiem społecznym rządzą wspólnotowe cnoty jest korzystne dla zwróconej przeciw nim władzy państwowej, a jeszcze bardziej jest na rękę międzynarodowym podmiotom gospodarczym. Im bardziej ludzie pogrążają się w infantylnych wyobrażeniach na temat natury społeczeństwa, tym łatwiej nimi manipulować. Plessner twierdzi, że afirmacja społeczeństwa ze wszystkimi jego konsekwencjami to zadanie dla rządzących, gdyż „większość po-

347 Zob. Plessner, *Granice wspólnoty*, 28.

zostaje nieświadoma i tak być musi³⁴⁸. Jest coś z prawdy w twierdzeniu Webera, iż powodzenie nowoczesnych organizacji gospodarczych zależy od wartości uniwersalnych, które stawiają na „bezosobowe więzi”³⁴⁹ społeczne. To właśnie ten drugi czynnik jest jednym z filarów liberalnych społeczeństw, a nie wolność w wymiarze indywidualnym czy tradycje wspólnotowe.

Jeśli jednak umiejętność efektywnego funkcjonowania w tych bezosobowych relacjach jest zarezerwowana tylko dla rządzących, gdyż – jak powiada Plessner – „tak być musi”, to czy można dalej opierać się na tym, że porządek społeczny powstaje jako efekt zgody moralnej? Jeśli więzi społeczne mogą być bezosobowe, to dlaczego nie stają się amoralne? Brak odpowiedzi na te pytania sprawia, że nawet tacy liberałowie jak Fukuyama mają świadomość, że dla zachowania równowagi konieczne jest pogodzenie irracjonalnych form wspólnotowości z racjonalnością demokracji liberalnej. Rozwiązanie Fukuyamy jest jednak prowizoryczne, gdyż na dłuższą metę bardziej wartościuje irracjonalizm niż świadomość polityczną³⁵⁰.

Rekapitulacja

Konieczność utrzymywania stałego poziomu pewnej irracjonalności w ustrojach demokratycznych, jak również strukturalna nierówność będąca podstawą systemu wzrostu gospodarczego, skłaniają do wniosku, że demokracja liberalna nie jest ostatnim etapem w urzeczywistnianiu się heglowskiego Rozumu. Być może jest to tylko ostatnim etapem owa l n y przez „ostatnich ludzi”, ale nie przez ludzi w ogóle.

348 Tamże, 41–42.

349 Fukuyama, *Zaufanie*, 81. Tamże: „Max Weber w książce *The Religion of China* dowodził, że familizm w Chinach doprowadził do powstania nadmiernie restrykcyjnych i zbyt silnych więzi rodzinnych, co ograniczyło rozwój wartości uniwersalnych i bezosobowych więzi społecznych niezbędnych do powstania nowoczesnych organizacji gospodarczych”.

350 Powraca tu słuszna uwaga D. Harveya na temat związku neoliberalizmu i konserwatyzmu. Zob. str. 43 w nin. rozprawie.

Demokrację gnostycznie liberalną można traktować jako etap historii powszechnej, w której (ostatni) człowiek o ile ma jeszcze coś do powiedzenia, to z pewnością nie może już znaleźć żadnej pozytywnej alternatywy. Ostatni człowiek w fukuyamowskiej demokracji liberalnej w imię indywidualnej wolności oddał możliwość realnych decyzji politycznych na rzecz *status quo*. Ignorując obowiązujący stan rzeczy ostatni człowiek tylko pogarsza swoją sytuację.

Panowanie *technopolu* czy „racjonalności technologicznej” być może jest panowaniem bezosobowym, lecz nie bezpodmiotowym. Zamiast absolutystycznego rozumu nad liberalnym światem unosi się „duch” szeroko rozumianej technologii. O ile w przypadku minionych, ideologicznych form historycznego istnienia ludzkości można było mówić o mechanizmach „ręcznego sterowania”, o tyle pod panowaniem *racjonalności technologicznej*, jest to raczej sterowanie przez automatyczne ramię. Dlatego następny rozdział będzie poświęcony krytyce tego rodzaju panowania.

ROZDZIAŁ II. STATUS QUO

Powraca wciąż ta sama trudność: z istniejącego porządku społecznego czerpiemy idee o porządku, który sobie wyobrażamy.

Jean-Jacques Rousseau³⁵¹

Umieszczeni pośrodku wartkiej rzeki uporczywie zatrzymujemy wzrok na ruinach widocznych jeszcze na brzegu, podczas gdy prąd znosi nas ku otchłani.

Alexis de Tocqueville³⁵²

W odróżnieniu od teokracji lub autorytaryzmów demokracja liberalna nie ma uzasadnienia ideologicznego przez co nie może uprawomocnić porządku społecznego w sposób w jaki czynią to systemy religijne lub totalitaryzmy. Pluralizm liberalnych społeczeństw wyklucza odwołania do absolutnej moralności. Mimo to społeczeństwa takie notorycznie ześlizgują się z ostatniego szczebla rozwoju moralnego spadając na poziom natury. Brak refleksji nad filozoficznymi przyczynami tej regresji sprawia, iż prym w ich wyjaśnianiu przejmują pragmatycznie zorientowane nauki społeczne, w tym przede wszystkim ekonomia. Pozorne niezaangażowanie tychże nauk sprawia, iż ekonomiczne *status quo*, sankcjonowane jest jako cel istnienia demokratycznego społeczeństwa. Usankcjonowanie to jest jednak nieuzasadnione, gdyż opiera się na pewnych dogmatycznych założeniach, które wymagają krytycznej analizy.

W rzeczywistości dyktat ekonomii nie jest całkowity, gdyż uprawomocniane przezeń *status quo* opiera się na czynnikach sprzecznych z racjonalnością ekonomiczną. Według Fukuyamy

351 Jean Jacques Rousseau, „O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego”, w Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna [i inne pisma]*, red. Bronisław Baczko, tłum. Bohdan Strumiński (Warszawa: PWN, 1966), 175.

352 Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, 9 (wstęp autora).

stabilność demokracji liberalnej zależy od tego, czy jest ona w stanie sublimować potrzebę uznania (*thymos*) do postaci bezkrwawej. *Thymos* w demokracji liberalnej zrealizowane miałyby być dzięki temu, że walka o uznanie nie jest toczona w krwawych bojach typu *pan-niewolnik*, lecz na gruncie gospodarczym. Fukuyama wyjaśnia, że swobodna działalność gospodarcza pozwala na *izotymię*, czyli przesublimowanie dawnych sposobów walki o uznanie do form bardziej pokojowych. Dzięki temu użycie ekonomiczne zostałyby „uduchowione” przez co neoliberalny porządek społeczny zyskałby prawomocność.

Niezależnie od osądów i nadziei wczesnych teoretyków ekonomii wydaje się, że obraz dzisiejszego świata jest wynikiem nie tylko zastąpienia ambicji interesem, ale także uduchowienia życia ekonomicznego i obdarzenia go tą samą energią współzawodnictwa, która niegdyś cechowała życie polityczne³⁵³.

Pomysł by jakkolwiek próbować „uduchowić” życie ekonomiczne podważa wolnościowy charakter demokracji liberalnej. Fukuyama zaczyna bowiem uzupełniać swoją libertariańską historiozofię o elementy, które są sprzeczne z jego wykładnią *końca historii*. Prawdopodobnie właśnie dlatego w książce *Zaufanie* Fukuyama nie skupia się już na motywie *uznania*, lecz na argumentacji za tym, że uprawomocnienie liberalizmu musi opierać się na źródłach poza-liberalnych, które przede wszystkim są związane z *z a u f a n i e m* :

Dobrobyt danego kraju i jego zdolność do rywalizacji są uwarunkowane jedną dominującą cechą kulturową: poziomem zaufania w danym społeczeństwie³⁵⁴.

Wzbogacenie apologetyki liberalizmu nie wiąże się jednak z docenieniem znaczenia tego, co Hegel umieścił w dziedzinie „ducha absolutnego”. Zaufanie jako wiara w *innych* nie jest przedmiotem troski Fukuyamy, gdyż stosunki oparte na ufności

353 Fukuyama, *Zaufanie*, 402. Rozstrz. – M. B.

354 Tamże, 17.

są jedynie środkiem do celu, którym jest utrzymanie kapitalistycznej i liberalnej gospodarki. Kryje się za tym przekonanie, iż czysto duchowe jakości wyłonią się samoczynnie po przekroczeniu pewnego progu PKB. Dlatego nieliberalne źródła uprawomocnienia są akceptowane i aplikowane tylko „w dawkach homeopatycznych”³⁵⁵, tzn. w ilościach niezbędnych do prawidłowego działania systemu.

Pozaliberalne elementy duchowości miałyby w ten sposób „nasmarowywać” społeczne tryby systemu neoliberalnego. Fukuyama stwierdza, że aby demokracja i kapitalizm mogły współistnieć jako jeden liberalny system, to konieczne jest uprawomocnienie ich poprzez odwołanie do nieliberalnych źródeł takich jak religia i tradycja.

Nowoczesność i tradycja mogą długotrwale współistnieć w warunkach stabilnej równowagi. [...] Najskuteczniejsze zatem formy nowoczesności są nie do końca nowoczesne; tj. nie są oparte na uniwersalnych zasadach rozpowszechniania liberalnych zasad ekonomicznych i politycznych w społeczeństwie³⁵⁶.

Tak duży zwrot w myśleniu wynikał z tego, że Fukuyama najwyraźniej uświadomił sobie, że niemożliwa jest liberalny porządek społeczny nie może uprawomocnić się wyłącznie w oparciu o zasadę wolnej konkurencji i zapewnienie swobód osobistych. Już w *Ostatnim człowieku* Fukuyama dostrzegął, że wysublimowane formy realizacji *thymos* nie emergują w cudowny sposób z liberalnych zasad gospodarczych, oraz że same z siebie nie zapewniają stabilności demokracji liberalnej.

Racjonalne uznanie nie jest samowystarczalne i aby odpowiednio funkcjonowało, musi oprzeć się na przednowożytnych, nieuniwersalnych formach uznania³⁵⁷.

Z tego wynika, że aby demokracja liberalna była stabilna, to w warstwie społecznej musi być projektem niedopełnio-

355 Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne*, 53.

356 Fukuyama, *Zaufanie*, 393.

357 Fukuyama, *Ostatni człowiek*, 186.

nym. Liberalne społeczeństwo utrzyma się więc tylko wtedy, kiedy liberalizm będzie ograniczony.

Jeżeli demokracja ma być stabilna, kultura musi zawierać elementy irracjonalne i instytucje społeczeństwa obywatelskiego wyrosłe z tradycji przedliberalnych. [...] Nie dość zatem, że powszechne uznanie nie jest powszechnie zaspokajające, to jeszcze zdolność społeczeństw do długoletniego funkcjonowania według zasad racjonalnych wydaje się wątpliwa³⁵⁸.

Receptą na rozwiązanie tego beznadziejnego problemu polega wg. Fukuyamy na „uduchowieniu życia gospodarczego”. Ku zaskoczeniu zwolenników teorii liberalnej autor *Końca historii w Zaufaniu* powołuje się na rozważania Williama McNeill, który stwierdza, że „być może zatem lepszym rozwiązaniem jest właśnie stopniowy i zindywidualizowany proces odnowy w duchu wiary”³⁵⁹. W dalszych fragmentach Fukuyama podchwytuje i rozwija ten pomysł:

Mimo że liberalizm historycznie wywodzi się z tendencji do wyłączenia kwestii religii z życia publicznego, [to jednak] większość teoretyków liberalizmu uważa, że wiara religijna nie może i nie powinna być wyeliminowana z życia społecznego. [...] Jako że demokracja i kapitalizm współdziałają najpełniej na podstawie tradycji kulturowych płynących ze źródeł poza-liberalnych, wydaje się oczywiste, że nowoczesność i tradycja mogą długotrwale współistnieć w warunkach stabilnej równowagi³⁶⁰.

Słuszna jest w tym kontekście uwaga Alana Blooma, iż typu rozumowanie jest sprzeczne z oryginalnymi założeniami protoplastów myśli liberalnej. Kiedy empiryczna szala zwycięstwa przechyliła się na korzyść myśli liberalnej, liberalizm stracił swój potencjał racjonalnej argumentacji, gdyż nie było już potrzeby tłumaczenia „zwycięskiej sprawy”. W związku z kryzysami, które notorycznie nękają społeczeństwa i gospodarki demokracji liberalnych, zwolennicy myśli liberalnej

358 Tamże.

359 Fukuyama, *Zaufanie*, 360.

360 Tamże, 392, 393.

uznali, że w celu uratowania kapitalizmu od zagłady należy ustanowić religię, podczas gdy pierwsi myśliciele liberalni żywili przekonanie, że religię należy przynajmniej utemperować, aby kapitalizm był możliwy³⁶¹.

1. Gospodarcza rzeczywistość władzy

A. Racjonalność technologiczna

Zwrot w kierunku wartości religijnych i tradycji unaocznia to, że rzeczywiste ustroje liberalno-demokratyczne nie są do końca pozbawione ideologicznych podstaw. Być może zatem *koniec historii* nie został jeszcze osiągnięty. Zdaniem Herberta Marcusego tym, co stoi na przeszkodzie jest „racjonalność technologiczna”. Jest ona według niego nową, komfortową, a jednak bardziej niebezpieczną formą ideologii. Niebezpieczeństwo przejawia się w tym, iż „racjonalność technologiczna” w zasadzie nie potrzebuje dysponentów ideologii, a w każdym razie obywa się bez widzialnego panowania. Marcuse za Theodorem Adorno powiada, że „ideologia znajduje się dzisiaj w procesie wytwarzania samej siebie”, i dodaje, że:

Stwierdzenie to w prowokującej formie odsłania polityczne aspekty panującej racjonalności technologicznej. Aparat produkcyjny oraz dobra i usługi przezeń wytwarzane „sprzedają”, czy też narzucają, system społeczny jako całość³⁶².

Technologiczna racjonalność odsłania swój charakter polityczny w miarę, jak staje się wielkim środkiem lepszego panowania, tworzącym prawdziwie totalitarne uniwersum, w którym społeczeństwo i przyroda, umysł i ciało utrzymywane są w stanie ciągłej mobilizacji dla obrony tego uniwersum³⁶³.

Kategoria *racjonalności technologicznej* może stanowić dobre narzędzie do krytycznej analizy rozważań Fukuyamy. Fukuyamowska koncepcja bezkrwawej walki o uznanie zostałyby zapewne uznana przez Marcusego za „nowe formy kontroli”,

361 Bloom, *Umysł zamknięty*, 250.

362 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 29–30.

363 Tamże, 37.

które działają przeciw wyzwoleniu człowieka. Wysłunięty przez Fukuyamę pomysł sublimacji form osiągnięcia *thymos*³⁶⁴ Marcuse mógłby zatem skrytykować następująco:

Najbardziej skuteczną i trwałą formą walki przeciw wyzwoleniu jest zaszczerpienie materialnych i intelektualnych potrzeb, które utrwalają przestarzałe formy walki o byt³⁶⁵.

W świetle *Badań na ideologię rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*³⁶⁶ Marcusego można by się zgodzić, że wysublimowane formy *thymos* być może służą w jakimś stopniu utrzymywaniu stabilności neoliberalnego systemu ekonomicznego. Jednakże fukuyamowska interpretacja „mechanizmu potrzeb” w rzeczywistości nie odnosi się do tego, czego ludzie naprawdę potrzebują, lecz do tego, czego potrzebuje system do kreowania tychże potrzeb. Sprawia to, że potrzeby systemu gospodarczego są fałszywie utożsamiane z potrzebami społecznymi. Wedle Marcusego skuteczność *nowych form kontroli* zostaje osiągnięta dzięki temu, że „przeszczepienie potrzeb społecznych na indywidualne jest tak skuteczne, że różnica między nimi wydaje się czysto teoretyczna”³⁶⁷.

Niedorzeczne jest więc mówienie o *sublimacji* dawnych „form walki o byt” za pomocą form konkurencyjności na gruncie biznesowym, gdyż – jak powiada Marcuse – racjonalność technologiczna dokonuje *introjeksi* starych form w nowej szacie. Introjeksja ta polega na przekształcaniu potrzeb zewnętrznych w potrzeby wewnętrzne. Mechanizm ten nie jest niczym nowym, ale Marcuse zauważa, że – w odróżnieniu od znaczenia czysto psychologicznego – *introjeksja* technologicznej władzy nie odnosi się do niczego wewnętrznego.

Introjeksja implikuje istnienie wymiaru wewnętrznego. [...] Dzisiaj rzeczywistość technologiczna wdarła się do tej prywat-

364 Patrz przypis 353 na str. 148

365 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 21.

366 Jest to podtytuł *Człowieka jednowymiarowego*.

367 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 26.

nej przestrzeni i pomniejszyła ją. [...] Różnorodne procesy introjekcji skostniały w prawie mechanicznych reakcjach³⁶⁸.

Racjonalność technologiczna redukuje życie człowieka do jednego wymiaru, tj. do wydajności. Dzięki technicznym usprawnieniom egzystencja człowieka wydaje się łatwiejsza, jednak nieobecność drugiego wymiaru egzystencji skutecznie powstrzymuje refleksję i realne wyzwolenie. „Koniec historii” nie jest w tych warunkach końcem absolutnym, lecz raczej końcem humanizmu, gdyż posthumanistyczna historia toczy się dalej. Jest to teraz historia rozumu instrumentalnego. Przejawia się to w tym, że kategorie moralne, które do momentu początków industrializacji rządziły polityką, kierują się obecnie „technologicznym a priori”³⁶⁹. Szansa humanizacji tej logiki byłaby zdaniem Marcusego możliwa „o tyle, o ile «wytwory człowieka» pochodzą od społecznej całości i z powrotem się w nią włączają”³⁷⁰. Trudno jednak byłoby ustalić polityczne kryterium oceny tego, w jakim zakresie społeczeństwu faktycznie służy technologiczna całość. Jest tak dlatego, że to sama technologia dyktuje nam standardy tej oceny. Albowiem „kiedy technika staje się uniwersalną formą produkcji materialnej, określa ona całą kulturę, projektuje historyczną totalność – «świat»”³⁷¹.

Racjonalność technologiczna odrzuca „transcendujące elementy Rozumu”³⁷², gdyż teraz już tylko technologia występuje jako siła transcendująca. Rozum teoretyczny nie tylko „wstąpił na służbę rozumu praktycznego”³⁷³, ale coraz bardziej go zastępuje. Technologia jest jednak nie tylko formą kontroli i panowania, ale jawi się jako panowanie *per se*.

368 Tamże, 28.

369 Zob. tamże, 194.

370 Tamże.

371 Tamże, 195.

372 Tamże, 32.

373 Tamże, 200.

Dzisiaj panowanie uwiecznia się i rozprzestrzenia nie tylko *po* przez technologię, ale *jako* technologia, która dostarcza znakomitego uprawomocnienia rozrastającej się władzy politycznej, pochłaniającej wszystkie sfery kultury³⁷⁴.

Technika nie tylko panuje nad kulturą, ale staje się zasadą świata. Technologia jest – jak zauważa Martin Heidegger – „metafizyką dokonaną w pełni”³⁷⁵. Jako narzędzie panowania technologia jest instrumentem, który nie wymaga obsługi. Technologia przekracza nas samych jako społeczeństwo, ograniczając możliwości polityki do „władzy negatywnej”, która „sprowadza się do odstraszenia, dbałości o zdrowie publiczne, do służb bezpieczeństwa, do policji stojącej na straży odporności i do profilaktyki”³⁷⁶.

To właśnie szeroko pojęta technologia – przede wszystkim społeczna – urzeczywistnia to, co Hannah Arendt określiła mianem „rządów nikogo”. Takie rządy nie oznaczają jednak braku przemocy i ideologii, gdyż „w pewnych okolicznościach mogą one nawet okazać się jedną z najokrutniejszych i najbardziej tyrańskich form sprawowania władzy”³⁷⁷. W istocie rzecz właśnie „rządy nikogo” wykazują największą tendencję do dogmatycznych lub ideologicznych patologii. Arendt trafnie zauważa, że to nie Marks, lecz klasyczni ekonomiści urzeczywistnili „komunistyczną fikcję”, która polega na założeniu że „istnieje jeden interes społeczeństwa jako całości”³⁷⁸. Marks – pisze Arendt – nie mógł zrozumieć, że

zarodki społeczeństwa komunistycznego obecne były w gospodarce narodowej i że ich pełnego rozwoju nie powstrzymywał

374 Tamże.

375 Martin Heidegger, „Przewyciężenie metafizyki”, w Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, red. Krzysztof Michalski, tłum. Marek J. Siemek (Warszawa: Czytelnik, 1977), 295.

376 Baudrillard, *Pakt jasności*, 98.

377 Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000), 46–47.

378 Tamże, 50.

interes klasowy jako taki, lecz jedynie przestarzała monarchiczna struktura państwa narodowego³⁷⁹.

Krypto-ideologiczny charakter neoklasycznej ekonomii ma zatem te same wady, co ideologia zaplanowana. „Rządy niktogo” ignorują, a przez to przyczyniają się do wzmacniania sprzeczności, które podtrzymuje i wytwarza panowanie technologiczne. Dlatego właśnie nie można utożsamiać demokracji liberalnej z przepisami, które społeczeństwu narzuca ekonomiczne *status quo*.

Opór wobec tego stanu rzeczy jest jednak trudny, gdyż technologiczna władza jest dużo bardziej skuteczna w przekonywaniu jednostek, że społeczne sprzeczności zostały zniesione. W rzeczywistości jednak sprzeczności te nie są zniesione ani na poziomie dialektycznym, ani na fizycznym. Czysto ekonomiczne zniesienie sprzeczności jest nieustannie narażone na cykle koniunkturalne, dlatego reprodukuje swój ideologiczny charakter. Szansa realnej zmiany jest powstrzymywana za sprawą tego, że racjonalność technologiczna ogranicza autonomię jednostki utrwalając w niej „fałszywą świadomość”.

Myślenie i zachowanie w tej mierze, w jakiej zgadza się z rzeczywistością daną, wyraża świadomość fałszywą, będącą odpowiedzią na fałszywy porządek faktów i przyczynia się do jego zachowania. A ta fałszywa świadomość wciela się w panujący aparat techniczny, który z kolei ją reprodukuje³⁸⁰.

Ideologia technologicznej racjonalności nie pozostawia możliwości dla realnej zmiany społecznej. Jest to możliwe dzięki temu, że racjonalność ta skutecznie kompensuje wykluczenie „drugiego wymiaru” ludzkiej egzystencji. Pozostają jedynie jednowymiarowe, tj. egoistyczne formy myślenia i zachowania, które są przedstawiane jako podstawa osiągania celów społecznych. Cele te nie są jednak tożsame z celami człowieka jako człowieka, gdyż

379 Tamże, 51.

380 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 184.

społeczeństwo masowe — w którym człowiek jako zwierzę społeczne włada niepodzielnie i z pozoru może zagwarantować przetrwanie gatunku w skali światowej — jednocześnie grozi zagładą człowieczeństwa³⁸¹.

Utożsamienie celu gatunkowego z celem człowieka jako istoty moralnej raczej powstrzymuje niż przybliża wizję panowania człowieka nad światem i sobą samym. Jest tak dlatego, iż ideał człowieka publicznego, który pierwotnie przyświecał demokracji, jest zdominowany przez ekonomizację polityki. Proces ten powoduje to, co Arendt określa jako „nienaturalny rozrost tego, co naturalne”³⁸², tj. skażenie sfery publicznej tym co prywatne. Ekonomizacja siłą rzeczy wspiera interesy prywatne – nawet jeśli zwodniczo określa się je mianem ‘interesu społecznego’. Przewycięzenie tego trendu wymagałoby ponownego upolitycznienia tego, co zostało zekonomizowane. W warstwie myślowej musiałyby to zostać poprzedzone poprzez zmianę perspektywy z instrumentalnej na moralną. Taka perspektywa musiałaby być uzasadniona czysto racjonalnie, gdyż alternatywą dla racjonalności są jedynie przed-liberalne dogmaty tradycji, religii i obyczaju.

Dopiero racjonalne przewycięzenie sprzeczności mogłoby otworzyć „drugi wymiar” egzystencji człowieka, tj. jego moralną wartość. Otwarcie tego wymiaru jest utrudnione poprzez fakt, że trudno jest wskazać granicę między emancypacyjną a represjonującą funkcją technologicznej logiki. Ściśle ekonomiczne wytłumaczenia są instrumentalną tautologią, natomiast meta-ekonomiczna refleksja najczęściej jest zaklinaniem rzeczywistości. Z wykresów przedstawiających tendencje PKB lub poziom bezrobocia trudno odczytać, które potrzeby są prawdziwe, a które fałszywe. Tym bardziej absurdalnym jest wyrokowanie na tej podstawie o kondycji ludzkiego ducha.

W warunkach panowania technologicznego *a priori* nie da się uprawiać *fenomenologii ducha*, gdyż *idee* zostały rozmie-

381 Arendt, *Kondycja ludzka*, 52.

382 Tamże, 53.

nione na urynkowane wartości. Społeczeństwo oczywiście czerpie z tego materialne korzyści, ale przy okazji bezwiednie akceptuje technologiczne zapośredniczenie swojej autonomii. Paradoksalnie więc zwiększanie możliwości kierowania własnym życiem powoduje ograniczenie podmiotowości sferze politycznej.

O ile w „społeczeństwie przemysłowym” Marcusego zawłaszczenie podmiotowości stawiało człowieka w sytuacji „jednowymiarowej”, o tyle w erze post-przemysłowej (*post-Fordism*) niemożliwa staje się krytyka tej jednowymiarowości. Dzieje się tak dlatego, iż ideologiczne panowanie technologii zostało uwewnętrznione.

Mark Fisher aktualizuje marcusowską krytykę jednowymiarowego „społeczeństwa przemysłowego” do warunków „post-Fordowskich”. Zauważa on, że w erze „Fordowskiej” (społeczeństwo przemysłowe u Marcusego) ściśle fabryczny ideał pracy wyznaczał jasny podział na pracę fizyczną (*blue collars*) oraz pracę umysłową lub nadzorczą (*white collars*). Praca fizyczna polegała na produkcji w ścisłym sensie, więc wszelkie formy komunikacji mogłyby zmniejszać wydajność. Natomiast w postfordyzmie

gdzie linia montażowa staje się „obiegami informacji”, ludzie pracują komunikując się ze sobą. Jak uczył Norbert Wiener, komunikacja i kontrola zakładają siebie nawzajem.

Życie i praca stają się nierozłączne. Kapitał podąża za tobą we śnie. Czas przestaje być linearny, staje się chaotyczny, rozbity na punktowe odcinki. Systemy nerwowe również zostają zrestrukturyzowane, tak jak produkcja i dystrybucja. [...]

Linia antagonizmu nie przebiega obecnie na zewnątrz, w starciu bloków klasowych, lecz wewnątrz, w psychice robotnika, którego, jako pracownika, interesuje konflikt klasowy w starym stylu, ale jako kogoś, kto ma fundusz emerytalny, interesuje również maksymalizacja zysków z inwestycji³⁸³.

383 Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny: czy nie ma alternatywy?*, tłum. Andrzej Karalus (Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020), 52–54.

Fisher zauważa, że w erze postfordowskiej nasiliła się „nie-widzialna plaga» zaburzeń psychicznych i afektywnych”³⁸⁴ Zaburzenia te miałyby być zdaniem Fishera przejawem „uwewnętrznienia” kapitalizmu na skutek jego nieodłącznych i nieskończonych cykli wzrostu i recesji. Związane z nowoczesnym kapitalizmem zaburzenia psychiczne sygnalizują także pozornie „pozytywny” trend w podejściu do samego siebie, który polega na uprzedmiotowieniu osobowości. Fisher zauważa, że „rozwój osobowości” jest dziś traktowany – podobnie jak inwestycje kapitału – jako „projekt” lub „strategia”, które staje się celem samym w sobie. Uprzedmiotowienie i utowarowienie staje się istotą podmiotowości. Dlatego problemy psychiczne są traktowane jako całkowicie immanentne, tj. nie mające związku z kształtującą świadomość rzeczywistością post-Fordowskiego kapitalizmu.

Traktowanie [choroby psychicznej] jako indywidualnego problemu chemiczno-biologicznego jest dla kapitalizmu niezmiernie korzystne. Po pierwsze, wzmacnia to dążenie Kapitału do zatomizowanego indywidualizmu (heś chory, bo taką masz chemię mózgu). Po drugie, tworzy nieprawdopodobnie lukratywny rynek, w którym międzynarodowe koncerny farmaceutyczne mogą wciskać ludziom swoje leki (wyleczymy Cię przy pomocy naszych SSRI [selektywne inhibitory zwrotnego wychwyty serotoniny]). Oczywiście jest, że choroby psychiczne konkretyzują się na poziomie neurologicznym, ale nie mówi to nic o ich przyczynie. Jeśli prawdą jest to, na przykład, że depresję wywołuje niski poziom serotoniny, to nadal należałoby wyjaśnić dlaczego poszczególne jednostki mają jej tak niski poziom. Wymaga to wyjaśnień natury społeczno-politycznej; jeśli lewica chce zakwestionować realizm kapitalistyczny, to zadanie repolityzacji choroby psychicznej jest kwestią nadzwyczaj palącą³⁸⁵.

Siłą rzeczy większość komercyjnej działalności psychoterapeutycznej jest motywowana potrzebą dostosowania pacjenta

Rozstrz. – M. B.

384 Tamże, 54.

385 Tamże, 57.

do zasad skorumpowanego świata. Celem terapii nie jest urefleksyjnieniu świadomości w celu zmiany zastanych warunków. Psychoanaliza zagospodarowuje – poniekąd słusznie skompromitowane – religijne, metafizyczne i kulturowe instancje, które niegdyś służyły „zaczarowywaniu świata”. Były one oczywiście magiczną fikcją, która narażała jednostki na despotyczne formy panowania. Ale jednocześnie owa fikcja – przynajmniej w sferze duchowości – roztaczała poczucie jednorodności pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Psychoanaliza zapełnia lukę po utracie tej fikcji. Jako część składowa *przemysłu kulturalnego* psychoanaliza służy afirmowaniu, a nie przełamywaniu technologicznej represji.

Psychoanaliza może więc być przejawem tego samego trendu, co indywidualizacja wartościowania estetycznego w sztuce. Herbert Marcuse początkowo był entuzjastyczny wobec pomysłu przekształcenia życia w sztukę, co wyrażał na łamach książki *Eros i cywilizacja*. Skłaniał się on wtedy do idei, że rozwój społeczeństwa przemysłowego ukrócił potrzebę alienującej walki o byt, wskutek czego doświadczenie estetyczne miałyby być zastąpione przez wyzwolenie sił libidalnych. Marcuse jednak dość szybko zorientował się, że takie wyzwolenie jest fikcją, która służy wspieraniu nowych, doskonalszych sił represji. W przedmowie do nowego wydania *erosa* z 1966 r. Marcuse konstatuje:

Te same siły, za sprawą których społeczeństwo zyskało zdolność złagodzenia walki o byt, posłużyły do stłumienia w jednostkach potrzeby takiego wyzwolenia³⁸⁶.

Nie tylko kultura masowa, ale także sztuka awangardowa dała się zauroczyć trendowi indywidualizacji estetycznej³⁸⁷. Taka sztuka nie prowadzi do wyzwolenia jednostki, gdyż

386 Herbert Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawełski (Warszawa: Muza, 1998), 5. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, 5.

387 Zob. tutaj krytykę koncepcji *everyday aesthetics*, w aneksie nr 5 od str. 454, gdzie mowa jest też o artyfikacji.

dubluje w nieskończoność powierzchnię rzeczywistości. [...] Reprodukacja taka nie ma nic wspólnego z wielką sztuką realistyczną, która portretuje rzeczywistość, by ją osądzić. Nowoczesna kultura masowa gloryfikuje świat taki, jakim on jest³⁸⁸.

Sztuka masowa i psychoanaliza nie służy więc przede wszystkim rozwojowi indywidualności, gdyż jest częścią technologii społecznej, która jest obliczona na zwiększanie wydajności. Nawet religia jest dziś na usługach technologicznego *status quo*, gdyż

Idea zbawienia i wszystko, co ma związek z absolutem, zostały zdegradowane do funkcji religijnego podnoszenia na duchu, w którym upatruje się formę zagospodarowania czasu wolnego³⁸⁹.

Można oczywiście w ramach masochistycznego *hobby* poszukiwać wytchnienia w myśleniu czysto spekulatywnym, lecz nieinstrumentalna myśl w rzeczywistości technologicznej nie ma racji bytu. Pozornie przejrzysty charakter racjonalności technologicznej skrywa jej mętność i oderwanie od tego, co ludzkie. Uniemożliwia to wszelkie krytyczne myślenie, które mogłoby doprowadzić do realnej zmiany społecznej. W istocie myślenie jako takie zostało rozbrojone i sprowadzone do formy instrumentalnej wiedzy, która „jest czymś, co lokalizuje się poza podmiotami i nie decyduje już o ludzkiej indywidualności”, natomiast „wątpienie traktuje jak chorobę, którą należy przeboleć”³⁹⁰. Nieinstrumentalna wiedza jest objawem słabości lub choroby.

B. Widmowość władzy

Słynne *dictum* głoszące, iż „wiedza jest władzą”, było zdaniem Sloterdijka twierdzeniem, które w XIX w. stało się „gra-

388 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 146.

389 Tamże.

390 Żardecka, „Autentyczność zawiedzionych nadziei”, 101.

barzem filozofii”³⁹¹. Dążenie do „uwiedzwienia” władzy sprawia, że polityka stopniowo ogranicza swoje kompetencje do rejestrowania lub reagowania na to, co mieści się w ramach technologicznego porządku społecznego.

Wiedzo-władza może oczywiście wciąż być pozytywną siłą polityczną, ale tylko w sytuacjach, w których rozwiązuje wewnętrzny systemowe błędy. Jednakże utrzymanie się przy takiej władzy prowadzi do nieustających i nieuniknionych kryzysów (które zresztą władza ta wywołuje przez swoje działania lub ich zaniechanie). Próbując w ten sposób oszukać swoje „technologiczne” przeznaczenie pozytywna władza tylko przypieczętowanie swój los, gdyż ogranicza swoje kompetencje wyłącznie do administrowania tym, co dyktuje jej racjonalność technologiczna.

Władza, która opiera się tylko na prewencji i unieszkodliwianiu, której jedynym politycznym pragnieniem jest pozbycie się widm, sama staje się widmowa i bezbronna. [...] U szczytu swej potęgi może jedynie stracić twarz³⁹².

Pozytywność polityczna staje się zbędna, gdyż kwestia moralności została „wypchnięta” ze sfery publicznej do wymiaru indywidualnego. Wyznaczanie celów moralnych jest nie tylko niepotrzebne, ale może oznaczać polityczne samobójstwo. Skoro wymiar duchowy stracił znaczenie, to nikt nie musi się z nim liczyć. A jednak pomimo postępującej liberalizacji i „de-transcendentalizacji” rozumu politycznego, wciąż nie można mówić o końcu historii, lecz najwyżej o końcu jej rozumienia. Brak historycznej świadomości sprawia, że elity polityczne narażają społeczeństwo nie tylko na wewnętrzny systemowe wstrząsy, ale też na zupełnie realne zagrożenie wojną³⁹³.

391 Peter Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. Piotr Dehnel (Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa, 2008), 3.

392 Zob. Baudrillard, *Pakt jasności*, 100–101. Czy ktoś jeszcze pamięta twarz Davida Camerona?

393 Rosyjska inwazja na Ukrainę 24. lutego 2022 r. ujawniła nie tylko niemoralność importu surowców energetycznych z kraju anty-demokratycznego, ale także obnażyła katastrofalne skutki gospodarcze tego uzależnienia.

Radykalny liberalizm głosi, że najlepiej dla wszystkich byłoby, gdyby władza polityczna zniknęła. Zarówno obrońcy nienarodzonych dzieci jak i zwolennicy poglądu na suwerenność ciała kobiet, propagatorzy obowiązkowych szczepień jak ich przeciwnicy, lobbyści na rzecz legalizacji dostępu do broni jak też absolutystyczni pacyfiści, przeciwnicy podatków oraz działacze na rzecz emerytur obywatelskich – wszyscy mogą głosić swoje przekonania dzięki temu, że państwo nie wtrąca się w ich społeczną aktywność. A przecież nie każda z tych aktywności służy społeczeństwu.

Nie wiadomo dlaczego jedne argumenty należałoby uwzględnić, a inne nie, choć każdy w jakiś sposób *odczuwa* ich słuszność lub jej brak. To „czucie” nie przekłada się jednak na rozumienie. Wydaje się, że obecnie jedyną podstawą dla rozumienia wszelkich problemów jest analiza *ekonomiczna*, a nie racje o charakterze moralnym. Coś takiego jak „czysta moralność” ma status zabobonu. Trudno uprawiać politykę jako coś więcej niż administrację, jeśli nie dysponuje się uzasadnieniem moralnym. Bez takiego uzasadnienia egzekutywa polityczna przechodzi (w najlepszym wypadku!) w technokrację, tzn. staje się komitetem wykonawczym otoczenia gospodarczego. W takiej perspektywie społeczeństwo jest widziane jako narzędzie wzrostu gospodarczego, a nie podmiot polityki publicznej.

Supremacja technokracji sprawia, iż zanika przedtechnologiczna koncepcja podmiotowości politycznej. Decyzje polityczne wzorują się działalności rynkowej: politycy działają jak przedsiębiorcy, wyborcy jak konsumenci, a procesy polityczne przeprowadza się na wzór transakcji. Tzw. „wolny rynek” w wymiarze ekonomicznym ma regulować się sam, a w sferze publicznej – niczym rajską jabłoń – nieustannie dostarczać społeczeństwu owoców wolności, równości i sprawiedliwości. Współczesny liberalizm przedstawia się jako totalitaryzm bez ideologii. Neoliberalna nowomowa usiłuje nas przekonać, że istnieje coś takiego jak „system wolnorynkowy”, który podlega

samoregulacji. Jednakże dokonana przez Joachima Osińskiego analiza neoliberalnej semantyki obnaża fałsz takiej narracji.

[...] wszystko dzieje się zgodnie z zasadą *deus ex machina*. Sformułowania w rodzaju: „silna koncentracja kapitału tworzy”, „inwestycje kapitałowe umożliwiają” czy „konkurencja prowadzi do” mają nas przekonać o nieuchronności globalizacji (dodajmy tej globalizacji w wersji neoliberalnego dogmatu) [...] Przy bliższym jednak przyjrzeniu się poszczególnym mechanizmom czy wydarzeniom można z łatwością zauważyć, że za każdym przywoływanym działaniem stoją przedsięwzięcia konkretnych państw, grup państw, organizacji międzynarodowej czy innych podmiotów stosunków międzynarodowych, a także konkretnych osób (przykładowe postacie neoliberalnej wersji globalizacji to m.in. George W. Bush, Alan Greenspan, Christopher Dodd, Richard Fuld czy Bernard Madoff)³⁹⁴.

Nie można jednak do końca zgodzić się z uwagami Osińskiego. Za neoliberalnymi patologiami nie stoi „spisek bankierów”. Aby naprawić system nie wystarczy usunąć z gry wszystkich chciwych ludzi (co zresztą nie jest możliwe). Przeprowadzane w ten sposób rewolucje okazywały się – raczej prędzej niż później – tyraniami prowadzącymi do jeszcze gorszych nierówności niż liberalny kapitalizm. Wbrew teoriom spiskowym czy hasłom w rodzaju „Ruchu Oburzonych” (np. *Occupy Wall-street*) współczesna gospodarka globalna nie jest dziełem międzynarodowego syndykatu. Mit wolnego rynku musi być potraktowany poważnie, co oznacza, że celem krytyki neoliberalnego *status quo* musi być odszukanie w nim elementów racji bytu.

C. Sektor planujący i wolnorynkowy

Mit wolnego rynku jest fikcją propagowaną w celu zamaskowania prawdziwego obrazu współczesnych stosunków gospo-

394 Joachim Osiński, *Państwo w warunkach globalnego kryzysu ekonomicznego: przyczynek do teorii państwa*, Wyd. 1 (dodruck) (Warszawa: SGH, 2017), 206.

darczych i kryjących się za nimi realiów władzy politycznej. John K. Galbraith przedstawia te realia następująco:

Nowoczesna gospodarka ma cechy socjalizmu w przypadku wielkiej korporacji, a cechy swobodnej przedsiębiorczości w odniesieniu do małej³⁹⁵.

W świetle ekonomii klasycznej przyjmuje się, że popyt rządu produkcją, przez co nie tylko zaspokaja potrzeby, ale również je artykułuje. Akt konsumpcji jawi się w tej perspektywie jako wolna i demokratyczna decyzja. Wynikać by z tego miało, że wszelka działalność gospodarcza, która kieruje się prawem popytu i podaży działa dla dobra społecznego, gdyż odpowiadając na potrzeby indywidualne spełnia również cele społeczne. Galbraith demistyfikuje tę klasyczną wizję przedstawiając dualistyczny obraz gospodarki. Wedle jego wyjaśnień system rynkowy musi być równoważony przez aktywne interwencje państwa.

Nawet taki orędownik liberalizmu gospodarczego jak Ronald H. Coase nie mógł nie przyznać, że celem istnienia firmy nie jest czerpanie korzyści z działalności na tzw. wolnym rynku, lecz coś przeciwnego, tj. unikanie *mechanizmu cenowego*. Coase zadaje fundamentalne pytanie: dlaczego w ogóle tworzy się firmy, skoro działania może lepiej skoordynować mechanizm cenowy? Odpowiedź jest następująca:

Głównym powodem, dla którego zyskowne jest założenie firmy, wydawałoby się to, że istnieje koszt wykorzystania mechanizmu cenowego. Najbardziej oczywistym kosztem „organizacji” produkcji za pośrednictwem mechanizmu cenowego jest koszt dowiadywania się, jakie ceny są odpowiednie. [...] Trzeba także uwzględniać koszty negocjacji i zawierania osobnego kontraktu w każdej transakcji wymiennej, która zachodzi na rynku. [...] Prawdą jest, że gdy istnieje firma, umowy nie zostają wyeliminowane, ale są w znacznym stopniu zredukowane. Czynniki produkcji (lub jego właściciel) nie musi zawierać szeregu umów z czynnikami, z którymi kooperuje

395 John Kenneth Galbraith, *Ekonomia a cele społeczne*, tłum. Wiktor Osiatyński, Wyd. 1 (Warszawa: PWN, 1979), 251.

w firmie, jak to byłoby oczywiście konieczne, gdyby ta kooperacja była bezpośrednim rezultatem działania mechanizmu cenowego. Ten szereg umów jest zastąpiony jedną³⁹⁶.

A więc prawdziwym „powodem wprowadzenia firmy jest przede wszystkim istnienie kosztów rynkowych”³⁹⁷. Chodzi zatem o unikanie mechanizmu cenowego dla zwiększenia konkurencyjności. Ostatecznym celem działalności gospodarczej jest osiągnięciem monopolu, a nie wolnorynkowego *equilibrium* konkurujących podmiotów. Gdyby rynek pozostawić samemu sobie, tj. bez kontroli organów państwowych, które nie są nastawione na osiąganie bezpośredniego zysku, to kapitalizm zniszczyłby sam siebie. W rzeczywistości więc stanem optymalnym jest istnienie *oligopoli*, które kontrolują wielkie gałęzie przemysłu, jednak nie na tyle ekspansywne, aby wynikająca z tego władza kształtowania cen dławiała popyt.

Galbraith przedstawia tę sprawę klarowniej. Wedle niego system gospodarczy składa się z sektora planującego, oraz sektora wolnorynkowego. Sektor planujący³⁹⁸ może sam ustalać ceny swoich produktów. Ceny produktów i koszty działalności firm sektora rynkowego są uzależnione od sektora planującego i bieżącej polityki. Sektor planujący dzięki swojej strategicznej pozycji wpływa na politykę publiczną w ten sposób, by kształtować potrzeby konsumentów. Dzięki temu zasada popytu i podaży zostaje odwrócona, gdyż realizowane są przede wszystkim potrzeby sektora planującego, a nie potrzeby społeczeństwa. Potrzeby konsumentów służą potrzebom sektora planującego, przy czym zwykli ludzie są przekonani, że za pośrednictwem klasycznych „praw” rynku sprawują władzę nad tym sektorem.

396 Ronald H. Coase, „Natura firmy”, w Ronald H. Coase, *Firma, rynek i prawo*, tłum. Janusz Stawiński (Warszawa: Wolters Kluwer, 2013), 35.

397 Tamże, 38.

398 Koncerny, korporacje, największe firmy, strategiczne gałęzie branży zbrojeniowej, firmy lotnicze, transportowe, sektor bankowy i energetyczny.

Sektor planujący realizuje własne cele oraz dostosowuje do nich społeczeństwo. Rząd – za pośrednictwem swych zakupów oraz zaspokajając różne potrzeby sektora planującego – odgrywa decydującą rolę w dziedzinie popierania celów tego sektora. Dla pełnienia tej funkcji decydujące znaczenie ma przekonanie, że to, co służy celom oraz potrzebom sektora planującego, służy zarazem interesowi społecznemu. To, co służy sektorowi planującemu, staje się mądrą polityką publiczną³⁹⁹.

Sektor rynkowy jest więc niezbędnym, ale jednak tylko dodatkiem do całego systemu gospodarczego. Jest on potrzebny dlatego, że dynamicznej reaguje na kryzysy. Sektor rynkowy utrzymuje stabilność gospodarczego *status quo* dzięki temu, że lepiej toleruje autoeksploatację. Małe i średnie przedsiębiorstwa są zdolne do poświęceń, do jakich podmioty z sektora planującego nie mogą być zmuszane, gdyż groziłoby to katastrofą całego systemu. A zatem „podporządkowanie państwa pojedynczemu celowi, rzekomo identycznemu z interesem zarówno producenta, jak i społeczeństwa, jest mitem maskującym rzeczywistość”⁴⁰⁰. Taki układ jest konieczny, ale nie można powiedzieć, że spełnia cele społeczne, albowiem:

Gdy niedostępne są mieszkania i opieka zdrowotna, ale za to pod dostatkiem jest męskich dezodorantów, samo pojęcie uczciwej reakcji na potrzeby społeczne zaczyna ustępować pod naporem rzeczywistości⁴⁰¹.

Mimo to, globalny system kapitalistyczny – z opóźnieniem, ale jednak – w końcu reaguje na potrzeby społeczne. Sektor planujący może zatem liczyć na specjalne preferencje, głównie dlatego, iż rozporządza olbrzymim kapitałem i bazą finansowo-materiałową. Preferencje tego typu są czasem wprost zapisane w państwowych dokumentach regulujących działanie sektora finansowego, jako doktryna *too big to fail*⁴⁰².

399 Galbraith, *Ekonomia a cele społeczne*, 366. Rozstrz. – M. B.

400 Tamże. Rozstrz. – M. B.

401 Tamże, 46.

402 Piotr Masiukiewicz, „Doktryna dobra publicznego w bankowości a kryzys”, *Prakseologia*, nr 150 (2010): 244. Tamże: „W Polsce powyższe zasady nadzór

2. Radykalne urzeczywistnienie

A. Hiper-rzeczywistość

Wolność gospodarcza sama w sobie nie pokonuje dialektycznych i empirycznych sprzeczności, lecz jedynie je omija. W tym stanie rzeczy *wieczysty pokój* nie jest osiągany dzięki demu, że demokracja liberalna urzeczywistnia jakiś ideał moralny, lecz dlatego, że ludzkość – dosłownie! – żyje na kredyt. Światowy pokój zawdzięcza się temu, że panowanie człowieka nad człowiekiem, zostaje zapośredniczone przez technologiczne opanowanie przyrody, a zatem to przyroda staje się żyran-tem światowego pokoju. Słabość takiego układu rzeczy uwi-dacznia się od razu, kiedy wychodzi na jaw, jak bardzo techno-logiczny podbój świata wciąż jest uzależniony od surowców i położenia geograficznego, albowiem „trudno jest wyzwolić siebie przenosząc zniewolenie na inne byty, [...] [gdyż] każde panowanie implikuje akceptację schematów ujarzmie-nia”⁴⁰³

Podmiotowość polityczna rozprasza się w *racjonalności technologicznej*, poprzez którą „schematy ujarzmiania” działają w sposób dużo bardziej zorganizowany. Jednocześnie technologiczne rozproszenie panowania sprawia, iż jego panoptyczność jest ślepa, a przez to społeczeństwa są dużo bardziej narażone na „gwałtowną implozję”⁴⁰⁴. Przedtechnologiczne formy panowania znikają z historii, ale tylko za cenę „rozcięcia” pod-miotowości w technologicznym zapośredniczeniu. W ramach tego zapośredniczenia swój zakres ugruntowują nowe, bardziej bezosobowe formy panowania. Ale to nie oznacza, że formy despotyczne zostały usunięte. Despotyzm stał się mniej wi-dzialny, a przez to również mniej rozumny.

bankowy stosował w sposób dyskrejonalny”.

403 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 201 (w przypisie za: Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, [Paris: Aubier, 1958], 127). Rozstrz. – M. B.

404 Zob. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, 78–82.

Wszystko bowiem, co znika, przenika do naszego życia w minimalnych dawkach, częstokroć o wiele bardziej dla nas groźnych aniżeli panujące nad nami widzialne moce⁴⁰⁵.

Centra władzy przenoszą się do efemerycznych rejonów stechniczowanego ducha. Dialektyka dziejów toczy się dalej, lecz w transcendującym ludzkość porządku technologicznym „rzeczywistości integralnej” (Baudrillard). Posthumanizm nie jest kontynuacją historii ludzkości innymi środkami, lecz dziejami świata bez ludzkości.

Elementy duchowe są systematycznie usuwane z systemu ekonomiczno-technologicznej władzy lub pacyfikowane i wykorzystywane na jej korzyść. Wedle „rozumu” takiej władzy wiadomo co robić, lecz nie wiadomo dla czego. W takich realiach aktywność polityczna odbija się w krzywym zwierciadle natury. Decyzje polityczne są planowane, podejmowane i oceniane jako coś, co się *przytrafia*, a nie jako działanie ludzkie. Podmiot jako moralna instancja woli znika z polityki.

Znikanie podmiotowości politycznej jest pokłosiem dążenia do pełnej obiektywizacji rzeczywistości, które zdaniem Baudrillarda realizuje pragnienie „ujrzenia świata istniejącego pod naszą nieobecność”⁴⁰⁶. Ostateczna obiektywizacja miałaby służyć zarazem ostatecznemu upodmiotowieniu. Tymczasem sama możliwość obiektywizacji, czyli u-przed-miotowania wymaga tego, aby był ten, przed którym jest coś stawiane. Ostateczną granicą, a zarazem fundamentem poznania jest *ego cogito*. Podmiot poznający w pewnym sensie znajduje się poza światem, ale właśnie dzięki temu jest w nim obecny jako coś różnego od przedmiotów, które poznaje. Tymczasem marzenie o ostatecznej obiektywności znosi samą ideę tego, który obiektywizuje.

Prawdą świata ludzkiego – ze względu na nieprzekraczalność subiektywnej perspektywy – jest pozór odrębności *ego*

405 Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło?*, 28.

406 Tamże, 25.

od świata przedmiotów. *Ego* jest więc pewną fikcją, i to w sensie dosłownym, gdyż tylko *ego cogito* jest pewne. Zatem tym, co określa czym jest rzeczywistość jest – paradoksalnie – fikcja, która czyni rzeczywistość realną. A zatem dopiero „złudność świata” zakłada realność podmiotowej „fikcji” i w ten sposób umożliwia obiektywizację, którą jest „ukazywanie się rzeczy takimi, jakimi są, mimo że same nie istnieją. W sferze pozoru rzeczy są tym, za co się podają”⁴⁰⁷.

Nauka opiera się na ciągłym dialektycznym napięciu między obiektywnością a podmiotowością. Wedle wiedzy obiektywnej pozór jest fałszem i jako taki musi zostać wykorzeniony z rzeczywistości. Nauka dąży do odczarowania świata, czyli przedstawienia go w sposób wyłącznie obiektywny. W pełni zobiektywizowana rzeczywistość istniałaby jak gdyby *sama dla siebie*, gdyż jest ukonstytuowana przeciw pozorowi, przeciw subiektywności i przeciw *duchowi* w ogóle. Dlatego też Baudrillard określa ów idealnie obiektywny świat, mianem „rzeczywistości integralnej” lub „złudzenia radykalnego”. Radykalność tego złudzenia polega na tym, że pozostawia ono sam obiektywny (*objectus* – rzucony wprzód) przedmiot *odniesienia*, lecz usuwa tego, kto *odnosi*. Próbuując zastąpić podmiotową formę poznania za pomocą bezosobowej formuły, obnażamy iluzoryczność siebie jako podmiotów poznania.

Dążymy do pełnego urzeczywistnienia świata, chcemy nadać mu realność z całą jej mocą, zmusić do istnienia, na siłę obdarzyć znaczeniem, wyzuć z wszelkiej tajemnicy, pozbawić elementu arbitralności i przygodności, przegnać zeń pozory, wydobyc zeń sens, wykorzenić zeń przeznaczenie i wydać go na zgubę, zmusić do maksymalnej wydajności, odebrać mu formę i zastąpić ją formułą⁴⁰⁸.

Odczarowana rzeczywistość przekroczyła zdaniem Baudrillarda próg wirtualności. Od teraz rzeczywistość jest jedynie swym własnym *symulakrem*, tzn. czystym znaczeniem, które

407 Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, 26.

408 Tamże.

istnieje bez *znaczącego*. Wydarzenia przepływają przez zupełnie przezroczystą matrycę sensu, gdyż „rzeczywistość jest już tylko asymptotycznym horyzontem Wirtualności”⁴⁰⁹.

Historia wirtualnego świata zdaniem Baudrillarda powstaje niczym „automatyczne pismo”, tzn. wyłania się samodzielnie, jakby bez udziału człowieka. Sztuczna Inteligencja może już dziś sprawić, że „nasze «myśli» ziszczą się zanim się pojawią”, wskutek czego „myśl sama stanie się wirtualną rzeczywistością, ekwiwalentem sztucznie wytworzonych obrazów, automatycznego pisma w edytorach tekstów”⁴¹⁰. Świat wirtualny jest niczym cudowna ikona, która nie jest wykonana przez człowieka (*acheiropoietyczna*⁴¹¹). Wytwory wirtualności tylko pozornie są rzeczywiste, gdyż wirtualność jest radykalną obiektywizacją, która wyklucza realność tego, który obiektywizuje, czyli tego, który przed-stawia przed-mioty. Jest to rodzaj pornografii, która jednak nie służy już niczyjej podniecie, ani też nie może sublimować do wyższych form ducha.

Fotografia, za sprawą swej automatyczności, jest pierwowzorem piśmienności świata, oswobodzonej od ludzkiej ręki. Świata wyłaniającego się samodzielnie w postaci radykalnego złudzenia, jako czysty ślad, bez jakiegokolwiek potrzeby symulacji, bez udziału człowieka⁴¹².

Radykalne urzeczywistnienie może być tylko wirtualizacją, czyli zanikaniem sfery duchowej. W świecie post-ludzkiem nie można się już powoływać na ideał dobra. Nie oznacza to jednak, że idee i cnoty przestają istnieć. Wiodą one – jak powiada Jean Baudrillard – „potajemny żywot pośmiertny”⁴¹³, lecz nie jest on czymś, co można by uznać za ostatni bastion podmiotu w jej moralności. Prawdziwa podmiotowość ujawnia się czasem, gdy grzebiemy w „moralnym śmietniku”. Ale zasadniczo „podmiot rozumiany jako instancja woli, wolności, przedsta-

409 Baudrillard, *Pakt jasności*, 104.

410 Zob. tamże, 45. „[Za sprawą Sztucznej Inteligencji].

411 Zob. tamże, 83.

412 Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło?*, 45.

413 Tamże, 28.

wienia, podmiot władzy, wiedzy, historii znika [...] ustępując miejsca rozproszonej podmiotowości”⁴¹⁴.

W podobny sposób znika też Rozum, który poprzez formalizację rozprasza się w subiektywnej racjonalności. Znika też religia i sztuka, które jako pozostałości po metafizycznym porządku świata służą tylko jako kompensacja subiektywnych potrzeb, a nie ich obiektywna, duchowa treść. Gdy „święty gaj rozpada się w nowoczesności na drewno i uczucie”, to sztuka może być już tylko „kompensacją własnego końca”⁴¹⁵.

Nikt rozsądny zasadniczo nie płacze za utraconą metafizyką, gdyż każdy – poniekąd słusznie – obawia się, że jej przywrócenie mogłoby zniszczyć liberalne *status quo*. Tymczasem widma moralności działają z ukrycia, służąc aparatowi technologicznej władzy. Oficjalna twarz systemu nie istnieje, co ma swoje zalety, np. w postaci zaniku zachęt do używania przemocy. Nie należy jednak zapominać, że

wszystko, co zostaje wyparte, a tym samym wyeliminowane, wcześniej czy później powraca, wkrada się zjadliwie, wirusowo do ciała społecznego i indywidualnego, wiodąc je do zguby⁴¹⁶.

Marcuse’owska krytyka metafizyki *racjonalności technologicznej*, oraz ekonomiczne analizy Galbraitha pokazują, że za technologiczną postacią neoliberalnej gospodarki skrywa się wciąż realny aparat władzy. Pytanie o przyszłość ludzkości dotyczy możliwości odzyskania kontroli nad szeroko pojętą technologią władzy.

Czy możliwa jest realna, tj. pozytywna moralność, która będzie spajać społeczeństwo? Czy jednostki w ogóle rozumieją prawdziwe realia społeczne i są w stanie podjąć działania polityczne? Czy możemy być właścicielami samych siebie? Odpowiedź na te pytania nie może dotyczyć jedynie władzy nad

414 Tamże, 29.

415 Marquard, *Aesthetica i anaesthetica*, 210.

416 Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło?*, 30.

„dyskursami”, jak to proponował Michel Foucault⁴¹⁷, lecz musi dotyczyć realnej władzy politycznej. Właśnie w imię własnej wolności musimy zaangażować się w uprawomocnianie politycznych „urządzeń” represjonowania, albowiem:

Przedtechnologiczne i technologiczne sposoby panowania są fundamentalnie różne. [...] Jednakże historia wciąż jeszcze pozostaje historią panowania, a logika myśli pozostaje logiką panowania⁴¹⁸.

B. Potrzeba pozytywnej woli

Znikanie społeczeństwa jest wynikiem utraty pozytywnych ram *ducha*, czy też rozproszenia podmiotowości. Wbrew temu, co sądził na ten temat Popper, proces ten nie jest korzystny ani dla jednostki, ani dla społeczeństwa. „Społeczeństwo abstrakcyjne” to utopia, która ostatecznie doprowadzi do skutków gorszych, niż absolutystyczne i totalitarne tyranie, albowiem despotyzm społeczeństwa zatomizowanego może przetrwać własną śmierć.

Liberalny indywidualizm nie może być źródłem pozytywnej moralności, gdyż posługuje się on jedynie negatywną definicją wolności („wolność *od*”). Istnienie społeczeństwa, którego podstawą byłaby wyłącznie negatywna wolność jednostki jest utopią, gdyż po pierwsze „indywiduum absolutnie izolowane to iluzja”⁴¹⁹, a po drugie „najskuteczniejsze formy nowoczesności są nie do końca nowoczesne”⁴²⁰. W ogóle fakt, iż generowane przez liberalny indywidualizm patologie społeczne muszą być kompensowane za pomocą przednowoczesnych form kultury oznacza, że liberalizm w praktyce nie istnieje.

417 Zob. Michel Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. Michał Kozłowski (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002), 8. Tamże: „Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dlaczego i poprzez co walczymy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć”.

418 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 177.

419 Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, 141.

420 Fukuyama, *Zaufanie*, 393.

Praktyczne nieistnienie liberalizmu oznacza brak jego moralnego uzasadnienia. Za taką tezę przemawia analiza współczesnego systemu gospodarczego. Choć prace Galbraitha mają charakter *stricte* ekonomiczny, to ich krytyczna przenikliwość ujawnia swoistą ekonomiczną metafizykę, wedle której współczesny liberalizm nie jest *zasadą* systemu, lecz jedynie narzędziem sprawowania władzy.

Teoria liberalna dąży do zredukowania pojęcia sprawiedliwości do wolności. Kiedy jednak wolność okazuje się nie być wolna, a ponadto kiedy fanatyczna wiara w liberalizm powoduje zanik instytucji zapewniania choćby wyjściowej równości, to nie może być mowy o sprawiedliwości. Można by więc rzec, że Smithowska „niewidzialna ręka rynku” poza bezpośrednimi korzyściami ekonomicznymi nie potrafi uchwycić moralnego sensu ludzkiej działalności⁴²¹. Neoliberalne teorie ekonomiczne, które abstrahują od moralnego sensu działają nie tylko własną zgubę, lecz podważają rolę demokracji liberalnej jako racji bytu idei społecznej.

Jeśli mamy akceptować systemową nierówność na poziomie ekonomicznym, to przydałoby się mieć nie tylko jakiegokolwiek uzasadnienie moralne tego stanu rzeczy, lecz uzasadnienie aprioryczne. Trzeba zatem znaleźć moralne ramy dla woli społecznej, która nie tylko akceptuje fundamentalną wyjściową niesprawiedliwość współczesnego kapitalizmu, ale również „pożąda” tej niesprawiedliwości dla ogólnego dobra ludzkości. Jest to zadanie niewdzięczne, ale jeszcze bardziej niewdzięcznym byłoby ignorowanie tego stanu rzeczy.

Potrzeba znalezienia pozytywnej woli wymaga, by polityka nie była tylko technologiczną *administracją*, zdeterminowaną przez ściśle naukową obiektywność. Scjentyzm i merytokracja ograniczają władzę ramami *paradygmatu eliminatywistycznego*, co sprawia, że władza nie działa, lecz *zapobiega*. Polity-

421 A przynajmniej jest taka w interpretacji tych, którzy zaślaniają się Smithem nie cytując go w całości.

ka nie kieruje się pozytywnymi celami moralnymi, lecz jedynie indeksuje, analizuje i reaguje. Władza taka realizuje wyłącznie negatywny program etyczny⁴²², który jest narzędziem „inżynierii cząstkowej”. Wedle Poppera na rzecz tej inżynierii przemawia to, że

systematyczna walka z cierpieniem, niesprawiedliwością i wojną ma większe szanse spotkania się z uznaniem i poparciem znacznej liczby ludzi niż walka o realizację jakiegoś ideału. Nie jest rzeczą trudną stwierdzić istnienie różnych rodzajów zła społecznego, to znaczy takich warunków społecznych, w których większość ludzi cierpi. [...] Bez porównania trudniej jest natomiast racjonalnie myśleć o społeczeństwie idealnym⁴²³.

C. *Unde bonum?*

Program negatywnej etyki Poppera najwyraźniej zmierza do tego, by przekonać ludzi, iż dla własnego dobra powinni zrezygnować z idei dobra, czyli potrzeby jego aktywnego krzewienia. Dobro staje się kategorią ekskluzywną definiowaną negatywnie na zasadzie „dobre jest to, co nie jest [jakieś]”. W ten sposób rozszerzany jest katalog zła, lecz zarazem ograniczane są publicznie obowiązujące kategorie dobra. Z kategorii dobra wyklucza się to, co mogłoby zagrozić indywidualnej wolności. Jeśli np. dosłownie potraktujemy locke'owskie rozumienie dobra jednostki, jako zabezpieczenia jej przed głodem, to wszelka, nawet najbardziej szkodliwa działalność gospodarcza jest dobra, jeśli tylko zapewnia człowiekowi ją prowadzącemu źródło utrzymania.

Takie podejście nasuwa jednak poważne wątpliwości. Czy etyczna jest praca prostytutki, której nikt nie zmusza do świadczenia usług seksualnych? Przecież jej zajęcie zabezpiecza ją przed głodem. Czy w takim razie uwodzenie – które nie jest bezpośrednio związane z interesem ekonomicznym – można

422 Zob. przyp. 185 na str. 76 w niniejszej pracy.

423 Popper, *Spółeczeństwo otwarte*, t. 1, 182. Rozstrz. – M. B.

rozpoznać jako przemoc? Czy odbieranie obywatelom ich własności jaką jest posiadana przez nich broń palna jest przemocą? Czy obowiązek edukacyjny odbiera rodzicom prawa do decydowania o ich potomstwie?

Powyższe wątpliwości zawdzięczają swoją popularność temu, że pojęcie dobra publicznego zostaje zdominowane przez gwarancje do swobodnego prowadzenia interesów. Dobro publiczne jest w programie etyki negatywnej ograniczone do tego, co konieczne w celu znoszenia przeszkód, lecz samo w sobie nie może być pozytywnym wzorcem.

W etyce negatywnej działanie definiuje się poprzez wyznaczanie przeszkód stojących mu na drodze. Niemożliwe jest jednak ustalenie granic tego działania, gdyż katalog cierpienia stale się powiększa. A zatem niemożliwość pozytywnego określenia dobra, oznacza również wykluczenie możliwości pomyślenia substancjalnego zła, które w ramach paradygmatu eliminatywistycznego sprowadzone zostaje do nieszczęścia.

Niemożliwe jest mówienie o Złu w stanie czystym. [...] Doskonałe przeciwieństwo pomiędzy Dobrem i Złem zostało sprowadzone do ideologicznej opozycji szczęścia i nieszczęścia. [...] Zredukowanie Dobra do szczęścia [...] ujawnia nasze humanistyczne wyobrażenia, że człowiek jest z natury dobry, a Zło i nieszczęście to tylko nic nie znaczące przypadłości. [...] Idea nieszczęścia jest najłatwiejszym rozwiązaniem wobec niemożliwości myślenia Zła⁴²⁴.

Redukcja Dobra i Zła do szczęścia i nieszczęścia jest według Baudrillarda „rozwiązaniem najłatwiejszym”⁴²⁵, gdyż nie oznacza to, że dobro i zło znikają jako idee absolutne, lecz jedynie, że stają one nieprzejryste, tj. zanika ich pryncypialna podstawa. Przez to powstaje mocne przekonanie, że szczęście i nieszczęście nie są jedynie *odzwierciedleniem* idei dobra, lecz że są samym dobrem. Taka „pornografizacja” dobra jest jednostronna, gdyż ignoruje przeciwstawną mu „pozytywną”

424 Baudrillard, *Pakt jasności*, 115, 117.

425 Zob. tamże, 37.

realność zła. Wbrew przekonaniu Poppera zło nie jest łatwe do rozpoznania, a nierozpoznane zło petryfikuje społeczeństwo.

Z jednej strony mamy więc naiwnie hedonistyczną „przezroczystość dobra”, a z drugiej działające z ukrycia „przeświecanie zła”. Oba bieguny moralności nie docierają do świadomości. Nie przeszkadza to jednak neoliberalnym ideologom. Fukuyama w swojej pracy wykorzystuje zwulgaryzowaną (przez Kojeve’a) koncepcję „chytrności rozumu”, która głosi, że dobro osiąga się poprzez egoistyczne namiętności jednostek.

Jeżeli Zło w jakiś przewrotny sposób ostatecznie powoduje Dobro, to przekonanie o naturalnej dobroci człowieka nie ma podstaw. A zatem problem liberalistycznej teodycei nie powinien dotyczyć pochodzenia zła (*unde malum?*), lecz racji bytu (*ratio essendi*) dobra. Jednakże liberalistyczny pluralizm wartości nie dopuszcza pozytywnych określeń moralnych. Preferowane jest negatywne definiowanie dobra, tj. poszerzanie swobód („wolność od”), natomiast zło pozostaje wyparte.

D. Ubogość liberalizmu

Jeśli libertariański indywidualizm rzeczywiście transcenduje egoizm i w jakiś cudowny sposób wytwarza powszechną pomysłność, to stanowi bardzo ubogi system moralny, który nie potrafi wykroczyć poza indywidualną perspektywę. Jego ubogość polega na tym, że być może ostatecznie wszyscy wychodzą lepiej na wąsko pojmowanej „miłości własnej”, lecz nie wynika z tego żadne uzasadnienie dla powszechności zasady, która to sprawia. Definicja i zabezpieczenie sprawiedliwości miałyby w tej sytuacji wynikać jedynie z *umowy społecznej* jednak rozumianej tak samo, jak każda umowa cywilna⁴²⁶. Obowiązywalność takiej umowy zależy⁴²⁷ tylko od partykularnych chęci stron, a nie od obiektywnych pryncypiów

426 Tego właśnie obawiał się zarówno Fichte jak i Hegel.

427 *Zależność* niczego nie *gwarantuje*. Chodzi o logiczne źródło zasady, a nie jej faktyczną realizację.

moralnych. Problem polega jednak na tym, że *umowy społecznej* w sensie właściwym⁴²⁸ nie można zerwać, natomiast kontrakty cywilne mogą być zawierane dobrowolnie. Ten dysonans automatycznie stawia na gorszej pozycji tych, którzy nie są jego beneficjentami, tj. tych, którzy nie określają warunków kontraktu. Słuszna jest zatem uwaga Adama Chmielewskiego na temat „nędzy liberalizmu”⁴²⁹:

Z punktu widzenia liberalizmu np. jest rzeczą obojętną, jakie kontrakty zawiera jednostka, byle były one zgodne z prawem, w którym naczelną zasadą jest przestrzeganie negatywnie zdefiniowanej wolności oraz zasada poszanowania własności prywatnej. Takie pojęcie sprawiedliwości społecznej nie oferuje jednak narzędzi intelektualnych, pozwalających wychwycić moralną różnicę zachodzącą pomiędzy kontraktem zawartym np. między lekarzem i pacjentem, lub kupującym i sprzedającym jakiś towar na wolnym rynku w warunkach tzw. „wolnej konkurencji”, a np. kobietą, która wskutek nie zawinionego przez nią gwałtownego zubożenia jej rodziny zmuszona jest wchodzić w legalne z punktu widzenia prawa kontrakty o seksualne wykorzystanie jej ciała. Moralne potępienie dla praktyki prostytutki czy kradzieży okazuje się więc wyrazem hipokryzji moralnej ze strony tych, którzy – sami nie stojąc w sytuacji drastycznego przymusu – potępiają postępowanie, będące zazwyczaj wynikiem generalnej sytuacji społecznej, której są beneficjentami⁴³⁰.

Ubogość czy też „nędza liberalizmu” wynika z tego, że pojęcie *umowy społecznej* staje się w jego ramach terminem ściśle *jurydycznym*, tj. środkiem do realizacji celów zgoła niemoralnych. Na skutek moralnego zubożenia liberalna sprawiedliwość zostaje ograniczona do tego, co jest uzasadnione czynnikami ściśle ekonomicznymi. Tym samym sprawiedliwość przemienia się w użyteczność, wolność definiuje się jedynie negatywnie, a prawda staje się sumą prawdopodobieństwa. Re-

428 Tj. jako pojęcia czystego moralnego, a nie kategorii prawa cywilnego.

429 Jest to termin ukuty przez Roberta P. Wolffa, który w ten sposób nawiązywał do *Nędzy historycyzmu* Karla R. Poppera. O książce Wolffa będzie mowa dalej w rozdziale III. 1. Wzajemna świadomość (Robert P. Wolff).

430 Chmielewski, *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota?*, 277.

ceptą na ten stan rzeczy ma być „ekonomizacja”⁴³¹ wymiaru politycznego. Okazuje się jednak, że jest to tylko „dolewanie oliwy do ognia”, co należy zdemaskować.

3. Ekonomizacja polityki

Pragmatyści mogli zarzucać Kantowi, iż jego rozważania „mogą być słuszne w teorii, ale nic nie są warte w praktyce”. Kant jednak odpowiedział krytykom, że „traci się wszystko, gdy empiryczne i przez to przypadkowe warunki wyprowadzania praw czyni się warunkami samych praw”⁴³². Kiedy polityka przestaje być urzeczywistnieniem pewnego ideału moralnego, to traci perspektywę ludzkiej godności na korzyść interesów czysto ekonomicznych. W wypadku ekonomizacji mamy do czynienia z zasadniczym wypaczeniem „moralnej polityki”⁴³³, do której aspiruje demokracja liberalna. Sprawiedliwość, która w porządku moralnym oznacza dążenie do pozytywnej idei dobra praz (prawdziwie) systematyczną walkę ze złem, w porządku ekonomicznym staje się działaniem na rzecz interesu własnego, który realizuje cele publiczne chyba tylko na zasadzie „efektu skali” lub w drodze przypadku. Według neoliberalnych ekonomistów idea dobra ma w jakiś tajemniczy sposób *wyemergować* z systemu opartego na dążeniu do korzyści własnej. W zabawny, a zarazem dosadny sposób podsumował to Kurt Vonnegut we fragmencie o „drzewie dolarowym”.

Zamiast liści rosły na nim dwudziestodolarowe banknoty. Kwitło obligacjami pożyczki państwowej, a owocowało diamentami.

431 Czesław Porębski, *Umowa społeczna: renesans idei* (Kraków: Znak, 1999), 200. Tamże definicja ekonomizacji: „Tendencja ta polega na coraz szerszym wykorzystywaniu instrumentarium pojęciowego ekonomii i wypracowanych przez ekonomistów modeli formalnych w badaniach dotyczących zagadnień uznawanych za domenę filozofii lub nauk o człowieku”.

432 Immanuel Kant, „O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”, w Immanuel Kant, *Dziela zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2012), 269 [AA VIII 277].

433 Kant, „Ku wieczystemu pokojowi”, 366 [AA VIII 378].

mi. Do drzewa ściągali ludzie, którzy zabijali się pod nim nawzajem, dostarczając w ten sposób doskonałego nawozu⁴³⁴.

Powyższy cytat pochodzi z literatury beletrystycznej⁴³⁵, lecz wydaje się, że ekonomiści potraktowaliby jego treść najzupełniej poważnie. Treścią tego rozdziału będzie opisanie konsekwencji przeniesienia takiego rozumowania z mechanizmów rynkowych do systemów politycznych. Po przeprowadzeniu takiej transpozycji termin „polityka” staje się pustym sloganem. Moralność próbuje się zastąpić pozytywną kulturą jurydyczną, lecz im bardziej zwiększa się autonomia aparatu prawnopństwowego, tym słabsza staje się możliwość zaistnienia w nim pozytywnej woli. Ekonomizacja w rezultacie osłabia, a nie wzmacnia demokratyczne społeczeństwa. Nic tu nie pomaga jurydyczna gadanina o niepodważalnych prawach. Juryzm, czyli swoista technologia sprawiedliwości, w aspekcie kosmopolitycznym być może przynosi demokratyczne efekty, ale tylko chwilowo i lokalnie, tj. w zakresie uniwersum, które jest w stanie podjąć wymianę gospodarczą na równorzędnym poziomie. Jeśli juryzm byłby jedynym gwarantem praworządności, to uzasadnieniem moralności w demokracjach liberalnych byłby ekonomiczny rachunek zysków i strat. Taka sytuacja czyniłaby ideę społeczną czymś czysto hipotetycznym.

A. Rachunek zgody (TRW)

α. Kenneth Arrow

Neoliberalni ekonomiści postanowili przekuć wadę braku (czy też raczej: niewidzialności) pozytywności moralnej w uzasadnienie liberalizmu. Wydaje się, że taki cel przyświecał twór-

434 Kurt Vonnegut, *Rzeźnia numer pięć czyli Krucjata dziecięca, czyli Obowiązkowy taniec ze śmiercią*, tłum. Lech Jęczmyk i Janusz Jęczmyk (Poznań: Zysk i S-ka, 2003), 148.

435 Vonnegut prawdopodobnie protestowałby przeciwko określaniu swojej literatury mianem „pięknej”, za czym przemawia choćby to, że wszędzie gdzie tylko mógł umieszczał symbole „dziury w zadku”, czyli znak „*”.

com i propagatorom „teorii racjonalnego wyboru”⁴³⁶ (TRW). Znamienne jest to, że podstawą tej teorii było twierdzenie matematyczne Kennetha Arrowa. W 1972 r. Arrow otrzymał Nagrodę Nobla za rozwiązanie problemu „cykliczności głosowania”, który Markiz Condorcet sformułował już w 1785 r. Sednem problemu jest to, że racjonalność decyzji indywidualnych spełnianych w drodze zawieranych koalicji nie przekłada się na racjonalność zbiorową. Problemat Condorceta unaoczniony jest zazwyczaj na podstawie przykładu trzech możliwych preferencji, o których układzie ma zdecydować trzech wyborców. Weźmy dla przykładu trzy możliwe przekonania, którymi kierują się wyborcy:

- (a) cukierki niszczą zęby;
- (b) można mieć cukierka, ale nie trzeba go jeść;
- (c) kiedy się ma cukierka, to po to, żeby go zjeść.

Możliwe byłyby więc następujące układy przekonań:

Wyborca 1: $a > b > c$

Wyborca 2: $c > a > b$

Wyborca 3: $b > c > a$

Założmy, że wyborca 1 i 2 zawiązują koalicję w celu osiągnięcia swoich celów. Okazuje się, że przeforsowanie układu $a > b$ byłoby irracjonalne, gdyż przekonanie a występuje w tym układzie na równi z przekonaniem c , które stoi wobec

436 W literaturze występuje ona pod różnymi nazwami: *social choice*, *rational choice*, albo *public choice theory*. W polskich przekładach występuje także jako „teoria formalna”. Zob. David Lalman i in., „Formalna teoria wyboru racjonalnego: kumulatywne nauki polityczne”, *Studia Socjologiczne* 134–135 (1994): 13–71. Tutaj teoria ta będzie dalej oznaczana skrótem TRW jako teoria racjonalnego wyboru.

niego w sprzeczności. Trudno bowiem uznać za racjonalne przekonanie, które głosi, że mimo iż cukierki niszczą zęby, to należy je jeść. Podobnie rzecz ma się z innymi układami preferencji.

Problem ten w teorii politycznej funkcjonuje pod nazwą „cykliczności głosowania” i stanowi poważny argumentem przeciw demokracji liberalnej. Wobec tego problemu to nie tylko *tocquevillowska „tyrania większości”* jest zagrożeniem dla demokracji, lecz matematyczne warunki głosowania. Matematyczna formalizacja preferencji uwidacznia irracjonalność samego procesu głosowania w koalicjach. System głosowania promuje zatem dyktaturę ignorancji, dla której jedyną alternatywą wydaje się dyktatura despotyczna. Arrow słusznie bowiem zauważył, że w tym stanie rzeczy „jedynym sposobem przenoszenia preferencji indywidualnych na zbiorowe [...] jest wymuszenie lub dyktatura”⁴³⁷. Dokonaniem Arrowa było to, iż jego teoria nie tyle co rozwiązywała paradoks Condorceta, lecz określała warunki do osiągnięcia *equilibrium* pomiędzy preferencjami indywidualnymi a społeczną racjonalnością. W praktyce oznaczało rozluźnienie kryteriów jednomyślności.

Jeśli chcemy oceniać dobrobyt społeczny na podstawie wartości indywidualnych, tj. takich, które nie są ani dyktatorskie, ani wymuszone, to musimy poluzować (*relax*) kryterium wymuszania. [...] Metoda kształtowania porządku społecznego powinna dotyczyć szerokiego zestawu indywidualnych preferencji (*orderings*). A więc [...] należy znaleźć taką funkcję społecznego dobrobytu (*social welfare function*), która będzie zadowolająca dla wszelkich układów indywidualnych wartości, oraz kompatybilna z tymi wszystkimi [wskazanymi wcześniej – M. B.] ograniczeniami, a zarazem nie będzie w pełni zaspokajać lub nawet odnosić się do innych ro-

437 Kenneth Joseph Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2. ed (New Haven: Yale University Press, 1963), 59. Tłum. własne. Pierwsze wydanie 1951 r. Fragment w oryginale: „If we exclude the possibility of interpersonal comparisons of utility, then the only methods of passing from individual tastes to social preferences which will be satisfactory and which will be defined for a wide range of sets of individual orderings are either imposed or dicatorial”.

dzajów wartości indywidualnych. Pozostała część tego tekstu będzie poświęcona analizie możliwości takiego rozwiązania⁴³⁸.

Kluczowe w równaniach Arrowa było formalne ustalenie kryteriów prawomocnego wymuszania zgody. Cała analiza formalna jest oczywiście przeprowadzona poprawnie⁴³⁹. Nie rozwiązuje ona co prawda problemu wymuszania, lecz osłabia warunki, pod którymi moglibyśmy uznać, że jest ono nieprawomocne. Takie założenie wstępne wydaje się nie tylko rozsądne, lecz także konieczne, jeśli chcemy ocalić demokrację liberalną przed dyktaturą. Arrow przyjmuje tu niewinne założenie, iż wynikiem głosowań nie ma być jednomyślność, lecz proceduralnie wymuszony kompromis.

Filozoficzny błąd tej teorii pojawia się już na poziomie założeń wyjściowych. Po pierwsze Arrow przyjmuje, że tylko wartości indywidualne mogą być niedyktatorską podstawą wyznaczania „funkcji społecznego dobrobytu”. Po drugie Arrow *implicite* formułuje pojęcie sprawiedliwości jeszcze zanim zostanie ono uzasadnione matematycznie.

W niniejszym studium przedmiotami wyboru są stany społeczne (*social states*). Stan społeczny to całościowa suma wszystkich dóbr, które mogą się znaleźć w posiadaniu jednostki, ilość pracy, którą każdy wykonuje, wielkość środków produkcji wykorzystanych do różnych typów działalności, oraz rozmiar (*amounts*) różnego rodzaju działalności zbiorowej, takiej jak służby miejskie i dyplomacja⁴⁴⁰.

Arrow sprowadza „stany społeczne” (*social states*) wyłącznie do wskaźników ilościowych. To wydaje się zrozumiałe, gdyż jest konieczne w zakresie w jakim kwestie społeczne muszą być ujęte za pomocą języka matematycznego. Problem jednak polega na tym, iż tym, co wyznacza ilość nie jest czynnik

438 Tamże, 60. Rozstrz. – M. B.

439 Pozostaje mi w to jedynie wierzyć, gdyż nie są to łatwe do zrozumienia równania. Pokładam jednak ufność w Komisję Noblowską, która uhonorowała Arrowa. Meritum nie jest tu jednak poprawność formalna, lecz ukryte tezy filozoficzne dotyczące natury ludzkiej.

440 Arrow, *Social Choice*, 17. Rozstrz. – M. B.

obiektywny, lecz „pożądanie” (*desirability*), czyli wola jednostki. Nie wiadomo jednak czym miałyby ona być, gdyż w rozważaniach Arrowa nie ma nic na temat koncepcji natury ludzkiej. Jedynie między wierszami można wyczytać dość mocną tezę na ten temat:

Zakłada się, że każdy członek społeczeństwa (*community*) jest zdolny tylko do skończonej liczby pojmowalnych, czyli godnych pożądania położeń społecznych (*social states*)⁴⁴¹.

Z powyższego założenia wynika, że różnice między ilością dóbr, które mogą zdobyć jednostki wynikają wyłącznie z różnicy między tajemniczym czynnikiem określającym siłę ich pożądania. Arrow nie bierze jednak pod uwagę tego, że „położenia społeczne” są uzasadnionym przedmiotem wyboru tylko dla tych członków społeczeństwa, którzy w ogóle mogą sobie pozwolić na wybór⁴⁴². Arrow bowiem *implicite* zakłada, że pożądanie (*desirability*) danego położenia jest nieuwarunkowaną czynnością woli. Ponieważ siłą rzeczy model matematyczny Arrowa nie wyraża *explicite*⁴⁴³ żadnej koncepcji natury ludzkiej, to należy przyjąć, że „bycie w stanie” do dokonywania wyboru „położenia społecznego” jest zależne od przypadkowej determinacji rozdziału zdolności, zasobów i innych okoliczności.

Przede wszystkim jednak TRW *de facto* nie przewiduje podejmowania realnych decyzji, tzn. takich, które faktycznie mogą zmienić sytuację społeczną. Ponadto poprzez poluzowanie kryterium wymuszania jednostki tracą motywację do działania zbiorowego. Kryterium to siłą rzeczy faworyzuje i gno-

441 Tamże. „It is assumed that each individual in the community has a definite ordering of all conceivable social states, in terms of their desirability to him”.

442 Przy czym nie musi tu chodzić o wybór świadomy, lecz raczej o zdeterminowanie przez posiadane zasoby, czyli również brak wyboru.

443 Chociaż Arrow dużo bardziej refleksyjny w tym zakresie niż kontynuatorzy jego myśli. W drugim wydaniu swojej książki Arrow odniósł się do tezy Buchananana i Tullocka o wyłącznie indywidualistycznym źródle decyzji społecznych. Zob. Arrow, *Social Choice*, 118–20 (rozdz. VIII, sekcja 5).

rancję, więc nikt nie czuje impulsu ku temu, by włączać się (biernie lub czynnie) w życie publiczne (zwłaszcza, że nie wiadomo jakie są kryteria oceny aktywności politycznej).

Gdybyśmy wykazali, że to, czego możemy oczekiwać od racjonalnej jednostki, to ignorancja i brak gotowości do zaangażowania, podważone zostałyby tym samym rozmaite pojęcia filozoficzne i prawne związane z koncepcją odpowiedzialności obywatelskiej (np. *mens rea*). Prowadzi to do argumentacji na korzyść mniejszej odpowiedzialności etycznej jednostki w odniesieniu do spraw polityki⁴⁴⁴.

Jeśli prawdziwe jest, iż „nie ma powinności bez możliwości”⁴⁴⁵, to kogo w ramach TRW należy uznać za autora racjonalnych działań? Racjonalność jest tu sprowadzona wyłącznie do zasady optymalności, lecz „optymalność może czasem być osiągnięta tylko poprzez ograniczanie wolności, zaś zachowanie wolności prowadzić może potencjalnie do strat efektywności”⁴⁴⁶. Dlatego też podstawą TRW jest znalezienie formuły, która pozwoli uzasadnić polityczne koszty wymuszania zgody poprzez wykazanie efektywności takiego procesu bez ograniczania wolności jednostek. Oczywistym kandydatem na taką formułę okazał się ekonomiczny model systemu cen, co wyraził sam Arrow.

Można wykazać, że da się osiągnąć efektywność za pośrednictwem szczególnego rodzaju systemu społecznego, mianowicie systemu cen. [...]

System cen [...] wymaga od uczestników gospodarki stosunkowo niewielkiej wiedzy. Powinni oni znać jedynie własne potrzeby. Jednostka nie musi się martwić o społeczne skutki swoich działań. Jeśli w tym systemie uczyni coś, co oddziałuje na kogoś innego, to musi zapłacić tego cenę⁴⁴⁷.

444 Lalman i in., „Formalna teoria wyboru racjonalnego”, 58. Rozstrz. – M. B.

445 Zob. Kant, „Ugruntowanie metafizyki moralności”, 213. Tamże: „czyny, których dokonać można, jedynie wyrzekając się wszelkich żądz i podniet zmysłowych, [człowiek] wyobraża sobie jako właśnie [dzięki woli] możliwe, a nawet konieczne”.

446 Lalman i in., „Formalna teoria wyboru racjonalnego”, 58.

Arrow był jednak krytyczny wobec swojego pomysłu, co znalazło swój wyraz m.in. w poniższych stwierdzeniach.

System cen można zaatakować także na tej podstawie, że wprzęga on do swojej służby motyw, które w naszych systemach etycznych często się potępia. Z egoizmu czyni cnotę. Niektórzy ekonomiści, zachwyceni tym systemem, dowodzą nawet, że na przykład przedsiębiorstwa popełniają zło społeczne, gdy próbują angażować się w społecznie pożądaną działalność⁴⁴⁸.

Gdyby system cen miał być czysty, ktoś musiałby być właścicielem powietrza⁴⁴⁹.

Rząd może działać nieco skuteczniej niż sektor prywatny w urzeczywistnianiu odczuć społecznych, zaufania i empatii⁴⁵⁰.

β. James M. Buchanan i Gordon Tullock

Krytycyzmu Arrow nie podzielali jego intelektualni spadkobiercy. James M. Buchanan i Gordon Tullock postanowili przeńść teoremat Arrowa na grunt nauk społecznych i do praktyki demokratycznej. Na łamach napisanej wspólnie książki pt. *Calculus Consent*⁴⁵¹ (pol. *Rachunek Zgody*) Buchanan i Tullock wyłożyli ekonomiczną teorię demokracji i jednocześnie „zaimpregnowali” się przeciw wszelkiej nie-ekonomicznej krytyce. Moralne uzasadnienie ich teorii wydaje się niemożliwe, gdyż odrzucali oni *au fond* wszelkie normatywne teorie społeczne, które określali mianem organicyzmu⁴⁵².

Zasadniczą tezą *Rachunku zgody* jest stwierdzenie, iż „działanie zbiorowe jest złożone z działań jed-

447 Kenneth Joseph Arrow, *Granice organizacji*, tłum. Andrzej Ehrlich (Warszawa: PWN, 1985), 13–14.

448 Tamże, 14. Rozstrz. – M. B.

449 Tamże, 16.

450 Tamże, 17.

451 James M. Buchanan i Gordon Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999).

452 Zob. tamże, 11. Tamże: „We shall reject at the outset any organic interpretation of collective activity”. Skojarzenia ze „społeczeństwem zamkniętym” Poppera są uzasadnione. Zob. str. 64 w niniejszej rozprawie.

nostkowych”⁴⁵³. Stwierdzenie to miało daleko idące konsekwencje, gdyż w istocie „ustawiało” cały tok argumentacji. Dzięki tezie o jednostkowości działania zbiorowego Buchanan i Tullock wymyślili „organicyzm” tylko po to, by atakując go prezentować swoje wywody jako jedynie słuszną alternatywę. Posłużyli się w tym celu przesłankami, które nie tylko nie miały uzasadnienia ekonomicznego, ale także nie były – jak błędnie twierdzili – ugruntowane w historii filozofii.

Akceptowanie organicznej koncepcji [społeczeństwa] zbytnio upraszcza teorię zbiorowych decyzji. [...] [Koncepcja ta] stoi w sprzeczności z zachodnią tradycją filozoficzną, dla której podstawowym bytem jest ludzkie istnienie. [...] Dlatego powinniśmy odrzucić organiczną interpretację zbiorowej działalności⁴⁵⁴.

Jednocześnie Buchanan i Tullock w odróżnieniu od Arrowa jasno wyrazili swoją koncepcję natury ludzkiej.

Etyczno-ekonomiczna argumentacja wymaga zaakceptowania sceptycznej lub pesymistycznej wizji natury ludzkiej. Przyjmuje się, że rozumiane w szerokim sensie samozachowanie (*self-interest*) stanowi wielką siłę motywującą w całej działalności ludzkiej. Jeśli ludzkie działanie nie jest ograniczone zasadami etycznymi lub moralnymi, to w sposób naturalny będzie wspierać interes indywidualny lub prywatny⁴⁵⁵.

Krytykowanie TRW wyłącznie na podstawie tych założeń byłoby niepoważne i nieskuteczne, gdyż teoria ta nie sprowadza się wyłącznie do tezy, iż jednostki są bardziej racjonalne niż zbiorowości. Celem TRW jest przede wszystkim ograniczenie nieracjonalności wynikającej z cykliczności głosowania poprzez narzucenie silnych konstytucyjnych ograniczeń na demokrację⁴⁵⁶. Chodzi tu konkretnie o przygotowanie intelektualne-

453 Tamże, 3. Tłum. własne.

454 Tamże, 11.

455 Tamże, 27. Rozstrz. – M. B.

456 Zob. David Froomkin i Ian Shapiro, „The New Authoritarianism in Public Choice”, *Political Studies*, nr 0 (sierpień 2021): 3, doi:10.2139/ssrn.3884065. Tamże: „Public choice theorists like James Buchanan, Gordon Tullock, William Riker, and Barry Weingast deployed the social choice critiques of ma-

go gruntu pod zmiany na poziomie ustrojowym, które spowodują ograniczenie głosowań wymagających prostej większości na rzecz jednomyślności. Wymóg jednomyślności może z pozoru wydawać się szkodliwy, jednak, Buchanan i Tullock podchodzą do niego pragmatycznie.

Osiągnięcie zgody jest kosztownym procesem, a zatem teoria ustroju politycznego powinna mieć charakter ekonomiczny. Jednostka uzna za korzystne takie reguły, dzięki którym zyski przekroczą koszty – nawet jeśli wie, że czasami [reguły te] mogą działać na jej szkodę⁴⁵⁷.

Kiedy wszystkie jednostki są w podobny sposób dotknięte proponowanymi zmianami, to zasada jednomyślności dostarcza nam niezwykle słabego etycznego kryterium „korzystniejszości” (*betterness*), które jest przeciwieństwem istotą indywidualistycznej koncepcji państwa⁴⁵⁸.

Kierując się tymi przesłankami należy zatem dążyć do stosowania zasady jednomyślności w jak najszerszym zakresie, a jeśli nie jest to możliwe, to osłabiać warunki przy których można ją przyjąć. Czy jednak przesłanki, które ku temu przemawiają nie są zbyt „naciągane”? Przede wszystkim autorzy *Rachunku zgody* powtarzają dogmat o pierwotnie indywidualistycznym charakterze państwa, który nie ma – wbrew temu co twierdzą – uzasadnienia ani historycznego, ani też logicznego⁴⁵⁹. Poza tym nie ma dowodów empirycznych, które potwierdzałyby tezę o tym, że jednostki wychodzą lepiej (*better off*) na osłabieniu

ority rule to defend extensive constitutional restrictions on democracy”.

457 Buchanan i Tullock, *The Calculus of Consent*, 7.

458 Tamże, 14.

459 Nie zamierzam tu przedstawiać dowodu logicznej błędności takiego założenia w myśl zasady *ei incumbit probatio, qui dicit, non ei, qui negat*. Zresztą istotniejsze od tej kwestii są inne błędy ich teorii, w tym także dowody empiryczne. Buchanan i Tullock nigdzie nie przedstawiają uzasadnienia dla tezy o pierwotnie indywidualistycznym pochodzeniu i uzasadnieniu państwa, więc jest to wyłącznie ich metodologiczny dogmat, na który zresztą wielokrotnie się powołują. Wystarczy tu komentarz, iż gdyby było tak jak twierdzą, to nie powinniśmy mówić o *republice*, lecz o *res privata*, co jest absurdem.

etycznych wymogów decydujących o formie uzyskiwania zgody⁴⁶⁰.

γ. Brian Barry

Pomijając te zarzuty i przyjmując wszystkie przesłanki za prawdziwe można znaleźć szczegółowy błąd logiczny, który przyczynia się do empirycznego niepowodzenia tej teorii. Błąd ten bodaj najlepiej naświetlił Brian Barry, który streścił argumentację Buchanana i Tullocka następująco:

Przyjmijmy, że istnieje [1] zgoda co do początkowego podziału własności, że [2] umowy są przestrzegane, oraz, że państwo gwarantuje [3] minimum praw człowieka. Wychodząc z tych założeń pozwólmy ludziom na swobodne transakcje, dzięki czemu każdy wyjdzie na swoje (*better off*). Państwowy interwencjonizm zazwyczaj nie byłby w stanie udzielić gwarancji, że każdy wyjdzie lepiej [na takiej sytuacji], gdyż [w praktyce demokratycznej] nie wymaga się jednomyślności. A zatem, tylko wtedy, kiedy prawo jest uchwalane jednomyślnie możemy mieć pewność, że nikt nie traci na zmianach. Autorzy przyjmują, że jeśli zmiana zostanie wprowadzona poprzez zwykłą większość, to niektórzy ludzie mogą liczyć na poprawienie swojej sytuacji. Twierdzą jednak, że są w stanie dowieść, iż w dłuższej perspektywie straci na tym k a ż d y⁴⁶¹.

Buchanan i Tullock więc w pewnym sensie rehabilitują koncepcję *volonté générale*, oraz rewitalizują przedstawioną przez Rousseau koncepcję „rachowania” woli powszechnej. Jest tak pomimo tego, iż sami wyraźnie odrzucają „wolę powszechną” (*general will*), uznając, iż jest to przejaw „demokracji ideali-

460 Krytyka dotycząca tej kwestii: Donald P. Green i Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory. A Critique of Applications in Political Science* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1994). Zdaniem Greena i Shapiro zasadniczą przyczyną empirycznego niepowodzenia TRW jest to, że jest ona zorientowana metodologicznie (*method-driven*), a nie problemowo (*problem-driven*). Zob. tamże, 33. Późniejsze zarzuty wobec tej krytyki zostały odparte w: Donald P. Green, Ian Shapiro, „Revisiting the Pathologies of Rational Choice”, w: Ian Shapiro, *The Flight from Reality in the Human Sciences* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 2005), 51–99 (rozd. II).

461 Brian Barry, *Political Argument*, Wyd. 2 (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1967), 243. Tłum. własne.

stycznej”, która wpisuje się w „organistyczną” (w ich mniemaniu) koncepcję państwa⁴⁶². Wola powszechna zostaje „wyrafinowana” z woli wszystkich (*volonté de tous*) – podobnie jak u Rousseau – poprzez ustalenie co bardziej obniża koszt podjęcia decyzji, tj. jednomyślność czy targowanie się (*bargaining*). Rousseau proponował ustalać to następująco:

Odejmiemy jednak od tych woli partykularnych plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic wola powszechna⁴⁶³.

Buchanan i Tullock stosują „rachunek” Rousseau *implicite*, ale dostosowują go do swoich potrzeb. Według Barry’ego przebiega to u nich następująco:

Koszt porzucenia jednomyślności należy dodać do kosztu targowania się (*bargaining*), dzięki czemu zostanie zminimalizowana suma ich obu⁴⁶⁴.

W tej sytuacji oczywiste jest, że szala przechyla się na korzyść zasady jednomyślności, natomiast decyzje podejmowane większością głosów mogą ewentualnie dotyczyć spraw mało istotnych, które nie generują wysokich kosztów dla tych, którzy na niej nie zyskują. Takie postawienie problemu wynika z dogmatycznego przekonania autorów, iż „«działalność polityczna» (*political exchange*) na każdym poziomie zasadniczo przypomina «działalność ekonomiczną» (*economic exchange*)”⁴⁶⁵. Na tej podstawie wnioskuje się, że celem działania politycznego powinno być – tak samo jak w biznesie – osiągnięcie „wzajemnie korzystnych rezultatów”⁴⁶⁶.

Podstawowym błędem Buchanana i Tullocka jest to, że nie biorą oni w ogóle pod uwagę tego, że decyzje podjęte na podstawie *zasady większościowej* mogą abstrahować od „wzajem-

462 Zob. Buchanan i Tullock, *The Calculus of Consent*, 12 oraz 318.

463 Jean Jacques Rousseau, „Umowa społeczna”, w Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna [i inne pisma]*, red. Bronisław Baczko, tłum. Antoni Peretiatkiewicz (Warszawa: PWN, 1966), 36.

464 Barry, *Political Argument*, 243.

465 Buchanan i Tullock, *The Calculus of Consent*, 248.

466 Tamże. Ang. *mutually advantageous results*.

nych korzyści”, oraz że decyzje polityczne nie muszą być grą o sumie zerowej. Jeśliby przyjęli takie przesłanki, to trudno byłoby im przekonać czytelników do tego, że osłabianie warunków jednomyślność jest nie tylko możliwe, ale też konieczne.

Przed wszystkim jednak Buchanan i Tullock najwidoczniej nie rozumieli podstawowej różnicy między aktywnością polityczną a ekonomiczną. Zarzut ten stawia Brian Barry i jednocześnie wyjaśnia na czym polega błąd:

Buchanan i Tullock twierdzą, że decyzje polityczne są grą o sumie zerowej, której przeciwstawiają działalność rynkową, w której zyskują wszyscy. [...] Ale polityka ma miejsce właśnie wtedy, gdy strony nie spierają się o obopólnie korzystne transakcje, lecz o prawomocność (*legality*) swych wyjściowych stanowisk⁴⁶⁷.

Istotą działalności *stricte* politycznej nie jest osiągnięcie korzyści końcowych, lecz preforsowywanie istotnych z punktu widzenia różnych grup pozycji wyjściowych. A zatem „zasada jednomyślności może być stosowana dopiero wtedy, gdy strony uprzednio przyjmą wyjściową sytuację”⁴⁶⁸.

W praktyce demokratycznej „targowanie się” (*bargaining*) nie jest zbędnym kosztem podejmowania decyzji, lecz samą istotą aktywności politycznej. Angażowanie metod ekonomicznych do rozwiązywania sporów politycznych jest zatem nie tylko niepotrzebne, ale może być szkodliwe, gdyż zamiast unikać kosztów targowania amplifikuje jego negatywne cechy.

Kiedy ktoś jest zadowolony ze swojej ostatecznej pozycji handlowej, nie może po prostu oszczędzać; musi zacząć jej zużywać⁴⁶⁹.

Jeżeli wymaga się jednomyślności [...], to zręczna strona może to wykorzystać poprzez głosowanie przeciw ustawie [weto] do momentu, w którym uzyska wszystkie korzyści⁴⁷⁰.

467 Barry, *Political Argument*, 313.

468 Tamże. Rozstrz. – M. B.

469 Tamże, 245.

470 Tamże, 246.

Paradoks polega na tym, że „zręczną stroną” jest ta grupa, która jest najmniej zainteresowana wprowadzaniem zmian, lecz za pomocą szantażu lub „łapówki” politycznej może uzyskać największe korzyści z wprowadzonych zmian. Pozornie zachowany jest ekonomiczny dogmat mówiący o obopólnej jednostkowej korzyści, gdyż ostatecznie zwiększa się suma wygranej dla wszystkich uczestników. Problem jednak polega na tym, że koszty korupcji są na tyle duże, że najbardziej zainteresowane strony zyskują na niej najmniej, natomiast strona niezainteresowana „przejada” efekty zbiorowej korzyści. Barry uzasadnia to następująco:

Wyobraźmy sobie dwie grupy [„Wierszowcy” (*Row*), oraz „Kolumnowcy” (*Column*)], które liczą na to, że dzięki przegłosowaniu ustawy uzyskają 100 jednostek [korzyści]. [...] Każda grupa ma dwie strategie: może głosować za poparciem ustawy lub za jej odrzuceniem. Są zatem cztery możliwe sytuacje: (1) obie grupy głosują za przyjęciem ustawy; (2) Wierszowcy głosują za przyjęciem, Kolumnowcy przeciw; (3) Wierszowcy przeciw, Kolumnowcy za; (4) obie grupy przeciw. W formie wizualnej wygląda to następująco⁴⁷¹:

Tabela 1.

Sytuacje w głosowaniu z wymogiem jednomyślności⁴⁷²

| | | <i>Kolumnowcy</i> | |
|-------------------|---------|-------------------|---------|
| | | Za | Przeciw |
| <i>Wierszowcy</i> | Za | (1) | (2) |
| | Przeciw | (3) | (4) |

Teoretycznie obie strony zyskają po 100 jednostek tylko w pierwszej sytuacji. Okazuje się jednak, że nie jest to jedyne racjonalne rozwiązanie.

471 Tamże, 246–47.

472 Por. tamże, 247 (fig. 2).

Założmy, że Wierszowcy chcą zdobyć więcej niż 100 jednostek. Wystarczy, że Wierszowcy przekonają Kolumnowców, że zgłoszą przeciw, jeśli nie dostaną łapówki w wysokości 90 jednostek ze spodziewanej korzyści osiągniętej przez Kolumnowców⁴⁷³.

W tej sytuacji w grę wchodzi też inny czynnik niż korzyści z przegłosowania ustawy. Barry wprowadza tu pojęcie reputacji, twierdząc – w myśl ekonomicznych założeń Buchanana i Tullocka – że politycy wolą postawić na szali zaufanie wyborców, niż poświęcić doraźne korzyści. Zakłada się, że każda grupa w sytuacji wyjściowej ma 1000 jednostek reputacji, które sumują się z jednostkami korzyści. Wierszowcy mogą postawić na szali swoją reputację i publicznie ogłosić, że nie poprą legislacji (niezależnie od tego, czy naprawdę są jej przeciwni, czy to tylko element taktyki politycznej).

Wierszowcy mogą więc stawiać warunki przeciwnikom małym kosztem. Zgodnie z TRW najbardziej opłaciłoby się im głosować razem z Kolumnowcami. Teoria nie uwzględnia jednak tego, iż poza celem podejmowanej decyzji polegającym na maksymalizacji korzyści z przyjęcia ustawy, w grę wchodzi też partykularne cele polityczne, czyli przede wszystkim osłabienie reputacji przeciwnika. Taki cel nabiera znaczenia zwłaszcza wtedy, jeśli przedmiotem decyzji jest kwestia, która jest neutralna dla elektoratu Wierszowców (lub jest przedstawiana przez Kolumnowców w sposób, który nie pozwala tej kwestii wykorzystać przez Wierszowców do zwiększenia swojej reputacji). Uwzględniając rachunek o wartość reputacji rachunek polityczny przedstawia się następująco:

473 Tamże, 247–48.

Tabela 2.

Strata reputacji politycznej Wierszowców,
jeśli głosują ZA ustawą⁴⁷⁴

| | Łapówka | | Bez łapówki | |
|---------------------|---------|------|-------------|------|
| | Wiersz. | Kol. | Wiersz. | Kol. |
| Sytuacja | (1) | | (2) | |
| Ustawa przechodzi | -810 | 1010 | -900 | 1100 |
| Przewaga polityczna | - | 1820 | - | 2000 |

Tabela 3.

Zysk reputacji politycznej Wierszowców,
jeśli głosują PRZECIW ustawie⁴⁷⁵

| | Łapówka | | Bez łapówki | |
|---------------------|---------|------|-------------|------|
| | Wiersz. | Kol. | Wiersz. | Kol. |
| Sytuacja | (3) | | (4) | |
| Ustawa odrzucona | 1090 | 900 | 1000 | 1000 |
| Przewaga polityczna | 190 | - | 0 | 0 |

Z powyższego zestawienia sytuacji wynika, że z powodów politycznych Wierszowcom najbardziej opłaca się wziąć ła-

474 Por. tamże, 248 (Fig. 4). Barry źle obliczył wartości, gdyż uwzględnił jednostki reputacji tylko w przypadku sytuacji nr 2 i 3. Ponadto zapomniał o tym, że Wierszowcy ogłosili, iż są przeciwni ustawie, więc jeśli ustawa nie przejdzie (syt. 3) to nie tracą, lecz zyskują jednostki reputacji.

475 Źródło i uwagi jak do poprzedniej tabeli. Dla zawiększenia wyrazistości pierwotna tabela Barry'ego (Fig. 4.) została podzielona na dwie.

pówkę i oszukać Kolumnowców głosując przeciw ustawie, gdyż wtedy zyskują nad nimi aż 190 jednostek przewagi, a jednocześnie nic nie ryzykują⁴⁷⁶. Kolumnowcy wiedzą, że Wierszowcy są do tego zdolni. Jeśli zatem Kolumnowcy mają postępować racjonalnie – a to właśnie zakłada TRW – to nie odważą się na ryzyko. Zarówno w sytuacji nr 1, jak i nr 2 większą korzyść odnoszą Kolumnowcy, dlatego taka opcja nie wchodzi w grę dla Wierszowców. Ostatecznie więc wynika z tego, że najlepiej będzie jeśli strony nie dojdą do porozumienia i ustawa przepadnie. Wynikają z tego trzy podstawowe wnioski:

- 1) strona, która nie jest zainteresowana w korzyściach wspólnych może *de facto* zyskać najwięcej, jednocześnie niewiele ryzykując;
- 2) strona, której zależy na przyjęciu ustawy musi poświęcić tak wiele na przekupienie przeciwnika, że w obawie przed utratą ogólnej reputacji może nie chcieć dochodzić do jednomyślności;
- 3) najbardziej oczywistym wyborem wydaje się zaniechanie dążenia do jednomyślności, czyli nie podjęcie decyzji i kontynuacja *status quo*.

Sytuacja politycznego szantażu jest dość częstym zjawiskiem (zwłaszcza w systemach wielopartyjnych). Jeśli pozycja szantażysty jest wystarczająco mocna, to najlepiej nic nie robić. W takiej sytuacji co prawda nikt nie zyskuje, ale przynajmniej nie wzmacnia się grupy, która wykorzysta sumaryczną korzyść do działań skierowanych przeciwko dobru publicznemu (np. autostrady donikąd i inne „słomiane inwestycje”, które nie zwiększają dobrobytu i trwonią publiczne środki). Okazuje

476 Prawdopodobieństwo takiego zachowania zależy oczywiście od natury decyzji. Tutaj jednak zakładamy, iż jest to sytuacja, w której Wierszowcy nie dotrzymają słowa bez względu na wszystko.

się więc, że argument „obopólnych korzyści” ze stosowania zasady jednomyślności nie tylko nie przemawia za przyjęciem teorii racjonalnego wyboru, lecz jest jej najsłabszym ogniwem.

Oczywiście argumentowi Barry’ego można zarzucać, iż jego przykład przedstawia zbyt zantagonizowane grupy, podczas gdy rzeczywiste sytuacje są bardziej zniuansowane. Jednak zadaje temu kłam praktyka polityczna. Dobrym przykładem jest tu – pojawiająca się w ostatnich latach regularnie – obstrukcja amerykańskiego Kongresu poprzez niezgodę na uchwalenie budżetu. Nieuchwalenie budżetu paraliżuje działanie administracji rządowej, co w pewnych układach politycznych może być na rękę opozycji, nawet jeśli chwilowo straci na tym jej elektorat.

B. *There is no such thing [as society]*⁴⁷⁷

Teoria racjonalnego wyboru w sposób naturalny faworyzuje *status quo*. Dogmatyzując indywidualizm Buchanan i Tullock nie wzięli bowiem pod uwagę tego, iż ich teoria faworyzuje *status quo*, co jest nieracjonalne zarówno dla jednostek, jak i dla społeczeństwa. Zaniechanie wyboru jest formą decyzji, za którą – wbrew założeniom TRW – nie stoi racjonalność jednostkowa. Zwrócił na to uwagę Kenneth Arrow w drugim wydaniu *Social Choice*:

Asymetria między działaniem i zaniechaniem działania [w teorii Buchanana i Tullocka] jest blisko związana z ich wsparciem dla jednomyślności jako idealnym kryterium podejmowania decyzji. Ta zasada sprawia, że najbardziej uprzywilejowanym stanem jest zachowanie *status quo*⁴⁷⁸.

Teoria racjonalnego wyboru wydawała się poręcznym narzędziem do rozwiązywania problemów społecznych, gdyż wykorzystywała mechanizmy dobrze znane z teorii wymiany ekonomicznej. W rezultacie jednak zamiast wzmocnienia demokracji

477 Margaret Thatcher, „Interview for *Woman's Own*”, 23 września 1987.

Źródło: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>.

478 Arrow, *Social Choice*, 120.

otrzymano wzrost nierówności ekonomicznych, który pogłębił „implozywne” tendencje niszczące społeczeństwa. Jednak nie tylko TRW była przyczyną niepowodzeń. Teoria ta wpisywała się w szersze neoliberalne tendencje ekonomiczne przybierające na sile od połowy XX w. i które do dziś stanowią punkt odniesienia dla światowych przywódców. Tendencje te są wciąż żywe, chociaż zazwyczaj przywódcy są na tyle rozsądni, iż nie wygłaszają ich w jawny sposób. Zdarza się jednak, że ster władzy obejmuje osoba nierozgarnięta, która ujawnia ideologiczne podłoże swoich decyzji. Tak było w przypadku Liz Truss – najkrócej urzędującej premier Wielkiej Brytanii – która jeszcze przed objęciem urzędu mówiła, iż nie zwiększy podatku dochodowego (*windfall tax*) dla największych firm energetycznych, pomimo tego, iż osiągnęły je kosztem inflacji, czyli całego społeczeństwa. Argumentowała to następująco:

Nie wierzę w podatki solidarnościowe (*windfall tax*) [...] To, co powinniśmy robić, to zachęcać Shella oraz inne firmy do inwestowania w nasz kraj, ponieważ musimy zwiększać naszą produktywność. [...] Chciałabym utworzyć specjalne strefy ekonomiczne, aby zachęcać te firmy do inwestowania w nasz kraj. Uważam, że podatek solidarnościowy byłby złym sygnałem dla świata⁴⁷⁹.

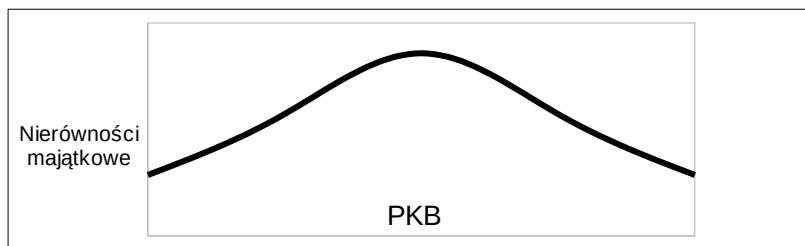
Premier Truss stwierdziła, iż dla społecznego dobrobytu istotniejsze jest zwiększanie produktywności, a nie zwiększanie podatków dla największych beneficjentów aktualnej koniunktury. Jej słowa były wyraźnym (choć już dawno przebrzmiałym) echem badań Simona Kuzneta nad naturą wzrostu gospodarczego, w tym także nad relacją między wzrostem gospodarczym a nierównościami majątkowymi⁴⁸⁰.

479 Jasmine Cameron-Chileshe, „Liz Truss rejects windfall tax on energy sector as Rishi Sunak denies backtracking on VAT”, *Financial Times*, 28 lipiec 2022, <https://www.ft.com/content/3867ad2d-bc04-46b9-89de-5995a346e0a1>.

480 Kuznets opublikował wyniki swoich badań w serii artykułów w latach 50-tych XX w. Zob.: Simon Kuznets, „Economic Growth and Income Inequality”, *The American Economic Review* 45, nr 1 (1955): 1–28. Także: Simon Kuznets, „Quantitative Aspects of the Economic Growth of Nations: VIII. Distribution of Income by Size”, *Economic Development and Cultural Change* 11, nr 2

Kuznets był bardzo ostrożny w formułowaniu wniosków. Początkowo twierdził jedynie, że „ograniczona liczba długoterminowych danych (*sample*) pokazuje, że w krajach rozwiniętych [gospodarczo] nierówności w zakresie dystrybucji dochodu zmniejszyły się z biegiem czasu”⁴⁸¹. Szczerze przyznawał, że pomimo imponującego zakresu pracy jego badania składają się z „5 procent danych empirycznych oraz 95 procent spekulacji, która może być skażona myśleniem życzeniowym”⁴⁸².

Mimo tych zastrzeżeń neoliberalni ekonomiści popuścili wodze myślenia życzeniowego i przyjęli za prawdę objawioną, iż „nierównomierność podziału dochodów rośnie wraz ze wzrostem gospodarczym, a następnie, osiągnąwszy pewien punkt maksimum, maleje”⁴⁸³. Twierdzenie to obrazuje tzw. „krzywa Kuzneta”⁴⁸⁴.



Wykres 1: „Krzywa Kuzneta”.

(1963): 1–80. Za swoje badania został w 1971 r. uhonorowany Nagrodą Nobla w dziedzinie ekonomii. W języku polskim wydano: Simon Kuznets, *Wzrost gospodarczy narodów: produkt i struktura produkcji*, tłum. Adam Szeworski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1976).

481 Kuznets, „Quantitative Aspects ... Distribution of Income by Size”, 67–68. Tłum. własne.

482 Kuznets, „Economic Growth and Income Inequality”, 26 (tłum. własne); por. przyp. nr. 16 w: Thomas Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, tłum. Andrzej Bilik, wyd. 1 (Warszawa: Krytyka Polityczna, 2015), 27.

483 Beata Skubiak, „Wzrost gospodarczy w kontekście rozwoju zrównoważonego”, *Ekonomia i Środowisko*, nr nr 3 (50) (2014): 197 (przypis 12).

484 Kuznets w swoich pracach nie posługiwał wykresami. Zob. Kuznets, *Wzrost gospodarczy narodów*. Thomas Piketty zauważa ponadto, że: „Warto odnotować, że Kuznets nie przygotował ciągu danych pokazującego wzrost nierówności w XIX wieku. Podobnie jak większości obserwatorów epoki, wydawało mu się to oczywiste”. Przypis 15 w: Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, 27.

Kuznets był daleki od wysuwania jednoznacznych wniosków, a jeszcze bardziej obce było mu prezentowanie konkretnych form zastosowania badań ekonomicznych w polityce. Politycznemu wykorzystaniu swoich badań stawiał warunki, które byłyby obce rynkowym fundamentalistom:

Nierówny rozkład wielkości dochodów może sprzyjać wzrostowi gospodarstwu, o ile większe dochody stanowią rekompensatę za działania uznane przez społeczeństwo za przydatne z punktu widzenia pożądanego wzrostu gospodarczego, tj. jeśli górne grupy dochodowe (*upper income brackets*) oszczędzają i inwestują zgodnie z kryteriami zwrotu społecznego (*social return*); jeśli jednocześnie zostaną wprowadzone przepisy dotyczące równości szans ekonomicznych; oraz jeśli istnieje konsensus społeczny co do spodziewanego celu ekonomicznego (*future economy*), który można osiągnąć przy wykorzystaniu obecnych dochodów⁴⁸⁵.

Studium Kuzneta była raczej „migawką” stanu gospodarki Zachodniej w szczególnym momencie jej historii. Kuznets oczywiście doskonale zdawał sobie z tego sprawę przestrzegając przed pochopną adaptacją swoich analiz na potrzeby praktyki ekonomicznej i politycznej.

Nierówny podział dochodów byłby poważną przeszkodą dla wzrostu gospodarczego, gdyby wyższe dochody były zabezpieczane za pomocą środków, które społeczeństwo powszechnie uważa za nielegalne i nieuzasadnione, tj. jeśli dochody te byłyby wykorzystywane do wzmacniania pozycji monopolistycznych lub marnowane na błahe dobra konsumpcyjne; a także jeśli zostałyby ustawione sztywne bariery dla awansu zdolnych ludzi w niższych grupach majątkowych (*lower brackets*); oraz jeśli nie byłoby prawdziwego konsensusu co do lepszego społeczeństwa ekonomicznego, które można osiągnąć dzięki wykorzystaniu obecnego dochodu⁴⁸⁶.

Krytyczne obiekcje Kuzneta zignorowano, a jego badania stały się jednymi z wielu, które posłużyły jako teoretyczne

485 Kuznets, „Quantitative Aspects ... Distribution of Income by Size”, 69. Rozstrz. – M. B.

486 Tamże. Rozstrz. – M. B.

usprawiedliwienie ekonomizacji polityki. Zamiast wskazanego przez Kuzneta „konsensusu co do lepszego społeczeństwa” otrzymaliśmy np. *Konsensus Waszyngtoński*, wedle którego „wolny rynek i redukcja roli państwa” miały być kluczowe dla rozwoju krajów trzeciego świata⁴⁸⁷. Kuznets do pewnego momentu zdecydowanie opowiadał się przeciw dogmatyzowaniu „wolnego rynku”.

Niebezpiecznie jest twierdzić, że całkowicie wolne rynki, brak ograniczeń (*penalties implicit*) wynikających z progresywnego opodatkowania, itp. są niezbędne dla wzrostu gospodarczego krajów obecnie słabo rozwiniętych. W obecnych warunkach skutki [wprowadzenia „wolnego rynku” – M. B.] mogą być wręcz odwrotne – wycofanie zgromadzonych aktywów względnie „bezpiecznymi” kanałami poprzez ucieczkę za granicę, albo za pomocą rynku nieruchomości, a także niezdolność rządów do pełnienia roli podmiotu (*basic agents*) w formowaniu kapitału, który jest niezbędny dla wzrostu gospodarczego⁴⁸⁸.

Na przekór tego typu przestrogom do głosu doszła koncepcja „państwa minimalnego”⁴⁸⁹, wedle której zadanie władz miało ograniczać się do utrzymywania ekonomicznego *status quo*. Wolnorynkowa deregulacja miała w cudowny sposób przełożyć się na ogólnospołeczny dobrobyt. Zapoczątkowany w ten sposób polityczno-ekonomiczny neoliberalizm miał być stanem rzeczy, w którym regulacje państwowe są niepotrzebne lub szkodliwe. Neoliberalna dewiza głosiła, że „przyływ unosi wszystkie łódki”⁴⁹⁰, lecz ignorowała to, że nie każdego stać na łódź, oraz że wiele małych jednostek może zatonać w efekcie neoliberalnego *tsunami*. Skutki tej optymistycznej ignorancji obrazuje poniższy wykres, który przedstawia rosnącą dysproporcję między zwiększającym się majątkiem prywatnym

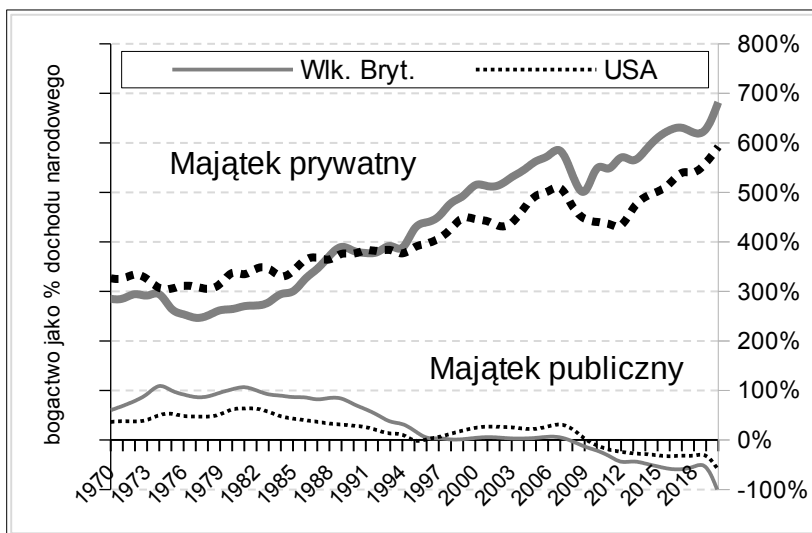
487 Zob. <https://www.britannica.com/topic/Washington-consensus>.

488 Kuznets, „Economic Growth and Income Inequality”, 26.

489 Zob. <https://www.libertarianism.org/topics/minimal-state>.

490 Frazę tę przypisuje się prezydentowi USA Johnowi F. Kennedy’emu, choć sformułował ją Ted Sorensen.

a zmniejszającym się udziałem majątku publicznego w dystrybucji dochodu narodowego.



Wykres 2: Wielkość majątku prywatnego i publicznego względem PKB⁴⁹¹

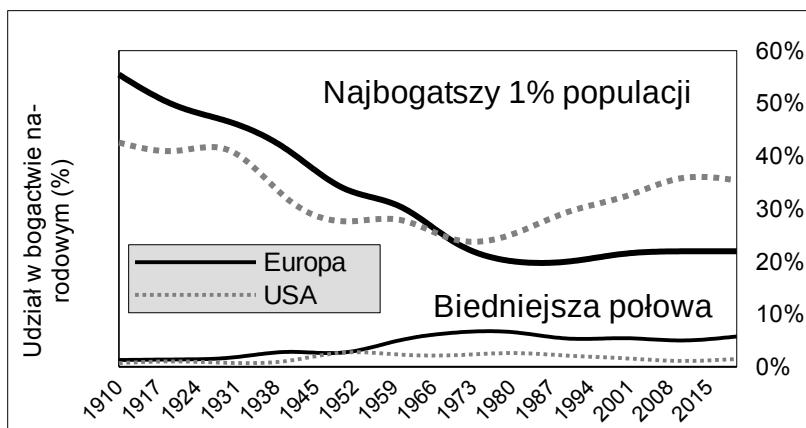
Ukazany powyżej trend oznacza, że to prywatny kapitał *de facto* sprawuje władzę polityczną. Margaret Thatcher w 1982 r. oświadczyła, że „rząd nie ma własnych pieniędzy (*The Government has no money of its own*)”⁴⁹². Porównując te słowa w kontekście powyższego wykresu można je odczytywać jako akt bezwarunkowej kapitulacji. Słowa Thatcher nie były jednak prawdą w podwójnym sensie. Po pierwsze z przedstawionego powyżej wykresu wynika, iż w 1982 r. udział majątku publicz-

491 Źródło danych: <https://wir2022.wid.world/methodology/> (Folder/Plik: Datasets 1, Arkusz: F8). Wyjaśnienie oryginalne: „Majątek publiczny to suma wszystkich aktywów finansowych i niefinansowych, pomniejszona o długi, będących w posiadaniu rządów. Majątek publiczny w Wielkiej Brytanii zmniejszył się z poziomu 60% dochodu (*income*) narodowego w 1970 r. do poziomu -106% w roku 2020”. Jedyną modyfikacją tego wykresu polegała na spolszczeniu leżdy i opisu, oraz dostosowaniu do wymogów edytorskich.

492 Margaret Thatcher, „Speech to Conservative Rally at Cheltenham Racecourse” (Margaret Thatcher Foundation, 3 czerwiec 1982), CCOPR 486/82, Thatcher Archive, <https://www.margaretthatcher.org/document/104989>.

nego w dochodzie narodowym Wielkiej Brytanii był wciąż bardzo wysoki (blisko 100%). Rząd miał pieniądze, tylko nie chciał nimi władać. Po drugie Thatcher nie stwierdzała faktu, lecz zapowiadała realizowaną z pełną świadomością strategię, której celem było przekształcenie społeczeństwa ze wspólnoty obywateli w społeczny związek posiadaczy.

Twardogłowi „taczeryści” nie przejmowali się jednak tym stanem rzeczy, gdyż uważali, że społeczeństwo posiadaczy nie będzie potrzebowało aktywnej polityki publicznej, ponieważ każdy będzie miał własny majątek. Nie trzeba było wiele czasu, żeby pojąć, iż taka polityka nie miała racji bytu. Konstytutywną cechą kapitału jest to, że dąży on do koncentracji i akumulacji, co automatycznie zmniejsza szansę większości obywateli na ekonomiczną samodzielność i niezależność od usług publicznych. Potwierdzają to dane empiryczne.



Wykres 3: Majątek prywatny 1% najbogatszych oraz 50% najbiedniejszych⁴⁹³

Proces akumulacji kapitału trwający przez cały XIX w. został zahamowany przez wojny światowe, oraz wprowadzane po

⁴⁹³ Źródło danych: <https://wir2022.wid.world/methodology/> (Folder: Datasets 1, Plik: WIR2022TablesFigures-Chapter4.xlsx, Arkusz: F4.4). Por. wyk. 4.4 oraz 4.8 w: Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, 179, 189.

nich reformy społeczne⁴⁹⁴. Punkt zwrotny następuje w okolicach roku 1970 r., kiedy to do głosu dochodzą neoliberalni ekonomiści⁴⁹⁵. Od tego momentu obserwujemy powrót „standardów” dzikiego kapitalizmu z okresu klasycznego liberalizmu. W wymiarze globalnym teoretyczne usprawiedliwienie tego stanu rzeczy dostarczał m. in. „teoremat Coase’a”.

W 1960 r. Ronald H. Coase opublikował artykuł pt. *The Problem of Social Cost*⁴⁹⁶, w którym rozważał problem odpowiedzialności za szkody, które jedna forma działalności gospodarczej wywiera na inną. Coase podał przykład *farmera* (producenta zboża) oraz *ranczera* (hodowcy bydła), których ziemie sąsiadują ze sobą. Jeśli bydło niszczy uprawy farmera, a koszt postawienia płotu jest wyższy niż koszt odszkodowania, to „dla hodowcy bydła tańsze może być niebudowanie ogrodzenia i płacenie za zniszczone uprawy”⁴⁹⁷. Zasadnicza konkluzja Coase’a jest następująca:

Jak sądzę, jasne jest, że jeśli hodowca bydła odpowiada za wyrządzone szkody i system ustalania cen działa gładko, spadek wartości produkcji gdzie indziej będzie uwzględniony w obliczaniu dodatkowego kosztu związanego ze zwiększeniem liczebności stada. [...] Jest tak dlatego, że możliwe jest, w rezultacie rynkowych transakcji, zaprzestanie uprawy ziemi. Jest to pożądane we wszystkich przypadkach, kiedy szkody, które bydło może wyrządzić i za które hodowca byłby skłonny zapłacić, przekraczają sumę, jaką farmer włożyłby w użytkowanie pola⁴⁹⁸.

494 Duże znaczenie miała tu konferencja w *Bretton Woods* w 1941 r. Zob. <https://2001-2009.state.gov/r/pa/ho/time/wwii/98681.htm>

495 Wyraźnym sygnałem tego kierunku było uwolnienie kursu Dolara dokonane przez Richarda Nixona w latach 1971-73. Była to jedna z pierwszych znanych neoliberalnych „terapii szokowych” pn. *New Economic Policy*. Zniesienie sztywnego kursu dolara ostatecznie zakończyło obowiązywanie ustaleń z *Bretton Woods*. Zob. <https://history.state.gov/milestones/1969-1976/nixon-shock>.

496 Ronald H. Coase, „The Problem of Social Cost”, *The Journal of Law & Economics* Vol. 3 (1960): 1-44; por. pol. tłum.: „Problem kosztu społecznego”, w Ronald H. Coase, *Firma, rynek i prawo*, tłum. Janusz Stawiński (Warszawa: Wolters Kluwer, 2013), 86-142.

497 Coase, „Problem kosztu społecznego”, 89.

498 Tamże, 91. Rozstrz. – M. B.

Innymi słowy Coase usprawiedliwia dominację bardziej ekspansywnych form działalności gospodarczej nad formami mniej ekspansywnymi. W ogólnej sumie całej produkcji gospodarczej bardziej opłaca się wypłacić takie odszkodowanie, które doprowadzi do wygaszenia działalności mniej ekspansywnej. W takiej perspektywie działalność mniej szkodliwa zawsze będzie na przegranej pozycji, albowiem trudno sobie wyobrazić, by uprawa zboża mogła przez samą swoją charakterystykę zagrazać hodowli bydła. Co więcej, Coase sugeruje, że w zasadzie wypłata odszkodowania byłaby niesprawiedliwa, gdyż *de facto* może być traktowana jako bezzwrotna dotacja dla farmera, który mógłby dzięki niej powiększyć swoje pole.

Postępowanie, które uwzględniałoby jedynie zapłatę za szkody w uprawach wyrządzone przez bydło, a nie dopuszczałoby możliwości zaprzestania uprawy, skutkowałoby niedostatecznym zatrudnieniem czynników produkcji w hodowli bydła i nadmiernym wykorzystaniem w uprawie zboża⁴⁹⁹.

Argumentowi Coase'a można przedstawić dwa zasadnicze zarzuty. Po pierwsze Coase zakłada, że „system ustalania cen działa gładko” co jest wysoce niejasne i utopijne. W rzeczywistości bowiem nie można znaleźć przedsiębiorcy, który przejmowałby się wielkością całkowitej produkcji gospodarczej dotyczącej wszystkich uczestników gry rynkowej. Poza tym „gładkość” działania systemu cen nie zależy wyłącznie od konkurencyjności i mechanizmu podaży-popytu, lecz także od stopnia ekspansywności danej działalności. Cena bowiem może być kształtowana przez fakt przymuszenia danego podmiotu do ograniczenia swojej działalności, co Coase w sposób niezamierzony potwierdza:

To, czy nowo odkryta jaskinia należy do człowieka, który ją odkrył, czy do człowieka, na którego ziemi znajduje się wejście do jaskini, czy do człowieka, którego własnością jest powierzchnia nad jaskinią, bez wątpienia zależy od prawa własności. Lecz prawo to jedynie określa osobę, z którą trzeba za-

499 Tamże, 92.

wrzeć umowę, żeby móc korzystać z jaskini. Czy ta jaskinia będzie używana do przechowywania archiwów bankowych, czy jako zbiornik gazu ziemnego, czy do hodowli pieczarek, nie zależy od prawa własności, lecz od tego, czy bank, firma gazowa lub pieczarkarnia zapłaci najwięcej, aby móc ją wykorzystywać⁵⁰⁰.

Nabywca jaskini może prowadzić działalność, która wpływa negatywnie na hodowlę pieczarek lub działalność bankową przez co cena może być zaniżona, ponieważ pozostali oferenci nie mieliby interesu w tym, aby startować w przetargu. Pierwszeństwo do nabywania własności ma zatem ten uczestnik rynku, którego działalność ma większy wpływ na zwiększenie PKB. Coase zatem podważa to, co dla klasycznego liberalizmu było święte, tzn. prawo własności. Nie jest to jednak jego oryginalny pomysł, gdyż „świętość” prawa własności była słabo uzasadniona już w klasycznej teorii liberalnej.

Według Johna Locke’a danej osobie można przypisać własność jakiejś rzeczy wtedy, gdy ta osoba przetworzy coś w taki sposób, że powstanie z tego rzecz inna lub gdy stara rzecz zyska nową wartość. Przetworzenie polega na połączeniu (zmiksowaniu) swojej pracy z jakąś rzeczą. Argumentacja Locke’a brzmi następująco:

Każdy człowiek dysponuje własnością swej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego. 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 innych⁵⁰¹. [Rozstrz. – M. B.]

500 Ronald H. Coase, „Uwagi na temat problemu kosztu społecznego”, w Ronald H. Coase, *Firma, rynek i prawo*, tłum. Janusz Stawiński (Warszawa: Wolters Kluwer, 2013), 143.

501 John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Zbigniew Rau i Adam Czarnota (Warszawa: PWN, 1992), 181–82 (Traktat 2, Rozdz. V, §§ 27–28).

Koncepcję własności Locke'a można nazwać „miksowaniem” ponieważ polega na nabywaniu prawa własności do jakiejś rzeczy poprzez łączenie jej z wykonaną przez siebie pracą. Coase rozszerzył tę ideę o wymóg akumulacji całkowitego bogactwa (PKB). Prawo własności zatem najbardziej należy się temu, kto potrafi najlepiej zoptymalizować zysk, jaki uzyskuje korzystając z zastanej rzeczy. Akt zawłaszczenia nie jest już więc uprawomocniony tylko przez sam fakt „złączenia” (*resp.* zmiksowania) przedmiotu z pracą, lecz przez ocenę tego, czy dana działalność bardziej przyczynia się do zwiększenia sumy bogactwa narodowego (*resp.* globalnego). Z argumentacji Coase'a wynika, że ten, kto włoży w coś więcej pracy – a wedle Coase'a wielkość tę ustala się jako wartość efektów pracy, a nie pracę jako taką – ten ma większe uprawnienia do przedmiotu, który właśnie przetworzył, gdyż jego działalność zwiększa sumę PKB. Coase pomija jednak to, iż tego typu zawłaszczenie wcale nie musi oznaczać ani maksymalizacji zysku dla wszystkich, ani nawet korzyści partykularnej. Zwraca na to uwagę Robert Nozick poprzez eksperyment myślowy z sokiem pomidorowym:

Zdaniem Locke'a źródłem praw własności do jakiegoś przedmiotu bez właściciela jest włożona (*mixing*) w ten przedmiot praca. [...] Ale dlaczego połączenie tego, co jest moją własnością, z tym, co nią nie jest, nie jest raczej sposobem utraty tego, co mam, niż sposobem nabywania tego, czego nie mam? Jeśli jestem właścicielem puszki soku pomidorowego i wleję ją do morza, tak żeby molekuly soku (skażone radioaktywnie, żebyśmy mogli to sprawdzić) wymieszają się równomiernie z całą wodą, to czy stałem się właścicielem morza, czy też głupio zmarnowałem sok pomidorowy?⁵⁰²

502 Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, 208, 209. Pierwsze zdanie tego fragmentu (podobnie jak – moim zdaniem – cała ta książka) jest przetłumaczone co najmniej nieprecyzyjnie. W oryginale brzmi ono: „Locke views property rights in an unowned object as originating through someone's mixing his labor with it”. Por. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Nachdr. (Malden, MA: Blackwell, 2012), 174. Polskie tłumaczenie nie zachowało zatem istotnego znaczenia słowa *mixing* zastępując je sformułowaniem „włożona w ten

Jeśli teoria Locke’a miałyby moc wiążącą, to można by rozpuścić koncentrat pomidorowy nawet w oceanie i w ten sposób stać się właścicielem globalnej zupy pomidorowej oraz wszystkiego co po niej pływa. Ponadto można by żądać odszkodowania od armatorów za zanieczyszczanie pomidorowego oceanu. Bardziej jednak prawdopodobne jest to, że zamiast uzyskiwać nowy produkt posiadacz soku pomidorowego stałby się właścicielem niezwykle głupiego pomysłu na biznes.

Ciekawym będzie w tym miejscu zauważyć, że eksperyment myślowy Nozicka znakomicie wyjaśnia właściwą przyczynę zmian klimatu, z którymi się obecnie borykamy. W roli soku pomidorowego występuje idea nieustannego wzrostu gospodarczego, który zawłaszcza wszystko mocą swojej logiki. Ponieważ logika ta – jak powiada Baudrillard – „ignoruje znaki odejmowania”⁵⁰³, to w końcu przychodzi czas zapłaty za bezprawnie zawłaszczone zasoby. W „zemście” przyrody przejawia się ten sam mechanizm cenowy, który dotyka tego, kto by chciał zrobić z oceanu wielką zupę pomidorową. Jedyna różnica, to problem skali, gdyż za zniszczone środowisko zapłacą wszyscy. Tymczasem w perspektywie teorematu Coase’a problem odpowiedzialności nie występuje:

Jak można powiedzieć, że ktoś nie ma prawa do zanieczyszczenia, kiedy może je nabyć za zerową cenę? Jak można powiedzieć, że ktoś musi ponosić szkodę, kiedy może jej uniknąć za zerową cenę? Odpowiedzialność i brak odpowiedzialności są dowolnie wymienne⁵⁰⁴.

Redukowanie kwestii odpowiedzialności do źle pojętego problemu kosztu społecznego sprawia, że realną odpowiedzialność za neoliberalne reformy gospodarcze muszą ponieść wszyscy. Istotą teorematu Coase’a jest przekształcenie moralnej kategorii odpowiedzialności w ekonomiczną kategorię

przedmiot praca”. Ta nieścisłość została niestety powtórzona w następnym akapicie, gdzie mowa jest o „wkładzie pracy”, a nie o oryginalnym „mieszaniu” (*mixing*) pracy z rzeczą podlegającej przetworzeniu.

503 Zob. tutaj str. 101.

504 Coase, „Uwagi na temat problemu kosztu społecznego”, 150.

kosztu krańcowego. W praktyce oznacza to przeniesienie tej odpowiedzialności na tych, którzy w powstaniu danej szkody nie mają nie tylko żadnej winy, ale też choćby pośredniego udziału. W takiej perspektywie sprawiedliwość jest funkcją ogólnej sumy wzrostu dobrobytu.

Dobrym (czyli złym) przykładem skutków takiej transpozycji jest społeczny koszt wypadków drogowych. Rzetelna analiza tych kosztów wykazuje, że gdyby miały one być uwzględnione przy obliczaniu składek na ubezpieczenia OC, to ich wysokość byłaby tak duża, że mało kogo byłoby stać na posiadanie auta⁵⁰⁵. Fakt, iż tak się do tej pory nie stało jest wyłącznie skutkiem (braku) polityki neoliberalnego państwa, które posiłkuje się niepełnym rachunkiem ekonomicznym zysków i strat. Jest to ekonomizacja polityki, lecz prowadzona w sposób niekonsekwentny, przez co niemożliwa jest zmiana *status quo*. Odpowiedzialność za społeczne koszty wypadków jest przenoszona na obywateli. Politycy – w duchu teorematu Coase’a – zgadzają się na wysokie społeczne koszty rozwoju gospodarki opartej na indywidualnych środkach transportu, gdyż w sensie liczbowym przynosi to korzyść dla ogółu. A zatem większe uprawnienia przyznaje się pewnej gałęzi gospodarki (transport) kosztem własności zdrowia i życia pojedynczych obywateli.

C. Dyktatura neoliberalizmu

Dokonane przez Coase’a uzasadnienie ekonomicznego prawa siły było jednym z wielu teorematów, które odegrały ogromną rolę w budowaniu neoliberalnego ładu. Wymownym symbolem nowej epoki było spotkanie Milтона Friedmana – kolejnego amerykańskiego Noblisty w dziedzinie ekonomii – z generałem Augusto Pinochetem.

505 Szczegółowe wyliczenia zostały przeniesione do aneksu nr 2 od str. 449.



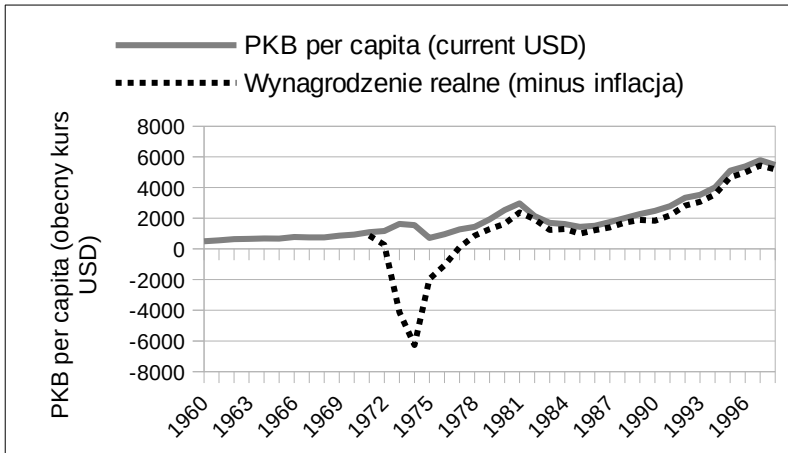
Ilustracja 1: Milton Friedman (po lewej) i Augusto Pinochet (po prawej)⁵⁰⁶

Na skutek zamachu stanu w 1973 r. *junta* generała Pinocheta przejęła władzę w Chile. Reżim zaczął wprowadzać reformy gospodarczo-ekonomiczne stosując się ściśle do zaleceń Milтона Friedmana oraz ekonomistów z tzw. grupy *Chicago boys*⁵⁰⁷. Członkowie tej grupy bardziej lgnęli do dyktatury niż do demokracji liberalnej. Było tak pewnie dlatego, iż koszty ewentualnej porażki zostałyby przerzucone na społeczeństwo, które w warunkach autokracji nie ma wiele do powiedzenia. Na skutek neoliberalnych eksperymentów Chile na długie lata pogrążyło się w głębokim kryzysie. Inflacja w latach 1973-76 przekraczała grubo ponad 200% (w 1974 r. ponad 504%), w porównaniu do roku 1971, w którym wynosiła 20%⁵⁰⁸). „Chilijski cud” Friedmana okazał się katastrofą.

506 Źródło: <https://interferencia.cl/articulos/proposito-de-que-es-el-neoliberalismo-asi-fue-el-paso-de-milton-friedman-por-chile>.

507 Było to częścią zaplanowanej wcześniej operacji CIA powiązanej z obaleniem rządu Salvadora Allende. Zob. <https://historycznyambasador.com/chilijski-cud-gospodarczy-prawda-o-reformach-miltona-friedmana/>. Por. z narracją neoliberalną: <https://mises.pl/artukul/nino-model-gospodarczy-chile>.

508 W roku 1972 inflacja wzrosła do poziomu 77,7%, na co znaczący wpływ miały nie tyle błędy administracji prezydenta Allende, lecz amerykańska blokada morska, oraz działalność wywrotowa wspierana przez CIA w celu obalenia legalnego rządu. Źródło: World Bank Data. Wykorzystano tabelę: *Inflation, consumer prices (annual %)* oraz *GDP per capita (constant 2015 US\$)*.



Wykres 4: PKB Chile *per capita* z uwzględnieniem inflacji konsumpcyjnej⁵⁰⁹

Pomimo nominalnego zwiększenia PKB *per capita* mieszkańcy Chile realnie stracili na wprowadzonych zmianach. Bogacili się tylko uprzywilejowani, czyli mający powiązania z wojskową dyktaturą. Nie można też zapominać o tym, że rządy *junty* Pinocheta były okresem terroru i zbrodni, które nigdy nie zostały rozliczone. Chile powróciło do względnej równowagi gospodarczej dopiero w schyłkowym okresie dyktatury, tj. w okolicach roku 1986 na skutek wycofania się z neoliberalnych zaleceń „chłopców z Chicago”. Natomiast realna poprawa sytuacji gospodarczo-społecznej nastąpiła dopiero po ustąpieniu dyktatora w latach dziewięćdziesiątych.

Przykład Chile dowodzi, że próba szeroko rozumianej „ekonomizacji” nie tylko nie przyniosła spodziewanych rezultatów gospodarczych, lecz także wzmocniła autokrację. Dotyczy to w takim samym stopniu małych krajów, jak i wielkich mocarstw. Np. polityka *oursourcingu*, czyli przenoszenia produkcji do krajów o niższych kosztach pracy, dostarcza krótkoterminowych korzyści, lecz wzmocnia autorytaryzm w krajach, z których importuje się siłę roboczą i bazę produkcyjną. Jest

509 Źródło danych: j/w. Wynagrodzenie realne na podstawie własnych obliczeń.

też i druga strona medalu, gdyż spowodowana *outsourcingiem* redukcja miejsc pracy w krajach rozwiniętych przyczynia się do wzmożenia w nich radykalizmu, demagogii i populizmu.

Neoliberalne reformy zamiast utrwalić demokratyczny pokój stały się narzędziem wojny gospodarczej prowadzonej innymi środkami. Przyczyną tej wojny nie jest jednak wyłącznie „nie-widzialna ręka”. Medialne oddziaływanie ludzi pokroju Friedmana dowodzi, iż ekonomiczno-polityczna doktryna neoliberalizmu wykazuje również cechy ideologii, która angażuje aktywnych agentów z krwi i kości. Problemem jednak nie są jednak konkretni ludzie, lecz brak intelektualnej alternatywy dla głoszonych przez nich idei.

4. Zwodnicze remedia

Ekonomizacja polityki doprowadziła do osłabienia prawomocnej władzy, co spowodowało reakcję w postaci odrodzenia tendencji autokratycznych. Oficjalne działania polityczne nie radzą sobie ze społecznymi następstwami tych procesów. Są one bowiem zakorzenione w mechanizmach ściśle ekonomicznych, które mają zakres międzynarodowy, a zatem i ponadpolityczną siłę oddziaływania. Walka z takim „rozmytym” wrogiem ogranicza możliwości politycznych interwencji.

Decydenci nie są też w stanie rozpoznać bardziej „subtelnych” przyczyn radykalizacji społecznej. Nie zauważają bowiem tego, iż ekonomizowane są tylko korzyści z neoliberalnej polityki, natomiast odpowiedzialność za ich wady jest indywidualizowana. Przerzucanie negatywnych skutków systemu na jednostki wykazuje cechy napięcia dialektycznego na poziomie pojęciowym. Brak rozpoznania przebiegu tej dialektyki sprawia, że społeczne tendencje autorytarne są poniekąd „naturalną” odpowiedzią na neoliberalne *status quo*. Wiele z tych negatywnych skutków generuje „fundamentalizm rynkowy”⁵¹⁰. Brak świadomości istotnych cech nowego *lesefe-*

510 <https://archive.unescwa.org/market-fundamentalism>.

ryzmu uniemożliwia odpowiednią reakcję, gdyż zarówno elity, jak i społeczeństwo radykalizują swoje poglądy, zamiast metodycznie *znosić* (heglowskie *aufheben*) sprzeczności wynikające z dogmatów „wolnorynkowych”.

Sposobem obejścia „fundamentalizmu rynkowego” nie może być zatem przenoszenie jeszcze większej odpowiedzialności na jednostki, tymczasem za progresywne uważa się dziś właśnie takie rozwiązania. Takie remedia są jednak same w sobie zwodnicze i wzajemnie sprzeczne, albowiem z jednej strony propaguje się oddolne zaangażowanie obywateli, ale z drugiej strony np. schlebia się sentymentowi do „wielkich jednostek” poprzez ustrojowe wzmacnianie znaczenia jednoosobowej egzekutywy. Fetyszyzuje się też ideę pełnej reprezentacji, co w praktyce politycznej prowadzi do tego, iż nikt nie może być pewny z kim przyjdzie mu tworzyć rząd i jaki będzie jego ostateczny program. W praktyce zatem zwiększanie partycypacji osłabia *wolę powszechną*, gdyż nikt nie jest w stanie przewidzieć jej treści, natomiast odpowiedzialność za niepowodzenia przenosi się na anonimowy „głos wyborców”.

Można mniemać, że celem „progresywnej” demokratyzacji życia politycznego jest to, by osłabić dominację czynników globalnych i bezosobowych poprzez waloryzację jednostki i tego, co bliskie tzw. zwykłym ludziom. Kładzie się także duży nacisk na krzewienie cnót obywatelskich, co ma przyczynić się do większej sprawiedliwości. Dzięki takim zabiegom porządek społeczny miałby wyłonić się samoczynnie na zasadzie *pars pro toto*. Chodzi więc o to, aby „ubezpośrednić” świadomość i wpływ obywateli na abstrakcyjne mechanizmy dobrobytu społecznego. Propaguje się w tym celu zwiększanie znaczenia i zakresu deliberacji, co ma doprowadzić do wzrostu aktywnej partycypacji obywateli. Zwyczajni ludzie nie interesują się jednak w większości życiem politycznym, więc należy ich do tego przygotować, tzn. sprawić, aby zdobyli oni „dzielność” (*areté*) do angażowania się w sprawy publicz-

ne. Perspektywę takiej obywatelskiej edukacji roztacza współczesna etyka cnót. Należy jednak zapytać czy taka etyka jest w ogóle możliwa w warunkach nowoczesnego podziału pracy, tj. niezwykle specjalistycznego i „płynnego”. Wątpliwości budzi także to, czy korzyści z decyzji podejmowanych przez jednoosobową egzekutywę nie są w dłuższej perspektywie mniejsze, niż wyniku działania eksperckich ciał kolegialnych.

Efekt wszystkich tych zabiegów jest porównywalny do dolewania oliwy do ognia. Skupianie uwagi na indywidualnym zaangażowaniu nie poprawia jakości decyzji politycznych, lecz faworyzuje radykalne idee. Na skutek tego w najlepszym wypadku paraliżuje się zdolność partii do realizacji swych programów, a w najgorszym ułatwia się zdobycie władzy ugrupowaniom antydemokratycznym. Aby skutecznie reagować na negatywne cechy neoliberalnej polityki należy – wbrew recepcie marksistowskiej i „sentymentalnej” – postawić Hegła z powrotem na głowie. Zanim to jednak zrobimy, trzeba zrozumieć dlaczego stawianie Hegła na nogach ma oplakane konsekwencje.

A. Deliberacja i obsesja partycypacji

Deliberacja czyli podejmowanie decyzji w oparciu o publiczną debatę jest koncepcją tak starą jak sama demokracja. Publiczna debata była podstawą demokracji w starożytnych greckich *poleis*, ale stosowano ją także w początkach istnienia nowożytnej demokracji amerykańskiej. Ojcowie założyciele (*framers*) traktowali deliberację z grubsza tak, jak opisał to Joseph M. Bessette, czyli jako proces

rozumowania, w którym uczestnicy poważnie rozważają istotne informacje i argumenty, dążąc do podjęcia indywidualnej decyzji oraz przekonania innych co do tego, co stanowi dobrą politykę publiczną. A zatem deliberacja polega na różnorodnych działaniach określanych jako „rozwiązywanie problemów lub „analiza”. Istotą tych działań jest: rozpoznawanie problemów społecznych ekonomicznych i administracyjnych (*governmental*); ewaluacja bie-

żących strategii (*policies*) i programów; rozważanie przeciwnych stanowisk; oraz przygotowywanie prawnych (*legislative*) lub administracyjnych środków zaradczych. Autentyczna (*genuine*) deliberacja wymaga od uczestników otwartości na fakty, argumenty i propozycje, oraz uznania (*share*) ogólnej chęci (*general willingness*) uczenia się od innych⁵¹¹.

Definicja Bessette'a wydaje się jasna i niekontrowersyjna. Należy jednak ją odczytywać w specyficznym kontekście historycznym. Bessette podkreśla, że *framersi* nie widzieli deliberacji jako środka, za pomocą którego wszyscy obywatele mogą mieć wpływ na decyzje polityczne. Dla *framersów* deliberacja była zasadą procedowania, która miała chronić reprezentantów przed uleganiem niepoważnym żądaniom motłochu.

Jeśli demokracja ma zwyciężyć, to stanowienie prawa [...] musi odnosić się do „spokojnego (*cool*) i rozważnego (*deliberate*) rozumu społeczności” [Madison, esej 63]. Procedury i instytucje muszą mieć możliwość kontrolowania i łagodzenia bezrefleksyjnych odczuć (*sentiments*) w celu promowania rządów deliberującej większości. W tym szczególnym typie demokracji deliberatywnej utworzonej przez *ojców założycieli* obywatele argumentują (*to reason*) lub deliberują poprzez swoich przedstawicieli. [...] Po pierwsze są oni [tj. przedstawiciele] lepiej zorientowani i doświadczeni w sprawach publicznych. Po drugie, funkcjonują oni w ramach instytucjonalnych, które wychowują (*fosters*) do zbiorowego namysłu nad wspólnymi zagadnieniami, podczas gdy ich wyborcom zazwyczaj brakuje czasu, chęci albo warunków do zaangażowania się w tego typu działalność⁵¹².

Fragment w cudzysłowie pochodzi z eseju Jamesa Madisonsa, który w polskim tłumaczeniu brzmi „[...] spokojny (*cool*)

511 Joseph M. Bessette, *The Mild Voice of Reason. Deliberative Democracy and American National Government*, American politics and political economy series (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 46 (tłum. własne); por. Piotr W. Juchacz, *Deliberatywna filozofia publiczna: analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej* (Poznań: UAM, 2015), 195.

512 Bessette, *Mild Voice of Reason*, 1–2.

i rozważny (*deliberate*) rozum społeczności powinien we wszystkich ustrojach — i rzeczywiście tak będzie — opartych na wolności ostatecznie zatriumfować nad poglądami rządzących”⁵¹³. Warto zwrócić uwagę, iż Barbara Czerska bardzo trafnie tłumaczy słowo *deliberate* jako „rozważny”, tj. od czasownika „rozważać”. Istotą deliberacji nie jest bowiem debatowanie jako czcza „gadania”, która nie ma znaczenia wobec wieńczącego ją głosowania. Deliberacja to nadawanie wagi argumentom niezależnie od głosu większości.

Deliberacja w pionierskich czasach USA była zatem sposobem wymuszania rozważli. Procedury deliberowania miały gwarantować, że ostatecznie zwycięży madisonowski „łagodny głos rozsądku” (*mild voice of reason*), który „zbyt często niknie w ciałach przedstawicielskich oraz [w żądaniach] jednostek [wiedzionych] żądzą natychmiastowego i nieumiarkowanego zysku”⁵¹⁴. James Madison był szczególnie wyczulony na zagrożenie, jakie demokracja stanowi sama dla siebie.

Są bowiem takie szczególne momenty w życiu publicznym, kiedy ludzie powodowani szczególnymi emocjami lub jakąś nędną korzyścią, czy zwiedzeni przez mających w tym swój interes, mogliby odwołać się do środków, nad którymi potem sami będą najbardziej ubolewać i je potępiać. W takich krytycznych momentach jakże zbawienna będzie interwencja jakiegoś powściągliwego i szacownego grona obywateli, aby kontrolować niewłaściwy bieg spraw i uchronić ludzi przed ciosem, jaki sami sobie szykują, i czynić to, dopóki rozum, sprawiedliwość i prawda nie odzyskają władzy nad życiem publicznym⁵¹⁵.

513 James Madison, „Esej nr 63”, w *Eseje polityczne federalistów*, red. Frederic Quinn, tłum. Barbara Czerska (Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1999), 164. Autorstwo Madisona jest niepewne. Niektórzy przypisują tekst także Alexandrowi Hamiltonowi. Por. oryg.: James Madison, „Federalist No. 63”, Library of Congress, dostęp 19 sierpień 2023, <https://guides.loc.gov/federalist-papers/text-61-70#s-lg-box-wrapper-25493450>.

514 Tłum. własne na podst.: James Madison, „Federalist No. 42”, Library of Congress, dostęp 19 sierpień 2023, <https://guides.loc.gov/federalist-papers/text-41-50#s-lg-box-wrapper-25493406>.

515 Madison, „Esej nr 63”, 164. Rozstrz. – M. B.

W dzisiejszych czasach taka retoryka byłaby politycznym samobójstwem. *Framersom* nie chodziło jednak o zdławienie demokracji, lecz przeciwnie: chcieli zabezpieczyć *zasadę więszościową* przed demagogią i prywatą. Niestety, ale nie na wiele się zdążyli przestrogi Madisona, Hamiltona, oraz innych zwolenników „republikanizacji”. Można w pełni się zgodzić z uwagą Bessette’a, iż współczesny

Kongres [USA] nie jest miejscem, w którym poważni i odpowiedzialni politycy debatuja razem nad wspólnymi celami, lecz raczej instytucją, w której samolubni nominaci [...] zaspokajaja swoje partykularne potrzeby (*preferences*) poprzez różne narzędzia ubijania interesów (*bargaining*), takie jak *logrolling*⁵¹⁶.

Praktyki takie jak *logrolling* w połączeniu z manipulowaniem granicami dystryktów elektorskich (*gerrymandering*⁵¹⁷) nie tylko osłabiły deliberatywne „hamulce bezpieczeństwa”, ale wykorzystaly je przeciw idei demokracji. Problemy generowane przez pseudo-deliberatywne polityczne „sztuczki” staly się zdecydowanie bardziej widoczne w XX w., kiedy to rządy wszystkich krajów musialy zająć się nie tylko sprawami gospodarczymi i politycznymi, ale również społecznymi.

516 Bessette, *Mild Voice of Reason*, 3. *Logrolling* to specyficznie amerykańska praktyka polityczna polegająca na doraźnym zawiązywaniu koalicji w konkretnej sprawie poza wytycznymi partyjnymi i najczęściej bez troski o interes narodowy. Polega to na tym, że politycy głosują za przyjęciem ustaw, które niekoniecznie zgadzają się z programem ich partii w zamian za to, że druga strona zagłasuje za ustawami, które służą mieszkańcom w ich okręgach wyborczych. Dotyczy to na ogół spraw bardzo partykularnych lub lokalnych, jak np. budowa szpitala drogi, mostu, co w praktyce okazuje się być „drogą, słomianą inwestycją” (*Miś*). Zob. <https://politicaldictionary.com/words/logrolling/>. Autor hasła umieszcza link do opracowania, które ma dowodzić, że *logrolling* jest zjawiskiem pozytywnym, gdyż zmusza partie do działania ponad podziałami dla ogólnej korzyści. Zob. <https://prologue.blogs.archives.gov/2015/05/31/the-compromise-of-1790/>. Autor tego artykułu podaje przykład kompromisu z 1790 r., w którym przyjęto utworzenie Banku Centralnego w zamian za ulokowanie stolicy nad rzeką Potomac. Nie jest to jednak reprezentatywny przykład *logrollingu*, gdyż zwykle takie „ustawki” dotyczą spraw nie mających wiele wspólnego z interesem narodowym.

517 Zob. <https://politicaldictionary.com/words/gerrymander/>.

Nauki społeczne podjęły wyzwanie przeciwstawienia się tego typu patologiom. Zaczęły powstawać analizy i propozycje uzdrowienia systemu politycznego. Teoria racjonalnego wyboru wychodziła z założenia, że jeśli problemem są koszty targowania się (*bargaining*), to należy dążyć do tego, by targowanie było politycznie i ekonomicznie nieopłacalne. Do problemu podchodzono też z innej strony, tj. rozpoznając jako jego przyczynę – niezupełnie bezzasadnie – nieadekwatną reprezentację społeczeństwa w ciałach przedstawicielskich. Pomysłem na rozwiązanie tej sytuacji miało być zwiększenie partycypacji obywateli w podejmowaniu decyzji. Narzędziem do realizacji tego celu miało być rozszerzenie formuły deliberacji.

Współcześni deliberacjoniści chcą przenieść ideę znaną ze starożytnych greckich *poleis* na grunt wielomilionowych państw narodowych, a nawet do organizacji międzynarodowych. Deliberacja przyjmuje formę systemu. Oznacza to stosowanie deliberacji na wszystkich poziomach aktywności politycznej poprzez wykorzystanie potencjału wszelkich form interakcji między ludźmi. Naczelną propagatorką *deliberacji systemowej* jest Jane Mansbridge, która jej istotę definiuje następująco:

System deliberatywny w swej najlepszej postaci, podobnie jak wszystkie systemy partycypacji demokratycznej, pomaga jego uczestnikom lepiej zrozumieć samych siebie oraz otaczające ich środowisko, a także pomaga im zmienić siebie i innych w kierunkach lepszych dla nich i dla całego społeczeństwa – chociaż czasami te cele kolidują ze sobą⁵¹⁸.

Tym, co od razu uderza w powyższej definicji jest motywacja psychologiczna („zrozumieć samych siebie”). Przywołuje to zjawisko „tyranii intymności” opisane przez Richarda Senneta, które sprawia, że „zaczynamy wierzyć, iż wspólnota pole-

518 Jane Mansbridge, „Everyday talk in the deliberative system”, w *Deliberative politics*, red. Stephen Macedo, Practical and professional ethics series (New York: Oxford University Press, 1999), 211–12; tłum. za: Juchacz, *Deliberatywna filozofia publiczna*, 378. Rozstrz. – M. B.

ga na wzajemnym odkrywaniu się przed sobą”⁵¹⁹. Skojarzenie to jest tym bardziej uzasadnione, że Mansbridge proponuje nie tylko maksymalne poszerzenie zakresu deliberacji, ale uwzględnienie w niej tzw. zwyczajnych konwersacji (*everyday talk*):

Nie widzę powodu, by nie rozszerzyć zakresu [deliberacji] tak, by obejmowała ona to, co nazywam zwyczajną konwersacją (*everyday talk*), podobnie jak media, koła zainteresowań oraz inne obszary (*venues*) dyskusowania⁵²⁰.

Mansbridge najwidoczniej traktuje system polityczny nie tylko jako przedłużenie prywatnego życia, ale też jako narzędzie do zbiorowej i indywidualnej psychoterapii. Czy to może przełożyć się na polepszenie polityki? Autorka odpowiada następująco:

Zwyczajne konwersacje prowadzą do zbiorowych rezultatów, chociaż nie [działają] wspólnie (*not in concert*). Często codzienna rozmowa prowadzi do zbiorowych rezultatów w sposób, w jaki rynek tworzy zbiorowe rezultaty, poprzez połączone i interaktywne efekty stosunkowo odizolowanych indywidualnych działań⁵²¹.

Metafora rynku świadczy o tym, iż autorce jest blisko do teorii racjonalnego wyboru. W gruncie rzeczy proponowana przez Mansbridge wizja deliberacji jest drugim biegunem tego samego indywidualistycznego trendu. Deliberacja podobnie jak TRW jest traktowana jako cudowne *serum*, które można stosować na każde schorzenie demokracji liberalnej⁵²².

Jane Mansbridge proponuje deliberatywną wersję ekonomizacji procesu decyzyjnego. Wychodzi ona z założenia, że „im donioślejsza jest dana kwestia, tym bardziej istotne jest to, żeby obywatele deliberowali nad nią wspólnie z wybranymi re-

519 Była o tym mowa wcześniej. Zob. str. 59.

520 Mansbridge, „Everyday talk in the deliberative system”, 212. Tłum. własne.

521 Tamże. Rozstrz. – M. B.

522 A przy okazji także na każde schorzenie niedomagania metodologii nauk społecznych poprzez ukrycie pojęciowych dogmatów pod postacią normatywnych zaleceń, których w żaden sposób nie da się sfalsyfikować.

prezentantami”⁵²³. Mansbridge przyjmuje tu bez uzasadnienia mocną tezę, iż z jakiegoś powodu zwykli obywatele mają lepsze rozeznanie w sprawach, które do tej pory były powierzone wyłącznie wybranym reprezentantom. Założenie, że jednostki lepiej znają swoje potrzeby nie uwzględnia jednak tego, iż ich preferencje mogą być predeterminowane przez innych uczestników zbiorowego działania albo przez wpływowych graczy politycznych.

Deliberacjoniści pokroju Mansbridge mają poważny problem przede wszystkim z tym, jak skonstruować formułę debатовania, która pozwoli jej uczestnikom na podjęcie tematów leżących poza zakresem ich zdroworozsądkowego namysłu. Nawet John Rawls – który również sytuowany jest po stronie propagatorów deliberatywizmu⁵²⁴ – przytomnie podkreśla, że „im głębszy jest konflikt, tym wyższy jest poziom abstrakcji, na który musimy się wznieść, by uzyskać jasny i niezmacony obraz jego źródła”⁵²⁵. Natomiast Mansbridge *implicite* zakłada, że im większy stopień abstrakcji danego zagadnienia, tym bardziej pożądane jest, by w procesie deliberacji uczestniczyli ludzie, którzy widzą daną kwestię z konkretnego, a nie z abstrakcyjnego punktu widzenia. Innymi słowy: z patrzenia na drzewa ma się wyłonić obraz lasu.

W rzeczywistości jednak prawda polityczna sprzeciwia się intuicjom opartym na konkretach. Ponadto decyzje polityczne są najbardziej społecznie efektywne wtedy, kiedy reprezentanci są obarczeni sankcją odpowiedzialności, natomiast członkowie społecznych ciał ustawodawczych nie muszą ponosić poli-

523 Archon Fung, „Deliberation’s Darker Side: Six Questions for Iris Marion Young and Jane Mansbridge”, *National Civic Review* 93, nr 4 (2004): 52–53, doi:10.1002/ncr.70. Tłum. własne.

524 Na temat pokrewieństwa i różnicy między deliberatywnym liberalizmem Rawlsa a dyskursywnym Habermasa zob. Anna Krzynówek, *Rozum a porządek polityczny: wokół sporu o demokrację deliberatywną* (Kraków: Ignatianum/WAM, 2010), 152–69.

525 John Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. Adam Romaniuk (Warszawa: PWN, 1998), 87. Rozstrz. – M. B.

tycznych konsekwencji swoich decyzji. Powierzenie decyzji przypadkowym osobom, którym nie zależy na tym, aby utrzymać władzę (tzn. możliwości urzeczywistnienia decyzji) jest być zachętą do większej wyobraźni, ale także do lekko-myślności, a nawet głupoty. Deliberacyjne ciała uchwałodawcze nie mają silnej legitymizacji, a zatem nie muszą się też przejmować skutkami swoich decyzji.

Próba uzdrawiania systemu politycznego poprzez zwiększenie liczby jego aktorów jest przeciwnie skuteczna. Liczenie na to, że z powszechnego „głędzenia” (*every talk*) wyłoni się ogólny rezultat jest skrajnie naiwne i szkodliwe. Ukuta przez Mansbridge koncepcja *everyday talk* w gruncie rzeczy nie dotyczy rozmów, tylko tego, co Harry Frankfurt określił jako *bullshit*⁵²⁶. Codziennie miliardy ludzi wymieniają między sobą komunikaty typu „mowa-trawa”. Zachwalane przez Jane Mansbridge *everyday talks* to dyskusje pozbawione konkretnej treści, lecz przynoszące efekty. W rzeczywistości mogą to być jednak efekty przypadkowe, tzn. niezależne od swojej treści epistemicznej czy moralnej. A zatem *everyday talks* podobnie jak *bullshit* wzmacniają dominację, a nie demokrację.

Gdy prawdopodobny człowiek przemawia, to mówi tylko to, co w jego przekonaniu jest prawdziwe. Natomiast kłamca musi liczyć się z tym, że jego stwierdzenia są nieprawdziwe. Jednakże *bullshiter* jest wolny od tych założeń. Nie jest ani po stronie prawdy, ani po stronie fałszu. [...] W ogóle nie dba o to, czy to, co mówi poprawnie opisuje rzeczywistość. Po prostu wybiera lub wymyśla to, co odpowiada jego celom⁵²⁷.

Bullshit bierze się dokładnie z tego, co zdaniem Mansbridge miałyby być podstawą deliberacji, tj. z potrzeby zrozumienia

526 Zob. Harry G. Frankfurt, *On Bullshit* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005). Polskie tłumaczenie nie oddaje istoty terminu *bullshit*. Por. Harry G. Frankfurt, *O wciskaniu kitu*, tłum. Hanna Pustuła-Lewicka (Warszawa: Czuły Barbarzyńca, 2008). Moim zdaniem jest to najdonioślejszy tekst tego autora, a także jeden z najbardziej użytecznych tekstów filozoficznych.

527 Frankfurt, *On Bullshit*, 56 (tłum. własne); por. Frankfurt, *O wciskaniu kitu*, 65–66.

siebie i świata. Ale to właśnie zdaniem Frankfurta jest istotą *bullshitu*. Zauważa on, że współcześnie nastąpiło przyćmienie ideału ścisłości na rzecz szczerości, co sprawia, że:

Miał dążyć przede wszystkim do ścisłego (*accurate*) przedstawienia naszego wspólnego świata, jednostka angażuje swoją energię w szczerę (*honest*) przedstawienie własnej osoby⁵²⁸.

Deliberowanie za pomocą zwyczajnej mowy (*every talks*) jest pochwałą dla narcyzmu, co w konsekwencji prowadzi do anomii społecznej. Jeśli całe życie polityczne polegałoby na takim sposobie deliberacji, to nie byłoby możliwości do rozliczenia epistemicznej i moralnej wartości argumentacji politycznej. Powstałoby błędne koło, które nakreślałoby spiralę społecznego niezadowolenia wynikającą z demokratycznych patologii. Dlatego właśnie realna poprawa działania ciał reprezentatywnych wymaga przyjęcia założenia, które jest sprzeczne z intuicjami Mansbridge. Zalecenie takie mogłoby brzmieć następująco:

Im większy jest stopień abstrakcji danego zagadnienia, tym bardziej pożądane jest, by wola tych, którzy się nad nim pochylały była umocowana jedynie poprzez demokratyczną większość, a nie przez arbitralną wolę przypadkowych jednostek, które dopuszczamy do procesu legislacyjnego jedynie na podstawie niejasnego przekonania o ich ludowej mądrości.

To, co proponują badacze pokroju Jane Mansbridge jest w istocie rozmontowywaniem demokracji. Mansbridge zresztą sama przyznaje się do tego – choć prawdopodobnie nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia własnych słów. Zauważa ona, że „powszechna ignorancja [wobec spraw publicznych] z a z w y c z a j nie przyczynia się do dobrej deliberacji”, więc należałoby jakoś zinstytucjonalizować (*with some institutional bite*) społeczne ciała doradcze tak, by ich członkowie byli „reprezentantami reszty obywateli, a nie tylko wybranych przedstawicieli”⁵²⁹. Innymi słowy Mansbridge proponuje osłabienie legitymizacji demokratycznego rządu poprzez ciała niewybrane

528 Frankfurt, *O wciskaniu kitu*, 75; por. Frankfurt, *On Bullshit*, 65. Frankfurt określa ‘ścisłość’ także przymiotnikiem *correctness*.

w sposób demokratyczny. Jeśli członkowie takich rad obywatelskich byliby wybierani przez losowanie, to uniknięto by w ten sposób patologii związanej z tym, że politycy zabiegając o reelekcję skupiają się na krótkowzrocznych interesach. Ale jednocześnie w ten sposób wyeliminowano by główną zaletę systemu reprezentacyjnego, którą jest odpowiedzialność za działania podjęte wbrew oczekiwaniom wyborców. Najwidoczniej jednak taki mankament Mansbridge zupełnie nie przeszkadza, gdyż stwierdza ona naiwnie, że:

Na podstawie mojego studium o zebraniach miejskich jestem przekonana, że takie [obywatelskie] zgromadzenia wybrane przez losowanie, byłyby bardziej przygotowane (*qualified*) do podejmowania większości – jeśli nie wszystkich – decyzji, które obecnie podejmują [ich] reprezentanci⁵³⁰.

Mansbridge dodaje do tego, że „odrobina eksperymentowania pokazałaby nam, czy faktycznie jest to prawda”, natomiast problem braku sankcjonowanej odpowiedzialności ciążącej nad obranych przez losowanie powinien ograniczyć ich rolę do funkcji doradczej⁵³¹. Te zastrzeżenia są jednak tylko pobożnym życzeniem badaczki, gdyż w praktyce demokratycznej aprobowane przez nią rozwiązania się nie sprawdzają.

Eksperymenty z deliberacją pokazały, że Mansbridge i inni apologetci nowoczesnego deliberacjonizmu myślą się fundamentalnie. Ian Shapiro podaje przykład debaty z 1995 r. na temat ograniczenia segregacji rasowej w szkołach w stanie Connecticut⁵³². Przeprowadzone na szeroką konsultacje społeczne sprawiły, że wiele osób z „powiatów” zostało wysłuchanych. Na tym jednak sukces deliberacji się kończy, gdyż zdanie tych

529 Fung, „Deliberation’s Darker Side”, 53a. Znamienne, że Mansbridge twierdzi, że ignorancja tylko z a z w y c z a j (*usually*) się do tego nie przyczynia. Czy to znaczy, że ignorancja czasem jest korzystna?

530 Tamże, 53b.

531 Tamże.

532 Zob. Ian Shapiro, „Enough deliberation. Politics is about interests and power”, w *Deliberative politics*, red. Stephen Macedo (New York: Oxford University Press, 1999), 34.

osób ostatecznie pominięto. Przeważało zdanie mieszkańców reprezentujących stanowy „interior”, dla których wprowadzenie reformy nie zmieniło by w zasadzie nic. Podczas spotkań konsultacyjnych obywatele *interioru* liczebnie dominowali nad tymi, którzy mieszkali w miastach Hartford i New Haven, i którzy mogli być największymi beneficjentami wprowadzenia reformy. Analiza Shapiro wykazała, że ostateczną decyzję w tej sprawie podjęli ci mieszkańcy, dla których „koszty wyjścia” (*exit costs*) były najmniejsze lub żadne.

Ci, którzy muszą żyć z rezultatami deliberacji są słabo reprezentowani w procesie podejmowania decyzji. [...] Jest to najbardziej oczywiste w sytuacji, w której istnieją znaczne różnice w zdolności różnych grup do unikania skutków polityki, o której decydują. Ci, którzy mogą łatwo ich uniknąć, nie mają takiego samego interesu w podejmowaniu decyzji, jak ci, których koszty wyjścia są zaporowo wysokie. [...] Jeśli różnice kosztów wyjścia są znaczne, to rozwiązaniem nie jest deliberacja, lecz zdecydowane działanie odgórne (*firm action from above*), by chronić tych, którzy są najbardziej narażeni⁵³³.

Deliberujące ciała obywatelskie wykraczając poza decyzje ściśle lokalne skupiają swoją uwagę na sprawach marginalnych lub co gorsza radykalnych. Najczęściej jednak ich działania obliczone są na realizację interesów prywatnych lub zachowanie *status quo*. Rozwiązaniem wynikających z tego problemów nie jest przekazanie jeszcze większych możliwości decydowania obywatelom, gdyż jest to „gaszenie pożaru benzyną”.

Najbardziej szkodliwe skutki przynosi jednak forsowanie modelu nieograniczonej deliberacji na poziomie polityki ogólnonarodowej. Ian Shapiro i Frances M. Rosenbluth przeprowadzili analizę różnych systemów politycznych pod kątem efektów trendu „ubezpośredniania” demokracji. Zasadniczym wnioskiem ich analiz jest to, że bardziej adekwatna reprezentacja polityczna wymaga wzmocnienia, a nie osłabienia partii

533 Tamże, 33–34.

politycznych – niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z systemami dwupartyjnymi czy pluralistycznymi.

Oslabianie partyjnej kontroli nad decyzjami dotyczącym wyboru reprezentantów i przywódców sprawia tylko iluzję bardziej oddolnej demokracji. W rzeczywistości, takie zmiany wzmacniają radykalne mniejszości kosztem większości wyborców, oraz promują zawłaszczanie władzy, korupcję oraz nieodpowiedzialność, co skłania ludzi do tego, by domagać się decentralizacji⁵³⁴.

Skutki decentralizacji politycznej są często przewrotne. Prawyborcy (*primaries*) i kluby (*caucuses*) sprawiają, że kandydatów wybierają skrajne mniejszości. Widocznymi oznakami tego zjawiska jest przejęcie władzy nad partią republikańską w Kongresie przez *Tea Party* i wybór Donalda Trumpa na republikańskiego kandydata w prawyborach w latach 2015–2016 przez wysoce niereprezentatywne 5 procent amerykańskiego elektoratu⁵³⁵.

Do podobnych wniosków półtorej wieku wcześniej doszedł John Stuart Mill:

Stany Zjednoczone przedstawiają uderzający przykład w tej mierze. Tam przy wyborze prezydenta najsilniejsza partia nigdy nie waży się wysuwać najznakomitszych spośród siebie ludzi, z tego tylko powodu, że taki człowiek musiał od jakiegoś czasu zwracać na siebie uwagę publiczną, [przez co] łatwiej mógłby ten i ów wystąpić z jakimś przeciw niemu zarzutem, a zatem kandydatowi takiemu trudniej byłoby zyskać wszystkie głosy aniżeli człowiekowi, o którym publiczność nic nie słyszała. Tak więc człowiek w ten sposób wybrany nawet przez najsilniejszą partię może nie być reprezentantem tej partii, ale czasem kilku zaledwie należących do niej osób. Każda sekcja, której poparcie potrzebne jest do dokonania wyboru, może położyć swoje *veto* co do kandydata. [...] W ogólności mówiąc, o wyborze większości decyduje najbojaźliwsza, najograniczniejsza, najbardziej przesiąknięta przesądami albo najuparciej do interesów klasy przywiązana frakcja ciała wyborczego – a prawa wyborcze mniejszości, zamiast służyć głównemu celowi każdego gło-

534 Frances McCall Rosenbluth i Ian Shapiro, *Responsible parties: saving democracy from itself* (New Haven: Yale University Press, 2018), 21.

535 Tamże, 6.

sowania, sprawiają tylko ten skutek, że zmuszają większość do stawiania kandydata wybranego spośród najlichszych i najgorszych swoich kandydatów⁵³⁶.

Mill zauważył też przy okazji, że problemem nie jest nadmierna czy – przeciwnie – nieadekwatna reprezentacja mniejszości, lecz to, iż dążenie do naśladownictwa antycznej demokracji prowadzi do tego, iż nawet w obrębie samej większości parlamentarnej owa większość często nie ma wpływu na podejmowanie decyzji.

Demokracja w taki sposób ukonstytuowana nie osiąga nawet swego deklarowanego celu, to znaczy, nie oddaje władzy w ręce liczebnej większości; tylko oddaje ją w ręce większości z większości, która w istocie może być mniejszością wobec całości⁵³⁷.

Oczywiście pewne formy bezpośredniego uczestnictwa w życiu publicznym są nie tylko możliwe, ale również konieczne. Całe społeczeństwo zyskuje na tym, że obywatele pełnią

536 John Stuart Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, tłum. M. Chyżyńska i Jacek Hołówka (Kraków/ Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1995), 134. Cytowane tu polskie wydanie tej książki opiera się na „prehistorycznym” tłumaczeniu z połowy XIX w. Tłumaczenie to zawiera sporo błędów czyniących tekst niejasnym. Zrozumienia nie ułatwia też kwiecisty i zawyły styl J. S. Milla. Dlatego też warto poznać ten fragment w oryginale: „This is strikingly exemplified in the United States, where, at the election of President, the strongest party never dares put forward any of its strongest men, because every one of these, from the mere fact that he has been long in the public eye, has made himself objectionable to some portion or other of the party, and is therefore not so sure a card for rallying all their votes as a person who has never been heard of by the public at all until he is produced as the candidate. Thus the man who is chosen, even by the strongest party, represents perhaps the real wishes only of the narrow margin by which that party outnumbers the other. Any section whose support is necessary to success possesses a veto on the candidate. [...] Speaking generally, the choice of the majority is determined by that portion of the body who are the most timid, the most narrow-minded and prejudiced, or who cling most tenaciously to the exclusive class interest; and the electoral rights of the minority, while useless for the purposes for which votes are given, serve only for compelling the majority to accept the candidate of the weakest or worst portion of themselves”. Por. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (New York: H. Holt and Co., 1873), 149–50, <http://archive.org/details/considerations00mill>.

537 Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, 132.

różne funkcje publiczne na podstawowym poziomie. Mill uważa:

W Anglii najniższe warstwy średniej klasy znajdują podobną, choć nie tak wysoką [jak w starożytnej Grecji – M. B.] korzyść [moralną] w pełnieniu obowiązków przysięgłych lub obowiązków parafialnych. [...] Tam, gdzie nie masz takiej szkoły rozumu publicznego, nie ma też zwykle nawet poczucia, że ludzie prywatni, nie stojący na żadnym znakomitym stanowisku społecznym, mogą mieć jakiegokolwiek inne obowiązki względem społeczeństwa oprócz posłuszeństwa i uległości rządowi; nie ma [tam] żadnego bezinteresownego poczucia wspólności z dobrem publicznym⁵³⁸.

Aktywność na poziomie wspólnot lokalnych jest więc zdaniem Milla widziana jako moralna propedeutyka do czynnego i biernego uczestnictwa w demokracji przedstawicielskiej. Obywatele na zgromadzeniach gminnych deliberują nad konkretnym, bieżącym problemem i na tej podstawie podejmują określone działania, które dotyczą tylko ich wspólnoty. Jednakże nie można tego modelu przenosić w całości na poziom regionalny czy ogólnokrajowy. Próby takie mają podobne kontrintuicyjne konsekwencje, jak w przypadku nadgorliwego „ubezpośredniania” różnorodnych form⁵³⁹ wyboru reprezentantów do władz krajowych.

Wspomniane powyżej konsekwencje dotyczą zwłaszcza tych, którzy mają mniejsze możliwości uczestnictwa w „urynkowanym” życiu politycznym, a którzy przecież w zamyśle mieli być beneficjentami neodeliberatywnej demokracji. Tym samym deliberacja sama przyczynia się do zła społecznego, które chce naprawić, gdyż jej konsekwencje okazują się nie mniej autodestrukcyjne niż ekonomizacja polityki. Zwyczajni

538 Tamże, 85.

539 W USA formy te są ukonstytuowane w praktyce demokratycznej np. jako prawyборы, które angażują wysoce niereprezentatywną część elektoratu danej partii. Politycy nie mają motywacji, aby zmienić ten system, gdyż ten stan rzeczy pozwala im na dogodne manipulowanie wyborcami.

ludzie nie są w stanie wznieść się na poziom wystarczająco abstrakcyjnego myślenia, więc łatwo ulegają „łatwym” narracjom, które żerują na antagonistycznych nastrojach społecznych. W ten sposób oficjalny dyskurs i zbiorowa wyobraźnia zostają zdominowane przez walkę ideologiczną i nierealne obietnice. Tymczasem realne decyzje podejmowane są w oddaleniu od deliberującego społeczeństwa przez „graczy” rynkowych, którzy nie mają demokratycznego umocowania. Bezkrytyczna deliberacja prowadzi do pogłębienia dominacji na skutek osłabienia sankcji za nieodpowiedzialne decyzje. Przenoszenie modelu deliberatywnego na poziom ustawodawczy ułatwia rzeczywistym decydentom ucieczkę od odpowiedzialności, gdyż nie wiadomo do kogo należy decyzja podjęta w procesie deliberacji.

Niestety, ale trend deliberatywny i partycypacyjny przedostaje się nie tylko do zbiorowej wyobraźni, ale także do trzeźwo kalkulujących politycznych oportunistów. Politycznym „macherom” wydaje się, że mogą bezkarnie grać na deliberatywnych rojeniach ludu. Dzięki retoryce deliberacji ideowi spadkobiercy Machiavellego odciągają uwagę opinii publicznej od spraw najistotniejszych. Tym samym jednak wystawiają istotną część sfery publicznej na pastwę populistycznego żywiołu. Żywioł ten raz wprawiony w ruch petryfikuje demokracje liberalne od środka. Zagrożenie wewnętrzne jest o wiele bardziej groźne, niż wpływy despotycznych mocarstw. Chińskiemu ambasadorowi można wysłać notę dyplomatyczną lub wezwać go do ministerstwa i uczynić *persona non grata*. Ale co zrobić z bezosobowym tłumem indywidualistów? Nie wiadomo nawet jak się do niego zwracać.

B. Neomonarchia czyli autokracja

Trend deliberatywny prowadzi do podważenia zasady większości, a ostatecznie do obniżenia wartości samego procesu deliberatywnego, gdyż w praktyce opóźnia podejmowanie waż-

nych decyzji. Dużo groźniejsze jest jednak utwierdzanie opinii publicznej w przekonaniu, że jednoosobowe egzekutywy i ciała ustawodawcze są skuteczniejsze od kolektywnych ciał reprezentacyjnych. Istotę tego przekonania niemal wzorcowo wyraził Niccolò Machiavelli:

Urząd doraźnie powoływanego dyktatora można uważać za jedno ze źródeł wielkości i potęgi [Rzymu]; Jest on też niezbędny we wszystkich państwach wolnych, które w przeciwnym wypadku z najwyższym tylko trudem zdolne są stawić czoło nieoczekiwanemu niebezpieczeństwu. Bowiem rządy republikańskie działają zazwyczaj nader wolno, jako że żadna rada ani żaden urzędnik nie mogą sami nic postanowić, lecz prawie zawsze muszą podejmować decyzje wspólnie; otóż podejmowanie wspólnych uchwał zabiera wiele czasu, a zatem wynikające z nich środki zaradcze okazują się niebezpiecznie spóźnione, jeśli chodzi sprawy niecierpiące zwłoki⁵⁴⁰.

Niemal dokładnie to samo powtarzają współcześnie teoretycy z kręgu neoliberalnego. I tak np. Hans-Hermann Hoppe właściwie wprost promuje ustrój monarchiczny. Zakłada on, że „demokratyczne rządy mają zazwyczaj krótsze horyzonty czasowe niż autokracje” i na tej podstawie twierdzi, że „autokracje (które nazywa «monarchiami») mają mniejsze inklinacje do wywłaszczania niż demokracje”⁵⁴¹. Hoppe twierdzi, że fakt, iż monarcha nie tylko włada, ale też posiada przedmiot swojej władzy sprawia, iż musi planować działania z myślą o tym, by nie stracić swej osobistej własności.

Institucja prywatnej własności rządowej systematycznie kształtuje strukturę bodźców stojących przed władcą i wyraźnie wpływa na prowadzenie przez niego spraw państwowych. Zakładając jedynie własny interes, władca stara się zmaksymalizować swoje całkowite bogactwo, tj. obecną wartość swojego majątku i bieżące dochody. Nie będzie on chciał zwiększać bieżących dochodów kosztem po-

540 Niccolò Machiavelli, „Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza”, w *Księżę. Rozważania...*, red. Robert Nowak, tłum. Krzysztof Żaboklicki, Wyd. 2 (Warszawa: PIW, 1987), 150.

541 Froomkin i Shapiro, „The New Authoritarianism in Public Choice”, 5.

nadproporcjonalnego spadku bieżącej wartości swoich aktywów. Co więcej, ponieważ akty pozyskiwania bieżącego dochodu niezmiennie mają wpływ na obecną wartość aktywów [...], własność prywatna sama w sobie prowadzi do kalkulacji ekonomicznej, a tym samym promuje dalekowzroczność⁵⁴².

Hoppe przyjmuje założenie, iż monarcha w warunkach neo-liberalnej gospodarki będzie miarkował swoje osobiste potrzeby w obawie przed tym, by nie „przeholować”. Wtórzy mu Mancur Olson, który twierdzi, że despota jako „stacjonarny bandyta” będzie działać znacznie rozsądniej, niż demokratyczni „bandyci wędrujący”.

W warunkach anarchii nieskoordynowana konkurencyjna kradzież dokonywana przez „wędrownych bandytów” (*roving bandits*) niszczy motywację do inwestowania i produkcji, pozostawiając niewiele dla ludności i samych bandytów. Obu stronom może być lepiej, jeśli jakiś bandyta zostanie ustanowiony dyktatorem. Taki „stacjonarny bandyta” (*stationary bandit*) będzie monopolizował i racjonalizował kradzież w formie podatków. [Dyktator jako] bezpieczny autokrata musi nieustannie ogarniać całość swojej strefy wpływów, co prowadzi do zapewnienia pokojowego porządku i innych dóbr publicznych, które zwiększają produktywność⁵⁴³.

Olson nie tylko dokonuje apologii autorytaryzmu, ale podkreśla, że „stacjonarny bandyta” musi mieć długą perspektywę sprawowania rządów – najlepiej dożywotnią i z wizją sukcesji na swoich najbliższych.

Pośród apologetów autokracji nie brakuje również pioniera teorii racjonalnego wyboru Gordona Tullocka⁵⁴⁴. Wypowiada się on właściwie otwarcie przeciw demokracji, twierdząc, że

542 Hans-Hermann Hoppe, *Democracy. The god that failed* (New Brunswick, [NJ]: Transaction Publishers, 2001), 18–19. Tłum. i rozstrz. – M. B.

543 Mancur Olson, „Dictatorship, Democracy, and Development”, *The American Political Science Review* 87, nr 3 (1993): 567, doi:10.2307/2938736. Tłum. własne.

544 Zob. Gordon Tullock, „The Theory of Public Choice”, w *Government failure: a primer in public choice* (Washington, DC: Cato Institute, 2002), 3–79.

wiążą się z nią nieodłączne problemy „biurokratyczne”⁵⁴⁵, które osłabiają jej efektywność. Przeciwwstawia się on temu, co nazywa modelem „biurokratycznej maksymalizacji budżetu”⁵⁴⁶. Tullock twierdzi, że nawet jeśli ten model byłby bardziej efektywny w praktyce, to i tak despotyzm byłby lepszy od demokracji.

Zazwyczaj uważa się, że biurokracja to coś złego, albo że biurokrata troszczy się o maksymalizację interesu publicznego. [...] Wydaje się, że nieuniknioną konsekwencją modelu opartego na maksymalizacji budżetu jest rozrost biurokracji do momentu, w którym cała społeczna korzyść (*surplus*) z tej służby jest wchłaniana przez podwyżki [urzędniczych] pensji. [...] Najwidoczniej więc w rzeczywistym świecie biurokraci rzadko są efektywni. A zatem rzeczywista sytuacja może być nawet gorsza niż w modelu maksymalizacji budżetu. Biurokraci w ustroju demokratycznym mogą głosować, a zatem trudno jest ich dyscyplinować. Możemy zatem założyć, że biurokratyczne problemy demokracji byłyby gorsze niż te wynikające z despotyzmu⁵⁴⁷.

Uderzające w powyższej wypowiedzi jest to, że trzeźwo myślący ekonomista zachwala despotyzm przy użyciu stwierdzeń rozpoczynających się od słów: „wydaje się, że...”, „najwidoczniej”, „można założyć”, itp. Najwidoczniej jest to czytelny objaw metodologicznej obsesji teoretyków neoliberalnej ekonomii. Dowodzi tego omówiony wcześniej *casus* Milтона Friedmana⁵⁴⁸. Wydaje się, że niektórzy ekonomiści dla urzeczywistnienia swoich neoliberalnych wizji są w stanie poświęcić nie tylko demokrację, ale także prawnie zagwarantowaną wolność. Można założyć, że lgną oni do autokratycznych ustrojów paradoksalnie dlatego, że autokraci nie muszą li-

545 Tullock ma na myśli całą strukturę procesu demokratycznego stanowienia prawa, a nie tylko administrację wykonawczą czy klasę urzędniczą. Poza tym porównując „biurokrację” USA i Wielkiej Brytanii *de facto* stawia znak równości między urzędnikami z nadania politycznego a służbą publiczną.

546 *Budget-maximizing bureaucratic model*. Zob. Tullock, „The Theory of Public Choice”, 54–55.

547 Tamże, 53–55. Rozstrz. – M. B.

548 Zob str. 208 w niniejszej pracy.

czyć się tak bardzo z czynnikami ekonomicznymi, więc w razie porażki winę można zawsze zrzucić na kogoś innego, natomiast przyczyny sukcesu są niefalsyfikowalne. Poza tym we współczesnych autokracjach pociągające jest też zapewne to, iż za pomocą „społecznej dźwigni”⁵⁴⁹ mogą one wpływać nie tylko na globalną gospodarkę. Dzięki wdrożeniu neoliberalnych reform autokracje mogą wpływać na sytuację polityczną w krajach demokratycznych.

Chińska inicjatywa *Belt and Road* (BRI) z pozoru wydaje się strategią neoliberalnej ekspansji gospodarczej, ale w rzeczywistości jest to po prostu chiński plan kolonizacji świata⁵⁵⁰. Za pomocą tego projektu geopolitycznego komunistyczne Chiny wykorzystywały neoliberalny model gospodarczy do umocnienia i „eksportu” autokracji. Xi Jinping jest *de facto* świeckim cesarzem Chin, gdyż skonsolidował władzę wyłącznie w swoich rękach⁵⁵¹ i wszystko wskazuje na to, że nie zamierza zatrzymać się na rozwoju wewnętrznym⁵⁵².

Imperialistyczna polityka autokratycznych Chin realizuje się m.in. poprzez przejmowanie produkcji z krajów bardziej rozwiniętych. Dzięki temu Chiny nie tylko rozwinęły się gospodarczo, ale też mają bezpośredni wpływ na nastroje społeczne

549 Mam tu na myśli konkurencyjność rynku pracy kosztem ograniczenia standardu życia i praw obywatelskich.

550 Zob. Caitlin Murray, „An Analysis of China’s Belt and Road Initiative and Its Neo-Colonial Ambitions”, *Routes*, 7 kwiecień 2022, 176–82, <https://routesjournal.org/2022/04/07/r2099/>.

551 W 2018 r. Xi Jinping doprowadził do zniesienia konstytucyjnego limitu kadencji przewodniczącego partii i przewodniczącego ChRL (którym był został w 2012 r). Tym samym *de facto* doprowadził do tego, iż zasada kolektywnego przywództwa wprowadzona przez Deng Xiapinga stała się fikcją. Obecnie decyzje podejmowane przez Komitet Stały Biura Politycznego KPCh (niegdyś określane mianem „kolektywnego cesarza”) są podejmowane pod przemożną presją przywódcy, który skupia w swoich rękach całą władzę i jest praktycznie nieusuwalny. Zob. Maria Kruczkowska, „Xi szykuje sobie rządy dożywotnie. Powrót kultu jednostki, koniec z kolektywnym kierownictwem?”, *Gazeta Wyborcza*, 28 luty 2018, <https://wyborcza.pl/7,75399,23077699.html>.

552 Wzmożenie działań wokół Tajwanu jest tu tylko skromnym przejawem chińskiego imperializmu.

i sytuację polityczną w krajach demokratycznych. Neoliberalne reformy uzależniły gospodarkę amerykańską i europejską od *offshore'ingu* oraz *outsourcingu* produkcji przemysłowej, która została przeniesiona w znacznej mierze do Chin⁵⁵³.

Problem jednak nie polega tylko na uzależnieniu ściśle gospodarczym, ale przede wszystkim na tym, że neoliberalna ekonomia umożliwiła chińskiej autokracji zwiększenie swojej dominacji politycznej. Przeniesienie produkcji i kapitału do krajów autorytarnych⁵⁵⁴ jeszcze bardziej powiększyło rozdział między majątkiem publicznym i prywatnym⁵⁵⁵. Sprzężony z tym jest też efekt polityczny, który polega na pozbyciu się części swej suwerenności przez państwa zachodnie⁵⁵⁶. Wydaje się, że za tym procesem nie stoją tylko bezosobowe mechanizmy globalnej gospodarki, ale także znani naukowcy⁵⁵⁷.

Symptomatyczne jest to, że wśród propagatorów neoliberalnej ekonomii jest wielu miłośników tyranii. John S. Mill wyjaśniał przyczyny i skutki takiego myślenia następująco:

Nic to dziwnego, że niecierpliwi albo zniechęceni reformatorowie [...] wzdychają niekiedy za silną ręką, która by zdołała przemoc wszelkie zapory i lepszy rząd narzucić upartemu ludowi. Ale [...] ci, którzy pokładają nadzieję w podobnym lekarstwie, zostawiają na boku główną podstawę dobrego rządu, to jest poprawę, podniesienie samego ludu. [...]

553 Uwidoczniło się z całą mocą, kiedy podczas pandemii Covid-19 kraje zachodnie nie były w stanie samodzielnie wyprodukować w odpowiedniej ilości tak podstawowych środków jak jednorazowe maseczki chirurgiczne.

554 W grę wchodzi tu też bogate kraje arabskie, które „przepalają” światowe PKB.

555 Zob. wykres na str. 200.

556 Rząd PiSu w latach 2019-2023 nie zgadzał się na warunki europejskiego Planu Odbudowy właśnie w imię obrony państwowej suwerenności. Ale właśnie to sprawiło, że państwo musiało pożyczać pieniądze w bankach z udziałem kapitału państw realnie zagrażających naszej suwerenności. Koronnym tego przejawem jest sprzedaż po śmiesznej cenie *Lotosu* arabskiej firmie *Aramco* na warunkach godzących w żywotne interesy Polski.

557 Do tego niechlubnego grona z pewnością należy Grzegorz Kołodko – Wicepremier Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i minister finansów w latach 1994–1997 i 2002–2003. Kołodko właściwie wprost pochwała chiński autorytaryzm. Więcej na ten temat w aneksie nr 3 od str. 451.

Dobry despotyzm, jest to pojęcie całkiem fałszywe, które w praktyce [...] okazuje się najnierozumniejszym i najniebezpieczniejszym urojeniem⁵⁵⁸.

Suma nieładu, jaki panował w państwach wolnych nie może iść nawet w porównanie z tym przyzwyczajeniem do deptania pogardliwie masy ludu, które przeszło w obyczaj w państwach monarchicznych⁵⁵⁹.

Mimo powyższych przestróg wespół wcióż wielu teoretyków opowiada się za wzmocnieniem znaczenia jednoosobowych egzekutyw. Eric Posner i Adrian Vermeule zakładają, że jednoosobowa

władza wykonawcza (*executive*) może działać ze znacznie większą jednością, siłą i szybkością niż Kongres, którego działania są nieustannie powstrzymywane (*hampered*) przez wymóg debatowania i konsensusu wśród dużej liczby [przedstawicieli]⁵⁶⁰.

Skupienie władzy w rękach jednego człowieka wydaje się być bardziej efektywne niż powierzenie władzy wykonawczej ciałom kolektywnym wyłonionym w wyborach powszechnych. Prezydent USA nie jest bowiem w takim samym stopniu związany obietnicami danymi na szczeblu lokalnym, przez co może unikać „zgniłych” kompromisów. Propagatorzy egzekutywy jednoosobowej argumentują, że:

Prezydenci są odpowiedzialni przed całym narodem, więc są bardziej zobowiązani do brania pod uwagę interesu narodowego niż interesu poszczególnych okręgów wyborczych⁵⁶¹.

W praktyce jednak prezydent również jest zakładnikiem partykularnych interesów tak samo jak partie polityczne, gdyż „w zakresie pozyskiwania informacji administracja prezydencka polega na podmiotach, które są podatne na grupy wpływu”⁵⁶².

558 Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, 74–75.

559 Tamże, 79.

560 Eric A. Posner i Adrian Vermeule, *The executive unbound: after the Madisonian republic* (New York: Oxford University Press, 2010), 27. Tłum. własne.

561 Froomkin i Shapiro, „The New Authoritarianism in Public Choice”, 8.

562 Tamże, 12.

Natomiast w odróżnieniu od prezydenta „kolegialne ciała ustawodawcze mają powody do tego, by odpowiadać przynajmniej przed swoimi komitetami (*constituents*)”⁵⁶³.

Można więc się zgodzić z konkluzją, iż „nieprawdopodobna jest jakakolwiek sugestia, że władza wykonawcza [prezydenta] byłaby mniej podatna niż Kongres na lobbing przemysłu”⁵⁶⁴. Ale nawet pomijając lobbing Prezydent w największym stopniu jest zakładnikiem swoich własnych wizji, czego skutkiem jest to, że jest ograniczany przez własną niewiedzę. Skoro „wiedza jest władzą”, to brak wiedzy oznacza, że rządzi ktoś inny niż jednoosobowy decydent. Im szerszy jest zakres formalnej władzy, tym bardziej dotkliwe mogą być skutki ignorancji. Decyzje polityczne podejmowane bez wiedzy o ich celu i skutkach mają ten sam efekt, co tyrania.

Na przekór powyższemu zarzutowi apologetci jednoosobowych egzekutyw twierdzą, że opinia publiczna ograniczy tyrańskie cechy jednoosobowej egzekutywy. Posner i Vermeule przyznają, że co prawda *de iure* taka egzekutywa może wydawać się tyranią, lecz *de facto* jest ona ograniczona przez to, że „zamiast odpowiadać jedynie na okresowe plebiscyty, władza wykonawcza jest nieustannie atakowana najnowszymi wynikami sondaży i kaskadami opinii”⁵⁶⁵. Niezależność od „plebiscytarności” nie ma jednak uzasadnienia w praktyce, gdyż:

Prezydenci wykorzystują sondaże, aby sformułować kwestie w taki sposób, aby mogli ubiegać się o poparcie społeczne, podczas gdy w rzeczywistości skupiają się na ustępstwach politycznych na rzecz swoich własnych zapatrywań politycznych. A zatem [jednoosobowa] władza wykonawcza jest na pewno bardziej problematyczna (*concerning*) niż ustawodawcza, gdyż legislatura [kolegialna] ma mniejszą zdolność do kontrolowania narracji politycznej i kreowania agend⁵⁶⁶.

563 Tamże.

564 Tamże, 8.

565 Posner i Vermeule, *The executive unbound*, 205.

566 Froomkin i Shapiro, „The New Authoritarianism in Public Choice”, 13.

Nieuzasadniony jest również argument, iż prezydent może działać szybciej i sprawniej, gdyż nie musi deliberować sam ze sobą. Zwolennicy takiego poglądu „w większości ignorują fakt, iż egzekutywa w rzeczywistości nie stanowi jedności”⁵⁶⁷. Oczywiście prezydent nie podejmuje decyzji samodzielnie, lecz ma bezpośredni wpływ na dobór swoich doradców. Jednakże fakt, iż członkowie prezydenckich ciał doradczych są mianowani, a nie wybierani w procedurze demokratycznej (choćby pośrednio przez Kongres) ma swoje konsekwencje, gdyż nie są oni suwerenni w wygłaszaniu swoich opinii.

Reid Hustie i Cass Sunstein zwracają uwagę na fakt, iż „deliberujące grupy, które są zbyt jednorodne [...] mają skłonność do podejmowania złych decyzji”⁵⁶⁸. Jest tak dlatego, że pomimo pracy zespołowej i „grze do jednej bramki” egzekutywa prezydencka ma strukturę hierarchiczną, która wzmacnia, a nie łagodzi skutki decyzji podejmowanych w warunkach niepełnego rozeznania.

Hierarchiczne procesy decyzyjne nie nadają się do uzyskiwania dobrze uzasadnionych wyników, ponieważ narady w hierarchicznych układach zwykle polegają na podlizywaniu się (*kissing up*) lub podkopywaniu (*kicking down*)⁵⁶⁹.

Jednomyślność prezydenckich ciał doradczych ostatecznie jest wymuszona przez argument, jakim zawsze może być zagrożenie usunięciem z zespołu. Na skutek tego prezydencycy doradcy są nieustannie narażeni na formułowanie błędnych decyzji, które nierzadko prowadzą do katastrofalnych rezultatów.

Ron Suskind podkreśla, że kluczowe znaczenie dla jakości podejmowania decyzji ma przebieg samego procesu, a nie to, że na końcu jest decyzja jednego człowieka. Może się bowiem okazać, że

kiedy personel egzekutywy składa się z tysięcy osób, która ma wyrazić wolę jednego człowieka, to zły przebieg

567 Tamże, 12.

568 Tamże, 14.

569 Tamże, 13.

działań może oznaczać katastrofę, bez względu na jasność najlepszych intencji⁵⁷⁰.

Fakt, iż zwykle nie dochodzi do katastrofy nie wynika z wszechwładzy lub mistycznej mądrości przywódcy, lecz – przeciwnie – z tego, iż prezydent nie jest dość sprawny w kontrolowaniu działania całości swego gabinetu. A więc tylko dzięki „bezwładności”, tzn. niekoherencji i praktycznej niejednorodności prezydenckiej administracji udaje się przewyciężyć jej zasadnicze wady. Niekoherencja ciał kolektywnych może być przyczyną błędnych decyzji, lecz to nie może stanowić poważnego argumentu na rzecz jednoosobowych egzektyw. Wynika to z tego, iż niekoherencja ciał doradczych często powoduje gorsze skutki, niż działania kolegialne⁵⁷¹.

Zwolennicy egzekutywy jednoosobowej będą twierdzić, że w prezydent/władca może łatwo wymieniać członków swojego gabinetu, przez co może łatwo przeciwdziałać niekoherencji egzekutywy. Jednakże dokonywane *ad hoc* dymisje członków rządu tylko pozornie świadczą o sile władzy prezydenta. W rzeczywistości jest to rozwiązanie, za pomocą którego zarówno prezydent, jak i jego doradcy unikają odpowiedzialności przed obywatelami. Ostatecznie bowiem ze skutkami złych decyzji będzie musiało żyć całe społeczeństwo. Dlatego rozsądniej jest przyjąć, że:

Wzmacnianie [jednoosobowych] egzektyw nie powoduje wzmocnienia wrażliwości na potrzeby przeciętnego (*median*) wyborcy. Oczekiwania (*desideratum*) byłyby lepiej zaspokojone w sytuacji prymatu legislatury [kolektywnej] i pod zasadą większościową⁵⁷².

570 Ron Suskind, *Confidence men: Wall Street, Washington, and the education of a president*, 1st ed (New York: Harper, 2011), 377, <https://archive.org/details/confidencemenwal00susk>.

571 Pozytywne efekty prezydenckiej ignorancji lub niemoc są dziełem szczęśliwego biegu wypadków, co nie zawsze musi się sprawdzać, zwłaszcza, jeśli przywódca zmienia swoich doradców częściej niż rękawiczki. Były Prezydent USA Donald Trump jest rekordzistą w tym względzie przynajmniej od czasów prezydentury Ronalda Reagana. Więcej na ten temat w aneksie nr 4 od str. 453.

572 Froomkin i Shapiro, „The New Authoritarianism in Public Choice”, 13.

Ciała kolektywne być może w wielu przypadkach działają dużo wolniej, ale właśnie dzięki swej instytucjonalnej „bezwładności” są bardziej odpowiedzialne. W kolektywnej egzekutywie występuje „zinstytucjonalizowana opozycja”⁵⁷³, która – mimo wszystkich swoich wad – zapewnienia platformę i środki do wyrażania opinii. Niektórzy badacze uważają wręcz, że współczesna demokracja to inaczej „zinstytucjonalizowana niepewność wyników”⁵⁷⁴. To właśnie dzięki niepewności odpowiedzialność ciał kolektywnych jest bardziej realna, niż w przypadku egzekutywy jednoosobowej, albowiem prezydent może zrzucić winę na swych doradców, których może dowolnie wymieniać.

Negatywne konsekwencje spowodowane zwiększeniem znaczenia jednoosobowych egzektyw wynikają z tego, iż tendencja ta potęguje zło moralne wynikające z osobistego sprawowania władzy. Podobnie jednak jak w przypadku deliberacji, która miała zniwelować skutki teorii racjonalnego wyboru, tak też w przypadku świeckiego neomonarchizmu próbuje się leczyć pacjenta poprzez zwiększenie gorączki. Częścią tego trendu jest odrodzenie poszukiwań w zakresie etyki cnót.

C. Renesans cnoty

Renesansowi etyki cnót wydają się przyświecać dwa zasadnicze cele pragmatyczne: (1) sformułowanie wzorców charakteru przywódców politycznych⁵⁷⁵, oraz (2) społeczne

573 Tamże, 11.

574 Zob. Ian Shapiro, *The moral foundations of politics* (New Haven: Yale University Press, 2003), 212. Tamże: „Democratic theorists such as Guisepppe Di Palma and Adam Przeworski note that it is institutionalized uncertainty about the future that gives people who lose in any given round the incentive to remain committed to the process rather than reach for their guns or otherwise become alienated from the political system”. Por. wykład: <https://youtu.be/ljkSYwYfgFo?t=1766> (od czasu 29’26’’).

575 Zob. Horton, „Polityczne cnoty *modus vivendi*”, 181. Tamże: „Nie jest [...] moim zamiarem proponować jakąś rozległą teorię cnót politycznych, [...] chcę zapytać, [...] o możliwe implikacje politycznej teorii *modus vivendi*, dotyczące charakteru ludzi, którzy najbardziej byliby dysponowani do tego, aby od-

uprawomocnienie republikańskiego rządu poprzez – jak proponuje m. in. Stephen Macedo – upowszechnienie „cnót liberalnych”⁵⁷⁶. Istnieją jednak poważne zastrzeżenia nie tylko co do możliwości osiągnięcia tych celów, ale przede wszystkim odnośnie ich zasadności.

Ad. 1. Pragnienie opracowania etycznego kodeksu cnót w ramach liberalnego systemu politycznego wydaje się czymś wewnętrznym sprzecznym. Nie wiadomo bowiem jak miałyby wyglądać ustrojowe narzucenie cnotliwego charakteru demokratycznej klasie rządzącej i zwykłym obywatelom przy jednoczesnym zachowaniu wolności poglądów, wyznania, oraz innych „cnót liberalnych”. Krzewiciele takiej demokratycznej etyki cnót wydają się być zapatrzeni w przeszłość liberalizmu. Sztuczne podtrzymywanie etyki cnót było być może możliwe w merkantylnym liberalizmie XIX wieku, tj. kiedy siła kapitału była umocowana w państwowych koncesjach i władzy klasowej. Resuscytacja etyki cnót nie jest jednak możliwa w epoce współczesnej, w której kapitał jest zasadniczo pozbawiony narodowości, oraz przekracza podziały klasowe⁵⁷⁷. Demokracja liberalna w stadium gospodarczego izolacjonizmu była stabilizowana przez kapitalistyczną reprodukcję podziałów klasowych. Jednak wraz z globalizacją wzrósł wolumen kapitału, co wymusiło redystrybucję⁵⁷⁸ bogactwa wśród wszystkich warstw społecznych, przez co społeczeństwa krajów rozwiniętych stały się zasadniczo bezklasowe⁵⁷⁹.

grywać wiodącą rolę w działalności politycznej”. Rozstrz. – M. B.

576 Stephen Macedo, *Cnoty liberalne*, tłum. Grzegorz Łuczkiwicz, Politike: biblioteka myśli politycznej (Kraków: Znak: Ośrodek Myśli Politycznej, 1995), 179. Tamże: „Polityczna arena «rozszerzonej republiki» powinna, jak widzieliśmy, wydobyc na jaw umiejętność budowania koalicji i zawierania kompromisów oraz szerszy interes własny”.

577 Przekracza, lecz nie ich nie znosi.

578 Nie jest to oczywiście redystrybucja sprawiedliwa, jednak jest o wiele szersza niż w czasach „stacjonarności” kapitału, tj. ścisłego powiązania z gospodarkami narodowymi, oraz powiązania wartości dolara z kursem złota.

579 Jeśli w krajach rozwiniętych występuje jeszcze układowanie, to jest pozornym efektem „przemysłu kulturowego”, który wytwarza miraż różnicy pod postacią „stylu życia”, ale tylko po to, aby jeszcze skuteczniej homogenizować stan-

Ad. 2. Dokonana przez Stephena Macedo apologia „wartości liberalnych” ma sens tylko w stosunku do historycznie minionego stadium liberalizmu. Macedo dokonuje apologii wartości „liberalnych”, którymi według niego są: „indywidualna wolność i odpowiedzialność, oraz takie instytucje jak rządy prawa i rozdział władzy”⁵⁸⁰. Rozważania te jednak dotyczą tylko republikańskiej wizji liberalizmu – do czego zresztą Macedo wprost się przyznaje oświadczając, że:

nie mam na myśli ideologii i programu lewego skrzydła Partii Demokratycznej, ale wielką polityczną tradycję, dla której doniosłe znaczenie ma powstanie Stanów Zjednoczonych, tradycję Johna Locke'a, Johna Stuarta Milla i Johna Rawlsa⁵⁸¹.

Próba ugruntowania demokracji liberalnej na podstawie cnót obywatelskich mogłaby mieć doniosłe znaczenie, gdyby nie to, że etyka cnót wydaje się nie do pogodzenia z ideą wolności. Brak pytania o metafizyczne ugruntowanie wolności sprawia, że etyka cnót będzie nieustannie nawracać w stronę illiberalnych źródeł swej prawomocności. W jaki bowiem sposób etyka cnót miałyby być pogodzona z liberalnym społeczeństwem? Próbując umknąć temu dylematowi Macedo sam kładzie sobie „kłody” pod nogi, gdyż powołuje się na C. S. Lewisa, który przypomina, że pojęcie cnoty było związane z przyrodzoną pozycją społeczną.

Słowa związane ze statusem [społecznym] często zaczynały się łączyć z cnotami (lub grzechami) właściwymi dla danego statusu, pozycji w hierarchii, lub roli. Według Lewisa słowa „implikujące wyższy status mogą stać się terminami wyrażającymi uznanie; implikujące niższy status — dezaprobatę. *Arystrykratyczny, bogaty, dworski, nobliwy, pański, rycerski, szlachetny* czy *urodzony* to przykłady pierwszego zjawiska; *hultajski, plebejski* czy *prostactki* — przykłady drugiego”⁵⁸².

dard bezstylowości, który przemysł ten sprzedaje.

580 Macedo, *Cnoty liberalne*, 15.

581 Tamże.

582 Tamże, 14; fragment w cudzysłowie por. za: C. S. Lewis, *Studies in Words*, Wyd. 2 (London: Cambridge University Press, 1967), 21, <https://archive.org/>

Jeśli możliwe miałyby być coś takiego jak etyka cnót liberalnych, której istotą jest „równe prawo do wolności”⁵⁸³, to trzeba by najpierw przeformułować definicję cnoty tak, żeby nie była ona organicznie złączona z pochodzeniem klasowym lub społecznym. Tutaj Macedo znowu powołuje się na Lewisa, który stwierdza, że:

Słowo takie jak szlachetność zaczyna nabierać znaczenia społeczno-etycznego, gdy odnosi się nie tylko do statusu człowieka, ale również do postępowania i charakteru, które uważa się za właściwe dla tego statusu⁵⁸⁴.

Pomysł więc polega na tym, aby cnoty wynikające z arystokratycznej, czyli biernej predestynacji przekształcić w cnoty liberalizmu wytworzone przez aktywne jednostki. Sens tych cnót brałyby się z pracy człowieka nad samym sobą. Nie wiadomo jednak w jaki sposób nowa szlachetność miałyby wyłonić się z działania jednostki w liberalnym społeczeństwie. Lewis pisze tylko, że szlachetność taka nabiera nowego sensu, lecz nie tłumaczy w jaki sposób i czy na pewno.

Można się jedynie domyślać, iż przekonania Lewisa i Macedo są inspirowane hobbbesowsko-locke’owską koncepcją „stwarzania” (*workmanship ideal*⁵⁸⁵). W filozofii Locke’a dotyczy ona zarówno stwarzania własności zewnętrznej⁵⁸⁶, jak i rozporządzania własnością wewnętrzną, tzn. posiadania samego siebie jako dzieła Stwórcy.

Ludzie jako kunsztowny wytwór (*workmanship*) jednego, wszechmogącego i nieskończone mądrego Stwórcy są wszyscy sługami jednego suwerennego Pana. Zostali powołani na świat poprzez Jego rozkaz i w Jego interesie (*business*). Są Jego własnością (*property*) jako dzieła (*workmanship*), które

details/studiesinwords0000lewi. Rozstrz. – M. B.

583 Macedo, *Cnoty liberalne*, 19.

584 Lewis, *Studies in Words*, 22; tłum. za: Macedo, *Cnoty liberalne*, 14. Rozstrz. – M. B.

585 Zob. Shapiro, *The moral foundations of politics*, 9–15.

586 Zob. przypis nr 501 na str. 204 w niniejszej pracy.

mają trwać tak długo, jak będzie się to podobać Jemu, a nie komukolwiek innemu⁵⁸⁷.

Człowiek zatem może posiadać to, co stworzył tylko dlatego, że sam został stworzony przez Boga. Tym samym więc człowiek jest zarazem własnością Boga, a zatem również wszystko to, co sam stwarza⁵⁸⁸ jako swoją własność jest boskie. W działaniach człowieka prześwieca godność boskiej wolności, ale nie jest to racja po temu, by jej nadużywać, lecz – przeciwnie – aby jej nie umniejszać.

A zatem wedle Locke’a człowiek jako „kunsztowny wytwór” (*workmanship*) swego Stwórcy jest „miniaturowym bogiem”⁵⁸⁹, który stwarza sam siebie. Boskość człowieka jest jednak ograniczona, co oznacza, że musi się on nauczyć sam siebie tej boskości, tzn. stworzyć siebie z surowego materiału. Locke twierdzi bowiem, iż nie istnieją *idee wrodzone*, a zatem nasza zdolność pojmowania jest wytwarzana w drodze

587 Przedstawiam własne tłumaczenie na podstawie: John Locke, *Two Treatises of Government*, red. Peter Laslett, Wyd. 2 (London: Cambridge U.P., 1967), 289, <https://archive.org/details/criticaleditionw0000unse>. Zbigniew Rau w polskim tłumaczeniu gubi istotny sens słowa *workmanship*, które wedle słownika Cambridge oznacza coś pośredniego między ‘dziełem’ a ‘kunsztownością’, czyli między przedmiotem działania a określoną (mistrzowską) dyspozycją do tego działania. Zob. „Workmanship”, w *Cambridge Dictionary*, 16 sierpień 2023, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/workmanship>. W języku polskim jest właściwie niemożliwe oddanie dwuznaczności tego słowa. Rau tłumaczy je jako ‘stworzenie’, co odpowiadałoby bardziej angielskiemu *creation*. Taki przekład zamazuje jednak sens „koncepcji stwarzania” (zob. przyp. 585 powyżej), ponieważ wskazuje wyłącznie na podmiotową sferę bytu człowieka, pomijając jego przedmiotowość jako sferę tego, co zostało stworzone. Angielskie *workmanship* wskazuje na dwuznaczność pomiędzy cechą osoby a przedmiotem, który ona stwarza. Bóg-stwórca bowiem nie jest przedmiotem, ale jego dzieło – człowiek – jest zarazem stwórcą i przedmiotem, przez co w pewnym sensie jest „miniaturowym bogiem” (zob. przyp. 591). Por. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, 166 [Tr. II, § 6]. Drugie tłumaczenie Z. Raua z 2015 r. jest w zasadzie identyczne jak pierwsze wydanie. Por. wyd. 2: (Kraków: Altheia, 2015), 258.

588 Własność w koncepcji Locke’a jest stwarzana poprzez dołączenie jej (zmiksowanie) z jakimś przedmiotem lub już istniejącym dobrem. Zob. wyjaśnienie w przyp. 585 na str. 239 w niniejszej rozprawie.

589 Zob. Shapiro, *The moral foundations of politics*, 15.

nauki⁵⁹⁰. Człowiek działa więc tak jak Bóg, ale w zakresie swojego ograniczonego istnienia. Nie inaczej jest z ideą nas samych jako podmiotów własnych myśli i działań. Takie uzasadnienie podmiotowości ma przełożenie na uprawomocnienie porządku społecznego. Ian Shapiro tłumaczy to następująco:

Dla Locke'a istoty ludzkie są wyjątkowe wśród Bożych stworzeń, ponieważ Bóg dał im zdolność do tworzenia własnych praw. [...] Pod warunkiem, że nie naruszamy prawa naturalnego, jesteśmy w takim samym stosunku do przedmiotów, które tworzymy, jak Bóg ma się do nas; posiadamy je tak samo, jak on posiada nas. Prawo naturalne, czyli naturalne prawo Boga, wyznacza zatem zewnętrzne granice pola, w ramach którego ludzie mają boskie upoważnienie do działania jako *miniatury bogowie* (*miniature gods*), tworząc własne prawa i obowiązki⁵⁹¹.

„Miniaturowa boskość” nie oznacza jednak, że każdy może nabywać własność w dowolny sposób lub kształtować siebie wedle uznania. Prawnonaturalna boskość („w naszej osobie”⁵⁹²) zobowiązuje do tego, by działania człowieka odzwierciedlały „rozum, który jest głosem Boga w nim samym”⁵⁹³.

„Szlachetność”, którą miał na myśli Lewis, a w ślad za nim Macedo, nabiera innego sensu w obliczu wyeksplikowanej powyżej koncepcji „wytwarzania” (*workmanship*). Zgodnie z nią możliwe byłoby nabycie cnót bez odwoływania się do koncepcji predestynacji, tzn. poprzez urodzenie czy na mocy uwarunkowania klasowego. Zasadniczy problem polega jednak na tym, iż Lewis opisuje faktyczne skutki jakiegoś (bliżej nieokreślonego) procesu normatywnego, który wykształca liberalną „szlachetność”, natomiast Macedo przyjmuje bez uwag te

590 Przekonanie to Locke argumentuje za pomocą metafory „pustej izby” (*empty cabinet*). Zob. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, red. Czesław Znamierowski, tłum. Bolesław Józef Gawecki (Warszawa: PWN, 1955), 41–42 (ks. I, rozdz. 2, § 15). Locke używa także metafory niezapisanej kartki (*white paper*): Tamże, 119–20 (ks. II, 1, § 2).

591 Shapiro, *The moral foundations of politics*, 15. Rozstrz. – M. B.

592 Jakby powiedział Kant, ale jak jeszcze nie może powiedzieć Locke.

593 Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, 86 [§ 86].

skutki za przyczynę i uzasadnienie liberalnej etyki cnót. Jeśli obaj naprawdę inspirowali się Locke’iem⁵⁹⁴, to najwyraźniej nie wzięli pod uwagę tego, że ich mistrz nie wypowiadał się pozytywnie o znaczeniu cnót dla systemu moralności.

Locke przyznawał jedynie, że Bóg „sprawił, że praktykowanie cnoty jest niezbędne dla zachowania społeczeństwa”⁵⁹⁵, lecz wykluczał możliwość bezpośredniego poznania wymogów cnotliwego życia, tak samo jak odrzucał możliwość „idei wrodzonych”. Łaska Boga zatem co najwyżej nas przenika, lecz nie wypełnia moralną treścią, gdyż nie możemy jej poznać *a priori*. Co więcej Locke potraktowałby etykę cnót jako usprawiedliwienie dla bigoterii, co unaocznia poniższy fragment:

Widzimy bowiem, że interes osobisty i względy życiowe sprawiają, że wielu ludzi głosi je [tj. prawa cnotliwego postępowania – M. B.] i uznaje na zewnątrz, gdy tymczasem czyni ich są wymownym świadectwem, że bardzo mało mają szacunku dla Prawodawcy, który reguły te ustanowił⁵⁹⁶.

Pokrewne zdanie na ten temat miał inny klasyk liberalizmu – David Hume, który słusznie zauważył, że obowiązki nie są uzasadnione na podstawie działań zewnętrznych (nawet tych, skierowanych na samorozwój), gdyż działania te są tylko znakami dla „motywu cnotliwego”. Wedle Hume’a:

Nie możemy nigdy mieć względu na cnotliwość działania, póki działanie nie jest uprzednio cnotliwe. Żadne działanie nie może być cnotliwe, o ile nie wypływa z cnotliwego motywu. Motyw cnotliwy więc musi poprzedzać wzgląd na cnotliwość; i niemożliwą jest rzeczą, by motyw cnotliwy i wzgląd na cnotliwość były tym samym.

Trzeba więc znaleźć jakiś motyw dla aktów sprawiedliwości i uczciwości, który by był różny od względu na uczciwość; i tu leży wielka trudność. Gdybyśmy bowiem powiedzieli, że troska o nasz prywatny interes czy naszą reputację jest uprawnionym

594 A wskazuje na to chociażby to, że Macedo bardzo często otwarcie powołuje się na Locke’a.

595 Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, 64 [ks. I, rozdz. 3, § 6].

596 Tamże.

motywem dla wszelkich działań uczciwych, to wynikałoby stąd, że gdzie ta troska ustaje, tam nie ma już miejsca dla uczciwości⁵⁹⁷.

Jeśli mimo tych uwag mamy poważnie mówić o cnocie, to trzeba przyjąć, że jej istota nie polega na tym, że cnota jest wytwarzana, lecz że jest przyjmowana z góry – tak jak szlachectwo. Zwrot „szlachectwo zobowiązuje” oznacza życie w poddaństwie wobec wyższej instancji. Jak zauważa Ortega y Gasset:

W przeciwieństwie do tego, co się powszechnie sądzi, to właśnie ludzie wybrani, a nie masy, żyją w prawdziwym poddaństwie. [...] Szlachectwo określa wymagania i obowiązki, a nie przywileje. *Noblesse oblige*⁵⁹⁸.

Autorytetem dla szlachectwa wcale nie musi być inna wyżej urodzona jednostka, lecz idea lub bezosobowe prawo. Taka instancja ustanawia zobowiązanie, które jest nieustannie zagrożone utratą godności, albowiem jak tłumaczy Gasset:

Przywileje szlachty nie były wynikiem dobrowolnych ustępstw czy łaski, lecz przeciwnie, były przez nią zdobyte. Utrzymywanie tych przywilejów w zasadzie zakładało, iż jednostka uprzywilejowana zdolna jest w każdej chwili do ich obrony, gdyby zaszła tego potrzeba lub gdyby ktoś podawał w wątpliwość ich zasadność⁵⁹⁹.

A zatem szlachetna jednostka musi wykazać się dzielnością (*areté*) i to właśnie jest fundamentem jej cnotliwości. Tymczasem wraz ze wzrostem dobrobytu ustrój arystokratyczny oparty na cnotach stracił swą rację bytu. Życie *mas* ludzi nie jest dzisiaj zagrożone sankcją utraty szlachectwa.

Ponadto etyka cnót nie tylko nie jest przydatna, ale też staje na drodze moralnego postępu ludzkości. J. K. Galbraith pokazał, że „dogodna cnota społeczna”⁶⁰⁰ staje się narzędziem

597 Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, 273. Rozstrz. – M. B.

598 José Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. Piotr Niklewicz, Wyd. 3 (Zakrzewo: Replika, 2021), 87–88.

599 Tamże, 88.

600 Zob. przyp. nr 648 na str. 260 niniejszej pracy.

usprawiedliwiania systemowej niesprawiedliwości wynikającej ze sprzężenia polityki ze współczesnym systemem gospodarczym. W ustroju monarchicznym cnota była niezbędnym elementem systemu posłuszeństwa, a zarazem istotnym czynnikiem rozstrzygania sprawiedliwości. W pewnym sensie rację miał Monteskiusz wskazując skutki zaniku cnót:

Greccy mężowie stanu, żyjący pod rządem ludowym, nie uznawali innej siły zdolnej go podtrzymać, prócz cnoty. Dzisiejsi mówią nam tylko o manufakturach, handlu, finansach, bogactwach, nawet zbytku.

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 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. Rzeczpospolita staje się łupem; siła jej jest tylko potęgą kilku obywateli, a swawolą wszystkich⁶⁰¹.

Czytając Monteskiusza trzeba jednak uwzględnić to, że nie mógł on w swoich czasach wyobrazić sobie nowoczesnej demokracji liberalnej. Horyzont wyobrażenia o współczesnej etyce cnót przekroczył m. in. Alisdair MacIntyre, który zauważył pewną szansę w tym, że źródła pozytywnej moralności – chociaż znajdują się w rozproszeniu – są wciąż obecne w dyskursie społecznym. Sytuacja rysuje się jednak dużo bardziej pesymistycznie niż przedstawił to autor *Dziedzictwa cnoty*. MacIntyre argumentuje, że kłopot z debatami na temat słuszności sądów moralnych (typu: *coś jest dobre/złe*) wynika z tego, iż traktuje się je jako zdania stwierdzające fakty obiektywne, które są oderwane od celów i funkcji człowieka jako istoty moralnej.

601 Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. Tadeusz Żeleński (Warszawa: Hachette, 2009), 45.

W ramach tej tradycji wypowiedzi moralne i wartościujące można uznawać za prawdziwe lub fałszywe dokładnie tak samo, jak zdania dotyczące faktów. Jednak z chwilą, gdy ze sfery moralności znika pojęcie istotnych celów lub funkcji człowieka, coraz trudniej jest uważać sądy moralne za twierdzenia o faktach⁶⁰².

Rzeczywiste powinności moralne zdaniem MacIntyre'a nie wynikają zatem z faktyczności⁶⁰³. Gdyby było inaczej, to żaden sąd moralny nie odnosił by się do pojęć funkcjonalnych, których wartość nie wynika z faktyczności. MacIntyre przyjmuje, że w tradycji arystotelesowskiej najwyższym pojęciem funkcjonalnym był *człowiek*. Dlatego, póki jesteśmy ludźmi, sądy moralne nie mogą być uzasadnione wyłącznie faktycznie. Choć wypowiedzi o sądach moralnych przedstawiają się jako *obiektywne*, to zdaniem MacIntyre'a *implicite* bazują one na „zubożonym słowniku moralnym”⁶⁰⁴. Niekonkluzywność sporów moralnych wynika zatem z nieświadomości historycznej, która nie pozwala na rozumienie pojęć używanych w dyskursie moralnym. Skoro w życiu publicznym znika pojęcie *człowieka* jako „pozytywnej instancji woli”, to trudno oczekiwać, że uczestnicy sporów moralnych będą wiedzieć do czego się odnoszą i na co się powołują.

MacIntyre proponuje leczyć tę „moralną ślepotę” poprzez rescytację etyki cnót w wydaniu arystotelesowskim. Wedle etyki Arystotelesa-MacIntyre'a powinności człowieka jako naczelnego pojęcia funkcjonalnego są określone przez pojęcia *cnoty* i *praktyki*, które MacIntyre definiuje następująco:

Cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia⁶⁰⁵.

602 Alasdair C. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski i Jacek Hołówka (Warszawa: PWN, 1996), 123.

603 Zob. tamże, 121.

604 Tamże, 122.

605 Tamże, 344.

Dla pełnego zrozumienia tej definicji konieczne jest wyjaśnienie sensu terminu „dobra wewnętrzne” oraz sensu słowa „praktyka”. Wedle MacIntyre’a każda praktyka tworzy dobra zewnętrzne, lecz nie każda wewnętrzne. Dobra zewnętrzne to jakieś bezpośrednie efekty danej praktyki, np. wygrana w szachy lub wynagrodzenie za pracę. Dobra wewnętrzne to doskonalenie siebie samego poprzez czynności, które mogą służyć do zdobywania dóbr zewnętrznych. Pomimo tego, iż oba rodzaje dóbr wzajemnie się warunkują, to poprzez długie praktykowanie rzeczywiste zdobycie dóbr zewnętrznych z czasem przestaje być niezbędnym warunkiem osiągnięcia doskonałości moralnej. Z czasem zewnętrzny cel staje się mniej ważny niż samo dążenie do doskonałości.

Przez „praktykę” mam na myśli wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują⁶⁰⁶

MacIntyre *implicite* zakłada, że praktyki obecne we współczesnym społeczeństwie (post)przemysłowym generują „dobra wewnętrzne” tak samo skutecznie, jak działalność w erze przedkapitalistycznej. Nie bierze on jednak pod uwagę tego, że kapitalizm opiera się na podziale pracy, który powoduje, że dobra wewnętrzne są trudne do rozpoznania i dlatego nie mogą stanowić uzasadnienia moralności opartej na etyce cnót. MacIntyre uważa jednak, że dobra takie można rozpoznać również w ramach kapitalistycznego podziału pracy. W tym celu wystarczy dokonać analizy motywacji, które ukształtowały współczesne praktyki, dzięki czemu będzie można zrekonstruować cnoty w nowoczesnej formie.

Niektórzy autorzy mają jednak uzasadnione wątpliwości czy współcześnie w ogóle można mówić o *praktykach*, które ma na myśli MacIntyre. Praca postrzegana w realiach współczesnej

606 Tamże, 338. Rozstrz. – M. B.

globalnej gospodarki kapitalistycznej premiuje produktywność i wartość dodaną, jednak nie oznacza to, że są to *dobra wewnętrzne*, ponieważ kapitalistyczna *produktywność* nie jest praktyką moralną. Zwraca na to uwagę Piotr Machura w artykule obnażającym słabe strony współczesnej etyki cnót.

Zaangażowanie w działalność zdeprawowaną, która nie jest w stanie wyzwolić w człowieku jego zdolności do dążenia do dobra, może doprowadzić do, co najmniej, poważnych zaburzeń w możliwości zbudowania takiego właściwego charakteru [moralnego – M. B]⁶⁰⁷.

W warunkach współczesnego systemu kapitalistycznego, w którym praca postrzegana jest przez pryzmat jej produktywności i wartości rynkowej (fetyszyzm towarowy), ludzie, którzy chcieliby zbudować praktykę w MacIntyreowskim sensie tego terminu w oparciu o swoją profesję, natrafiliby na istotne problemy wynikające z samej natury wykonywanego zajęcia⁶⁰⁸.

Wyalienowana kapitalistyczna produkcja dóbr i usług nie jest praktyką w sensie artystotelesowskiej *praxis*, lecz jedynie pomocnictwem w wykonywaniu pracy jako praktyki. MacIntyre, aby uzasadnić swój projekt etyczny, musiałby zatem na tyle daleko odejść od koncepcji Artystotelesa, że mówienie o cnotach nie miałoby sensu. Produkcja jako praca najemna według Artystotelesa jest tylko usługiwaniem, a zatem jest to cecha życia niewolniczego. „Wedle Arystotelesa niewolnik jest tylko «żywym narzędziem» używanym przez pana w celu życia i działania, a nie produkowania”⁶⁰⁹. Sam Arystoteles przedstawia definicję niewolnictwa, która niemal dokładnie odpowiada wyalienowanemu charakterowi pracy w warunkach nowoczesnego kapitalizmu:

607 Piotr Machura, „Etyka cnót a podmiotowość polityczna”, w *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. Natasza Szutta (Warszawa: Semper, 2010), 212.

608 Tamże (przypis 13).

609 Wprowadzenie tłum. do: Aristotle, *The Politics*, tłum. T. A. Sinclair (New York: Penguin Books, 1981), 64, http://archive.org/details/politics0000aris_z9k0. Tamże: „According to him, the slave is a ‘live tool’ used by the master for purposes of ‘life’ and ‘action’, not of production”. Tłum. na j. pol. własne.

Człowiek, który z natury nie należy do siebie, lecz do drugiego, jest z natury niewolnikiem. Należy zaś do drugiego taki człowiek, który jest czyjąś własnością, mimo iż jest człowiekiem. Przedmiot własności jest zaś narzędziem działania odrębnym od właściciela⁶¹⁰.

Człowiek w kapitalizmie jest wyalienowany wobec swojej pracy, gdyż materialne i organizacyjne podstawy jego egzystencji nie są jego własnością⁶¹¹. Ponadto człowiek zatrudniony w realiach kapitalizmu jest wyalienowany podwójnie, gdyż nie tylko nie posiada środków swojej produktywności, ale też rzadko ma okazję do identyfikowania się z wytworami swojej działalności zarobkowej. Chłop uprawiał ziemię zasadniczo na własne potrzeby⁶¹², przez co wiódł życie nędzne, krótkie i pełne znoju, ale jego zajęcie było praktyką w sensie *praxis*. Praca na roli kształtowała specyficzne cnoty człowieka dosłownie przywiązanego do ziemi⁶¹³. Jego praca była bezpośrednio powiązana z produktami jego rąk. Nie był wolny pod względem ekonomicznym, ale był wolny w granicach *etosu*⁶¹⁴, w którym panowały określone cnoty. Mimo materialnej nędzy swego życia chłop miał jednak wąską dziedzinę własnej, niewyalienowanej własności⁶¹⁵, więc w tym sensie jego działalność gospodarska była zarazem *praktyką* moralną.

Natomiast w kapitalistycznym podziale pracy człowiek zawsze pracuje nad pomnożeniem własności, która należy do kogoś innego. Pracownik najemny oczywiście otrzymuje zapłatę,

610 Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz (Warszawa: PWN, 2004), 30 [ks. 1, rozdz. 2, ust. 7].

611 Jest to również prawdziwe w przypadku samodzielnego przedsiębiorcy. Mowa o tym będzie dalej.

612 Oczywiście obłożony był różnymi podatkami, pańszczyzną, dziesięciną, itd., ale zasadniczym motywem jego działalności było wyżywienie siebie i swojej rodziny.

613 Nie oceniam w tym momencie czy uprawomocniona w ten sposób moralność była sprawiedliwa.

614 Raczej mniej niż bardziej sprawiedliwego.

615 Feudalizm i pańszczyzna nigdy nie występowały w postaci czystej. Kultura chłopska powstała dzięki temu, że feudalizm nigdy nie był w stanie całkowicie zdominować chłopstwa.

lecz pieniądze są tylko znakami uprawniającym do nabywania innych dóbr, które są nietożsame względem tego, co stanowi efekt jego pracy. Monter lodówek może kupić sobie lodówkę, jednak nie może kupić koncernu produkującego urządzenia AGD. Jego alienacja polega na tym, że w sensie arystotelesowskim nie jest on posiadaczem tego, co sprawia, że jego praca jest w ogóle możliwa⁶¹⁶. Uzdolnienia pracobiorcy nie są tym, co dzieli on ze swoim pracodawcą, gdyż ich relacja jest jednostronna, a pieniądze jedynie *mystyfikują* tę jednostronność. A zatem praca najemna w warunkach systemu kapitalistycznego jest niewolnictwem.

Gdzie bowiem nie ma nic, co by było wspólne władcy i poddanemu, tam nie ma też przyjaźni, jako że i sprawiedliwości nie ma. [...] Nie ma bowiem nic, co by było wspólne, niewolnik jest żyjącym narzędziem, a narzędzie [jest] nieożywionym niewolnikiem⁶¹⁷.

Pracownik najemny sam jest posiadany przez tego, kto go zatrudnia (posiadacza „środków produkcji” – jakby powiedział Marks). Chłop był posiadany przez ziemię, którą uprawiał, lecz poprzez ten związek posiadał również swoją (marną) godność. Podobnie pan feudalny też był posiadany przez obowiązki wynikające ze swego szlactwa. W tych dwóch przypadkach można mówić o „wewnętrznym uwłaszczeniu”. Miało ono swoją oczywistą wadę w postaci utrzymywania systemowej niesprawiedliwości społecznej, jednak każda strona w obrębie swojej pozycji wytworzyła systemy obyczajów, które wytyczały zasady cnotliwego życia. Nie można jednak liczyć na to, że nowa etyka cnot⁶¹⁸ będzie abstrahować od klasowego konfliktu, który zawsze był podstawą każdej praktyki tworzącej cnotę.

616 Posiada zdolności, wiedzę i wykształcenie, jednak to nie one są przyczyną tego, że istnieje dziedzina gospodarki, dzięki której może wykorzystywać swoje zalety. Zostało to stworzone niezależnie od niego.

617 Arystoteles, „Etyka nikomachejska”, w Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, red. Leopold Regner i Witold Wróblewski, tłum. Daniela Gromska, Wyd. 3 (Warszawa: PWN, 2002), 252 [1161 b]. Rozstrz. – M. B.

618 Jeśli ma faktycznie dotyczyć cnot, a nie wartości, *norm* czy *idei*. Pomieszenie tych pojęć jest ewidentne w książce Stephena Macedo.

Jeśli nowa etyka cnót ma uprawomocnić produkcję jako praktykę moralną, to w efekcie prowadzi do czegoś przeciwnego. Taka etyka cnót będzie utrzymywać „falszywą świadomość”, która powstrzymuje możliwość polepszenia warunków społecznych. Etyka ta mistyfikuje rzeczywistość społeczną, gdyż przede wszystkim manipuluje pojęciem cnoty, dzięki czemu utożsamia pozycję pracowników z przedsiębiorcami. Utożsamienie to usprawiedliwia (samo)eksploatację, która ukrywa się pod eufemistycznym określeniem ‘kreatywności’.

α. Przymus kreatywności

Jeśli w kontekście estetycznym można mówić o jakichś cnotach liberalizmu, to nie trzeba wcale ich wymyślać, gdyż sam kapitalizm je produkuje. Jedną z takich cnót jest kreatywność. Cnota ta jednak mistyfikuje jednak coś przeciwnego wolności. Antyliberalne oddziaływanie tej „cnoty” opisuje Anna Zawadzka:

Dziś kreatywność stała się obowiązkiem. Mantrą, której znajomością muszą wykazać się w życiorysach, listach motywacyjnych i podczas rozmów kwalifikacyjnych potencjalni zatrudnieni. Kategorią, za pomocą której pracodawcy i przełożeni oceniają pracownice/pracowników niemal każdej profesji i szczebla zawodowej kariery. Zdomowała się w zestawie pojęć takich jak: „innowacyjność”, „elastyczność”, „Kapitał ludzki”. Z idei wymierzonej przeciwko alienacji przekształciła się w element alienującej nowomowy. Stróż nocny, *stewardes*, sprzedawczyni w supermarkecie, operator koparki – wszyscy musieliśmy gdzieś, kiedyś sprzedać się jako „kreatywni”⁶¹⁹.

„Przymus kreatywności” alienuje ludzi w podwójnym sensie. Po pierwsze ułatwia ich ekonomiczne wykorzystywanie, gdyż „kariera dyskursu kreatywności unieważniła polityczne pytanie o godną pracę”⁶²⁰. Po drugie deprecjonowane jest w ten

619 Anna Zawadzka, „Przymus kreatywności”, w *Wieczna radość: ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. Jan Sowa, t. 4, Wolny Uniwersytet Warszawski (Warszawa: Fundacja „Bęc Zmiana”, 2011), 228.

620 Tamże.

sposób pojęcie bezinteresownego działania kreatywnego. Waloryzuje się tylko taką kreatywność, która prowadzi do zwiększenia wydajności przy jak najmniejszych kosztach.

Mistyfikacja kreatywności jest podtrzymywana przez przemysł kulturowy. Poza osiąganiem bezpośrednich dochodów ze sprzedaży dodatkowym zyskiem popularnych produkcji artystycznych jest afirmowanie produkcji i konsumpcji jako jedynej formy *praxis*⁶²¹. Neoliberalna polityka kulturalna powiela tę tendencję. Polityczni decydenci bezwiednie przyjmują za dobrą monetę rzekomo demokratyzujące właściwości kultury masowej. Bezkrzytycznemu entuzjazmowi polityków wtóruje niestety refleksja filozoficzna. Zwolennicy demokratyzacji sztuki propagują zmniejszanie dystansu między sztuką lekką a sztuką wysoką, lecz odbywa się to kosztem pauperyzacji programów działalności instytucji kultury⁶²².

Wdrożenie kreatywności do systemu kapitalistycznej produkcji wpisuje się w trend estetyki codzienności lub artyfikacji życia⁶²³. Dzięki estetyzacji i usztykowaniu praca jako *poiesis* (roboty, produkcja) zostaje fałszywie utożsamiona z pracą jako *praxis* (działanie). Pod pozorem kreatywności uwewnętrznione zostaje panowanie systemu nastawionego na wydajność. Celna jest tu uwaga jaką czyni Somogy Varga.

Artystyczna autokreacja (*self-fashioning*), mająca na celu przeciwstawienie się taylorystycznym, dyscyplinującym efektom władzy i ekonomii, okazuje się odwróceniem idei Arystotelesa,

621 Jednym z przykładów takiego działania jest niezwykle popularny serial *The Office* (pol. *Biuro*), który obok bycia nośnikiem dla reklam (*product placement*) jest również sam w sobie reklamą pracy jako właściwego miejsca życia. Ponadto współczesny przemysł kulturowy już nie tylko zapewnia rozrywkę, ale dąży do czegoś wręcz przeciwnego, co można określić jako ‘profesjonalizację czasu wolnego’. Przejawia się to w zalewie programów telewizyjnych, które przedstawiają *hobby* takie jak bieganie jako drugą pracę.

622 Zob. Michał Biedziuk, „Demokratyzacja – ideał moralny polityki kulturalnej. Filozoficzna rewizja *Spółecznej krytyki władzy sądzenia* P. Bourdieu.”, *Kultura i Wartości* 31 (30 sierpień 2021): 103–24, doi:10.17951/kw.2021.31.103-124.

623 Zagadnienie to jest bardzo złożone oraz polemiczne, dlatego jest szerzej omówione w aneksie nr 5 od str. 454.

gdyż pojmuje życie już nie tylko głównie jako *praxis*, ale jako *poiesis*, tj. proces produkcji, który podmiot kontroluje z zewnątrz. [...] Jednostki są zachęcane do pracy nad sobą tak, jakby pracowały nad projektem, „aby rozwinąć «styl» życia”. Jednocześnie przeformułowuje się model pracy, której innowacyjność jest zapewniana poprzez dostosowanie celów organizacyjnych do autokreacyjnych dążeń jednostki (*self*). [...] Etyka autokreacji jest kolejnym, choć mniej dyscyplinarnym, sposobem wiązania jednostek z ich osobowością poprzez kształtowanie stylu życia⁶²⁴.

Trend „usztukowania” życia nie zwiększa zatem przestrzeni wolności, lecz ją ogranicza. Artyfikacja oznacza w tym kontekście odebranie sztuce powagi, natomiast codziennemu życiu ogranicza horyzont refleksji, która mogłaby doprowadzić do realnej emancypacji. Lansowanie modelu kreatywności sprawia, że to, co w perspektywie społecznej powinno być uznane za zagadnienie polityczne, w życiu indywidualnym przedstawiane jest jako „styl życia”, który należy tolerować (czyli ignorować). Anna Zawadzka trafnie zauważa, że pojęcie „stylu życia” pozornie neutralizuje różnice klasowe.

Tak rozumiana kreatywność wzmaga proces estetyzacji życia codziennego i ideę stylu życia jako dzieła sztuki. Samo pojęcie „stylu życia” ma interesujące zabarwienie ideologiczne. Neutralizuje ono znaczenie podziałów klasowych, ponieważ sugeruje, że wynikają one z konsumenckich i estetycznych wyborów jednostek, dokonywanych w jednakowych dla wszystkich warunkach swobody i dostępu⁶²⁵.

Jeśli kreatywność jest liberalną cnotą, to bardzo wybiórczą, ponieważ ignoruje inwencję wymaganą do oporu wobec nieuczciwych pracodawców, niejasnego prawa lub podczas procedury zakładania związku zawodowego w sposób, który nie

624 Somogy Varga, „Life as Art: Concerning Some Paradoxes of an Ethical Concept”, *Estetika: The European Journal of Aesthetics* 46, nr 1 (15 maj 2009): 56–57, doi:10.33134/eeja.51. Tłum. własne. Cyt. w cudzysłowie: Nikolas Rose, *Inventing Our Selves*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 157.

625 Zawadzka, „Przymus kreatywności”, 231.

spowoduje zwolnienia z pracy jego członków. Tego typu kreatywność jest – jak ujmuje to Zawadzka – „bękartem nowego kapitalizmu”⁶²⁶, gdyż nie jest nastawiona na produktywność. W istocie jednak tylko taka niechciana kreatywność mogłaby być nazwana cnotą w artystotelesowskim sensie tego słowa. Tylko ona bowiem jest działaniem motywowanym przez świadomość, iż człowiek działa na rzecz samego siebie.

Autentyczna kreatywność zakłada, że podmiot posiada sam siebie, natomiast kreatywność fałszywa wywołuje problem alienacji. Problem ten próbuje się neutralizować poprzez argumentowanie, że nie tylko posiadacze środków produkcji oddają się *praxis*, ale także każda jednostka zaangażowana w działalność biznesową – niezależnie od tego, czy jest pracownikiem czy też właścicielem przedsiębiorstwa. Pomysł taki starał się uzasadnić Fukuyama jako bezkrwawą formę walki o uznanie⁶²⁷, która jego zdaniem jest konstytutywną – obok kapitalizmu – cechą współczesnej demokracji liberalnej. Fukuyama twierdził jednak, że w demokracji liberalnej mamy do czynienia z *izotymią*, tj., że walka o uznanie nie prowadzi do zwiększenia dominacji, lecz do upowszechniania wolności.

β. Biznes jako praktyka?

Etyka cnót wychodząca od *izotymii* byłaby możliwa, jeśli przyjęlibyśmy, że działalność biznesowa jest praktyką w sensie Arystotelesa-MacIntyre’a. Wedle takiego założenia biznes sam w sobie miałby być polem bezinteresownej praktyki. Trzeba by zatem wykazać, że oprócz ściśle ekonomicznego zysku biznes prowadzi również do osiągnięcia „dóbr wewnętrznych”.

626 Tamże, 236.

627 Zob. Rozdział I. 2. D.

Ron Beadle⁶²⁸ w polemice z Geoffem Moorem⁶²⁹ obalił podstawy tego typu biznesowej etyki cnót. Podstawowy błąd Moore'a zdaniem Beadle'a polega na tym, iż przyjmuje on, że podstawowe działanie biznesu jako takiego (*business qua business*) jest formą rzemiosła (*craftmanship*)⁶³⁰. Moore powołuje się przy tym na późniejsze w stosunku do *Dziedzictwa cnoty* wyjaśnienia MacIntyre'a, który stwierdził, że

Wewnętrznym celem rzemiosł (*productive crafts*), [...] nigdy nie jest tylko łapanie ryb, lub produkcja wołowiny lub mleka, czy budowa domów. Działania te zawsze współbrzmia (*consonant*) z doskonałością danego rzemiosła, więc nie chodzi tylko o dobry produkt, lecz o doskonalenie rzemieślnika poprzez jego działalność⁶³¹.

Na tej podstawie Moore twierdzi, że ukuta przez MacIntyre definicja cnót, jako „osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk”⁶³² jest ważna również w dziedzinie działalności biznesowej, a konkretnie jako szczególna praktyka moralna, którą jest zarządzanie. Beadle reasumuje zasadniczy kształt argumentu Moore'a następująco:

- 1) biznes jest praktyką (w sensie nadanym przez MacIntyre'a);
- 2) podobnie jak inne praktyki biznes może być osłabiany przez instytucje;

628 Ron Beadle, „Why Business Cannot Be a Practice”, *Analyse & Kritik* 30 (1 maj 2008): 229–41, doi:10.1515/auk-2008-0114.

629 Geoff Moore, „On the Implications of the Practice-Institution Distinction”, *Business Ethics Quarterly* 12, nr 1 (2002): 19–32, doi:10.2307/3857646. Szerzej na ten sam temat: Geoff Moore, „Corporate Character: Modern Virtue Ethics and the Virtuous Corporation”, *Business Ethics Quarterly* 15, nr 4 (październik 2005): 659–85, doi:10.5840/beq200515446.

630 Beadle, „Why Business Cannot Be a Practice”, 232.

631 Alasdair C. MacIntyre, „A Partial Response to My Critics”, w *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. John Horton i Susan Mendus (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994), 284 (tłum. własne); por. Moore, „On the Implications of the Practice-Institution Distinction”, 23; oraz Beadle, „Why Business Cannot Be a Practice”, 232.

632 Zob. tutaj cytat nr 605 na s. 245.

3) chronienie praktyki biznesowej przed korporacyjnymi i kapitalistycznymi formami instytucji jest zadaniem zarządzenia⁶³³.

Istotną częścią tej argumentacji jest pojęcie instytucji w punkcie drugim. MacIntyre opisuje jej cechy i rolę w etyce cnót następująco:

Praktyki różnią się nie tylko od licznych umiejętności praktycznych. Nie należy też ich mylić z instytucjami. Szachy, fizyka, medycyna, są praktykami, natomiast kluby szachowe, laboratoria, uniwersytety i szpitale to instytucje. Instytucje muszą zajmować się tym, co nazwałem dobrami zewnętrznymi. Zajmują się zdobywaniem pieniędzy i innych dóbr materialnych, są uhierarchizowane według władzy i statusu oraz dokonują dystrybucji pieniędzy, władzy i statusu jako nagród. [...] Instytucje i praktyki stanowią jeden porządek przyczynowy, w którym ideały i kreatywność praktyki są stale narażone na zaborcze wpływy instytucji, a kooperatywna troska o wspólne dobra – na rywalizację z ich strony⁶³⁴.

Nawet jeśli zaakceptujemy to, że Moore traktuje biznes jako taki sam rodzaj rzemiosła jak rybactwo, tkactwo czy hodowla bydła, to niejasne pozostaje to w jaki sposób biznes miałyby ochronić się przed „zaborczymi wpływami instytucji”. W przypadku biznesu instytucją taką jest bowiem kapitał sam w sobie, czyli dążenie do maksymalizacji zysku i akumulacji – bez względu na to, jakimi środkami miałyby się to odbywać. Kapitał abstrahuje od tego, co w neoarystotelesowskiej etyce cnót MacIntyre’a miałyby stanowić o autonomii „dóbr wewnętrznych”. Beadle wskazuje, że sam MacIntyre jednoznacznie opowiedział się przeciwko temu, by biznesowe zarządzanie miało wytwarzać takie dobra.

Od kierownika wymaga się, aby pewne cele traktował jako dane z góry. W ramach pewnych bardzo szerokich ograniczeń kierownik jest nastawiony na rozważenie, w jaki sposób może

633 Beadle, „Why Business Cannot Be a Practice”, 232. Tłum. i rozstrz. – M. B.

634 MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, 349–50. Rozstrz. – M. B.

najbardziej ekonomicznie i efektywnie wykorzystać obecne zasoby, aby osiągnąć wyznaczone cele. Struktura celowo-materiałna (*means-ends*) takiego rozumowania odtwarza [...] strukturę klasycznego utilitaryzmu, natomiast jego ramy są społecznie zdefiniowane. [...] Pełniąc funkcję dyrektora korporacyjnego menedżer nie tylko nie musi, ale wręcz nie może brać pod uwagę [problemów moralnych], które uznałby za ważne [w tej samej sytuacji], gdyby działał jako rodzic, konsument lub obywatel⁶³⁵.

Argumentacja ta jest zrekapitulowana przez Beadle'a⁶³⁶ następująco:

Po pierwsze menadżer z zasady unika (*eschews*) jakichkolwiek jednoznacznych odniesień do pojęcia dobra. Po drugie zadaniem menadżera jest depersonalizacja racji służących do osiągnięcia najbardziej efektywnych i wydajnych celów. Po trzecie nie istnieje moralnie neutralna wiedza wymagana do tego, by stosować powyższą manipulację [środkami służącymi do osiągnięcia celu – M. B.]. A zatem menadżerowie żyją w głębokim rozdwojeniu, które jest jednakowoż konieczne do tego, by ich praca miała sens⁶³⁷.

Wynika z tego, że biznesowy *management* jest ze swej istoty działalnością niemoralną, gdyż programowo unika relacji z jakimikolwiek *instytucjami* w macintyre'owskim sensie. Tylko przypadkiem może się zdarzyć, że biznesowe zarządzanie przyczynia się do wytworzenia „dóbr wewnętrznych”, lecz nie jest to zasługa biznesowego charakteru relacji.

Można jeszcze w inny sposób próbować apologetyki cnotliwości biznesu. Beadle rozważa argument Johna Kalera, który

635 Alasdair C. MacIntyre, „Corporate Modernity and Moral Judgement”, w *Ethics and Problems of the 21st Century*, red. Kenneth E. Goodpaster i Kenneth M. Sayre (Notre Dame, Indiana: University Press, 1979), 126.

636 Niestety, ale Beadle nie podaje bezpośrednich odniesień do pism MacIntyre, niemniej temu, co wyraża w następującym cytacie odpowiada to, co przytoczono wcześniej w tekście „Corporate Modernity...”.

637 Beadle, „Why Business Cannot Be a Practice”, 233 (rozstrz. - M. B.); por. Ron Beadle, „The Misappropriation of MacIntyre”, *Reason in Practice (Philosophy of Management)* 2, nr 2 (2002): 45–46.

twierdzi, że zasadniczym polem moralnej praktyki biznesu jest posiadanie klientów⁶³⁸. Dobra wewnętrzne takiej praktyki miałyby się więc kształtować w relacji sprzedaży.

Kaler definiuje biznes bardzo prosto, tj. jako „dostarczanie dóbr i usług”. Zauważa przy tym, że organizacje charytatywne i instytucje rządowe nie są przez nas postrzegane jako działalność biznesowa, pomimo tego, iż *de facto* dostarczają dobra i usługi. A zatem działalność tych „nie-biznesowych” organizacji mogłaby być zdaniem Kalera z powodzeniem zastąpiona przez biznes. Kaler twierdzi, że „prywatyzacja i urynkowienie” usług i dóbr publicznych świadczy o tym, że biznes jest praktyką moralną⁶³⁹.

Jedyna różnica pomiędzy biznesem w sensie ścisłym a działalnością charytatywną i jednostkami rządowymi polega na tym, że ten pierwszy jest przez Kalera określany mianem „organizacji produktywnej posiadającej klientów” (*a productive organisation with customers*). Poza tym klienci biznesu nie różniliby się niczym od obywateli lub beneficjentów organizacji charytatywnych, poza tym, że w przypadku tych pierwszych nabycie usług i towarów jest dobrowolne. Natomiast obywatele niezależnie od wysokości podatków, które płacą nie uzyskują gwarancji tego, że odniosą określone korzyści⁶⁴⁰.

Zasadnicza obiekcja względem argumentu Kalera jest taka, że „posiadanie klientów” nie jest przedmiotem praktyki moralnej. Zdaniem Beadle’a zaangażowanie klientów w „relację” sprzedaży nie wynika bowiem z doskonalenia działalności

638 Zob. Beadle, „Why Business Cannot Be a Practice”, 235.

639 Odnośnie całego tego akapitu por. John Kaler, „What Is a Business?”, *Philosophy of Management* 3, nr 2 (1 czerwiec 2003): 59, doi:10.5840/pom20033223.

640 Zob. tamże, 61–62. W tej argumentacji przede wszystkim narzuca się wątpliwość odnośnie tego, czy możliwe jest urynkowienie tych usług publicznych, które z zasady nie są dobrowolne. Dobrowolność podstawowych usług medycznych dotyczących ratowania życia doprowadziłaby do degradacji całego systemu opieki zdrowotnej. W tym aspekcie rozwiązania rynkowe nie mogą wyręczyć sektora publicznego. Wystarczy zauważyć różnice między np. polskim systemem publicznej opieki zdrowotnej (ze wszystkimi jego wadami) a całkowicie sprywatyzowanym lecznictwem w USA.

sprzedażowej, lecz z tego, czy klienci posiadają wystarczające środki umożliwiające nabycie dóbr lub usług. Jeśli zatem

‘obsługa klienta’ jest formą doskonalenia w biznesie, [...]. to obsługa ta – niezależnie od tego czy doskonała czy też nie – jest dostępna tylko dla tych, którzy mogą za nią zapłacić⁶⁴¹.

Można oczywiście „naciągnąć” kogoś na zakup poprzez przedstawienie oferty kredytu, ale w praktyce biznesowej oznacza to, że nie mamy do czynienia z wchodzeniem w relację, lecz z selekcjonowaniem klientów pod względem stopnia naiwności lub zdolności kredytowej⁶⁴². A zatem nie istnieją „dobra wewnętrzne”, które byłyby unikalne dla biznesu jako działalności, w której mamy do czynienia z relacją sprzedawca-klient.

y. Cnotliwość na dwadzieścia procent

Jeszcze raz zatem okazuje się, że adaptowanie etyki cnót do kapitalistycznego podziału pracy okazuje się mistyfikacją. Nie należy jednak deprecjonować tego faktu, o ile zaakceptujemy to, że cnoty liberalne nie są celem współczesnych zachodnich demokracji, lecz jedynie środkiem do ich utrzymania. O tyle szczerzy był przynajmniej Fukuyama, że *explicite* podporządkowywał moralną „nadbudowę” demokracji efektywności kapitalistycznej gospodarki. Dla Fukuyamy zarówno *thymos* jak i zaufanie były jedynie uwarunkowaniem celu nadrzędnego, którym jest wydajność neokapitalistycznej działalności gospodarczej.

Działalność gospodarcza jest zatem jednym z najważniejszych aspektów życia społecznego, wiąże się z wieloma normami, zasadami, moralnymi zobowiązaniami i innymi zwyczajami, które kształtują społeczeństwo. Dokładna obserwacja życia gospodarczego dowodzi, że dobrobyt danego kraju i jego zdolność do

641 Zob. Beadle, „Why Business Cannot Be a Practice”, 235.

642 Można oczywiście naciągnąć kogoś na kredyt bez weryfikacji zdolności spłaty, ale w takim wypadku jest to jeszcze bardziej niemoralne, gdyż w praktyce oznacza to oszustwo (np. zakupy garnków i pościeli wełnianej).

rywalizacji są uwarunkowane jedną dominującą cechą kulturą: poziomem zaufania w danym społeczeństwie⁶⁴³.

Uwzględnienie w ramach apologetyki kapitalizmu wartości kulturowych i poszukiwania liberalnych cnót stanowią brakujące „dwadzieścia procent”⁶⁴⁴ sukcesu (prognostycznego) ekonomii neoklasycznej. Apologetyka kapitalizmu nie wpływa jednak na „sukces moralny”⁶⁴⁵ samej demokracji liberalnej. Cnoty i wartości z punktu widzenia ekonomii mają w demokracji liberalnej jedynie znaczenie pragmatyczne. Nie dziwi więc to, że Fukuyama powołuje się na omawianego tu wcześniej Kennetha Arrowa:

Zaufanie i podobne wartości, jak lojalność czy prawdomówność, są przykładami tego, co ekonomista nazwałby „czynnikami zewnętrznymi”. Są to dobra, są to towary; mają one rzeczywistą, praktyczną, gospodarczą wartość; zwiększają efektywność systemu, ułatwiają wytwarzanie większej ilości dóbr czy jakichkolwiek wartości, które sobie wysoko cenimy. Nie są to jednak towary, którymi można by było handlować na otwartym rynku⁶⁴⁶.

Skoro nawet ekonomista nazwałby liberalne cnoty „czynnikami zewnętrznymi”, to jasne jest, że tym bardziej nie można mówić o „dobrach wewnętrznych” czyli o cnotach neoliberalnego systemu gospodarczego. Z subiektywnego punktu widzenia jest to oczywiście sytuacja niemoralna. Jednak w dłuższej perspektywie musimy przyznać, że jeśli nie chcemy wybierać między kapitalizmem anarchistycznym a obłudą gospodarki centralnie planowanej, to jesteśmy uzależnieni od instrumentalnego traktowania moralności.

Demokracja liberalna i kapitalizm są od siebie wzajemnie uzależnione. Współczesna liberalna demokracja potrzebuje kapitalizmu, jeśli wolność ma być udziałem wszystkich ludzi, oraz jeśli ów równy udział nie ma być wymuszony przez party-

643 Fukuyama, *Zaufanie*, 17.

644 Tamże, 24. Rozdział 2 pt. „Rozwiązanie na dwadzieścia procent”.

645 Czyli możliwość urzeczywistnienia idei społecznej.

646 Arrow, *Granice organizacji*, 17; por. Fukuyama, *Zaufanie*, 179.

kularną ideologię. Bezosobowe i ponadnarodowe mechanizmy gospodarcze wypierają wszelką ideologię. W tym zakresie neo-liberalna gospodarka osiąga większe sukcesy niż socjalistyczna międzynarodówka. Jednak liberalny kapitalizm jest wzajemnie uzależniony od moralnych podstaw liberalnej demokracji, gdyż w przeciwnym razie jego naturalna tendencja do tworzenia monopolu zniszczyłaby zarówno demokratyczną, jak i gospodarczą wolność.

δ. Dogodna cnota społeczna

Istotnym problem jest to, że kapitalistyczny „wzrost [gospodarczy] jest funkcją nierówności”⁶⁴⁷. Należałoby więc znaleźć sposób na etyczne uprawomocnienie tego stanu rzeczy. Zdaniem Johna K. Galbraitha funkcję tę współcześnie pełni „dogodna cnota społeczna” (*convenient social virtue*):

Dogodna cnota społeczna przypisuje wartość wszystkim tym działaniom jednostki, które – choćby nawet były dla niej najbardziej niedogodne lub nienaturalne – służą komfortowi lub dobrobytowi albo przynoszą jakąkolwiek inną korzyść potężniejszym członkom społeczności⁶⁴⁸.

Cnota ta zdaniem Galbraitha jest surogatem dla dawnej służby domowej, która zaczęła opuszczać zamożne domy wraz ze wzrostem możliwości stwarzanych przez rozwój przemysłu⁶⁴⁹. W obliczu nowej sytuacji społeczno-gospodarczej trzeba było znaleźć sposób na zastąpienie służby, np. poprzez wykształcenie ideału cnotliwej żony, której powinnością jest zajmowanie się sprawami domowymi. Obecnie „surogatyżacja” tej cnoty ma o wiele większe znaczenie i szerszy zakres, gdyż dotyczy nie tylko ekwiwalentu materialnego wykonywanej pracy, lecz także wartości moralnych. Tylko dzięki takiej transpozycji

647 Mówił o tym Baudrillard. Zob. cytat nr 251 na str. 106.

648 Galbraith, *Ekonomia a cele społeczne*, 77.

649 Tamże, 76.

można zaakceptować opisaną przez Galbraitha dysproporcję między sektorem planującym a sektorem rynkowym⁶⁵⁰.

To, że sektor rynkowy utrzymuje się przy życiu przynajmniej częściowo dzięki zdolności do zmniejszania wynagrodzenia jego uczestników, prowadzi do oczywistej i złowieszczej konkluzji. Mówi ona mianowicie, że przyjmuje się założenie o nierówności między różnymi częściami systemu gospodarczego. Dogodna cnota społeczna umacnia to założenie, pomagając ludziom przekonywać samych siebie, że powinni akceptować niższe dochody, ponieważ częścią ich wynagrodzenia jest uznanie społeczne, jakim się cieszą⁶⁵¹.

Stosunek sektora planującego do sektora rynkowego ma więc charakter symbiozy na granicy pasożytnictwa. Nie jest to jednak jakaś dysfunkcja, lecz zasada konstytutywna współczesnej gospodarki kapitalistycznej. Wydaje się, że neoliberalna gospodarka kapitalistyczna manipuluje potrzebami ludzi podobnie jak gospodarka socjalistyczna, jednak poziom manipulacji nie jest ten sam. Kiedy rozbieżności stają się zbyt jaskrawe, to problemów nie można rozwiązać tak, jak robi się to w gospodarce centralnie sterowanej, tj. poprzez wysłanie wojska na ulicę, gdyż sieci powiązań w kapitalizmie są zbyt potężne i ich naruszenie miałyby zbyt wysoką cenę.

Trzeba zatem przekonać ludzi do tego, że sektor wolnorynkowy jest jedynym istotnym elementem gospodarki. Dzięki temu przynajmniej najbardziej ekonomicznie racjonalna część społeczeństwa będzie myśleć, że atakując system uderza w samych siebie. Taka ekonomia „moralna” jest bardzo użyteczna, gdyż rozpowszechnia przekonanie, iż w odróżnieniu od wielkiej korporacji drobny przedsiębiorca

będąc poza organizacją, cieszy się on swobodą od narzucanej przez organizację dyscypliny. Nikt mu nie rozkazuje; nikt nie nadzoruje jego pracy. Każdemu może spojrzeć w oczy⁶⁵².

650 Zob. tutaj rozdz. II 1. C.

651 Galbraith, *Ekonomia a cele społeczne*, 139. Rozstrz. – M. B.

652 Tamże, 136–37.

A jednak jest to czysta gra pozorów, gdyż wolność drobnego przedsiębiorcy „przypomina wolność człowieka zadziobywanego przez wrony”⁶⁵³.

Rekapitulacja

Wady kapitalizmu nie mogą być naprawione za pomocą etyki cnót. Oznaczałoby to powrót do subsumpcyjnego modelu produkcji, oraz wszelkich związanych z tym „niedogodności”, takich jak podziały klasowe. Niemoralnym byłoby, gdyby w ramach nostalgii za czasami feudalnymi wychwalać życie chłopca, dla którego uprawa roli była z pewnością praktyką, lecz była ona również niesłychanie kosztowna egzystencjalnie. Już samo promowanie etyki cnót w warunkach neoliberalnego zglobalizowanego kapitalizmu przyczynia się do odtwarzania nędzy gospodarki opartej na rolnictwie i prostych formach przemysłu. Dlatego nie wolno ulegać współczesnym tęsknotom za rzekomo idealnym życiem w dawnych wiekach. Ulegając nostalgii zauważamy tylko to, co w minionej epoce było niewątpliwie wartościowe kulturowo, lecz zapominamy o tym, że kultura ludowa jest zwykle tym piękniejsza, im większa niesprawiedliwość stymuluje jej rozwój.

Idea społeczna zmierza do osiągnięcia swego pełnego pojęcia, tj. wolnej egzystencji dzięki prawu całkowicie uzasadnionemu na gruncie wolności. Jeśli cel ten ma być osiągnięty, to prawo wolności nie może opierać się na etyce cnót, gdyż takowa w samej swej istocie zawiera przesłankę powstrzymującą dążenie do takiego prawa. Cnoty kształtują się bowiem w oparciu o praktykę, która karmi się zadowoleniem z wykonywanego zajęcia. Jednak takie zadowolenie wywodzi się jedynie z własnej szczęśliwości, która nie przechodzi testu uniwersalizacji. Szczęście może, lecz nie musi wiązać się z działaniem w *imie* obowiązku moralnego. Zwodniczy potencjał ety-

653 Tamże, 137.

ki cnót do bycia podstawą prawa moralnego dobitnie obnaża Immanuel Kant.

Człowiek uważa, że jest cnotliwy, kiedy czuje się wystarczająco umocniony w maksymach, aby wypełniać swój obowiązek, choćby nie czynił tego ze względu na naczelną podstawę wszystkich maksym, mianowicie z obowiązku; lecz np. ktoś niewstrzemięźliwy powraca do wstrzemięźliwości ze względu na zdrowie, ktoś kłamliwy do prawdy ze względu na honor, ktoś niesprawiedliwy do obywatelskiej uczciwości dla spokoju lub z chęci zysku. Wszyscy według uwielbianego pryncypium szczęśliwości⁶⁵⁴.

Wedle Kanta tylko działanie w imię obowiązku byłoby praktyczną realizacją czystego prawa moralnego. Jeśli realizację partykularnych doskonałości przedkładałibyśmy ponad demokrację liberalną to ostatecznie doprowadziłoby to do zastoju moralnego, albo nawet do regresji. Wydaje się, że już mamy do czynienia z takim procesem, gdyż w drugiej dekadzie XXI w. obserwujemy przyrost wszelkiego rodzaju doradztwa takiego jak *coaching*, ćwiczenia motywacyjne, czy różne praktyki samorozwojowe w ramach neotradycjonalizmu (szamaństwo, etniczność, mistycyzm, pseudo-duchowość, itd.). Im bardziej dysfunkcyjna staje się współczesna demokracja liberalna, tym mocniej też podkreśla się rolę rodziny lub lokalnej wspólnoty. Jednak ani amoralny familizm, ani tym bardziej narcystyczny indywidualizm nie ocala demokracji liberalnej przed implozją spowodowaną tym, że ekonomiczny dyktat wzrostu gospodarczego całkowicie zdominował moralny postęp ludzkości ku wolności. Dlatego Kant twierdzi, że rozwój moralny nie może się dokonać przez stopniową reformę, za jaką można uznać etykę cnót, gdyż takowa skupia naszą moralną uwagę jedynie na immanentnej stronie egzystencji. Tymczasem:

Jeżeli jednak ktoś ma się stać człowiekiem dobrym moralnie, to nie może się to dokonać przez stopniową reformę, do-

654 Immanuel Kant, „Religia w obrębie samego rozumu”, w Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, red. Wojciech Włoch, tłum. Aleksander Bobko (Toruń: UMK, 2011), 49 [AA VI 47].

póki podstawa maksym nie jest moralnie czysta, lecz musi zostać wywołane przez rewolucję w usposobieniu człowieka (przejście do maksymy świętości usposobienia)⁶⁵⁵.

Rewolucja jednak nie musi oznaczać krwawej rozprawy z niesprawiedliwym systemem społecznym. Nie chodzi też tutaj Kantowi o rewolucję w sensie dosłownym, lecz o położenie nacisku na to, by inteligibilna podstawa maksym postępowania była bezkompromisowo przyjmowana jako cel działania. Etyka cnót jest kompromisem ze szczęśliwością i przez to prowadzi do niestabilności porządku społecznego. Natomiast „rewolucyjna” inteligibilność polega na uzasadnieniu porządku społecznego w taki sposób, aby ujmował społeczeństwo jako moralny warunek wolności. Nie chodzi tu jednak o empiryczno-teoretyczne uzasadnienie danego lub utopijnego ustroju politycznego. Uzasadnienie, o którym tu mowa wymaga dedukcji idei społecznej w sensie filozoficznym. Dopiero taka dedukcja mogłaby przedstawić demokrację liberalną jako czynnik popierający kantowską „rewolucję” moralnego „usposobienia człowieka”. Następny rozdział będzie poświęcony przedstawieniu najbardziej obiecujących prób takiej dedukcji.

655 Tamże. Rozstrz. słowa ‘rewolucję’ – M. B. Reszta oryg.

ROZDZIAŁ III.

DEDUKCJA IDEI SPOŁECZNEJ

Przed zbadaniem przeto aktu, przez który lud wybiera króla, należałoby zbadać akt, mocą którego lud jest ludem.

Jean-Jacques Rousseau⁶⁵⁶

Poprzednia część rozprawy ukazała różnorodność zagadnień i problemów, których przyczyną jest brak rozpoznania właściwej, tzn. moralnej podstawy porządku społecznego w demokracji liberalnej. Przegląd zagadnień wykazał skutki braku systematycznej refleksji na temat tego, co powinno być czysto moralną powinnością rządu w demokracji liberalnej. Z krytycznie filozoficznego punktu widzenia powinnością tą jest idea społeczna sama *w sobie i dla siebie*. Dedukcja tej idei wymaga rozpatrzenia dwóch zasadniczych kwestii: uprawomocnienia i uzasadnienia. Co do uprawomocnienia, to używając terminologii heglowskiej można powiedzieć, że dotyczy ono bytu, jaki społeczeństwo ma *dla siebie*. Jest to inaczej mówiąc system wierzeń i przekonań symbolicznych jaki wytwarza i utrzymuje samo społeczeństwo, oraz cały system „urządzeń” politycznych, gospodarczych i technologicznych. Ta kwestia była przedmiotem poprzednich rozdziałów.

Krytyka uprawomocnienia nie może być jednak adekwatna bez równie adekwatnego uzasadnienia idei społecznej, czyli bez przeprowadzenia krytyki pojęcia społeczeństwa nie tylko *dla siebie*, lecz także zarazem (samego) *w sobie*. W tym wypadku terminologia heglowska może prowadzić na manowce. Z nierzetelnego odczytania Hegla mogą bowiem wynikać dwie skrajne interpretacje: (1) anarchistyczna, mówiąca, że społeczeństwo wytwarza i utrzymuje swe pojęcie samodziel-

656 Rousseau, „Umowa społeczna”, 20.

nie, tj. bez udziału instytucji politycznych, (2) totalitarna, wedle której państwo jest bogiem, który tworzy i nieustannie podtrzymuje społeczeństwo w istnieniu. Prawda jednak nie jest tak prosta jak chcieliby bezkrytyczni oponenci lub apologetci Hegla. Być może również sam Hegel mijał się z prawdą, jednak jego metoda dialektyczna zawiera intelektualny potencjał do właściwego rozważenia poruszanych tu kwestii.

Przechodzimy teraz zatem do właściwego rozważenia problemu uzasadnienia idei społecznej. W prowadzonych do tej pory rozważaniach niemożliwym było całkowite abstrahowanie od tego problemu, ale to właśnie ta niemożliwość okazuje się największym problemem w krytyce idei społecznej. Pomieszczenie kwestii uprawomocnienia z uzasadnieniem sprawia, iż mamy do czynienia z krytyką nieadekwatną, tj. z domieszką kwestii empirycznych, technicznych lub proceduralnych. Aby temu zapobiec należałoby przeprowadzić studia nad tym, co można nazwać „teorią czystej demokracji”. Szkic tego, jak taka teoria miałaby być osiągnięta zostanie przeprowadzony w zakończeniu. Tutaj natomiast przedstawione zostanie kilka stanowisk, które aspirują do przeprowadzenia dedukcji społecznej podstawy takiej teorii. Chodzi tutaj o dedukcję w sensie kantowskim, tj. o dowiedzenie realności *quid iuris*. Nie chodzi tu natomiast o dedukcję *de facti*, czyli np. o empiryczne potwierdzenie tezy o końcu historii czy o wykazanie ideologicznej słuszności *komunitaryzmu* lub jakiegokolwiek innego stanowiska metodologicznego czy historycznego.

Przedstawienie nie będzie chronologiczne i nie będzie też z pewnością wyczerpujące. Nie chodzi tu bowiem o historyczną systematyczność, lecz o zarysowanie ujęcia do podjętego tu problemu, który nie pojawiał się w podejściach zaniechanych przez brak krytycyzmu. Rozważania tego rozdziału są zasadniczo osnute wokół czterech wybranych autorów, którzy dokonują dedukcji idei społecznej właściwie *expressis verbis*. W każdej z dokonanej przez tych autorów dedukcji można zna-

leżć dogodne narzędzia filozoficznego uzasadnienia idei społecznej. Jednakże w każdej z tych dedukcji – włącznie z heglowską – brakuje argumentacyjnej zgodności z moralnymi pryncypiami demokracji liberalnej.

1. Wzajemna świadomość (Robert P. Wolff)

A. Niemożliwość społeczeństwa prywatnego

Apologeci teorii liberalnej – niezależnie od tego, czy etykujemy ich jako libertarian czy komunitarian – nie potrafią wyjść poza zakres kwestii proceduralnych, które są związane przede wszystkim z „dystrybuowaniem” sprawiedliwości lub zapewnieniem bezpieczeństwa. Zarówno tzw. komunitariańskie czy libertariańskie teorie demokratycznej sprawiedliwości nieuchronnie ciążą w kierunku utylityzmu. Nie jest istotne czy w rozstrzygnięciu tego typu kwestii bardziej skłaniamy się do indywidualistycznej interpretacji Roberta Nozicka⁶⁵⁷ czy ku społecznej wykładni Johna Rawlsa⁶⁵⁸. Ostatecznie jednak koncepcje te nie wychodzą poza utylitystyczny liberalizm Johna Stuarta Milla, dla którego sprawiedliwość to „suma szczęścia” wynikająca z rachunku indywidualnych korzyści. Wedle Milla

czynią się dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemności i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności⁶⁵⁹.

Millowska etyka wydaje się być nie tyle utylitystyczna, co po prostu nominalistyczna, gdyż Mill bierze pod uwagę tylko to, co może być bezpośrednio (tj. indywidualnie) postrze-

657 Zob. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*.

658 W drugim wydaniu *Teorii sprawiedliwości* z 1999 r. (w Polsce z 2009 r.) Rawls pod wpływem lektury W. v. Humboldta dodał m. in. następujący fragment, który lekko osłabia utylitystyczny wydźwięk jego dzieła: „Społeczną naturę człowieka najlepiej ujmować w przeciwstawieniu do koncepcji społeczeństwa prywatnego. I tak, ludzie mają wspólne cele ostateczne, a także uznają swoje wspólne instytucje i działania za dobro samo w sobie. Potrzebujemy siebie nawzajem jako partnerów w sposobach życia, w które angażujemy się ze względu na nie same, sukces zaś i zadowolenie innych są koniecznym warunkiem i uzupełnieniem naszego dobra” (tłum. Jarosław Pasek). Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, 736.

659 John Stuart Mill, „Utylityzm”, w John Stuart Mill, *Utylityzm. O wolności*, tłum. Maria Ossowska, Wyd. 2, 1 dodr. (Warszawa: PWN, 2006), 10.

gane jako przedmiot przyjemności lub cierpienia. Tym, co umyka takiej perspektywie jest „dobro publiczne”, albo „sprawiedliwość społeczna”. Przede wszystkim jednak millowska perspektywa nie jest w stanie w przekonujący sposób uzasadnić (czyli *wydedukować*) idei społeczeństwa jako czegoś, co nie jest tylko wypadkową partykularnych interesów. W ujęciu millowskim pojęcie społeczeństwa ma rację bytu wyłącznie dzięki agregacji szczęścia indywidualnego⁶⁶⁰. Dlatego też Mill poświęca wiele uwagi problemowi stosunku jednostki do społeczeństwa i stara się przekonać czytelnika, że suma poszczególnych interesów odnosi się do czegoś ponadindywidualnego. W górnolotnych słowach Mill zapewnia, że istotą utilitarystycznej koncepcji szczęścia „nie jest przyczynianie się do własnego największego szczęścia, lecz do największego szczęścia w ogóle”⁶⁶¹. Ponadto dodaje, że

moralność bowiem można odpowiednio zdefiniować jako zespół takich reguł i przepisów ludzkiego postępowania, których przestrzeganie zapewniłoby w największym stopniu opisane wyżej istnienie [wolne od cierpień – M. B.] nie tylko całej ludzkości, lecz w miarę możliwości, wszystkim istotom czującym⁶⁶².

Znamienne jest, że w powyższym fragmencie Mill asekuje się sformułowaniem „w największym stopniu” oraz „w miarę możliwości”. Świadczy to o tym, że sfera moralności może dotyczyć pojęć przekraczających indywidualną wyobraźnię tylko o tyle, o ile uprzednio ludzie spełnią swoje indywidualne potrzeby. W utilitarystycznym rachunku szczęścia „wszystkie istoty” liczą się wyłącznie jako wyraziciele własnego interesu, a nie jako całość społeczna. Chodzi więc jedynie agregat jednostek, który John Rawls trafnie określa mianem „społeczeństwa prywatnego”, którego

660 Nie jest to więc *ratio essendi*, lecz *ratio cognoscendi*. Zob. wyjaśnienie w przyp. 130 na str. 52. W tym miejscu chodzi jednak tylko o przedstawienie konsekwencji wynikających z millowskiego rozumowania.

661 Mill, „Utilitaryzm”, 16. Rozstrz. – M. B.

662 Tamże, 17. Rozstrz. – M. B.

nie spaja publiczne przekonanie, że jego podstawowe urzędnienia są same w sobie dobre i sprawiedliwe, lecz dzięki przeprowadzanym przez wszystkich – czy przez wystarczająco wielu, by utrzymać istniejący porządek – kalkulacjom, iż wszystkie możliwe do przeprowadzenia zmiany zmniejszyłyby zasób środków służących realizacji ich osobistych celów⁶⁶³.

W takiej perspektywie słowo „społeczeństwo” nie posiada stałego desygnatu, gdyż odnosi się do przypadkowego zbioru indywiduów. Mimo to, dla Milla to właśnie jednostki są częściami konstytutywnymi społeczeństwa. „Indywidualność jest tym samym co rozwój” – pisze Mill i jednocześnie konstatuje, że obecnie „wszystko dąży do tego, by mierność panowała nad światem”, gdyż masy to „zbiorowa miernota”⁶⁶⁴. Oczywiście trzeba mieć na względzie, że Mill krytykował w tych słowach przede wszystkim tendencje faworyzujące demokrację bez pośrednią, która niweczyła korzyści płynące z systemu przedstawicielskiego. Ale Mill rozszerzył swoją krytykę na społeczeństwo jako byt samodzielny, czyli coś, czego czynnikiem konstytutywnym miałoby być coś więcej niż tylko prywatna własność.

Z koncepcji Milla wynika, iż tylko „społeczeństwo prywatne” (Rawls) może zapewniać wolność jednostki⁶⁶⁵. Teza taka opiera się na przesłance mówiącej, że dobrobyt całego społeczeństwa jest osiągany przez kształtowanie indywidualnych pragnień i popędów, natomiast hamowany jest przez uleganie społecznym wyuczajom⁶⁶⁶. Wynikałoby z tego, że pra-

663 Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, 735. Rozstrz. – M. B.

664 John Stuart Mill, *O wolności*, red. Paweł Śpiewak, tłum. Amelia Kurlandzka (Warszawa: Akme, 1999), 79, 81, 82.

665 Mill nie używał terminu „społeczeństwo prywatne”, jednak *implicite* właśnie za nim argumentował. Nie był jednak konsekwentny i miał wątpliwości, czego bodaj najdobitniejszym przykładem jest poniższy fragment: „Gdy przestanie być prawdą, że ludzie w ogólności wyżej cenią siebie nad innych, a tych, którzy ich bliżej dotyczą, nad resztę ludzkości, od tej chwili począwszy komunistycznym stanie się jedynie możliwą formą społeczeństwa i z pewnością przyjętą zostanie”. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, 77. Rozstrz. – M. B.

666 Zob. Mill, *O wolności*, 75.

gnienia i popędy byłyby naturalną domeną jednostki, natomiast zwyczaje pochodziłyby od sztucznej sfery społecznej. Takie przesłanki są nieuzasadnione, gdyż Mill nie bierze pod uwagę tego, że indywidualne pragnienia również mogą być kształtowane przez zwyczaje. Ponadto Mill nie przedstawia kryterium, które pozwalałoby odróżnić pragnienia od zwyczajów. Mill twierdzi też, że indywidualne są nie tylko pragnienia, ale również skłonności. Stwierdza, że ludziom „nie przychodzi do głowy [by] mieć jakąś skłonność”⁶⁶⁷, którą mogliby przeciwstawić zwyczajowi.

Cała ta argumentacja na rzecz indywidualizmu oparta jest na niespójnej koncepcji ludzkiej natury. O skłonnościach miałyby decydować wola jednostki, lecz Mill nie przyjmuje do wiadomości, że skłonności mogą być nie tylko nabyte samodzielnie, ale również narzucone przez innych. Mimo to Mill dochodzi do wniosku, że altruizm jest zwyrodnieniem natury jednostki. Altruistyczne działania na rzecz dobra ogółu byłyby zatem niezwykle szkodliwe społecznie, gdyż podkopywałyby indywidualistyczne podstawy bytu społecznego. Altruizm i filantropia zdaniem Milla ogranicza potrzebę realizacji indywidualnych pragnień, a w konsekwencji pozbawia ludzi możliwości samodzielnego kształtowania swojego charakteru. Jego zdaniem tylko dzięki indywidualistycznym charakterom, możliwe są pragnienia i popędy, które dopiero wtórnie budują społeczeństwo. Mill twierdzi, że „gdy jest więcej żywotności w jednostkach, jest jej również więcej w masach”⁶⁶⁸.

W dzisiejszych czasach [...] szerzy się duch filantropii, dla którego najwładźniejszym polem działania jest uczenie bliźnich moralności i przezorności. Te dążenia naszych czasów skłaniają publiczność bardziej niż w poprzednich wiekach do zalecania ogólnych zasad postępowania i do żądania, by każdy zastosował się do przyjętej normy. A normą tą, wyraźnie określoną lub

667 Tamże, 77.

668 Tamże, 78.

domniemaną jest brak wszelkich silnych pragnień. Jej ideałem charakteru jest nie mieć wybitnego charakteru⁶⁶⁹.

Ponadto Mill sugeruje, iż z tzw. „opinią publiczną” nie tylko nie należy się liczyć, lecz że jest ona szkodliwa. Przy tym Mill wypowiada się w sposób, który sugeruje konieczność zamknięcia ust gadatliwym masom.

W miarę jak niweluje się stopniowo wyżyny społeczne, które pozwalały stojącym na nich osobom nie zważać na opinię tłumu; w miarę jak sama myśl opierania się wyraźnie wyrażonej woli ogółu przestaje przychodzić do głowy praktycznym politykom, znika wszelkie społeczne poparcie dla odmiennych poglądów – jakkolwiek istotna siła społeczna, która by się przeciwstawiła przewadze liczby i wzięła w opiekę opinie i dążenia niezgodne z opinią i dążeniami ogółu⁶⁷⁰.

W powyższej krytyce opinii publicznej Mill w ogóle nie uwzględnia tego, iż była ona możliwa dzięki zwycięskiemu pochodowi liberalizmu. W tej sytuacji podkreślanie tego, że indywidualne działania ostatecznie mają na celu „dobro ogółu” należy traktować jako pustosłowie. Ewentualne poświęcenie jednostki dla dobra ogółu ma bowiem w istocie na celu tylko zabezpieczenie własnego interesu.

Nie można się obejść bez takiej ilości przymusu, jaka jest konieczna do powstrzymania silniejszych ludzkich natur od naruszania cudzych praw; lecz nawet z punktu widzenia rozwoju ludzkości dostajemy za to sowite wynagrodzenie. Potrzebne do rozwoju środki, które jednostka traci, gdy nie może zaspokoić swoich skłonności ze szkodą dla innych, są otrzymywane głównie kosztem rozwoju innych ludzi. A nawet ona sama ulega pełnemu odszkodowaniu, gdyż powściągnięcie jej egoizmu umożliwia silniejszy rozwój jej społecznych instynktów. Trzymanie się surowych reguł sprawiedliwości przez wzgląd na innych rozwija uczucia i zdolności, które mają dobro innych na celu⁶⁷¹.

669 Tamże, 85.

670 Tamże, 89.

671 Tamże, 79.

„Społeczne instynkty”, które jednostka ma wyrabiać dzięki powściągnięciu swojego egoizmu przynoszą zatem ostatecznie większą korzyść jednostce, a nie społeczeństwu. Jednostka wchodzi w relacje z innymi wyłącznie z utylitarnej konieczności. Społeczeństwo jest jedynie efektem ubocznym zastosowania takiej strategii. Nie chodzi o „dobro innych” dla tychże innych, lecz ze względu na samego siebie.

Bezkrytyczne ulepszanie teorii liberalizmu poprzez uściślenie metod dystrybucji szczęścia nie służy ani demokracji, ani wolności. Ale z drugiej strony nie można odrzucać uwag Milla w całości. W sformułowaniu, iż „swobodny rozwój indywidualności jest jednym z zasadniczych składników dobrobytu”⁶⁷² tkwi ziarno prawdy, co potwierdzają współczesne doświadczenia polegające na przejściu od gospodarki planowanej centralnie do systemu rynkowego. Mill myli się jednak twierdząc, że indywidualność w formie zniewolonej istniała już w stanie natury, tj. że „we wczesnych stadiach rozwoju społecznego siły indywidualności mogły istotnie przewyższać zdolność społeczeństwa do ich poskramiania i kontrolowania”⁶⁷³. Indywidualność jest w całości wytworem oświecenia. Zarówno klasyczne jak i współczesne teorie liberalizmu ignorują swój oświeceniowy rodowód w myśl zasady *pars pro toto*.

B. Nędza liberalizmu

Robert Paul Wolff podjął się próby postawienia całości przed częściami na gruzach klasycznej teorii liberalizmu. Jego książka pt. *Ubogość liberalizmu*⁶⁷⁴ wbrew tytułowi nie jest pamfletem przeciw liberalizmowi, lecz próbą jego wzbogacenia. Jest to próba szczególnie interesująca, gdyż w wielu aspektach

672 Tamże, 72.

673 Tamże, 76.

674 Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Third print. (Boston: Beacon Press, 1969). Warto zauważyć, że książka Wolffa ukazała się kilka lat przed publikacją pierwszego wydania *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa {1971} oraz *Anarchii* Nozicka {1974}. Wolff nie pisał zatem pod ciężarem argumentacji, która zdominował później dyskurs akademicki.

Wolff wprost posługuje się kantowską metodą krytyczną. Jego ustalenia potwierdzają te, które poczyniono powyżej, w tym m. in. o zasadniczej bezpłodności próby rozwijania teorii liberalizmu w ramach nowoczesnego utylitaryzmu.

Kiedy podejmujemy się wyłącznie utylitarnej obrony skrajnego libertarianizmu, to bardzo szybko przyznajemy, że istnieją znaczące dowody empiryczne, które świadczą przeciw niemu. Wtedy też zadajemy sobie pytanie: jaką nową doktrynę przywołują te dowody? Naturalną odpowiedzią jest: liberalizm [w ramach] państwa opiekuńczego (*Welfare State Liberalism*). Krótko mówiąc, współczesny liberalizm opiekuńczy i klasyczny libertarianizm Milla można wyprowadzić z tych samych filozoficznych założeń. Różnią się one tylko oceną faktów społecznych i ekonomicznych⁶⁷⁵.

Skrajni libertarianie bardziej są skłonni przyznać realność faktom ekonomicznym niż społecznym, co wynika to z przyjętej przez nich ubogiej koncepcji wolności. Jest to koncepcja odrzucająca wszelką władzę nie spełniającą dążeń indywidualów. Uprawnione są według nich tylko takie decyzje polityczne, które dają się ostatecznie przełożyć na partykularne korzyści. W istocie jednak taki indywidualistyczny pryncypializm w dłuższej perspektywie podważa autonomię jednostki. Jeśli problem zakorkowanych ulic uznamy za fakt w pewnym sensie „naturalny”, a nie za przedmiot decyzji (również tej niepodjętej), to rozwiązaniem proponowanym przez libertariańską racjonalność jest dobudowywanie dodatkowych pasów ruchu. Istotą tego konkretnego problemu nie jest jednak przepustowość na odcinkach prostych, czyli tam, gdzie przedmiotem decyzji jest tylko wciskanie pedału gazu przez konkretnych kierowców. Racjonalność partykularnych oczekiwań ignoruje te obszary decydowania, które przekraczają perspektywę sprawczości indywidualów. W przypadku ruchu ulicznego takim obszarem (dosłownie) jest skrzyżowanie, czyli miejsce, w którym decyzje indywidualne mogą ograniczać inne jednostki.

675 Tamże, 21. Tłum. własne.

Istotną częścią rozprawy Wolffa jest kwestia władzy, czyli tego, co można uznać za przedmiot decyzji – niezależnie od tego, kto jest uprawniony lub zdolny, by ją podejmować. Możemy bowiem mówić o faktach społecznych, jeśli uznamy, że stanowią one przedmiot decyzji o dużym znaczeniu, lecz o których nie powiedzielibyśmy, że zostały one podjęte przez jednostki. Faktów tych nie można uznać za konsekwencje działania sił natury. Ciężko też znaleźć ich źródło w działaniach indywidualnych. Należy zatem rozpoznać je jako konsekwencję działania zbiorowego, nawet jeśli nie nastąpiło ono na skutek decyzji politycznej. Kiedy już przyznamy się do odpowiedzialności za takie fakty, to pozostają one z nami na zawsze.

Istnieje coś w rodzaju prawa historycznego postępu [...], które skutkuje tym, że kiedy już raz coś stanie się przedmiotem decyzji o dużym znaczeniu społecznym, to nigdy już nie powraca do stanu naturalnego lub do kategorii zdarzeń niezamierzonych⁶⁷⁶.

Wolff zauważa, że nasze subiektywne wyobrażenie o możliwych przedmiotach decyzji obejmuje tylko to, czego autorstwo możemy sobie przypisać. Tym czasem istnieją zdarzenia w świecie, które z pewnością zostały spowodowane przez coś poza nami, co nie jest przyrodą. Istnieje niezrozumiały opór przed uznaniem tych zdarzeń za działanie, tzn. przed uznaniem, iż są to przedmioty decyzji, które należą do zakresu władzy politycznej. Istnieje nieograniczona liczba takich przedmiotów, lecz najważniejsze jest to, że ignorowanie ich może również ograniczać indywidualną zdolność podejmowania decyzji. Jeśli rozwiązaniem problemu korków na drodze byłaby możliwość taranowania innych pojazdów, to trudno byłoby to uznać za „przedmiot decyzji”, ponieważ takie rozwiązanie szybko okazałoby się nieskuteczne, a poza tym większość ludzi uznałaby je za niedopuszczalne moralnie.

676 Tamże, 90. Rozstrz. – M. B.

Wolff krytykuje myślicieli libertariańskich (*liberals*) za to, że pozornie waloryzują autonomię, lecz wykazują się niezrozumiałym oporem przed uznawaniem pewnych „faktów” za przedmioty decyzji. W perspektywie libertariańskiej istotą wolności jest sama abstrakcyjna możliwość decydowania o tym, co jest celem działania, a nie podstawowa kwestia tego czy dane działanie jest w ogóle możliwe do przeprowadzenia. Libertarianie mają najwidoczniej awersję względem teleologicznych definicji wolności, dlatego bardziej cenią poczucie, niż racjonalny namysł. Liberatariańska racjonalność polega więc jedynie na dostosowywaniu środków do celu, co w gruncie rzeczy sprawdza wolność do efektywności⁶⁷⁷. W ten sposób utracona zostaje nie tylko indywidualna autonomia, ale przede wszystkim możliwość podejmowania uzasadnionych działań o znaczeniu społecznym. Brak społecznej „wrażliwości” w ostateczności osłabia liberatariański indywidualizm, gdyż im mniej wiedzy o społecznych uwarunkowaniach, tym mniejszy jest zakres sprawczości jednostki. Wolff argumentuje na rzecz uwzględnienia racji społecznych dlatego, iż wymaga tego sama perspektywa libertariańskiego indywidualizmu.

Postęp w racjonalnym rozwiązywaniu istniejących problemów społecznych wymaga rozszerzenia zbiorowej kontroli społecznej na obszary życia społecznego, które nie są obecnie przedmiotem decyzji. Ale takie rozszerzenie nie rozwiązuje konfliktu z indywidualistycznymi zasadami liberalizmu; po prostu stawia ją na nowo⁶⁷⁸.

C. Dedukcja społeczności w łonie utilitaryzmu

Wolff stawia problem relacji indywidualizm–kolektywizm na sposób, w jaki zwykle nie robiło się tego w analitycznej tradycji filozofii XX wieku. Przeprowadza on *dedukcję* sfery społecznej w kantowskim znaczeniu tego słowa. Oświadcza

677 Zob. tamże (przypis autora).

678 Tamże, 163.

wprost, że „zamierza zaprezentować dedukcję pojęcia społeczności – w kantowskim sensie tego słowa”⁶⁷⁹. Można mieć określone zastrzeżenia co do materii i wyników tej dedukcji, lecz zasadniczo jest to próba warta uwagi.

Tym, czego zamierza dowieść Wolff jest pokazanie, że istnieją wartości, które są uzależnione od „bytu” przejawiającego się jako „wzajemna świadomość” (*reciprocal consciousness*). Przyjmuje on, że skoro coś może być przedmiotem decyzji mimo iż nikt się do nich nie przyznaje, tak też mogą istnieć wartości, które istnieją, pomimo tego, iż nie są uznawane przez indywidualnych ludzi. Wolff zamierza pokazać, że takie „bezpieczne” wartości nie tylko mają realność, lecz, że są istotne dla jednostek, które bezpośrednio ich nie uznają. Podstawowa uwaga jest podobna jak w przypadku rozważań nad tym, co i w jakich warunkach może być przedmiotem indywidualnej decyzji:

Jeśli chcę zrealizować zamiar osiągnięcia jakiegoś celu, to musi temu towarzyszyć jakiś stan świadomości [tj. odczuwanie wartości], ponieważ chcenie i zamiar zakładają świadomość [ich wystąpienia]⁶⁸⁰.

Stanem świadomości działającej jednostki jest odczucie tego, że dane działanie ma wartość. Zdaniem Wolffa millowska doktryna hedonizmu („greatest happiness for greatest number”) zakłada, że wszystkie dające się odczuwać wartości to „proste wartości prywatne”⁶⁸¹. Tego typu wartości to takie, które pojawiają się jako stan świadomości jednej, jedynej osoby.

Klasyczny liberalizm, o ile zakłada, że wszystkie wartości są wartościami prywatnymi, przedstawia społeczeństwo jako sku-

679 Tamże, 164. „I am going to offer a deduction, in the Kantian sense, of the concept of community”. Rozstrz i uzup. w nawiasach kwadratowych – M. B.

680 Tamże, 171. „As I am deliberately attempting to accomplish some end, a state of consciousness must occur in me, for volition and intention involve consciousness”.

681 Zob. tamże, 170. „Not all values are simple private values, although the traditionally liberal doctrine of psychological hedonism makes the mistake of supposing that they are”. Rozstrz. – M. B.

pisko Robinsonów Crusoe, którzy opuścili swoje wyspy prywatnej wartości jedynie dla instrumentalnej korzyści zwiększenia ich przyjemności poprzez wzajemnie korzystną wymianę⁶⁸².

Celem dedukcji Wolff jest wykazanie, że istnieją takie wartości, które nie mogą być zredukowane lub wyjaśnione w terminach wartości prywatnych, tzn. że istnieją wartości, których obecność co najmniej przeczuwamy w innych świadomościach poza sobą. Oczywiście libertarianie mogą twierdzić, że to, co będziemy brać za takie interpersonalne wartości w istocie rzeczy jest tylko zespołem wartości prywatnych (*compound values*). Aby odeprzeć ten zarzut Wolff stosuje następujący przykład:

Wyobraźmy sobie, że Jones nienawidzi Smitha i chce zobaczyć jak cierpi. Co dokładnie jest przedmiotem zainteresowania Jonesa? Poprawną odpowiedzią nie jest ‘cierpienie Smitha’, gdyż to, czego chce Jones to zobaczyć cierpienie Smitha (tj. wiedzieć o nim)⁶⁸³.

Możemy powiedzieć, że Jones odczuwa „wartość interpersonalną” dzięki wiedzy o cierpieniu Smitha. Istotą tej wartości jest „zadowolenie (*enjoyment*), które w danym indywiduum wywołuje spodziewane (*supposed*) wystąpienie określonych stanów świadomości u innych ludzi”⁶⁸⁴. Do wystąpienia takiego zadowolenia nie jest jednak potrzebne faktyczne wystąpienie stanów świadomości u innych ludzi. Wystarczy osobiste przekonanie danej osoby. Na taki zarzut Wolff odpowiada, że po pierwsze prowadziłoby to do solipsyzmu, a po drugie dedukcja nie dotyczy tego, czy faktycznie następują jakieś stany świadomości (zadowolenie z cierpienia Smitha), lecz czy sytuację interpersonalną można uczynić przedmiotem uwagi, a zatem także przedmiotem decyzji). Jeśli sytuacja między Jonesem a Smithem jest przedmiotem zainteresowania to znaczy, że ma również społeczną, a nie tylko indywidualną

682 Tamże, 172.

683 Tamże, 174. Oryginalne zaznaczenie kursywą zamienione na rozstrzelenia.

684 Tamże, 176.

realność. Ponieważ wiemy, że istnieją przedmioty decyzji społecznych (*ratio cognoscendi*), więc pozostaje tylko pokazać w jaki sposób są one możliwe (możliwe) (*ratio essendi*). Wolff podejmuje się dedukcji tego sposobu urzeczywistniania.

D. Wzajemna świadomość

Według Wolffa społeczne przedmioty decyzji są uzasadnione dlatego, iż zachodzą takie stany rzeczy, które nie podpadają ani pod definicję „wartości interpersonalnych”, ani też nie są osiągalne dla jednostkowej świadomości. Ważność takich decyzji zdaniem Wolffa jest uzasadniona przez „wzajemną świadomość” (*reciprocal consciousness*). Koncepcja wzajemnej świadomości wyjaśnia, dlaczego Smith nie chce tylko wiedzieć, że Jones cierpi na skutek jego działań, ale przede wszystkim tłumaczy, dlaczego Jones wie o tym, że Smith chce doświadczać jego cierpienia⁶⁸⁵.

Wolff odwołując się do Hegla podaje przykład stosunku pan–niewolnik. Aby pojąć inteligibilną istotę tej relacji należy w myślach pozbyć się wszystkiego tego, co umożliwia jego techniczne zastąpienie. Po takiej operacji nie pozostaje nic, poza chęcią uzyskania szacunku (*deference*). Pan chce od niewolnika, by ten wiedział, że on wie, że żąda od swego sługi szacunku.

Ale podobnie jest też w przypadku uczuć pozytywnych. Prawdziwa miłość – tłumaczy Wolff – nie polega na tym, że po prostu spełnia się życzenia kochanej osoby, lecz na tym, że występuje afekt zwrotności (*reciprocal affect*). Tego typu efekt zakłada uczucie szacunku, dzięki czemu Wolff może pogodzić „użyteczną” etykę J. S. Milla z kantowską koncepcją prawa moralnego.

W filozofii moralnej Kanta szacunek był ważnym łącznikiem pomiędzy zmysłowością (fenomenalnością) a rozumem (inteligibilnością). Uczucie szacunku spełnia wszelkie logiczne

685 Zob. tamże, 181.

warunki możliwości fenomenalnego zaistnienia w świadomości podmiotu działającego. Inteligibilna i realna możliwość tego uczucia jest uzasadniona w podobny sposób jak kantowskie „syntetyczne sądy *a priori*”. Na gruncie rozumu teoretycznego syntetycznie i *a priori* jest ważne zdanie, iż np. najkrótsza linia łącząca dwie linie równoległe przecina je pod kątem prostym. Konkluzja jest oczywista, chociaż nie wynika ona ze znaczenia pojęć, ani też nie wymaga empirycznego dowodzenia swojej prawdziwości. Natomiast na gruncie rozumu praktycznego jest uzasadnione, że podmiot moralny powinien być logicznie zdolny, do „odczucia” szacunku wtedy, kiedy uświadomi sobie, że jego maksymy postępowania nie będą mieć mocy, jeśli będzie próbował czynić wyjątki od ich powszechnego obowiązywania lub jeśli będzie traktować innych ludzi jako środki, a nie cele same w sobie (czyli samego siebie również – w czym zaprzeczył by własnej godności).

Prawo moralne [*moralische Gesetz*] jako racja określająca wolę przez to, że wyrządza szkodę wszelkim naszym skłonnościom, musi wywołać uczucie, które można nazwać bólem. Mamy więc pierwszy, a może i jedyne przypadek, kiedy na podstawie pojęć *a priori* mogliśmy określić stosunek poznania⁶⁸⁶.

Ponieważ prawo to jest jednak czymś pozytywnym, a mianowicie formą umysłowej przyczynowości, tj. wolności, to osłabiając zarozumiałość przez przeciwstawienie się swemu podmiotowemu przeciwieństwu, a mianowicie skłonności, staje się ono jednocześnie przedmiotem szacunku. I nawet gdy niweczy zarozumiałość, tj. upokarza, staje się przedmiotem największego szacunku, a więc powodem pozytywnego uczucia, którego pochodzenie jest nieempiryczne i które poznajemy *a priori*. Szacunek dla moralnego prawa jest więc uczuciem wywołanym przez przyczynę umysłową. Jest to jedyne uczucie, które poznajemy całkowicie *a priori* i którego konieczność jesteśmy w stanie zrozumieć⁶⁸⁷.

686 Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, 398 [AA V 73].

687 Tamże, 399. Rozstrz. – M. B.

Nawet jeśli ktoś będzie wzbraniał się przed rzeczywistym ujawnieniem się w nim uczucia szacunku, to i tak jego logiczna możliwość narzuca się z apodyktyczną koniecznością, a tym samym uzasadnia obowiązywanie czystego prawa moralnego.

Szacunek jest w istocie wyobrażeniem jakiejś wartości, która ogranicza moją miłość własną. Jest więc czymś, czego nie uznajemy ani za obiekt skłonności, ani bojaźni, choć w jakimś sensie jest do obu podobny. Przedmiotem szacunku jest więc jedynie prawo, i to takie, które, choć sami sobie je nakładamy, jest prawem koniecznym. Podlegamy mu jako prawu, nie odwołując się przy tym do miłości własnej; ponieważ jednak sami go sobie narzuciliśmy, jest ono wynikiem własnej woli i pod tym pierwszym względem podobne jest do bojaźni, pod drugim zaś do skłonności⁶⁸⁸.

Bez uczucia szacunku moralność nie byłaby możliwa. Nie jest to jednak zwykły afekt. Uczucie to bowiem w systemie Kanta poznajemy przede wszystkim w nas samych jako – dosłownie! – *uzmysłowienie* własnej godności dzięki działaniu w *imię* prawa moralnego. W ten sposób nie tylko odkrywamy, że źródło prawa moralnego tkwi w nas samych, lecz także, że pobudza nas ono w sposób *quasi*-zmysłowy i w ten sposób zyskuje prawomocność.

Szacunek dla prawa moralnego jest więc jedyną i zarazem niewątpliwą pobudką moralną. [...] Ze względu na swą przyczynę jest ono zatem uczuciem pozytywnym, które poznajemy a *priori*⁶⁸⁹.

Właściwie w tym miejscu dedukcja Wolffa mogłaby już zakończyć swój bieg, gdyż wydaje się, że dzięki niej zostało wykazane, że społeczne „przedmioty decyzji” opierają się na transcendentalno-empirycznym, czyli zarazem „publiczno-prywatnym” uczuciu szacunku. Wynikać by z tej dedukcji miało, że – podobnie jak u Kanta – kwestiach decyzji społecznych „podlegamy prawu, nie odwołując się przy tym do miłości wła-

688 Kant, „Ugruntowanie metafizyki moralności”, 155 [AA IV 402] (zdanie w przypisie przechodzącym ze strony 154).

689 Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, 403, 404 [AA V 78-79].

snej”⁶⁹⁰. Na mocy dedukcji Wolff miałyby też być zarazem uzasadniona millowska „miłość własna”, której uwzględnienie pomagałoby wypełnić inteligibilny szacunek zmysłową treścią. Kantowskie uczucie *szacunku* w argumentacji Wolffa ciąży ku skłonności⁶⁹¹, który to zabieg czyni zadość millowskiemu indywidualizmowi. Kantowska etyka obowiązku wydaje się być zatem pogodzona z libertariański utylitaryzmem Milla. Argumentacja Wolffa ma jednak poważną wadę, której nie wolno przeoczyć.

E. Zarzuty

Wbrew deklaracjom dedukcja Wolffa nie ma charakteru *de iure*, lecz jedynie *de facti*. Rzekomo kantowska dedukcja pojęcia społeczeństwa w rzeczywistości uzasadnia ideę społeczną w oparciu o przesłanki empirycznie psychologiczne, a nie racjonalne. Wolff co prawda angażuje do swojej elementy racjonalnej argumentacji w zakresie problemu intersubiektywności⁶⁹², lecz jego koncepcja „wzajemnej świadomości” naraża się na te same zarzuty, które dotyczą „wnioskowania z analogii” stosowanego przez J. S. Milla. Wnioskowanie to w oryginalnie przebiega następująco:

We własnym przypadku jestem świadomy serii faktów, połączonych ze sobą przez stałe następstwo, których początkiem są [1] modyfikacje mojego ciała, członem środkowym są [2] uczucia, a końcem [3] zewnętrzne zachowanie. W wypadku innych ludzi zmysły dostarczają mi danych odnoszących się do pierwszego i ostatniego członu tego następstwa, lecz nie do członu pośredniego. Odkrywam jednakże, że następstwo pomiędzy pierwszymi i ostatnimi członami jest regu-

690 Zob. przyp. 688

691 Zob. przyp. 667 na str. 272.

692 Zob. rozdz. 15. w: Stanisław Judycki, *Epistemologia*, t. 2 (Poznań/Warszawa: Wyd. W drodze/Instytut Tomistyczny, 2020), 955–1040; por. Stanisław Judycki, *Intersubiektywność i czas: przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (Lublin: TN KUL, 1990), 51–122, 247–90.

larne i stałe w tych innych wypadkach tak, jak się to dzieje u mnie⁶⁹³.

A zatem w subiektywnej świadomości wedle Milla bezpośrednio dostępne są trzy rodzaje faktów: (1) modyfikacje ciała, (2) uczucie, (3) zewnętrzne zachowanie (*outward demeanour*). To, czego millowska koncepcja z konieczności nie obejmuje to subiektywne uczucia innych ludzi. Mill jednak twierdzi, że uczucia są te niejako domniemywane na podstawie analogii wobec tego, iż w jego własnym przypadku pomiędzy określonym członem pierwszym i określonym członem trzecim zazwyczaj występuje równie określone uczucie. Skoro tak jest w moim przypadku – twierdzi Mill – to tak samo musi być w przypadku innych ludzi. Zasadniczy problem z tą argumentacją polega na tym, iż Mill sam zauważa, iż uogólnienie dokonane za pomocą generalizacji faktów 1–3 jest tylko metodologicznym postulatem:

Wiem o istnieniu innych bytów ludzkich w wyniku generalizacji zaczynającej się od mojego istnienia: generalizacja ta postuluje tylko, że to, co doświadczenie ukazuje jako oznakę istnienia czegoś w obrębie naszej świadomości, może być uznane za oznakę tej samej rzeczy poza sferą świadomości⁶⁹⁴.

693 John Stuart Mill, *An Examination Of Sir William Hamilton Philosophy* (New York: Longmans, 1889), 243, <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.223045>; tłum. za: Judycki, *Epistemologia*, t. 2, 970. Rozstrz. M. B. W oryginale ustęp ten brzmi następująco: „I am conscious in myself of a series of facts connected by an uniform sequence, of which the beginning is modifications of my body, the middle is feelings, the end is outward demeanour. In the case of other human beings I have the evidence of my senses for the first and last links of the series, but not for the intermediate link. I find, however, that the sequence between the first and last is as regular and constant in those other cases as it is in mine”.

694 Mill, *An Examination...*, 244; tłum. za: Judycki, *Epistemologia*, t. 2, 970. Rozstrz. – M. B. Niniejszy ustęp w oryginale: „We know the existence of other beings by generalisation from the knowledge of our own: the generalisation merely postulates that what experience shows to be a mark of the existence of something within the sphere of our consciousness, may be concluded to be a mark of the same thing beyond that sphere”. Na tej samej stronie Mill wyraża, iż jego argument opiera się na tej samej zasadzie, na jakiej Newton wyka-

Konieczność użycia postulatów w dowodzie Milla nie byłaby zasadniczą wadą, gdyby zostały one wykorzystane tak, jak w kantowskiej dedukcji prawa moralnego. Kantowskie postulaty (1) wolności, (2) nieśmiertelności oraz (3) istoty najwyższej nie są hipotezami w sensie empirycznym, tzn. nie mogą zostać ani potwierdzone, ani obalone. Postulaty Kanta są pryncypiami, bez przyjęcia których nie sposób mówić o żadnej wiedzy (w tym także moralności). Bez kantowskich postulatów niemożliwe jest badanie „warunków możliwości” wiedzy zarówno w jej aspekcie praktycznym, jak i teoretycznym. Postulaty w filozofii Kanta pełnią rolę „linii granicznych” (*grundlinien*), tj. wyznaczają realność poznania, choć ich rzeczywistość jako „rzeczy samych w sobie” jest niedostępna dla zmysłów. Postulaty wyznaczają drogę, po której ma się poruszać transcendentálna dedukcja prawa moralnego.

Natomiast dla Milla postulat domniemanego uczucia odnosi się do czegoś rzeczywistego, czego istnienie mogłoby być potwierdzone indukcyjnie, gdybyśmy tylko dysponowali odpowiednimi narzędziami. Musimy się zatem zadowolić tylko hipotezą, zarówno w sensie empirycznym, jak i racjonalnym.

Odkrywam, że późniejsza moja świadomość przedstawia mi dokładnie te wrażenia — słyszanej mowy, ruchów, innych rodzajów zewnętrznego zachowania itd. — których zajścia, jako skutków lub następstw rzeczywistych uczuć w moim wypadku, powinienem oczekiwać po tych hipotetycznych uczuciach, jeśli one rzeczywiście istnieją, i w ten sposób hipoteza ta zostaje potwierdzona⁶⁹⁵. [rozstrz. – M. B].

zał, że siła utrzymująca planety na orbitach jest tego samego rodzaju, co siła ściągająca jabłka na ziemię: „The process is exactly parallel to that by which Newton proved that the force which keeps the planets in their orbits is identical with that by which an apple falls to the ground. It was not incumbent on Newton to prove the impossibility of its being any other force; he was thought to have made out his point when he had simply shown that no other force need be supposed”.

695 Mill, *An Examination...*, 260 (w przyp. rozp. na str. poprz.); tłum. za: Judycki, *Epistemologia*, t. 2, 971. Oryg.: „I find that my subsequent consciousness presents those very sensations, of speech heard, of movements and other outward demeanour seen, and so forth, which, being the effects or consequents of

Mill zatem opiera się wyłącznie na przesłankach indukcyjnych. Przystosowanie argumentacji Milla do wymogów dedukcji kantowskiej wymagałoby zmiany pojęcia indukcji w taki sposób, że straciłaby ona sens. Nawet jeśli w przyszłości nauka rozwinie się na tyle, że dowodów indukcyjnych będzie dostarczać telepatia, to i tak nie rozwiązałoby to problemu innych umysłów. Znakomicie podsumował to Stanisław Judycki:

Nawet gdybym mógł ujmować cudze stany świadome tak, jak to się dzieje w moim wypadku, to byłyby to tylko nowe moje przeżycia. Czując czyjąś radość lub czyjś smutek, to ja je przeżywałbym, a więc tym, czego by tu brakowało, byłoby przeżywanie cudzych stanów świadomych tak, jak są one przeżywane przez tę inną osobę — a to wydaje się niemożliwe⁶⁹⁶.

actual feelings in my own case, I should expect to follow upon those other hypothetical feelings if they really exist: and thus the hypothesis is verified”.

- 696 Judycki, *Epistemologia*, t. 2, 955–56. Judycki niestety nie rozważa innego „dowodu” intersubiektywności Milla, w którym unika on aporii solipsyzmu dzięki temu, że zbliża się (*expressis verbis!*) do argumentacji transcendentalnej Kanta. Zob. rozdz. XI w: Mill, *An Examination...*, 225–39. Transcendentalny „dowód” Milla opiera się na tym, iż wszelkie doświadczenie musi być poprzedzone przez samą „możliwość doznań” (*Possibility of sensation*; pisane dużą literą), która to możliwość jest czymś różnym od samych doznań. Mill zresztą wprost odnosi się do Kanta, gdyż pisze, że *możliwość doznań* „używając języka kantowskiego może być nazwana trwałością (*Perdurability*), czyli czymś, co jest niezmiennie (*fixed*), podczas gdy zmieniają się nasze doznania” (s. 227). Mill używa też wyrażenia *transcendentalny* zgodnie z intencją Kanta: „Możliwość [doznań] pojmuje się jako odnoszące się do rzeczywistych doznań tak, jak przyczyna odnosi się do skutku, albo jak płótno do namalowanych na nim postaci, [...] albo – używając języka *transcendentalnego* – jak materia do formy” (s. 231). I dalej: „Nawet gdy niczego nie doznajemy, wciąż trwa możliwość doznawania; jest ona niezależna od naszej woli, naszej obecności i wszystkiego, co do nas należy. Możliwość ta jest nie tylko cechą ludzką, ale także każdej czującej istoty” (s. 231-2). W dalszej części staje się jasne, że na podstawie „możliwości doznań” można wydedukować konieczne istnienie nie tylko świata zewnętrznego, ale także innych umysłów, które są zdolne do doznawania. „Inni ludzie nie posiadają naszych doznań dokładnie wtedy, gdy my sami je mamy, ale mają [tę samą] naszą możliwość doznań. Cokolwiek wskazuje na obecną *możliwość doznawania* *wrażeń* przez nas samych, wskazuje zatem na podobną *możliwość* *wrażeń* u innych [istot czujących], z wyjątkiem sytuacji, w których ich narządy czucia mogą różnić się od naszych” (s. 232). Z tego wynika ostateczna konkluzja: „Świat *wrażeń* *możliwych*, następujących po sobie zgodnie ze [stałymi] prawami, istnieje zarówno w innych istotach, jak i we mnie; dlatego istnieje poza mną; jest to świat ze-

Kwestia dostępu do subiektywnych stanów umysłowych nie jest zależna od jakiegokolwiek metody, gdyż takowa mogłaby nam dać ewentualnie pojęcie tylko o tym, *jak to jest dla mnie samego* odczuwać to, co czuje ktoś inny. Natomiast żadna metoda, a już na pewno indukcyjna, nie może dać nam pojęcia *jak to jest być konkretnie tą inną osobą*. Najdobitniej wyraził to Thomas Nagel w swoim słynnym tekście *Jak to jest być nietoperzem*.

Wyrażenie „jak to jest”, wskazujące, że pytamy o analogię, jest więc mylące. Nie znaczy ono: „co (w naszym doświadczeniu) przypomina” doświadczenie nietoperza, lecz raczej: „jak to jest dla samego podmiotu” doznawać tego, czego doznaje⁶⁹⁷.

Poza kwestią jakości argumentacji Wolffa należy zauważyć, że „wzajemna świadomość” nie jest warunkiem koniecznym idei społecznej, gdyż można sobie wyobrazić, iż życie społeczne mogłoby nie rozwinąć się ponad poziom pierwotnych gromad plemiennych, których członkowie nie mieliby ani empirycznych, ani tym bardziej racjonalnych powodów, by wychodzić daleko poza „prywatne wartości”.

Co więcej, ostateczną konkluzją Wolffa jest to, że troska o interes publiczny (*public interest*) możliwa jest w takim społeczeństwie, którego organizacja polityczna zakłada deliberyacyjny dialog (*deliberative dialogue*)⁶⁹⁸.

W takim społeczeństwie ludzie nadal będą mieli pełen zestaw interesów prywatnych (*private interests*), z których wiele może być ze sobą sprzecznych, a których zaspokojenie może mieć niewielki lub żaden związek z dobrem publicznym (*public good*). Interes publiczny (*public interest*), który naszkicowa-

wewnętrzny” (s. 232). Tłum. własne.

697 Thomas Nagel, „Jak to jest być nietoperzem?”, w Thomas Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. Adam Romaniuk (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 208 (przypis nr 6).

698 Nacisk na delibercję przypomina tu o patologiach związanych ze wspomnianą wcześniej teorią racjonalnego wyboru. O ile dialog może być istotną częścią procesów demokratycznych, o tyle nie jest ostatecznym „warunkiem możliwości” demokracji. Zob. rozdz. II. 4. A.

łem, nie ma na celu przyćmić ani zastąpić interesów prywatnych, ale raczej je uwydatnić (*complement*) i uzupełnić⁶⁹⁹.

Okazuje się więc, że celem Wolffa nie była dedukcja czystego pojęcia „społeczeństwa”, lecz pogodzenie utylitarystycznej etyki samozachowania z wymogami wspólnego życia. Ostatecznie bowiem *status quo* zostaje zachowane: jednostki kierują się interesem prywatnym, natomiast społeczeństwo jest jedynie przykrą koniecznością na drodze do realizacji egoistycznych dążeń. Nie bez znaczenia jest tu to, iż Wolff synonimicznie posługuje się pojęciem interesu publicznego (*public interest*) i dobra publicznego (*public good*). Dobro jest bowiem czymś więcej, niż interes. Tymczasem w koncepcji Wolffa „wzajemna świadomość” ma sprawiać, że interesy prywatne w tajemniczy sposób wzbogacają dobro publiczne.

699 Zob. Wolff, *The Poverty of Liberalism*, 194. Znamienne jest, że w poprzedzających ten ustęp dwóch zdań Wolff najpierw pisze o ‘dobru ogólnym’ (*general good*), natomiast w zdaniu następnym określa je synonimem ‘interes publiczny’ (*public interest*), co przecież nie jest tym samym. Zob str. poprz.

2. We the people (James Wilson)

O wiele bardziej bliższy kantowskiemu sensowi dedukcji był James Wilson (1742-1798), pomimo tego, iż nigdy nie zetknął się z filozofią Kanta. Wilson bowiem dokonał uzasadnienia pojęcia ‘społeczeństwa’ wykazując wspólne inteligibilne źródło suwerenności osobistej i narodowej. Pomimo tego, iż Wilson nie znał aparatury pojęciowej filozofii transcendentalnej, to udało mu się uniknąć „mielizn” empiryzmu, dogmatycznego racjonalizmu oraz moralnego rezonerstwa. Ponieważ argumentacja Wilsona zdradza intrygujące (choć przypadkowe) podobieństwa do filozofii Kanta, najpierw należy wskazać jak idea społeczna mogłaby zostać uzasadniona na podstawie filozofii kantowskiej.

A. Uzasadnianie quasi-kantowskie

Zasadniczą wadą omawianej wcześniej dedukcji R. P. Wolffa było to, iż „zanieczyścił” ją poprzez przesłankę o „wzajemnej świadomości”. Przesłanka ta ma charakter empiryczno-psychologiczny, co uniemożliwia uczynienie jej częścią dedukcyjnego (w sensie kantowskim) uzasadnienia systemu etycznego⁷⁰⁰. „Wzajemna świadomość” Wolffa jest pobudką empiryczną i nie można jej zaprzęgać do czysto racjonalnej dedukcji idei społecznej, albowiem jak powiada Kant:

etyka mieszana, składająca się równocześnie z pobudek [wynikających z jednej strony z] uczuć i skłonności, a [z drugiej] z pojęć rozumowych, powoduje, że umysł staje się chwiejny wobec bodźców, które nie dają się podciągnąć pod żadną zasadę podstawową i tylko całkiem przypadkowo skłaniają do dobrego, częściej zaś do złego⁷⁰¹.

A zatem właściwie przeprowadzona dedukcja powinna się opierać na czystych pojęciach. Dedukcji Wolffa brakuje tej

700 W tym wypadku intersubiektywnego elementu tego systemu, którym jest uznanie innych ludzi za autonomiczne istoty rozumne.

701 Kant, „Ugruntowanie metafizyki moralności”, 164 [AA V 411].

czystości, gdyż pomimo ostatecznie utylitarystycznie-liberalnego celu nie jest ona poprzedzona rzetelną analizą pojęcia wolności, a ponadto rozmywa przedmioty utylitarystycznych dążeń (dobro publiczne a interes publiczny). Jeśli dedukcja Wolfa miałaby być na prawdę kantowska, to musiałby on wykazać co jest racją determinującą (*Bestimmungsgrund*⁷⁰²) dla jej mocy sprawczej. W systemie etycznym Kanta w roli tej racji występuje imperatyw kategoryczny. Określa on „warunki możliwości” wolności nie odnosząc się jednak do jej treści⁷⁰³. Jedynym czysto moralnym uzasadnieniem (tzn. dedukcją) wolności jest jej inteligibilna możliwość. Bez wykazania (*de iure!*) takiej możliwości wolność traci moc sprawczą, gdyż człowiek działa wedle wewnętrznie sprzecznych maksym postępowania. Nie można np. zakładać, że nie będę dotrzymywać umów, gdyż takie założenie znosi pojęcie samej umowy. Wewnętrznie sprzeczne maksymy niszczą same siebie, a więc nie mogą w ogóle być przyczyną sprawczą jakiegokolwiek działania – niezależnie od jego wartości moralnej.

Czymś innym jest bycie prawdomównym z obowiązku, a czymś innym z obawy przed niepożądanymi skutkami. [...] wprawdzie mogę pragnąć kłamstwa, ale nigdy powszechnego prawa do kłamania. W świetle takiego prawa nie mogłoby zaistnieć żadne przyrzeczenie, gdyż próżne stałoby się udawanie wobec innych, że tak, a tak chcę postąpić w przyszłości, bo oni temu i tak nie uwierzą, a gdyby to nawet lekkomyślnie uczynili, to odpłaciliby mi tą samą monetą. Taka maksyma, gdyby stała się powszechnym prawem, musiałaby więc zniszczyć samą siebie⁷⁰⁴.

Mówiąc inaczej, działanie wedle takich maksym to tak, jakby chcieć tego, by móc nie chcieć. Dlatego też Kant stwierdza, że:

702 Inaczej: racja poprzedzająca, łac. *ratio essendi*. Zob. Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, 337–39 [AA V 15-17] (wstęp).

703 Dedukcja Kanta z założenia pomija dyspozycje człowieka w sensie empiryczno-psychologicznym.

704 Kant, „Ugruntowanie metafizyki moralności”, 165 [AA V 403].

Podstawy zobowiązań trzeba szukać nie w ludzkiej naturze albo okolicznościach zachodzących w świecie, który człowieka otacza, lecz a *priori* wyłącznie w pojęciach czystego rozumu⁷⁰⁵.

Transcendentalność dedukcji Kanta polega na tym, że uzasadnia ona prawo moralne na podstawie pryncypiów, które są uniwersalne pomimo tego, iż można je także odnaleźć w przejawach zachowania (tj. fenomenach) każdej istoty rozumnej. Fakt, iż pryncypia mogą przejawiać się w zachowaniu nie oznacza jednak, że ich źródłem jest immanentny charakter partykularnych osób. Czyste prawo moralne przekracza bowiem subiektywność maksym poszczególnego indywiduum. Jednocześnie też pryncypia moralne nie są transcendentne, tzn. nie są narzucone arbitralnie przez wyobrażenie bóstwa, tradycję czy jakiegoś władcę. Jedynym prawodawcą czystej moralności jest istota rozumna, ale nie oznacza to, że może ono być zmieniane *ad hoc*. Człowiek bowiem nie jest *posiadaczem* moralności, lecz jest w transcendentalnej możliwości, by działać w *imię* obowiązku, a przez to dopiero w pełni realizować swoje subiektywne maksymy postępowania.

Za pomocą zreferowanej powyżej argumentacji Kant „rozprawił się” zarówno z dogmatyzmem idealizmu subiektywnego Berkeleya i analitycznego idealizmu Leibniza, ale także z naiwnością różnych argumentów utylitarnych. Jednocześnie jednak Kantowi udało się też zachować racjonalny charakter swojego systemu bez popadania w empiryzm, który bywał równie dogmatyczny jak racjonalizm.

B. James Wilson. Zapomniany *framer*

Praktyczną wadą filozofii Kanta było to, że niestety nie znalazła ona przełożenia na realne kształtowanie systemów politycznych, a tym bardziej poprawę warunków społecznych⁷⁰⁶. Pomimo tego, iż James Wilson nie znał Kanta, to w intrygujący

705 Tamże, 141 [AA V 389].

706 Co zresztą jest wadą wszelkiej filozofii począwszy od Platona (lecz nie z powodu tych błędów, które zarzucał mu Popper).

zbliżył się nie tylko do teoretycznego potwierdzenia jego filozoficznego projektu, ale także w dużym zakresie wprowadził go w życie.

Z niewyjaśnionych powodów James Wilson jest mniej znany, niż 28. prezydent USA Woodrow Wilson (1856-1924). Pomimo zasług, jakie m. in. Polacy przypisują temu drugiemu⁷⁰⁷, to właśnie James Wilson bardziej przysłużył się nie tylko poszczególnym narodom, lecz całej ludzkości. *Framer* Wilson był jedynym człowiekiem, który miał udział w trzech monumentalnych wydarzeniach historii USA i cywilizowanego świata: (1) podpisał *Deklarację Niepodległości* w 1776 r., (2) uczestniczył w konwencji konstytucyjnej w 1787 r., (3) został członkiem pierwszego składu Sądu Najwyższego USA. Podczas konwencji konstytucyjnej w Filadelfii Wilson spełniał aktywną rolę jak autor pierwszego szkicu amerykańskiej ustawy zasadniczej. To właśnie jemu przypisuje się autorstwo pierwszych słów preambuły do amerykańskiej *Konstytucji*, tj. „We the People”⁷⁰⁸.

Historycy, konstytucjoniści, teoretycy demokracji i filozofowie zazwyczaj skupiają uwagę na innych *framersach*, np. na Jamesie Madisonie i jego doktrynie *checks & balances* czy na Alexandrze Hamiltonie, który poprzez reformę finansów doprowadził do faktycznej federalizacji USA. W praktyce jednak popularne dyskusje na temat *Konstytucji* sprowadzają się w gruncie rzeczy do kwestii Karty Praw (*Bill of Rights*), czyli tzw. poprawek⁷⁰⁹, które miały dodatkowo potwierdzać prawa

707 Chodzi o ogłoszony po I WŚ program pokojowy pn. „14. punktów Wilsona”. Pkt 13. tegoż programu zagwarantował Polsce uzyskanie niepodległości. Zob. <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-woodrow-wilsons-14-points>.

708 John Mikhail dowodzi, że wbrew temu co się utoarło, to nie Gouvernor Morris był autorem tych słów, lecz właśnie James Wilson. Zob. <https://balkin.blogspot.com/2023/02/the-man-who-wrote-we-people.html>.

709 Tymczasem w momencie swojego powstania *Karta Praw* nie była w ogóle przewidziana. Została ona uchwalona dopiero później podczas procesu ratyfikacji jako rodzaj ugody (czy też raczej przepukstwa) ze stanami, które nie chciały przyjąć *Konstytucji*.

ogólnie sformułowane w ustawie zasadniczej. Zarówno w debacie publicznej, jak i w dyskursie naukowym bardzo rzadko porusza się kwestie stanowiące ściśle filozoficzne fundamenty *Konstytucji* USA. James Wilson był nie tylko twórcą i sygnatariuszem tego dokumentu, lecz także wyrazicielem jej filozoficznego uzasadnienia.

Dla kwestii podejmowanej w tej pracy najważniejsze jest wilsonowskie rozumienie i uzasadnienie suwerenności. Kant słusznie założył, że empiryczne uzasadnienie naszych maksym osłabia ich autonomię. Podobne przekonania żywił również Wilson, który *implicite* nieświadomie nawiązał do Kanta w trzech pierwszych słowach *Konstytucji* USA. Po zapoznaniu się z innymi pismami Wilsona jasne staje się, że zwrot „We the People” nie odnosi się tylko do ludzi jako przedstawicieli konkretnego narodu lub grup etnicznych⁷¹⁰, lecz do ludzi jako istot rozumnych w ogóle.

Spośród wszystkich *framersów*, którzy mieli jakiegokolwiek zainteresowanie filozofią, Wilson był politykiem szczególnym, gdyż nie tylko stosował argumentację filozoficzną, ale co więcej odbiegał od utartej w kręgach anglosaskich szczególnej wykładni natury ludzkiej. Większość oświeceniowych myślicieli tego kręgu kulturowego skłaniała się wtedy ku filozofii Johna Locke’a i jego koncepcji *tabula rasa*, wedle której człowiek jest wyłącznym stwórcą i właścicielem samego siebie. Ówczesne koncepcje natury ludzkiej były eklektycznym zlepkiem filozofii racjonalistycznej w stylu Locke’a, ale także naturalistyczno-teologicznych koncepcji pod znakiem m.in. Richarda Hookera czy Williama Blackstone’a. Wilson również nie był wolny od tego eklektycznego myślenia, lecz jego uzasadnienie

710 Niestety, ale takie rozumienie tej frazy w polskim dyskursie zostało zniekształcone przez efektowne, ale wysoce nieadekwatne tłumaczenie słynnego przemówienia Lecha Wałęsy w amerykańskim Kongresie, gdzie te trzy słowa strawestowano jako zwrot: „My naród”. Wilsonowi zdecydowanie chodziło o całość i ludzkość jako całość, a nie pojęcie narodu (*nation*). Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=xs8zU4OA7Fk>.

źródeł prawa było dużo bardziej wysublimowane i różniło się od tego, które przyjmowali współcześni mu *framersi*.

C. Uczeń Thomasa Reida

Zasadniczy wpływ na filozoficzne poglądy Wilsona miał z pewnością jego szkocki nauczyciel Thomas Reid. Wilson często wprost powoływał się na Reida. Cytował go (często z pominięciem o przypisach) nie tylko w swoich pismach i przemowach, ale nawet w uzasadnieniach wyroków Sądu Najwyższego.

Dzięki Reidowi Wilson mógł uniknąć myślowych miazm typowo anglosaskiej filozofii swoich czasów. Wilson nie skłaniał się w stronę teologicznego moralizatorstwa, ale był też sceptyczny wobec szkoły empirycznej i racjonalistycznej. Słuszna jest konstatacja Roberty Bayer, iż:

Dzięki połączeniu metafizyki Richarda Hookera ze zdroworozsądkową (*common-sense*) psychologią Thomasa Reida, Wilson przedstawił filozofię prawa [...], która unikała subiektywizmu i relatywizmu, które są zawarte w amerykańskim potocznym rozumieniu suwerenności⁷¹¹.

Thomas Reid jest powszechnie niesłusznie kojarzony z trywialną wersją filozofii „zdrowego rozsądku” (*common sense*). Tymczasem reidowska wykładnia *common sensu* zdradza intrygujące podobieństwo do filozofii Immanuela Kanta. Sam królewiecki filozof niestety wypowiadał się o Reidzie niepochlebnie zaliczając go błędnie do tego samego kręgu co m.in. Hume’a, Oswalda i Beattiego⁷¹². Mimo to podobieństwo intelektualne

711 Roberta Bayer, „The Common Sense American Republic: The Political Philosophy of James Wilson (1742-1798)”, *Studia Gilsoniana* 4, nr 3 (2015): 190–91. Tłum. własne.

712 Zob. Kant, „Prolegomena...”, 18 [AA IV 258]. Kant najprawdopodobniej nigdy nie czytał dzieł Reida, chociaż w 1782 r. w Lipsku wydano tłumaczenie jego pierwszego ważnego dzieła *An Inquiry into the Human Mind* (do dziś brak pol. tłum.) pod niem. tyt.: *Untersuchung über den menschlichen Geist, nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes* (<https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/15974/1>). Kant zatem najpewniej znał filozofię Reida jedynie z drugiej ręki. Być może później zweryfikował swoje zdanie co do

Reida i Kanta na tyle rozpałało wyobraźnię, że niektórzy twierdzili, że Kant „ściągnął” swoją filozofię od Reida⁷¹³. Słynny Victor Cousin stwierdził nawet, że „to Reid jako pierwszy [przed Kantem] dotarł do prawdy, zużywając przy tym mniej energii i osiągając większą mądrość”⁷¹⁴.

Historyczne domysły mogą być intrygujące, jednak nie znajdują potwierdzenia w rzeczywistości. Pomimo tego, iż Reid i Kant żyli mniej więcej w tym samym czasie, to obaj filozofowie nigdy się nie spotkali, ani nawet nie korespondowali. Wszystko jednak wskazuje na to, że doszli oni do podobnych wniosków niezależnie od siebie i innymi drogami. Nie można tu jednak mówić o kongenialnej zbieżności poglądów, gdyż mimo wielu dobrych tropów Reidowi nie udało się dorównać systematyczności⁷¹⁵ Kanta. W pewnym więc sensie kantowska krytyka Reida jest uzasadniona, chociaż nie z powodów, które wymieniał sam Kant. David D. Todd zauważa:

Istnieje wiele wyjaśnień dlaczego filozofia Reida popadła w złą sławę. [...] Mimo to główna wina leży po jego stronie. Po prostu nie stawiał czoła kilku problemom, które zawsze będą kluczowe dla każdej filozofii *common sense*'u⁷¹⁶.

niego, lecz to mogłaby poświadczyć jedynie korespondencja z jego uczniem Johannem Benjaminsiem Jachmannem – gdyby tylko się zachowała w całości. J. B. Jachmann był jednym z najlepszych uczniów Kanta i w 1789 r. widział się z Reidem. Niestety, ale zachowały się tylko listy Jachmanna do Kanta bez odpowiedzi mistrza. W edycji *Akademie Ausgabe* jest to list nr 354 [322] z dnia 15. kwietnia 1789 r. W polskiej edycji *Dzieł zebranych* Kanta (Wyd. UMK) list ten został pominięty. Zob. <http://kant.korpora.org/Band11/022.html>.

713 Twierdził tak np. rosyjski filozof Matvej M. Troickij. Zob. Thomas Nemeth, *Kant in imperial Russia* (New York, NY: Springer, 2017), 156–58.

714 Victor Cousin, *Philosophie écossaise*. Cyt. za: Etienne Brun-Rovet, „Reid, Kant and the Philosophy of Mind”, *The Philosophical Quarterly* (1950-) 52, nr 209 (2002): 496 (tłum. własne).

715 Reidowi brakuje systematyczności w dwojakim znaczeniu, gdyż nie stworzył systemu filozoficznego, a poza tym jego styl wywodu jest często dość naiwnie popularny, co nie jest bez znaczenia dla argumentacji.

716 Donald David Todd, „Introduction”, w: Thomas Reid, *The Philosophical Orations of Thomas Reid*, red. D. D. Todd (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989), 27. Tłum. własne.

α. Szkocki Kant

Wilson zainspirował się właśnie tymi aspektami filozofii Reida, które mocno zbliżyły się do myśli Kanta. Fakt, iż Reid i Kant niezależnie od siebie wpadli na ten sam trop można traktować podobnie jak potwierdzenie wyników badań we współczesnych naukach ścisłych. Obaj filozofowie doszli do wniosku, że zarówno uzasadnienie warunków możliwości poznania teoretycznego, oraz praktycznego⁷¹⁷ ma to samo źródło, tj. w wewnętrznej konstytucji podmiotu poznająco-działającego. Kant i Reid różnymi drogami doszli do wniosku, że konstytucja poznawczo-moralna podmiotu nie jest ani nabyta, ani zależna od środowiskowych czy innych zewnętrznych uwarunkowań, lecz że jest zasadą obowiązującą uniwersalnie wszystkie istoty rozumne.

Podobieństwo między dwoma filozofami ujawnia się bodaj najwyraźniej w zakresie, który u Kanta nazywa się transcendentną dedukcją kategorii/pojęć intelektu. Kant wychodzi od przesłanki, iż musi istnieć w nas władza poznawcza, która jest niezależna od zmysłowości (choć poza zmysłowość nie wykracza), która określa warunki, pod którymi wszelkie poznanie jest w ogóle możliwe. Zakres tych warunków określają przede wszystkim „aprioryczne formy zmysłowości”⁷¹⁸, czyli czas i przestrzeń, oraz cztery zasadnicze kategorie intelektu: (1) ilość, (2) jakość, (3) stosunek, (4) modalność⁷¹⁹. Swoją tabelę kategorii Kant konstruuje na podstawie analizy „logicznej funkcji intelektu w sądach”, którą uzyskuje poprzez abstrahowanie od treści tychże sądów⁷²⁰.

Podobne założenia czyni Reid, mimo iż podchodzi do tego zagadnienia od strony, którą współcześnie nazwalibyśmy filozofią języka. Nie jest to jednak argumentacja w ścisłym sensie

717 Za poznanie teoretyczne o Reida są odpowiedzialne władze pasywne (*passive powers*), a za praktyczne aktywne (*active powers*).

718 Zob. Kant, *KCR*, 121–23 [A 19–22, B 33–36].

719 Por. tamże, 171 [A 80; B 106].

720 Tamże, 164 [A 70, B 95].

„gramatyczna”, gdyż jej istotą jest to, by uznać ważność sądów, których nie można wyrazić za pomocą zdań. Tego typu sądy są domeną umysłu, a nie jedynie techniczną zdolnością posługiwania się słowami. Reid stwierdza:

Prawdą jest, że przez stwierdzenie lub zaprzeczenie wyrażamy nasze sądy; lecz może istnieć sąd, który nie jest wyrażony. Jest to odrębny akt umysłu, a wyrażenie go za pomocą stwierdzenia lub przeczenia nie jest bynajmniej dla niego istotne. Może zachodzić on milcząco i nie być wyrażony⁷²¹.

Reid metaforycznie porównuje czynność sądenie do brzemiennej kobiety, która w czasie podróży nie mówi, że podróżuje wraz z dzieckiem.

Wiemy, że skoro dziecko znajduje się w jej łonie, ona musi podróżować wraz z nim. Istnieją pewne czynności umysłu, o których można powiedzieć, że w ich łonie zawiera się sąd. I nie mogą one uwolnić się od niego, podobnie jak brzemienista kobieta od swego dziecka⁷²².

Reid zauważa, że większość filozofów nie przyjmuje do wiadomości istnienia tego typu sądów, przez co ulegają oni złudzeniu, iż „w percepcji zmysłowej, w pamięci i świadomości nie ma w ogóle żadnego sądu”⁷²³. Znamienne jest to, że zarzut ten Reid kieruje przeciwko Locke’owi i Hume’owi. Podobnie czyni też Kant, który zauważa, że Locke i Hume wyznawali empiryczną koncepcję genezy kategorii, co nie daje się pogodzić z realnością apriorycznych sądów czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa⁷²⁴.

Nie wdając się w szczegóły warto również zauważyć, że Reid dokonuje czegoś, co jako żywo przypomina kantowską dedukcję kategorii intelektu. W eseju VI swoich *Rozważań* Reid zadaje pytanie o to „jakie pojęcia potrafimy utworzyć bez

721 Thomas Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. Michał Hempoliński (Warszawa: PWN, 1975), 485. Rozstrz. – M. B.

722 Tamże, 491.

723 Tamże.

724 Por. Kant, *KCR*, 184–85 [B 127-8].

pomocy sądu na temat [odpowiadających tym pojęciom – M. B.] przedmiotów zmysłowych”⁷²⁵. Reid podaje przykład sześcianu z mosiądzu, co do którego dorosły człowiek potrafi wyrazić trzy zasadnicze rodzaje sądów:

Po pierwsze, dorosły człowiek potrafi z łatwością odróżnić rzecz od powierzchni, która ją ogranicza; tego dziecko nie potrafi. Po drugie, dorosły potrafi spostrzec, że ta powierzchnia składa się z sześciu płaszczyzn tego samego kształtu i wielkości; dziecko nie potrafi tego zauważyć. Po trzecie, dorosły spostrzega, że każda z tych płaszczyzn ma cztery równe boki i cztery równe kąty; oraz że przeciwstawne boki każdej płaszczyzny i przeciwstawne płaszczyzny są równoległe⁷²⁶.

Trzy wymienione przez Reida rodzaje czynności umysłu odpowiadają pierwszym trzem kategoriom sądów z tabeli Kanta⁷²⁷, tj. ilości (rzecz jednostkowa a ogólna powierzchnia), jakości (potwierdzanie tożsamości powierzchni sześciu płaszczyzn) i stosunku (kategoryczne stwierdzenie relacji równoległości między bokami). Oczywiście argumentacja Reida na rzecz „czystości” takich sądów nie jest równie systematyczna i wyczerpująca jak dedukcja Kanta. Reidowskiej „dedukcji” brakuje czegoś, co odpowiadałoby ściśle czwartej kantowskiej kategorii intelektu, tj. modalności. Można zatem mieć pewne zastrzeżenia co do przyrównywania reidowskich „czynności umysłu” do *kategori*i Kanta, jednak punkt wyjściowy obu filozofów jest wspólny. Obaj twierdzą, że zdolność sądenia musi poprzedzać doświadczenia. I tak np. Reid stwierdza, że „bez sądu nie możemy mieć żadnego pojęcia relacji”⁷²⁸.

Reid i Kant mieli tych samych „wrogów”, którymi byli filozofowie przypisujący funkcje sądenia samym zjawiskom, albo narządom zmysłów. Filozofowie ci twierdzili, że widzenie jest w widoku, że słyszenie jest słyszalne, że wążanie jest wy-

725 Reid, *Rozważania...*, 499.

726 Tamże, 500–501.

727 Por. Kant, *KCR*, 164 [A 70, B 95].

728 Reid, *Rozważania...*, 507.

czuwalne, itd. Przyjmując taki tok myślenia nieświadomie akceptowali oni tę niedorzeczność, że zarówno wrażenia zmysłowe jak i logiczne formuły zdań niejako wpływają do naszego umysłu. Np. wedle Locke'a sądy wypisują zdania w pustej izbie umysłu (*empty cabinet*), natomiast Hume twierdzi, że sądy tworzą spójną całość jedynie na mocy nawykowego połączenia – nawet sądy dotyczące mojego własnego istnienia.

Krytykowane przez Reids i Kanta stanowiska prezentują założenia epistemologiczne, które opierają się na błędnej metafizyce. Brak krytyki tych założeń ma istotne konsekwencje w filozofii moralności i teorii prawa. Filozofia Locke'a ugruntowuje potoczne rozumienie autonomii jako czegoś, co człowiek – jako *tabula rasa* – ustanawia sam dla siebie. Konsekwencją tego jest czysto negatywne pojęcie wolności, wedle którego nie sposób uzasadnić nie tylko idei społecznej, ale tym bardziej federalistycznego ustroju państwowego. Jeszcze gorsze konsekwencje powoduje filozofia Hume'a, która w ogóle nie spostrzega władz umysłowych niezależnych od doświadczenia. Według Hume'a nawet nasza własna tożsamość osobowa jest luźną wiązką impresji, które tworzą jedność na mocy psychologicznego nawyku. Skoro jedność osoby jest wyłącznie kwestią bliżej nieokreślonej konwencji, to oznacza to, że system polityczny tworzy prawo wyłącznie dzięki rządowi twardej ręki. Filozoficzne uzasadnienie konstytucji danego państwa dokonane w oparciu o takie dogmatyczne stanowisko prowadzi do implozji społeczeństwa i do tyranii w sferze politycznej.

Można zasadnie przypuszczać, że James Wilson doskonale sobie zdawał sprawę z opisanych powyżej konsekwencji filozoficznych dzięki temu, że uwrażliwił go na nie jego mistrz Thomas Reid. W swoich *Lectures on Law* Wilson dał wyraz swoim obiekcom wobec „sceptycznej” filozofii w rodzaju Locke'a czy Hume'a:

Despotyzm poprzez manipulowanie (*artful use*) pojęciem 'zwierzchnictwa' w polityce, a także sceptycyzm, poprzez rów-

nie manipulatorskie posługiwanie się ‘ideami’ w metafizyce, próbował zniszczyć – niejednokrotnie skutecznie – wszelką prawdziwą wolność i filozofię. Te haniebne poczynania do cna zatrwały naukę o człowieku i naukę o państwie. Ale [poprzez takie działania] niszczyciele [nauki prawa] wydają się na własną zgubę⁷²⁹.

Wspomniana nauka o człowieku i państwie została zdaniem Wilsona zatruta przez tych, którzy umiejscawiali źródło prawa albo poza człowiekiem, albo wyłącznie w jego (rzekomo) samozachowawczej naturze. I jedna i druga koncepcja według Wilsona opiera się na założeniu, że „ludzie są dla innych ludzi wilkami, przy czym nie tak, jak wilki wobec wilków, bowiem między nimi istnieje związek i wspólnota, lecz jako wilki wobec owiec, tj. mordercy i drapieżniki”⁷³⁰. Aby uniknąć tych błędów należy uzasadnić wolność w taki sposób, aby była ona zarazem uzasadnieniem wolności osobistej, oraz systemu politycznego, który ją gwarantuje.

Jedyną czystą formą tego uzasadnienia wydaje się być argument transcendentálny. Niektórzy stwierdzają nie bez przesady, że „reidowska wykładnia *commons sense*’u ma formę argumentu transcendentálnego”⁷³¹. T. J. Sutton zauważa, że w szczególności kantowskie

kategorie jako warunki wstępne [dla] syntezy wiedzy o świecie wykazują ściśle podobieństwo wobec tego, co najważniejsze u Reida, czyli wobec pierwszych zasad [*common sense*’u]⁷³².

β. Argument transcendentálny Wilsona

Niezależnie od tego, czy Reid inspirował się Kantem lub odwrotnie, istotne jest to, że Wilson konsekwentnie czerpał inspi-

729 James Wilson, *Lectures on Law*, w: *Collected works of James Wilson*, vol. 1, red. Kermit L. Hall i Mark David Hall (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2007), 472. Tłum. własne.

730 Tamże, 622.

731 T. J. Sutton, „Scottish Kant?”, w *The Philosophy of Thomas Reid*, red. Melvin Dalgarno i Eric Matthews (Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989), 159. Tłum. własne.

732 Tamże, 166.

rację z pism swojego szkockiego mistrza. Niezamierzone pokrewieństwo między istotnymi wątkami filozofii Reida i Kanta jest szczególnie wyraźne w wilsonowskim uzasadnieniu pojęcia wolności. Wilson bowiem *implicite* „dedukuje” wolność w ścisłym związku z obowiązkiem. Uderzające jest podobieństwo między najśłynniejszą frazą Kanta o „gwiazdzistym niebie” a równie wzniosłą inwokacją Wilsona na temat porządku świata, który odnajdujemy w nas samych. Słynna fraza Kanta *in extenso* brzmi następująco:

Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i coraz to wzmagającym się podziwem i szacunkiem w miarę tego, im częściej i dłużej nad nimi rozmyślamy: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie. Ani jednego, ani drugiego nie potrzebuję szukać, ani domyślać się go niby spowitego w mroku lub znajdującego się w niedostępnej dziedzinie, poza polem mego widzenia. Widzę oba przed sobą i wiąże je bezpośrednio ze świadomością swego istnienia⁷³³.

Wilson wyraża niemal identyczną myśl na samym początku zasadniczej części swoich *Wykładów prawa* jako zdanie rozpoczynające rozdział II o zasadach prawa i zobowiązania.

Porządek, proporcja i dopasowanie przenikają wszechświat. Wszędzie wokół nas, wewnątrz nas i ponad nami widzimy, czujemy i podziwiamy zasadę, od której nie można, nie powinno i nie wolno poczynić ustępstwa⁷³⁴.

W innym miejscu Wilson wyjaśnia, że źródłem owej zasady jesteśmy my sami, albowiem „jedyny powód, dla którego wolny człowiek jest związany przez prawa jest taki, że wiąże on sam siebie”⁷³⁵. Prawo ustanowione w myśl tej przesłanki będzie uniwersalne i zobowiązujące koniecznie (a nie tylko przypadkowo), ponieważ wypływa ono ze źródła racjonalności,

733 Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, 483 [AA V 161-162].

734 Wilson, *Collected works*, vol. 1, 464. Rozstrz. – M. B. Oryg.: „Order, proportion, and fitness pervade the universe. Around us, we see; within us, we feel; above us, we admire a rule, from which a deviation cannot, or should not, or will not be made”.

735 Tamże, 354. „The only reason, I believe, why a free man is bound by human laws, is, that he binds himself”.

które znajduje się w nas samych. Nie jest to prawo pozytywne, tzn. wymagające ustawodawcy, który nieustannie nie tylko tworzy, ale też narzuca prawo przemocą. Przestrzeganie prawa, które ma na myśli zarówno Wilson, jak i Kant, jest wywiedzione z logicznych warunków możliwości wolności. Skoro „obowiązek jest niczym innym jak ograniczeniem wolności stworzonym przez rozum”⁷³⁶, (przy czym jest to ten sam rozum niezależnie czy znajduje się „wokół nas, wewnątrz nas, ponad nami”), to oznacza to, że „obowiązywalność” wolności, tzn. jej moc sprawcza, jest ściśle powiązana z przestrzeganiem obowiązków moralnych.

Kant wyraził swoje pojęcie obowiązku w tzw. „inwokacji do obowiązku” (patrz niżej). Podkreślił w niej, że apriorycznym źródłem czystego obowiązku (tj. obowiązku jako obowiązku) jest możliwość nadawania mocy możliwości własnej wolności. Przy czym chodzi właśnie o możliwość, a nie o samą potencję do zrobienia tego, czy owego. Człowiek jest wolny, kiedy może determinować swoje działania, czyli nie tylko je sobie wyobrażać i inicjować, ale również konsekwentnie przeprowadzać. Aby uznawać siebie samego za wolnego muszę móc przeprowadzać działania w taki sposób, aby uznawać siebie za autora tych działań. Wyznacznikiem autorstwa działań nie są jednak ich aposterioryczne skutki, lecz aprioryczna zasada determinująca. Jeśli wolność jest możliwa (a wiemy, że jest), to jej sprawczość musi zachodzić koniecznie, czyli, że wolność musi „poddąć się” własnym prawom. Pod względem logicznej formy prawa te nie mogą się różnić od praw natury, które sprawiają, że np. układ gwiazd na nocnym niebie wzbudza w nas podziw i szacunek. Skoro logiczna forma praw natury i praw moralnych ma te same źródło, to i ja sam jestem zobligowany do tego, by podziwiać i szanować siebie, jako źródło obowiązku.

736 Tamże, 506. „...for obligation is nothing more than a restriction of liberty produced by reason”.

Obowiązku! [...] jakież mogłoby być godne ciebie źródło [...] tej wartości, którą ludzie mogą nadać jedynie samym sobie? [...]

Nie jest nim nic innego jak o s o b o w o ść, tj. wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody, rozpatrywana jednak zarazem jako władza istoty poddanej swoistym czystym praktycznym prawom, a mianowicie w ten sposób danym przez jej własny rozum, że osoba jako należąca do świata zmysłowego, o ile równocześnie należy do świata inteligibilnego, poddana jest swej własnej osobowości⁷³⁷.

Niemal dokładnie ten sam ton ma wypowiedź Wilsona, który jako źródło wszelkiej suwerenności (indywidualnej i państwowej) określa samego człowieka.

Zasadą jest, by całe ludzkie prawo było stanowione (*prescribed*) przez zwierzchnika (*superior*). Tej zasady nie zamierzam teraz analizować. W tej chwili wystarczy powiedzieć, że inna zasada, bardzo odmienna w swoim charakterze i działaniu, stanowi, moim zdaniem, podstawę zdrowego i autentycznego orzecznictwa; prawa wywodzące się z czystego źródła równości i sprawiedliwości muszą opierać się na zgodzie tych, od których wymagają posłuszeństwa. Suwerenność (*sovereign*), jeśli zbada się jej źródła, musi znajdować się w człowieku⁷³⁸.

W stwierdzeniu, że „suwerenność musi znajdować się w człowieku” Wilson nie miał na myśli człowieka jako konkretną jednostkę, lecz człowieka jako istotę rozumną w ogóle. A zatem ściśle mówiąc suwerenna jest rozumność człowieka, a nie ten, czy inny partykularny człowiek ze swoimi mniej lub bardziej racjonalnymi życzeniami i preferencjami. Można zasadnie domniemywać, że ten – w duchu transcendentalny – sposób rozumowania Wilson przyjął w pełni świadomie. Doskonale zdawał bowiem sobie sprawę, że opieranie źródeł prawa na autorytecie władcy w przypadku młodej amerykańskiej demokracji nieuchronnie z powrotem doprowadzi do rojalistycznej tyranii. Należało zatem umiejscowić źródła prawa tak, aby żadne fizyczne indywiduum lub kolektywne ciało politycz-

737 Kant, „Krytyka praktycznego rozumu”, 411 [A V 87]. Rozstrz. – M. B.

738 Wilson, *Collected works*, vol. 1, 357 (Opinia w sprawie *Chisholm vs. Georgia*).

ne nie rościło sobie wyłącznych, tj. własnościowych uprawnień do sprawowania władzy.

Wilson polemizuje z jurystycznym przekonaniem, że „prawo to zasada postępowania ustanowiona przez zwierzchnika (*superior*), której poddany (*inferior*) jest zobowiązany przestrzegać”⁷³⁹, gdyż takie przekonanie godzi w pojęcie wolności. Prawo, które swą obowiązywalność zawdzięcza temu, że pochodzi o fizycznych osób

to jednak prerogatywa (*prerogative*), którą książęta bezbożnie (*impiously*) wykorzystują do arbitralnego sprawowania rządów, które zobowiązują lud do tyrańskiego poddaństwa⁷⁴⁰

Takie pojęcie zwierzchnictwa – jak dwuznacznie wyjaśnia Wilson – jest „skażone (*germ*) prawem boskim”⁷⁴¹. Wilson zatem zadaje pytanie „czy prawo nie może istnieć bez zwierzchnika?”⁷⁴². Podleganie władzy tyraństwa nie ma charakteru obowiązku. Wilson wyjaśnia, że prawo siły nie ma mocy ustanawiania obowiązków, a więc w sensie ścisłym nie jest w ogóle prawem. Bowiem „każde zobowiązanie zakłada istnienie motywów, które wpływają na sumienie i determinują wolę”⁷⁴³, a tym dwóm czynnikom nie możemy się sprzeciwić, nawet jeśli opór wobec nich byłby możliwy.

Siła zwierzchnika może posługiwać się przytłaczającą brutalnością (*malevolence*). Czy jednak taka złowroga siła ma prawo rozkazywać? Czy może ona nakładać obowiązek posłuszeństwa? Nie. Opór wobec takiej siły jest prawem i jeśli opór ten może okazać się skuteczny, to jest również obowiązkiem⁷⁴⁴.

739 Cyt. za: Tamże, 471.

740 Tamże, 472.

741 Tamże. „This notion of superiority contains *germ* of the divine right”. Słowo *germ* jest dwuznaczne, gdyż może oznaczać zarówno ‘zalążek’ jak i ‘zarazek’. Wydaje się, że Wilsonowi chodziło tu o drugie znaczenie.

742 Tamże, 471.

743 Tamże, 501. „Every obligation supposes motives that influence the conscience and determine the will”.

744 Tamże, 502.

Wynika z tego, że człowiek podlega tylko jednemu zwierzchnikowi – swojemu sumieniu i woli. Nie oznacza to jednak, iż człowiek sam decyduje o tym, co mieści się w jego sumieniu, ani tym bardziej tego, że może chcieć lub nie chcieć czegoś w sposób, który pomija go jako autora tego „chcienia”. Muszą istnieć pewne powszechne prawa obowiązku, podobnie jak istnieją prawa określające ruch ciał niebieskich. Prawa te mają swoje źródło w każdym człowieku.

Prawa mogą być ogłaszane przez rozum i sumienie – boskich strażników wewnątrz nas. W ten sposób są one znane tak samo skutecznie, jak za pomocą słów lub pism: w istocie są w ten sposób poznawane w sposób szlachetniejszy i wznioślejszy. W ten bowiem sposób można powiedzieć, że Bóg wyrył je w sercach ludzi: a zatem jest on zarówno propagatorem, jak i autorem prawa naturalnego⁷⁴⁵.

Wbrew pozorom Wilson nie powołuje się tutaj na popularną w jego czasach teologiczną wykładnię prawa naturalnego. Wykładnia tego prawa w ujęciu Wilsona musiałaby bowiem stosować znaczące odstępstwa dokonywane *ad hoc*, które byłyby zrozumiałe tylko dla „wtajemniczonych” lub namaszczonych. Decydującego głosu w interpretowaniu takiego prawa nie mieliby jednak najlepiej wykształceni, lecz ci, którzy przedstawiliby się jako „boży pomazańcy”. Wilson był jak najdalszy od akceptowania takich konsekwencji.

D. Dedukcja suwerenności

Niejasności tkwiące w eklektycznej interpretacji prawa naturalnego nie sprawiały problemów w czasie amerykańskiej *Wojny o niepodległość*. Problem natomiast pojawił się w czasie procesu ratyfikacji amerykańskiej *Konstytucji*. Okazało się bowiem, że władze niektórych stanów nie miały świadomości co było stawką walki z Imperium Brytyjskim. Władze tych stanów obawiały się o to, że *Konstytucja* naruszy ich wąsko pojmowaną suwerenność. Wynikało to jednak z tego, iż polity-

745 Tamże, 470.

cy wyrażający te obawy utożsamiali suwerenność ze zwierzchnictwem sprawowanym na sposób monarchy. A zatem przywódcy stanów niechętnych idei federacji *de facto* byli przeciwnikami wolności. Należało zatem wyłożyć im istotę pojęcia suwerenności *de iure*.

Zwierzchnictwo nie jest tym samym, czym pojęcie suwerenności. Tyran uważa suwerenność za swą wyłączną własność. Wilson natomiast powiada, że „jeśli prześledzić źródła suwerenności, to odnajdziemy ją w [samym] człowieku (*man*)”⁷⁴⁶. Nie chodzi jednak o jakiegokolwiek partykularnego człowieka – nieważne czy byłby on angielskim królem czy „wolnościowcem” broniącym prawa do zabicia kogokolwiek, kto wtargnie na jego posesję. Wilsonowi chodzi o każdą istotę rozumną, za pomocą której Bóg propaguje uniwersalne, konieczne i niezmiennie prawa. Chodzi tu o człowieka, który jest bezosobowym podmiotem zdania we frazie *we the people*.

Suverenność w interpretacji Wilsona ma charakter dwuznaczny, ale właśnie owa dwuznaczność służy jako uzasadnienie idei społecznej. W jego koncepcji idea społeczna jest „sztuczną osobą” (*artificial person*), która realizuje swoje potrzeby poprzez równie sztuczną „osobę” państwa:

Przez państwo (*a State*) rozumiem kompletną grupę (*complete body*) wolnych osób, które zjednoczyły się dla wspólnego dobra (*benefit*), aby w sposób pokojowy cieszyć się tym, co do nich należy (*what is their own*) oraz wymierzać sprawiedliwość innym. Jest to sztuczna osoba (*artificial person*), która ma swoje sprawy i interesy, ma swoje zasady, ma swoje prawa, a także ma swoje zobowiązania (*obligations*). Może nabywać majątek odrębny od majątku swoich członków. Może zaciągać długi, które będą spłacane z zasobów publicznych, a nie z prywatnych majątków jednostek. [Państwo] może być związane umowami, [a zatem może także] odpowiadać za szkody wynikające z naruszenia tychże umów. Jednak we wszystkich naszej rozważaniach dotyczących tej pozornej (*feigned*) i sztucznej (*artificial*) osoby nie powinniśmy nigdy za-

746 Tamże, 357 (Opinia w sprawie *Chisholm vs. Georgia*).

prominać, że w rzeczywistości (*in truth and nature*) ci, którzy myślą, mówią i działają, są ludźmi (*man*)⁷⁴⁷.

Wydaje się, że w cytacie dotyczącym źródła suwerenności Wilson celowo zachował dwuznaczność słowa *man*. Nie wiadomo na pewno czy chodzi tu o konkretnych ludzi czy o coś w rodzaju podmiotu transcendentального. Wszystko wskazuje jednak na to, że ta celowa dwuznaczność miała posłużyć jako pokazanie natury zobowiązania politycznego. Ludzie wiążą się w społeczeństwa i ustanawiają państwa jako sztuczne twory swych umysłów, lecz czynią to jako osoby żywe. Jednak prawa, które konkretne indywidua delegują na państwo nie są ich osobistymi *przywilejami*, lecz prawami w sensie uniwersalnym. Prawa te ludzie odnajdują w sobie samych, lecz nie oznacza to, że mogą je naginać wedle partykularnej woli. A zatem suwerenność nie jest ani wyłączną własnością jednostek, ani też niezaskarżalną prerogatywą państwa lub danego stanu. Suwerenność należy do celu, w jakim dane ciało zostało powołane – nieważne czy chodzi o „sztuczne” państwo czy o fizycznego człowieka.

Wilson dokonał „dedukcji”⁷⁴⁸ pojęcia suwerenności w opinii, którą przygotował na potrzeby rozprawy przed Sądem Najwyższym w sprawie *Chisholm vs. Georgia*⁷⁴⁹. W sprawie tej chodziło przede wszystkim o to, czy suwerenność danego stanu gwarantuje mu immunitet, który uniemożliwia pozwanie go przed sąd federalny przez zwykłego obywatela⁷⁵⁰. Władze sta-

747 Tamże, 354. Rozstrz. – M. B.

748 Wydaje się, że Wilson rozumiał pojęcie dedukcji tak samo, jak Kant, tj. jako termin prawniczy, a nie procedurę empirycznego dowodzenia. Wskazuje na to częste użycie słowa *deduction* w jednoznacznym kontekście, np. „Fair and conclusive deduction, then, evinces that the people of the United States did vest this Court with jurisdiction over the State of Georgia. The same truth may be deduced from the declared objects, and the general texture of the Constitution of the United States”. Tamże, 364; por. Kant, *KCR*, 178–82 [A 84, B 116 - A 92, B 125].

749 *Chisholm vs. Georgia*, 2 U.S. 419 (1793).

750 Sprawa dotyczyła konkretnie odszkodowania za mienie skonfiskowane w czasie Wojny o Niepodległość.

nu Georgia stały na stanowisku, że jako suwerenny stan nie muszą stawać przed sądem.

Argumentacja Wilsona podważająca tę tezę była popisem elokwencji, której próżno szukać we współcześnie wydawanych wyrokach. Wilson cytował dzieła historyków i filozofów, w tym. m.in. swojego mistrza – Thomasa Reida. Potraktował bowiem tę sprawę jako część odpowiedzi na pytanie o znaczeniu ustrojowymi tj.:

Czy społeczeństwo Stanów Zjednoczonych jest narodem?⁷⁵¹

Odpowiedź wymagała dedukcji pojęcia suwerenności, która pokazałaby, że jest ono obowiązujące zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i dla określonego stanu i całej Unii. Sensem tej dedukcji miałoby być wykazanie, iż suwerenność państwa ma swoje uzasadnienie w suwerenności jednostki oraz *vice versa*. Idea społeczna może bowiem urzeczywistnić się tylko poprzez związek państwowy. Aby tego dowieść należy przedstawić takie pojęcie suwerenności, które zapewnia autonomię indywidualną, lecz jednocześnie ogranicza destrukcyjne działania zarówno indywiduów, jak i państwa. W demokratycznym państwie prawa suwerenność nie może być uzasadniona na podstawie feudalnego sensu tego słowa, tzn. nie jest to prawo rządzącego do nieograniczonego i arbitralnego dysponowania swoimi poddanymi i całym majątkiem państwa.

Wilson swoją dedukcję rozpoczyna od zwrócenia uwagi na nieprzypadkowy fakt, iż w tekście Konstytucji nie ma w ogóle mowy o *suwerenności*⁷⁵². Ponadto zauważa, że jeśli suwerenność ma mieć sens, to muszą istnieć jej podmioty (*subjects*⁷⁵³), gdy tymczasem w Konstytucji USA wspomina się jedynie o obywatelach (*citizens*)⁷⁵⁴. Pomimo braku podmiotów suwerenności i braku określenia jej *explicite* w tekście Konstytucji

751 Oryg.: „Do the people of the United States form a Nation?” Wilson, *Collected works*, vol. 1, 351.

752 Zob. tamże, 352.

753 Co można tłumaczyć również jako „poddani”.

nie można jednak twierdzić, że ludzie, stany i cała unia nie są suwerenne⁷⁵⁵. Wilson zastanawia się gdzie w takim razie znajduje się władza zwierzchnicza (*supreme power*) i odpowiada, że „w społecznym ciele (*body*)”⁷⁵⁶. Chodzi tutaj oczywiście o ciało przedstawicielskie, czyli o „sztuczną osobę”⁷⁵⁷, którą wobec prawa jest każdy z osobna, konkretny stan oraz cała Unia – w zakresie celu Unii.

Ale jeśli wszyscy są równie suwerenni, to kto ma rację w sprawie *Chisholm vs Georgia*? Okazuje się, że nie wszyscy są równie suwerenni co do celów nadrzędnych, do których przede wszystkim zalicza się równość wobec prawa. Na tej podstawie Wilson wypowiada decydujące słowa swojej opinii:

[...] kiedy obywatele stanu *Georgia* działają w skali całej unii, to jako część „Społeczeństwa Stanów Zjednoczonych” nie porzucają swojego zwierzchnictwa czy też suwerenności na rzecz swego stanu, lecz zachowują ją w odniesieniu do celów Unii. A zatem w odniesieniu do celów Unii stan *Georgia* nie jest suwerenny⁷⁵⁸.

Z dedukcji Wilsona wynika, że zarówno obywatele, jak i rządy stanowe i federalne są suwerenne, o ile w swoich działaniach realizują cele całej Unii. A zatem suwerenność nie jest czymś, co stan lub jednostka mogą posiadać na wyłączność. Władze stanowe nie mogą zachowywać się tak, jak monarcha. Z drugiej strony indywidualni obywatele nie mogą żyć tak, jak-

754 Zob. Wilson, *Collected works*, vol. 1, 355. „Under that Constitution there are citizens, but no subjects”.

755 Podobnie jak nie można twierdzić, że wolność jest niemożliwa, gdyż nie można przeprowadzić empirycznego dowodu jej istnienia. Na tym właśnie polega „transcendentalizujący” charakter dedukcji Wilsona, który nie dowodzi tego, co jest nieznanne, lecz doprowadza rzecz znaną do wiedzy „sądu”.

756 Wilson, *Collected works*, vol. 1, 355. „The Supreme Power resides in the *b o d y* of the people”.

757 Tamże, 354.

758 Tamże, 355. Rozstrz. – M. B. Oryg.: „[...] the citizens of Georgia, when they acted upon the large scale of the Union, as a part of the «People of the United States,» did not surrender the Supreme or Sovereign Power to that State; but, as to the purposes of the Union, retained it to themselves. As to the purposes of the Union, therefore, Georgia is not a sovereign State”.

by ich własność była gwarantowana wyłącznie na mocy prawa samozachowania. Suwerenność nie jest bowiem władzą eksklusywnego *posiadania*, lecz prawem *decydowania*.

Jeśli obok siebie istniałyby dwie różne definicje suwerenności – państwowa i indywidualna – to w efekcie podejmowanie decyzji nie stanowiłoby przyczyny sprawczej żadnych działań, gdyż nie opierałoby się na żadnych zasadach. Wolność nie posiadająca sankcji konieczności zniósłaby samą siebie. Mówiąc językiem Kanta można powiedzieć, że podmioty przyjęłyby w ten sposób za pobudkę działania maksymę, która podważałaby własną sprawczość.

Skojarzenia z Kantem nie są bezpodstawne. Transcendentalny charakter „dedukcji” Wilsona wynikał z tego, iż doskonale rozumiał on, że suwerenność demokratycznego państwa nie może być uzasadniona w oparciu o despotyczną praktykę prawną. Jeśli Stany Zjednoczone miały przetrwać jako demokracja liberalna, to pod względem prawnym nie mogły być kopią imperium brytyjskiego. W Wielkiej Brytanii nowożytne prawo powstało „od góry”, tj. jako przywileje możnowładców (*Magna Carta*), które stopniowo obejmowały również warstwy niższe. Stany Zjednoczone musiały oprzeć swój ustrój na czysto rozumowej teorii prawa. Oczywiście był to cel idealny, a może nawet – jak się szybko okazało – zbyt idealny.

α. Tragedia w łonie federalizmu

Kant w swojej rozprawie *Ku wieczystemu pokojowi* przedstawił międzynarodową „ideę federacji”, wokół której miałyby się skupić „inne państwa, aby w ten sposób, zgodnie z ideą prawa narodów, zapewnić państwom stan wolności i poprzez dalsze powiązania tego rodzaju coraz bardziej ową federację rozszerzać”⁷⁵⁹. W innym miejscu Kant podkreślał, że wchodzenie w takie związki państw sprzyja przybliżaniu się do *wieczystego pokoju*, a ponadto, że nie jest on czymś niemożliwym do urze-

759 Kant, „Ku wieczystemu pokojowi”, 345 [AA VIII 356].

czywistnienia⁷⁶⁰. Wydaje się, że formułując takie „proroctwa” w drugiej połowie ostatniej dekady XVIII w. Kant stawiał za wzór Stany Zjednoczone⁷⁶¹, jednak on sam rozwiewa to podejrzenie. Przede wszystkim, o ile w rozprawie *Ku wieczystemu pokojowi* {1795} jeszcze pisał o „zjednoczeniu federacyjnym”, o tyle w *Metafizyce moralności* jest już mowa o „kongresie państw”, co Kant wyjaśniał następująco:

Przez kongres rozumie się tu jednak tylko dobrowolną, w każdej chwili możliwą do rozwiązania unię różnych państw, nie zaś taki związek, który (jak w Stanach Ameryki) jest oparty na konstytucji państwowej i wskutek tego nierozwiązalny. – Tylko dzięki takiej unii można urzeczywistnić ideę publicznego prawa narodów, które ma być ustanowione dla rozstrzygania ich zatargów w sposób cywilny, niejako przez przewod sądowy, nie zaś w barbarzyński (zwyczajem dzikich), czyli na drodze wojny⁷⁶².

Nie wiadomo ile Kant wiedział na temat sytuacji politycznej w USA, ale najwyraźniej uznał, że ustrój prawny Stanów Zjednoczonych próbuje ukonstytuować coś niemożliwego, tzn. urzeczywistnić wolność za pomocą przymusu zapisanego w ustawie zasadniczej. Nie można się jednak zgodzić tu z Kan-tem, że przyczyną tego stanu rzeczy była sama Konstytucja USA. Kant najwidoczniej nie wiedział, iż ustrój konstytucyjny amerykańskiego narodu nie był ustanowiony wyłącznie przez Konstytucję, ale również przez Kartę Praw. To właśnie ten drugi akt prawny należałoby obwiniać o to, co powyżej Kant zarzucał konstytucyjnej federacji.

Rozszerzenie uniwersalistycznej w swej wymowie Konstytucji USA o partykularne zapisy Karty Praw sprawiło, że wilsonowska dedukcja suwerenności przepadła zarówno w amery-

760 Zob. § 61 w: Immanuel Kant, „Metafizyka moralności”, w Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, red. Wojciech Włoch, tłum. Włodzimierz Galewicz (Toruń: UMK, 2011), 454 [AA VI 350].

761 Być może zaiste tak było w przypadku rozprawy *Ku wieczystemu pokojowi* opublikowanej w 1795 r., ale nie w okresie późniejszym.

762 Kant, „Metafizyka moralności”, 455.

kańskiej teorii prawa, jak i w praktyce demokracji USA. Uchwalenie *Karty Praw* było „zgniłym kompromisem”, aby przekonać egoistyczne stany do ratyfikowania Konstytucji USA. Niektórzy *framersi* w sposób otwarty twierdzili, że Karta Praw to zbędny dodatek, który już samą swoją formą nawiązywał do pojęcia prawa jako szlacheckiego przywileju.

Alexander Hamilton trafnie zauważył, że historycznie rzecz biorąc Karta Praw czerpie swój rodowód z brytyjskiej *Magna Carta*⁷⁶³. Dokument ten nie był deklaracją praw człowieka we współczesnym sensie, lecz ugodą na temat przywilejów zawartą pomiędzy królem a szlachetnie urodzonymi magnatami. Dokument ten chronił wyłącznie szlacheckie przywileje, a nie prawa człowieka w demokratycznym sensie tego słowa. Z tego powodu Alexander Hamilton ostro krytykował tego typu dodatki na łamach *Federalisty*.

Wielokrotnie zwracano uwagę że karty praw (*bills of rights*) brały się z postanowień między królami a ich poddanym [dotyczącymi] uszczuplenia (*abridgments*) prerogatyw [króla] w zakresie praw (*rights*), które nie przysługiwały [wyłącznie] jego władzy, na rzecz przywilejów [dla jego poddanych]. Tym była *Magna Carta* (Wielka Karta Swobód), którą baronowie otrzymali od króla Jana [bez Ziemi] dzięki użyciu swych mieczy. Takie też były późniejsze potwierdzenia tego przywileju przez kolejnych książąt. Taki charakter miała także Petycja Praw (*Petition of Right*), na którą zgodził się Karol I na początku swego panowania. Taka była także Deklaracja Praw (*Declaration of Right*) przedstawiona przez Izbę Lordów i Izbę Gmin księciu Orańskiemu w 1688 r., a następnie przekształcona w formę aktu parlamentu, zwanego Kartą Praw (*bill of rights*). Jest zatem oczywiste, że zgodnie ze swoim pierwotnym znaczeniem [wspomniane akty przywilejów] nie mają zastosowania do konstytucji opartych na władzy ludu i wykonywanych przez jego bezpośrednich przedstawicieli i sługi⁷⁶⁴.

763 Zob. <https://www.britannica.com/topic/Magna-Carta>.

764 Alexander Hamilton, „*The Federalist No 84: Concerning Several Miscellaneous Objections*”, w *The Federalist Papers*, red. Lawrence Goldman (Oxford: Oxford Univ. Press, 2008), 420. Tłum. własne. Ostatnie zdanie w oryginale: „It is evident, therefore, that according to their primitive signification, they have

Za sprawą Karty Praw amerykański ustrój polityczny został skazony zgoła niedialektyczną sprzecznością, gdyż nie da się uzasadnić porządku konstytucyjnego w oparciu o rozwiązania prawne przeniesione z systemu feudalnego. Nie bez powodu szlachectwo jest formalnie zabronione w Konstytucji USA (Art. 1, sec. 9, cl. 8). Natomiast Karta Praw *de facto* tylnymi drzwiami wprowadzała szlacheckie przywileje.

Hamilton był świadomy tych konsekwencji i dlatego twierdził, że „Karta praw [...] jest nie tylko niepotrzebna, lecz także może okazać się szkodliwa dla amerykańskiej Konstytucji”⁷⁶⁵. Podobne zdanie wyraził również Wilson, który już w październiku 1787 r. nie krył swojego zażenowania pomysłem „poprawiania” Konstytucji.

Byłoby rzeczą zbędną i absurdalną, aby zawierać ze stworzonym przez nas ciałem federalnym umowę zapewniającą przywileje, których nie pozbawia nas ani zamiar, ani akt prawny [tj. Konstytucja], który powołał to ciało do istnienia. Np. w dziedzinie wolności prasy [poprzez samą Konstytucję – M. B.] są zagwarantowane podobne prawa jak w dziedzinie przedsiębiorczości, więc [dodatkowe] zastrzeżenie wolności prasy byłoby równie konieczne, co zapewnienie gwarancji powszechnego oszukiwania. [...] Proponowany system [tj. Konstytucja – M. B.] nie ma żadnego wpływu na prasę, a wprowadzenie formalnej deklaracji [w postaci poprawki – M. B.] w tej sprawie byłoby bez znaczenia⁷⁶⁶.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że propagatorzy Karty Praw chcieli „mieć ciastko i zjeść ciastko”, tj. pragnęli pozbyć się

no application to constitutions professedly founded upon the power of the people, and executed by their immediate representatives and servants”. Por. oryg. <https://founders.archives.gov/documents/Hamilton/01-04-02-0247>. Por. pol. tłum. Alexander Hamilton, „Esej nr 84”, w *Eseje polityczne federalistów*, red. Frederic Quinn, tłum. Barbara Czerska (Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1999), 195.

765 Hamilton, „*The Federalist No 84: Concerning Several Miscellaneous Objections*”, 420.

766 James Wilson, *State House Yard Speech* [October 6, 1787], w tegoż: *Collected works*, vol. 1, 172. Rozstrz. – M. B. Tego samego przykładu i podobnego argumentu użył cytowany powyżej Alexander Hamilton w esej 84 *Federalisty*.

arystokracji, ale jednocześnie zachować jej przywileje. Stosowali więc popularną metodę demagogicznej manipulacji, która polegała na zarzucaniu oponentom cech, które się samemu posiada. „Poprawkowcy” oskarżali rząd federalny o aspiracje arystokratyczne twierdząc, że Senat jako odpowiednik brytyjskiej Izby Lordów będzie uprzywilejowany względem niższej izby Kongresu USA. Wilson odpowiadał im, że „senatorowie w zakresie ustawodawczym nie mogą osiągnąć żadnych celów bez współpracy z Izbą Reprezentantów, a w zakresie wykonawczym [również] bez współpracy z prezydentem”⁷⁶⁷.

Gdyby ojcom założycielom dane było spojrzeć na swoje dzieło z perspektywy ponad dwustu lat historii USA, to najpewniej uznaliby, że poprawki doprowadziły do erozji nie tylko system prawny USA, ale także wprowadziły społeczeństwo na drogę upadku. Karta Praw w zamierzeniu miała służyć jako dodatkowe zabezpieczenie praw jednostki, ale w praktyce okazało się, że poprawki służą bardziej wpływowym podmiotom gospodarczym i politycznym. Np. czternasta poprawka miała gwarantować prawa byłych niewolników, ale jej pierwszym beneficjentem była osoba prawna o imieniu *Southern Pacific Railroad Company*⁷⁶⁸.

Nie sposób też nie wspomnieć tu o konsekwencjach uchwalenia drugiej poprawki, która jest przedmiotem niekończących się debat i przyczyną dziesiątków tysięcy niepotrzebnych zgonów rocznie. Druga poprawka do konstytucji USA gwarantuje każdemu dostęp do broni palnej (w tym półautomatycznej). Nie bez znaczenia jest to, że poprawka ta jest wysoce niejasno sformułowana. Mówi ona literalnie o tym, że „odpowiednio umocowana (*well regulated*) milicja jest konieczna dla zapewnienia bezpieczeństwa wolnego stanu”, po czym w tym samym zdaniu (bez spójnika po przecinku) pada zdanie: „prawo ludzi

767 Tamże, 174.

768 <https://www.pbs.org/newshour/arts/how-one-corporation-exploited-the-amendment-that-was-meant-to-protect-former-slaves> [dostęp: 2023.04.15]

(*the people*) do posiadania broni nie może być naruszone”⁷⁶⁹. Rozsądny człowiek powinien więc odczytać sens tego zdania następująco:

Dobrze umocowana milicja jest konieczna do zapewnienia bezpieczeństwa wolnego stanu, [dzięki] prawu społeczeństwa do posiadania i noszenia broni, którego nie można zakazać.

Cała kwestia dotyczy więc tylko tego, jak rozumieć przecinek po pierwszej części zdania. Ale nawet jeśli drugą poprawkę rozumieć jako dwa prawa w jednym przepisie, tj. (1) prawo tworzenia służb porządkowych, oraz (2) prawo do posiadania i noszenia broni, to drugie prawo nie dotyczy ludzi jako indywidualuów, lecz społeczeństwa (*the people*) jako całości. Chodzi zatem o to, że jeśli społeczeństwo jako „sztuczna osoba” (podmiot polityczny) ma prawo do posiadania i noszenia broni, to wykonuje to prawo za pomocą odpowiednio umocowanych (*well regulated*) milicji. Z faktu, iż do zachowania wolności powołuje się milicję złożoną z obywateli, którzy mają prawo do noszenia broni nie wynika, iż wszyscy obywatele mają prawo nosić broń.

Poza problemem „gramatycznym” istotna jest też empiryczna kwestia tego jaki rodzaj broni wolno posiadać. W momencie uchwalania podstawowej Karty Praw w użyciu były tylko szpady i ładowane od przodu muszkiety. Nie było wtedy jeszcze ani *Colta „Peacemakera”*, ani tym bardziej półautomatycznych karabinków AR-15⁷⁷⁰. Współcześnie producenci broni wyko-

769 Dokładne brzmienie: „A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms, shall not be infringed”. Por. <https://constitution.congress.gov/browse/amendment-2/> [dostęp: 2023.04.23]

770 Skrót „AR” oznacza *Assault Rifle*, tzn. karabinek bojowy. Tego rodzaju broń została dopuszczona do sprzedaży konsumenckiej dopiero od 2004 r. kiedy to zniesiono zakaz jej sprzedaży. Wcześniej producenci broni oferowali tylko „asortyment” do ochrony osobistej (poza bronią myśliwską). Przekroczono więc pewną granicę, w której mówienie o potrzebie ochrony jest hipokryzją, gdyż karabinek AR-15 po stosunkowo prostej przeróbce jest bronią w pełni automatyczną zdolną do zabijania wielu ludzi w krótkim czasie. Skoro dopuszczono jeden rodzaj takiej broni, to dlaczego nie sprzedawać granatów, moż-

rzystują nieścisłości terminologiczne, dzięki czemu sprzedają nie tylko broń do obrony własnej, ale także broń, której sensem jest mordowanie ludzi. Skutek tych obłąkanych tendencji jest taki, że od kilku lat co roku w USA więcej dzieci ginie z powodu użycia broni palnej, niż w wyniku wypadków samochodowych⁷⁷¹.

Obiekcje Hamiltona, Wilsona oraz innych federalistów były więc zupełnie słuszne, choć nie mogli oni przewidzieć jak bardzo destrukcyjne dla ustroju będzie w mieszanie do niego elementów post-feudalnych. System poprawek „zatopił” w amerykańskim prawie partykularyzmy, tak jak żywica zatopiła prehistoryczne owady w bursztynie. Jednak w odróżnieniu od bursztynu poprawki nie wzbogacają, lecz psują amerykański ustrój otwierając tylne drzwi dla neofeudalizmu, który w efekcie prowadzi USA do społecznej i politycznej dystopii. Sygnatariusze pierwotnej Karty Praw nie przewidzieli również tego, że będą uchwalane kolejne poprawki. Pierwszą z nich uchwalono w pośpiechu, tuż po orzeczeniu Sądu Najwyższego we wspomnianej powyżej sprawie *Chisholm vs Georgia*.

β. Polityka przed rozumem

Członkowie Kongresu obawiali się, że wyrok w sprawie *Chisholm vs Georgia* może otworzyć drogę do restytucji mienia, które skonfiskowano rojalistom w czasie Wojny o Niepodległość. Z tego powodu już kilka miesięcy po ogłoszeniu wyroku Kongres USA uchwalił jedenastą poprawkę do Konstytucji, która zabraniała przyjmowania międzystanowych i zagranicznych pozwów sądowych przeciwko stanom. Innymi słowy po-

dzierzy i wyrzutni raketowych? Zob. Jonathan Franklin, „Where AR-15-Style Rifles Fit in America’s Tragic History of Mass Shootings”, *NPR*, 26 maj 2022, sekc. Uvalde elementary school shooting, <https://www.npr.org/2022/05/26/1101274322/>.

771 Zob. Jason E. Goldstick, Rebecca M. Cunningham, i Patrick M. Carter, „Current Causes of Death in Children and Adolescents in the United States”, *New England Journal of Medicine* 386, nr 20 (19 maj 2022): 1955–56, doi:10.1056/NEJMc2201761.

prawka ta przyznawała władzom stanowym arystokratyczny immunitet.

Decyzja kongresu spowodowała chaos prawny, który trwa do dziś. Stosuje się różne sposoby na omijanie jedenastej poprawki, jak np. możliwość pozwania stanu na drodze apelacji od wyroku sądu federalnego (vide: *Cohens vs Virginia*, 1821). Interpretacja jedenastej poprawki przez Sąd Najwyższy bywała również bardziej restrykcyjna, jak np. w sprawie *Hans vs Louisiana* (1890), w której przyjęto doktrynę, iż nie tylko nie należy przyjmować pozwów obywateli spoza stanu, który jest pozywany, ale też, że obywatele nie mogą pozywać stanu, którego są obywatelami. Z drugiej strony próbowano omijać tę poprawkę dowodząc konfliktu z innymi poprawkami (vide: *Fitzpatrick vs Bitzer*, 1976). Zależnie od materii sprawy poprawka była również omijana w ten sposób, że zamiast pozywać stan jako osobę prawną pozywano konkretną osobę fizyczną, która była odpowiedzialna za wydawanie decyzji⁷⁷².

Sytuacja ta nie była groźna do czasu, kiedy Sąd Najwyższy powołując się na Kartę Praw zaczął wydawać wyroki, które otwierają furtkę do de-federalizacji USA. Niedawna decyzja Sądu Najwyższego USA ograniczająca prawo do aborcji wywołuje uzasadnione wzburzenie, lecz nie ma zasadniczego znaczenia dla ustroju⁷⁷³. Prawdziwe zagrożenie pojawia się wtedy, gdy poprawki interpretowane są w taki sposób, iż naruszają podstawy ustrojowe. I tak np. w sprawie *Dred Scott vs Sandford* (1857) sąd zdecydował, że afroamerykanie, którzy zostali wyzwoleni w stanach nieuznających niewolnictwa nie są pełnoprawnymi obywatelami USA. Tym samym więc Sąd Najwyż-

772 Zob. <https://constitutioncenter.org/the-constitution/amendments/amendment-xi/interpretations/133>.

773 Chociaż ma znaczenie dla położnictwa, gdyż prywatny charakter amerykańskiej służby zdrowia zmusza ginekologów do przeprowadzki do stanów, które zamierzają omijać wyrok SN. Zwiększenie restrykcyjności prawa do aborcji spowodowało, iż miliony kobiet w USA mają utrudniony dostęp do ginekologa. Zob. <https://www.today.com/health/maternal-health-crisis-roe-v-wade-rcna35258> [dostęp: 22.04.2023].

szy *de facto* podważył integralność całej unii, gdyż podważył naczelne prawo do wolności ogromnej rzeszy obywateli niektórych stanów. Jawnie antyustrojowe było orzeczenie w sprawie *Pollock vs Farmers' Loan & Trust Co.* 157 (1895), które stanowiło, iż podatki dochodowe mogą być pobierane tylko przez władze stanowe, a nie federalne. Wyrok ten godził w samo serce ustroju federalnego, gdyż bez podatków rząd federalny nie mógłby funkcjonować.

E. Transcendentalny wynalazek

Nawet gdyby Wilson znał Kanta i gdyby używał bardziej systematycznej argumentacji, to i tak przegrałby z rzeczywistością polityczną swoich czasów. Porażka filozofii z realiami polityczno-historycznymi nie jest jednak dowodem nieprzydatności filozofii, lecz demonstracją skutków do jakich prowadzi ignorancja i egoizm.

Przyczyną ustrojowej dystopii USA nie są czynniki „realne”, lecz brak solidnych fundamentów racjonalnych. Kant powiedział, że w dziedzinie filozofii prawa „prawdziwy entuzjazm zawsze odnosi się tylko do tego, co idealne”⁷⁷⁴. Jego wierny uczeń Fichte stwierdził, że „prawdziwej jedności jakiejś rzeczy nie zrozumiemy dopóty, [...] dopóki nie wskażemy na to, co w myśli przymusza do jedności”⁷⁷⁵.

Słowo „we” w preambule do Konstytucji USA było owym czymś czysto myślowym, tj. nie odnoszącym się ani do narodu⁷⁷⁶, ani tym bardziej do żadnej partykularnej grupy. Państwo jest „sztuczną osobą”, lecz jego obywatele również. Nie chodzi tu jednak o „sztuczność” w sensie wytwarzania opartego na konwenansach czy prawie zwyczajowym, lecz o „sztuczność” w sensie inteligibilności. Wilsonowi brakowało aparatu poję-

774 Kant, „Spór fakultetów”, 261 [AA VI 86].

775 Johann Gottlieb Fichte, „Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy”, w Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Paweł Dybel (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996), 147.

776 Jak błędnie pojął to tłumacz słynnego przemówienia Lecha Wałęsy.

ciowego do przedstawienia tego w sposób wyraźny, gdyż jego mistrz Thomas Reid posługiwał się „popularną” terminologią. Pomimo braku wyrazności można jednak stwierdzić, że Wilson uzasadniał ideę społeczną za pomocą transcendentальной dedukcji, chociaż nigdzie tak tego nie nazwał. Jedyne – jak się wydaje – przypadkiem, w uzasadnieniu wyroku *Chisholm vs Georgia* pada intrygująca fraza z użyciem przymiotnika „transcendentalny”:

Człowiek jest cudownym dziełem swojego Stwórcy. Państwo (*a state*) niezależnie od tego jak bardzo użyteczne i cenne, jest tylko podrzędnym wynalazkiem człowieka. Dopiero z wrodzonej godności [człowieka] państwo wywodzi całe swój autorytet. Kiedy jednak mówię o państwie jako o wynalazku podrzędnym, to mam na myśli tylko tyle, że jest to wynalazek podległy temu, co boskie. Spośród wszystkich wynalazków [państwo] jest z pewnością najbardziej transcendentally doskonałe⁷⁷⁷.

Frazę „podrzędny wynalazek człowieka” (*inferior contrivance of man*) można przetłumaczyć zarówno jako „wynalazek podległy człowiekowi”, ale również jako „gorszy wynalazek człowieka”. Wydaje się, że Wilson celowo zachował tę dwuznaczność, aby pokazać, że państwo jest ideą, którą realizuje człowiek, lecz stanowi ono również twór inteligibilny jako dzieło podległe Stwórcy. Pomimo używania religijnego słownictwa Wilson był daleki od teistycznej interpretacji boskiego prawa naturalnego, gdyż nawet Bóg nie stwarza prawa *ad hoc*. W wykładni Wilsona Bóg może być nazwany Stwórcą prawa, w tym także idei państwa, ale urzeczywistnienie boskich idei jest sprawą ludzi. Chodzi tu o to, że zarówno państwo, jak i społeczeństwo, a nawet pojęcie jednostki jest sztuczne w sen-

⁷⁷⁷ Wilson, *Collected works*, vol. 1, 353. Rozstrz. – M. B. Oryg.: „Man, fearfully and wonderfully made, is the workmanship of his all perfect Creator. A State; useful and valuable as the contrivance is, is the inferior contrivance of man; and from his native dignity derives all its acquired importance. When I speak of a State as an inferior contrivance, I mean that it is a contrivance inferior only to that, which is divine: Of all human contrivances, it is certainly most transcendentally excellent”.

się tego, iż nie jest dziełem historii, przypadku i doświadczenia. Z drugiej strony ostatecznie to ludzie i narody wytwarzają państwa, społeczeństwa i podmioty – podobnie jak na podstawie wzorów matematycznych „wytwarza” się figury geometryczne, chociaż nie wytwarza się zasad ich wykreślenia.

Przymiotnik „transcendentalny” (*transcendently*) nie oznacza u Wilsona jedynie przekraczania jakichś konkretnych ograniczeń, lecz należy to rozumieć w sensie kantowskim, tj. jako coś doskonałego uniwersalnie. Wilson *explicite* wyraził swoje uniwersalistyczne przekonania w swojej publicznej apologii Konstytucji stwierdzając, że konwencja w Pensylwanii w 1787 r. urzeczywistniła „najlepszą formę rządu jaką kiedykolwiek oferowano światu”⁷⁷⁸.

Gdyby Wilson związał swe życie ze Starym Kontynentem, to możliwe, że jego laudacja na cześć amerykańskiego ustroju spowodowałaby, że kojarzonoby go jako akolitę Johanna Gottlieba Fichtego.

778 Tamże, 177.

3. Uzasadnienie władzy przedstawicielskiej (Fichte)

Gdyby Fichte miał okazję wykładać na amerykańskich uczelniach, to zostałby uznany za teoretyka państwa, albowiem w Europie państwa jako „państwa prawa” dopiero miały powstać. Wilson i Fichte najpewniej nigdy nawet o sobie nie służyli, lecz gdyby się spotkali, to z pewnością obaj mogliby na tej znajomości skorzystać. Fichte miałby pełniejszą wiedzę o ekonomii, natomiast Wilson mógłby wzbogacić swoje wykłady o terminologię kantowską, dzięki czemu jego teoria prawa zostałaby oczyszczona z artefaktów eklektycznej mieszanki empiryzmu i prawa naturalnego.

A. Między leseferyzmem a feudalizmem

Dla Wilsona państwo jest dziełem człowieka, z którego prześwieca boskość. Podobnie na tę kwestię patrzył Fichte, jednak błędem jest zarzucać mu, że w ten sposób uświęcał jakieś konkretne państwo (przynajmniej we wczesnym etapie twórczości). Fichte gloryfikował państwo jedynie jako środek do realizacji idei społecznej.

Co więcej, Fichte uważał, iż po zrealizowaniu tego celu państwo powinno obumrzeć. Nie znaczyło to jednak, że był on zwolennikiem leseferyzmu. Wręcz przeciwnie, Fichte zdecydowanie opowiedział się przeciwko pełnej swobodzie gospodarczej, chociaż wydaje się, że nie do końca pojmował na czym polega kapitalizm, a tym bardziej nie rozumiał, że konkurencja gospodarcza może być sprzymierzeńcem (choć nie jedynym) demokracji liberalnej. Fichte uważał swobodną wymianę handlową za relikwyt przeszłości, który był swoistą fanaberią przynoszącą tylko lokalne zyski.

W okresie, gdy trwała jeszcze owa jedność chrześcijańskiej Europy, ukształtował się m.in. także system handlu, który przynajmniej w swych podstawowych rysach utrzymuje się aż po

obecne czasy. Każda część tamtej wielkiej całości i każda jednostka uprawiała, fabrykowała, sprowadzała z innych części świata to, co stosownie do swego naturalnego położenia uznawała za najbardziej celowe, i dostarczała to na rynek bez jakichkolwiek przeszkód ze strony pozostałych części tejże całości, a ceny wszystkich rzeczy kształtowały się spontanicznie. [...] Nie mogło być mowy o żadnym kalkulowaniu tego handlu w stosunku do całości produkcji danego kraju, albowiem nie istniał przecież żaden autentyczny wspólny zwierzchnik, a wszędzie panowała anarchia. [...] W tym stanie rzeczy handel był w pełni wolny, nie było tu ani ogólnej kalkulacji, ani ograniczeń⁷⁷⁹.

Pomijając brak podstaw empirycznych tego wywodu ważniejsze było to, iż Fichte uważał, że wolna wymiana handlowa była cechą Europy przed epoką nowoczesnych państw narodowych. Uważał on, że pierwszorzędnym zadaniem każdego państwa jest „nadać naprzód każdemu jego własność, a potem dopiero – chronić ją”⁷⁸⁰. Cel ten jego zdaniem był nieosiągalny w realiach gospodarki nieuznającej granic państwowych. Realne nadanie własności zdaniem Fichtego można było osiągnąć

tylko w ten sposób, iż zlikwiduje się anarchię w handlu tak samo, jak stopniowo znosi się anarchię polityczną, a państwo zamknie się w postaci państwa handlowego tak samo, jak jest zamknięte pod względem swego prawodawstwa i sądownictwa⁷⁸¹.

Dziś wiemy, że Fichte mylił się w tej kwestii. Można się jednak spodziewać, że współcześni antyglobaliści (równie chętnie, co naiwnie) zgodziliby się z nim na temat tego, że produkcja nieobliczona na subsumpcję jest *per saldo* niepożądana. Jeśli chodzi o gospodarkę Fichte bowiem prezentował w tej sprawie poglądy nie tyle rewolucyjne, ale w pewnym sensie protosocjalistyczne.

779 Johann Gottlieb Fichte, „Zamknięte państwo handlowe”, w Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Justyna Nowotniak (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996), 198.

780 Tamże, 157.

781 Tamże, 199.

Przed wszystkim stan wytwórców powinien się zobowiązać, że wytworzy produkty wystarczające nie tylko do zaspokojenia jego własnych potrzeb, ale i produkty niezbędne do wyżywienia pozostałych obywateli oraz do przetwórstwa. Musi być w stanie to uczynić, a zatem w danym państwie nie może być zatrudniona większa ilość nie-wytwórców niż ta, jaką może ono wyżywić swoimi produktami⁷⁸².

Z takim poglądem zdecydowanie walczyłyby Alexander Hamilton, który mniej więcej w tym samym czasie (1791 r.) przygotował dla Kongresu USA *Raport o manufakturach*. Wykazał w nim to, co dziś wydaje się kwestią trywialną nie tylko dla ekonomistów, ale dla każdego przeciętnego obywatela zachodnich demokracji. Hamilton przedstawił argumenty na rzecz tezy, iż chociaż rolnictwo jest fundamentalną częścią gospodarki, to jednak nie jest ono gałęzią najbardziej produktywną.

Twierdzenie, że praca wytwórcy jest bezproduktywna, ponieważ konsumuje on tyle plonów ziemi, ile dodaje wartości do surowców, które wytwarza, nie jest bardziej uzasadnione niż stwierdzenie, że rolnik, który dostarcza producentowi materiałów, jest nieproduktywny, ponieważ konsumuje on taką samą wartość wyprodukowanych artykułów. Każdy dostarcza drugiemu pewną część produktu swojej pracy i każdy wykorzystuje odpowiadającą mu część produktu pracy drugiego. W międzyczasie trwa utrzymanie dwóch obywateli zamiast jednego; państwo ma dwóch członków zamiast jednego; i razem konsumują podwójną wartość tego, co jest produkowane z ziemi.

Gdyby zamiast rolnika i rzemieślnika był tylko rolnik, byłby on zmuszony poświęcić część swojej pracy na wyrób odzieży i innych artykułów, które nabywałby od rzemieślnika (jeśliby takowy w ogóle się pojawił). Oczywiście mógłby poświęcić mniej pracy na uprawę swojego gospodarstwa i czerpałby z niego proporcjonalnie mniej produktu. [Lecz] cała wielkość produkcji, w tym stanie rzeczy, [...] z pewnością nie przekroczyłaby wartości tego, co zostałyby wyprodukowane za pomocą [tych samych] środków, którymi dysponowałiby zarówno rzemieślnik, jak i rolnik⁷⁸³.

782 Tamże, 163.

Takie postawienie sprawy w oczywisty sposób godziło w krótkowzroczne interesy właścicieli ziemskich i plantatorów, lecz w dłuższej perspektywie skłoniłoby rząd do działań, które miałyby zwiększyć dobrobyt całego społeczeństwa. W tym celu gospodarka nie mogła ograniczać się tylko do produkowania na potrzeby subsumpcji. Gospodarka oparta wyłącznie na rolnictwie jest tworem utrzymującym się sztucznie dzięki określonymu systemowi politycznemu, który nazywa się feudalizmem.

Fichte ostro przeciwstawiał się feudalizmowi na poziomie rozumu, lecz jego szczegółowe recepty ekonomiczne w istocie rzeczy dostarczały usprawiedliwienia dla zwolenników *ancien régime*'u. Aspekty ściśle ekonomiczne nie współgrały z filozofią polityczną Fichtego. Było tak dlatego, że najwyraźniej mylił środki z celami. Z jednej strony bowiem twierdził, że państwo musi najpierw zapewnić każdemu własność, gdyż to właśnie ona była głównym środkiem urzeczywistnienia idei społecznej. Uważał, że „wszelka własność powstawała dopiero na gruncie już utworzonego państwa”⁷⁸⁴. W jego opinii obdzielenie wszystkich obywateli własnością byłoby możliwe dzięki ścisłej kontroli handlu. Dlatego właśnie należało wzmocnić uprawnienia państwa. Ale z drugiej strony Fichte twierdził, że każde państwo po osiągnięciu swych celów powinno obumrzeć.

Jeśli cel ostateczny mógłby kiedykolwiek zostać osiągnięty w zupełności, to zbędny stałby się jakikolwiek ustrój państwowy; machina zatrzymałaby się, gdyż nie byłaby już więcej poddana przeciwdziałaniu. Za sprawą powszechnie obowiązującego prawa rozumu wszystkich zjednoczyłaby najwyższa zgodność usposobień, więc nad ich działaniami nie musiałoby już czuwać żadne inne prawo (*Gesetz*)⁷⁸⁵.

783 Alexander Hamilton, *Report on the Subject of Manufactures*, Wyd. 6 (Philadelphia: William Brown, 1827), 16–17, <http://archive.org/details/alexanderhamilt00caregoog> (wygl. 5. grudnia 1791 r.). Tłum. własne.

784 Johann Gottlieb Fichte, „Rysy zasadnicze epoki współczesnej”, w Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Robert Marszałek (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996), 265.

B. Państwo realne a państwo celów

Sprzeczność oczekiwań wobec państwa w systemie Fichtego być może da się wyjaśnić dzięki zrozumieniu różnicy między państwem konkretnym (*der Staat*) a „państwem celów” (*Reich der Zwecke*). Jak wyjaśnia Kant:

Przez państwo rozumiem systematyczne powiązanie różnych rozumnych istotą wspólnymi prawami. Ponieważ zaś prawa określają cele zgodnie z ich powszechną ważnością, przeto – jeśli pominiemy osobowe różnice pomiędzy istotami rozumnymi, jak również wszelką treść ich celów prywatnych – to całość wszelkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak i celów własnych, które każda z nich może przed sobą stawiać) daje się ująć w systematyczny związek, tj. państwo celów, które jest możliwe według powyższych zasad. [...]

W państwie celów, możliwym dzięki wolności woli, istota rozumna zawsze musi uważać się za prawodawcą, bez względu na to, czy jest jego członkiem, czy zwierzchnikiem⁷⁸⁶.

Jedynym uzasadnieniem państwa realnego (*der Staat*) jest to, że na poziomie politycznym odzwierciedla te same principia moralności, które są ważne na poziomie „czystej jaźni”, czyli w inteligibilnym „państwie celów”, w którym

człowiek związany jest prawem przez swój obowiązek, lecz nikomu nie przyszło na myśl, że podlega on tylko swemu własnemu, a jednak powszechnemu prawodawstwu⁷⁸⁷.

Fichte podążając za Kantem stwierdził, że pierwszym źródłem prawa jest własna „jaźń” człowieka. Nie chodzi mu tu jednak o jaźń partykularną, lecz o osobowość transcendentálną (choć Fichte nie używa tego słowa), tzn. o wolność osobistą, którą – na wzór kantowskiej *krytyki* – jesteśmy w stanie pojąć poza wszelkim doświadczeniem. Wolność ta jest zabezpieczo-

785 Johann Gottlieb Fichte, „Przyczynek do sprostowania sądów publiczności o Rewolucji Francuskiej”, w Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Robert Marszałek (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996), 96.

786 Kant, „Ugruntowanie metafizyki moralności”, 188 [AA IV 433-434].

787 Tamże, 187. Rozstrz. oryg. usunięto.

na przez prawo moralne, które każda istota rozumna „nosi” w sobie, chociaż nie każda zdolna jest je sobie uświadomić i wyrazić.

Zatem pragniemy oceniać fakty według prawa, które nie może być zapożyczone [od faktów historycznych – M. B.] ani w nich zawarte. Skąd wobec tego zamyślamy wziąć to prawo? Gdzie zamierzamy je znaleźć? Bez wątpienia w naszej jaźni, jako że poza nami nie natrafiamy na nie: i to w naszej jaźni, o ile nie jest ona uformowana i ukształtowana przez rzeczy zewnętrzne za pośrednictwem doświadczenia (gdyż w takim przypadku nie mamy do czynienia z naszą prawdziwą jaźnią, lecz z obcą domieszką), lecz w jej czystej, pierwotnej formie — w naszej jaźni, tak jak przedstawiałaby się ona poza wszelkim doświadczeniem⁷⁸⁸.

Wydaje się, że pomysł Fichtego polega na tym, by państwo realne doprowadziło warunki egzystencji do takiego stanu, iż państwo celów istnieć będzie bez potrzeby tworzenia ziemskiego rządu. Jedyne rządy powinno wtedy sprawować prawo „czystej jaźni”. Należy jednak wykazać, że taka jaźń byłaby w stanie być moralną nie tylko w stosunku do siebie, lecz także wobec innych istot rozumnych. Głównym zadaniem Fichtego w tej kwestii jest „znalezienie takiej woli, w której wola prywatna i wola wspólna byłyby syntetycznie zjednoczone”⁷⁸⁹. Nie chodzi tu jednak o dowiedzenie faktycznego istnienia tejże woli, ani też nie o to, by „wyliczyć” parametry jej urzeczywistnienia. Fichte poszukuje syntetycznego pojęcia woli wykorzystując metodę kantowskiej *dedukcji*.

C. Dedukcja władzy przedstawicielskiej

Fichteńska dedukcja nie ma dowodzić tego że syntetyczna wola istnieje, lecz ma ją uzasadniać. Dedukcja ta ma pokazać w *jaki sposób* w warunkach rządu przedstawicielskiego można pomyśleć tę wolę bez logicznej sprzeczności.

788 Fichte, „Przyczynek do sprostowania...”, 62. Rozstrz. – M. B.

789 Fichte, „Podstawy prawa naturalnego”, 104.

Wszystko zależy od tego, czy czytelnik da się przekonać o ścisłości niniejszego wywodu; gdyż zawarta jest w nim — o ile mi wiadomo, nigdzie do tej pory jeszcze nie przeprowadzona — ścisła dedukcja wywiedziona z czystego rozumu absolutnej konieczności władzy przedstawicielskiej⁷⁹⁰.

A zatem przeprowadzona przez Fichtego dedukcja nie dotyczy tylko „gołej” idei społecznej⁷⁹¹, ale również formy jej urzeczywistnienia, którą w domyśle jest demokracja liberalna. Głównym czynnikiem odróżniającym demokrację starożytną od demokracji liberalnej jest zasada sprawowania władzy ustawodawczej przez reprezentantów. W demokracjach antycznych wolność była ekskluzywnym przywilejem pełnoprawnych obywateli (mężczyzn), których w danym *polis* mogło być do kilku tysięcy. Dzięki temu prawa nie były ustanawiane przez wybranych przedstawicieli, lecz bezpośrednio przez całe zgromadzenie. Natomiast w demokracji liberalnej wolność jest zasadą inkluzywną. Paradoksalnie to właśnie ta inkluzywność sprawia, że współczesne państwa demokratyczne nie mogą sobie pozwolić na bezpośredni udział obywateli w stanowieniu prawa, gdyż ich populacje liczą miliony uprawnionych go głosowania. Idea demokracji bezpośredniej w społeczeństwach liczących więcej niż ok. 10 tys. obywateli jest nierealna, o czym pisał już Monteskiusz:

Zasadniczym jest ustalić liczbę obywateli, którzy mają tworzyć zgromadzenia; inaczej nie wiedziałoby się czy to lud przemówił, czy tylko część ludu. W Sparcie trzeba było dziesięć tysięcy obywateli. W Rzymie, pocętym z małego, aby iść ku wielkości, [...] nie ustalono tej liczby; i to była jedna z ważnych przyczyn jego upadku⁷⁹².

Robert Dahl przeprowadził szacunkowe wyliczenia ile czasu trwałyby zgromadzenia publiczne liczące do 10 tys. osób. Wyliczył on, że nawet w przypadku prostych kwestii i umiarkowa-

790 Tamże, 111. Rozstrz. – M. B.

791 Por. tamże, 103. Tytuł § 16 to literalnie: „dedukcja pojęcia sfery publicznej”.

792 Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński (Warszawa: Hachette, 2009), 32.

nej społeczności liczącej 5 tys. obywateli, zgromadzenie musiałoby obradować przez 104 dni bez przerwy, i to tylko nad jedną sprawą⁷⁹³.

α. Przeciwno losowaniu

Wiemy, że w demokracji ateńskiej na niektóre urzędy wybierano w pewnym sensie reprezentantów. „W pewnym sensie”, gdyż w sensie ścisłym ich nie wybierano, lecz powoływano w drodze losowania. Powrót do tego rozwiązania w szerszym zakresie zaproponował ostatnio m. in. David Van Reybrouck⁷⁹⁴. Przesłanką dla pomysłu demokracji aleatorycznej jest przekonanie, że nastąpiło zmęczenie demokracją (*Democratic Fatigue Syndrome*) i że główną winę za to ponosi nieadekwatny sposób wyłaniania reprezentantów. Reybrouck nie jest pierwszym, który chce rewitalizować antyczną metodę losowania, lecz nie jest również jedynym, który zdaje się w ogóle nie zwracać uwagi na podstawową wadę tej metody. Reybrouck bowiem optymistycznie zakłada, że losowanie sprawi, iż organy przedstawicielskie będą bardziej adekwatnie odzwierciedlać realną strukturę społeczną.

Zwolennicy demokratycznego aleatoryzmu w ogóle nie przyjmują do wiadomości, że najbardziej pewnym wynikiem losowania będzie wyłonienie ludzi, którzy nie mają ani woli, ani tym bardziej ambicji by działać dla dobra publicznego. Zwolennicy losowania *implicite* przyjmują, że każdy obywatel jest w równym stopniu obdarzony zdolnością do wyrażania i egzekwowania swej woli – niezależnie od statusu majątkowego, poziomu intelektualnego i kapitału kulturowego. Demokracja aleatoryczna mogłaby się spełnić tylko w warunkach idealnej równości, lecz takowa – jak słusznie zauważył Jean-Jacques

793 Zob. zest. nr 8 w: Robert A. Dahl, *O demokracji*, tłum. Marcin Król (Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 2000), 101.

794 Zob. David Van Reybrouck, *Against Elections. The Case for Democracy*, tłum. Liz Waters (London: The Bodley Head, 2016).

Rousseau⁷⁹⁵ – była urzeczywistniona jak dotąd tylko w skrajnie ekskluzywnych demokracjach antycznych, w których prawo głosu mieli nieliczni mieszkańcy ówczesnych społeczeństw.

Wybory przez losowanie miałyby mało niedogodności w prawdziwej demokracji, gdzie wobec powszechnej równości obywateli, zdolności, zasad i majątku wybór stałby się rzeczą prawie obojętną. Ale, jak powiedziałem, jeszcze nie było prawdziwej demokracji⁷⁹⁶.

Kiedy Fichte pisze, że „żadne państwo nie powinno być rządzone na sposób despotyczny czy demokratyczny”⁷⁹⁷, to nie ma na myśli demokracji w ogóle, lecz tylko demokrację bez pośrednią. W takiej demokracji władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza są połączone w jednym ciele, który stanowi cały lud. Taka demokracja co prawda daje każdemu z obywateli możliwość wyrażenia swej woli bezpośrednio, lecz właśnie przez to uniemożliwia realizację syntezy woli jednostkowej z wolą ogólną. Jeśli taka synteza ma mieć ważność a *priori*, to musi stanowić uzasadnienie czystego prawa, tj. takiego, wedle którego można rządzić państwem i które zarazem może przyjąć każdy z osobna bez konieczności argumentowania swojego stanowiska na forum publicznym.

Zatem dowolne prawo pozytywne zobowiązuje nas wyłącznie dlatego, że nakładamy je sobie sami. Jedynym prawodawcą jest nasza wola, nasze postanowienie, powzięte na stałe. Inny nie jest możliwy. Żadna obca wola nie jest dla nas prawem; także wola boska, jeśli mogłaby różnić się od prawa rozumu⁷⁹⁸.

795 Reybrouck jako motto swojej książki wybrał fragment *Umowy społecznej*: „Lud angielski sądzi, że jest wolny, lecz myli się bardzo; jest wolny tylko podczas wyborów członków parlamentu; skoro tylko zostali oni wybrani, staje się niewolnikiem, staje się niczym” (Rousseau, „Umowa społeczna”, 113). Najwyraźniej jednak Reybrouck należy do tych czytelników Rousseau, którzy zamiast omijać liczne niekonsekwencje francuskiego filozofa, wolą używać ich do usprawiedliwiania własnych uroszczeń.

796 Rousseau, „Umowa społeczna”, 130.

797 Fichte, „Podstawy prawa naturalnego”, 111.

798 Fichte, „Przyczynek do sprostowania...”, 81. Rozstrz. – M. B.

Przedstawicielską demokracją liberalną nie rządzi zatem zgromadzenie obywateli, lecz prawo, którego oni są jedynie wyrazicielami. Realizacja takiego pojęcia prawa jest tylko pozornie łatwiej osiągalna za pomocą demokracji bezpośredniej lub aleatorycznej. Źródłem pozoru jest możliwość osobistego udziału w obradach, a nawet forsowania swojego punktu widzenia. Lecz właśnie możliwość „uwodzenia” tłumu jest tym, co w całym tym procesie zagraża rozumności prawa.

Fichte twierdził, że pytanie o źródła prawa nie jest rozstrzygane przez „trybunał historii”, gdyż jedyna odpowiedź znajduje się w naszej „jaźni”⁷⁹⁹. Nie chodziło mu jednak o jaźń psychologiczną, tj. o partykularne interesy jednostki czy jakichś stronnictw. Chodziło mu o „niezmienną formę naszej jaźni”, która zarazem jest „pierwotną formą rozumu w sobie”⁸⁰⁰. Fichte ma tu więc na myśli pewne „ja transcendentalne”, z którego wynika imperatyw kategoryczny i czyste prawo moralne.

Propagatorzy demokracji aleatorycznej traktują jaźń obywateli na sposób psychologiczny. Nie są w tym jednak konsekwentni, gdyż zapominają o tym, iż politykami zostają przede wszystkim ludzie, którzy są w jakiś sposób charakterologicznie i intelektualnie predysponowani do działania w sferze publicznej (np. poprzez zdolność przemawiania i przekonywania innych). Zakładanie, że większość populacji w sposób naturalny posiada takie cechy byłoby wielką naiwnością, która mogłaby przynieść opłakane skutki. Być może losowania sprawdzają się w przypadku powoływania ławników w Wielkiej Brytanii, gdzie przedmiotem decyzji nie są sprawy całego kraju. Nie można jednak przenosić tego rozwiązania na poziom władzy ustawodawczej i wykonawczej. Rousseau udziela w tej kwestii bardzo rozsądnych wskazówek.

Gdy następuje połączenie wyborów z losowaniem, za pomocą wyborów należy obsadzać urzędy wymagające specjalnych ta-

799 Tamże, 62.

800 Tamże, 63.

lentów, jak np. urzędy wojskowe; losowanie natomiast nadaje się do stanowisk, na których wystarcza zdrowy rozsądek, sprawiedliwość, uczciwość, jak np. sądownictwo, bo w dobrze urządzonym państwie przymioty te są wspólne wszystkim obywatelom⁸⁰¹.

Rezygnacja z zasady wybieralnego przedstawicielstwa do ciał legislacyjnych i egzekutywy niweczy uzasadnienie prawa oparte o fichteańską teorię „czystej jaźni”, czyli zarazem pęta realną autonomię podmiotów. Wyłanianie przedstawicieli w drodze losowania jak również różne formy demokracji bezpośredniej naruszają zasadę trójpodziału władz, co podkopuje fundamentalne założenie „umowy”, którą jednostki zawierają z państwem. Umowa ta głosi zdaniem Fichtego, że:

Każda jednostka, która staje się obywatelem państwa, musi być przekonana o tym, iż niemożliwe jest, aby kiedykolwiek potraktowano ją w sposób niezgodny z prawem⁸⁰².

Ponieważ zasada praworządności wiąże obie strony umowy, więc

winno być rzeczą fizycznie niemożliwą, aby władza publiczna, albo też — jak ma to miejsce w tym wypadku — jej zarządcy, kierowali się inną wolą niż wola prawa⁸⁰³.

Nawet jeśli udałoby się znaleźć sposób na bezpośrednie sprawowanie władzy w demokracji liberalnej, to kłóciłoby się to z fundamentalną dla wyrażonej powyżej zasady podlegania prawu, albowiem to, co uznawałoby się za prawo, byłoby dziełem przypadku lub kaprysu, a nie emanacją „czystej jaźni”. Jeśli władza sprawowana by była przez wszystkich obywateli, albo tylko przez wylosowanych przedstawicieli, to nikt nie miałby gwarancji, że ostatecznym arbitrem w jego sprawie będzie czyste prawo. W systemie pełnego przedstawicielstwa – niezależnie od tego jak je zapewnić – rozdział władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej byłby z zasady niemożli-

801 Rousseau, „Umowa społeczna”, 130.

802 Fichte, „Podstawy prawa naturalnego”, 111.

803 Tamże, 116.

wy. W takim systemie sprawująca władzę wspólnota jest zarazem sędzią jak i stroną. Pozornie byłby to rząd demokratyczny, lecz realnie despotyczny, ponieważ nie opierałby się on na rządzie prawa, tylko na rządzie liczebnej większości. W rządach prawa ewentualne ograniczanie wolności jednostek lub grup (a nawet samej większości liczebnej) musi wynikać z potrzeby zapewnienia możliwości wolności nie tylko dla większości, lecz dla społeczeństwa jako całości. Warunki realizacji tej wolności nie są ustanawiane poprzez kodeksy czy statuty, lecz na mocy apriorycznych zasad czystego rozumu. Fichte w tym względzie szedł za myślą Kanta.

Ponieważ wszelkie ograniczenie wolności poprzez samowolę kogoś innego nazywane jest przymusem, wynika z tego, że ustrój obywatelski jest związkiem pomiędzy wolnymi ludźmi, którzy jednakże (bez uszczerbku dla własnej wolności, w całości związku z innymi) podlegają prawnemu przymusowi dlatego, że potrzebuje tego sam rozum, a konkretnie czysty rozum, a priori ustanawiający prawa i niebiorący pod uwagę żadnych celów empirycznych (które wszystkie określa się wspólnym mianem szczęśliwości)⁸⁰⁴.

Właściwym problemem przedstawicielstwa w demokracji liberalnej nie jest to, że członkowie ugrupowań rządzących *de facto* nie reprezentują obywateli, lecz coś wręcz przeciwnego: wybijanie się na plan pierwszy tych osób, które najskuteczniej reprezentują interesy konkretnych grup, które ich wybrały. Zasadnicze problemy systemu przedstawicielskiego nie biorą się więc z nieadekwatnej reprezentacji, lecz z tego, że radykalne *fakcje* zbyt skutecznie zabiegają o realizację postulatów swych wyborców. Rezultatem tego jest to, co ponad dwieście lat temu opisał James Madison:

Zewsząd dochodzą skargi [...], że nasze władze są zbyt niestabilne, że dobro wspólne jest lekceważone w konfliktach rywalizujących partii, że zbyt często podejmowane są środki nie tylko zgodne z regułami sprawiedliwości i zachowaniem praw mniej-

804 Kant, „O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”, 281. Rozstrz. – M. B.

zości, ile posłuszne przemożnej sile połączonej wspólnym interesem i dominującej większości⁸⁰⁵.

Gorliwość w głoszeniu różnych poglądów [...] wzbudziły namiętności, podzieliły ludzkość na partie, rozpały wzajemne animozje i sprawiły, że ludzie stali się bardziej skłonni do dokuczania sobie [...] niż do współpracy dla wspólnego dobra⁸⁰⁶.

β. Republikanizacja demokracji

Receptą na ten stan rzeczy miałyby być wg Madisona swoista „republikanizacja” demokracji poprzez system wzajemnie kontrolujących się i rywalizujących ze sobą instytucji w szerokim sensie (tzw. doktryna *checks and balances*), oraz wprowadzenie maksymalnych gwarancji wolności poglądów i religii. Pluralizm idei byłby szczególnie istotny w ograniczeniu destrukcyjnej roli *fakcji*, gdyż miałyby

zapobiec jednoczesnemu występowaniu tych samych pasji i interesów u większości, albo, gdyby je miała, należy dopilnować, aby mimo swej liczebności i lokalnych warunków nie mogła działać zgodnie i nie mogła wprowadzić w czyn swych planów ucisku⁸⁰⁷.

Według Madisona im większe byłyby swobody światopoglądowe, tym mniejsze prawdopodobieństwo stworzenia spójnych ugrupowań politycznych zdolnych do przejęcia władzy. Dopiero dziś widzimy, że ten pomysł okazał się fundamentalnie błędny, zwłaszcza w obliczu nowoczesnych form komunikacji⁸⁰⁸.

Madison miał jednak jeszcze inny pomysł na „republikanizację” demokracji. Zasadniczym środkiem ograniczania despotycznych zapędów *fakcji* miałyby być sama wielkość państwa,

805 James Madison, „Esej nr 10 (fakcje)”, w *Eseje polityczne federalistów*, red. Frederic Quinn, tłum. Barbara Czerska (Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1999), 87.

806 Tamże, 89.

807 Tamże, 91.

808 Szybkość z jaką najbardziej absurdalne teorie spiskowe zyskują uznanie setek tysięcy ludzi unaoczniała się chyba najwidoczniej podczas zamieszek w Waszyngtonie 6. stycznia 2021 r., tj. przed zaprzysiężeniem Joe Bidena na prezydenta USA.

zarówno pod względem obszaru, jak i liczby reprezentowanych obywateli. Fakt, iż w takiej sytuacji przedstawiciele są oddzieleni od swoich wyborców byłby zdaniem Madisonsa zaletą, a nie wadą, gdyż

każdy reprezentant będzie wybierany w dużej republice przez większą liczbę obywateli niż w republice małej, i trudniej będzie niewłaściwym kandydatom odnieść sukces, stosując niecne sztuczki, jakie często towarzyszą wyborom; a wyborcy, mając większą swobodę, wybiorą prawdopodobnie ludzi najbardziej cenionych, o szerokim spojrzeniu i statecznym charakterze⁸⁰⁹.

γ. Odpowiedzialne partie

Tutaj również Madison się srodze pomylił, na co światło rzuca m.in. raport Komitetu ds. Partii Politycznych sporządzony dla Amerykańskiego Towarzystwa Politologicznego (*American Political Science Review*; APSA). Według autorów tego raportu zasadniczym problemem systemu przedstawicielskiego w USA jest to, że „narodowe i państwowe organizacje partyjne są w dużej mierze niezależne od siebie, bez zauważalnego wspólnego podejścia do problemów polityki i strategii partyjnej”⁸¹⁰. Przyczyna tego stanu rzeczy tylko częściowo leży w ordynacji wyborczej i sposobie kształtowania okręgów wyborczych. Głównym problemem jest to, że polityka partyjna w USA nie jest kształtowana w oparciu o wspólne programy, tylko o to, kto zdobędzie większą uwagę skrajnych części elektoratu. Umożliwiają to referenda, prawyборы, oraz inne formy demokracji bezpośredniej. Wszystko to sprawia, że

będąc u steru władzy żadna z głównych partii nie jest odpowiednio przygotowana do delegowania (*organize*) do organów władzy ustawodawczej i wykonawczej tych spośród swoich

809 Madison, „Esej nr 10 (fakcje)”, 93.

810 Fritz M. Marx i in., „Toward a More Responsible Two-Party System. A Report of the Committee on Political Parties American Political Science Association (Supplement)”, *The American Political Science Review* 44, nr 3 (2) (1950): 3. Tłum. własne.

członków, którzy byliby w stanie utworzyć spójny rząd, tj. taki, który realizowałby określony program partyjny. Ta niemoc sprawia, że odpowiedzialność partyjna nie ma znaczenia podczas wyborów⁸¹¹.

Skoro nie ma odpowiedzialności za politykę na poziomie narodowym, to znaczy, że nie ma również *woli powszechnej*, którą powinni reprezentować politycy. Przyczyną olbrzymiej trudności amerykańskiej polityki w realizacji spójnych programów nie dotyczących spraw fundamentalnych takich jak obronność jest to, że o nominacji kandydatów do Kongresu nie decydują liderzy partii, tylko czynią to sami wyborcy. Na skutek tego partie polityczne nie tylko nie wyrażają *woli powszechnej*, ale także nie są w stanie skonsolidować jednolitego programu dla całego kraju, gdyż są zakładnikami obietnic składanych przez poszczególnych kandydatów. W takim stanie rzeczy program polityczny jest chaotycznym agregatem dążeń jednostkowych. Właśnie przed taką sytuacją przestrzegał Rousseau:

Nie ma nic niebezpieczniejszego od wpływu interesów prywatnych na sprawy publiczne. Nadużycie ustaw przez rząd jest mniejszym złem niż korupcja ustawodawcy, będąca niechybnym skutkiem uganiania się za celami prywatnymi. Wówczas państwo jest pacone w swej istocie i wszelka reforma staje się niemożliwa. Lud, który by nie nadużył rządu, nie nadużyłby również niezależności; lud, który by zawsze rządził dobrze, nie potrzebowałby być rządzonym⁸¹².

811 Tamże, V (foreword). „As a result, either major party, when in power, is ill-equipped to organize its members in the legislative and the executive branches into a government held together and guided by the party program. Party responsibility at the polls thus tends to vanish”.

812 Rousseau, „Umowa społeczna”, 80. Rozstrz. – M. B. Pierwsze dwa zdania w tłumaczeniu Peretiatkowicza pierwotnie stanowiły jedno. Rozbiłem je na dwa, gdyż były one połączone spójnikiem „i”, co zupełnie zacierało sens wypowiedzi Rousseau. Chodziło mu o to, że nadużycie władzy przez agentów prywatnego interesu ma gorsze skutki, niż nadużycie władzy przez przedstawicieli, którzy nie są tak ściśle związani z wyborcami. W oryginale francuskim przed spójnikiem „i” znajdował się przecinek.

Opisywany przez Rousseau stan rzeczy dotyczy jego krytyki demokracji [bezpośredniej]. Zanikanie odpowiedzialności partii politycznych w systemie amerykańskim wynika także z tego, iż tamtejsza ordynacja wyborcza zachęca do demagogii za pomocą różnych form demokracji bezpośredniej⁸¹³. Madison chciał zabezpieczyć instytucje demokratyczne przed tym zagrożeniem za pomocą doktryny *checks and balances*. Chociaż pomysł ten się przyjął, to jednak *de facto* był tylko doraźnym „łataniem dziur”, co stało się ewidentne w warunkach powszechnego i natychmiastowego dostępu do informacji.

δ. Plusy i minusy „woli powszechnej”

Madisonowska „republikanizacja” mogłaby się powieść, gdyby została oparta na filozoficznym, a nie wyłącznie pragmatycznym uzasadnieniu instytucji politycznych. Uzasadnienie to musiałyby – tak jak postulował to Fichte – wykazać, że wola jednostek jest tą samą wolą, którą kierują się ciała przedstawicielskie. Obiecującą próbą takiego uzasadnienia była koncepcja „woli powszechnej” Rousseau, na której Fichte się opierał. Wola powszechna miałaby być czymś trwałym zarówno we wspólnocie, jak i w przedstawicielskich ciałach politycznych, ponieważ co do zasady nie podlega ona odstępianiu. Jak jednak oceniać czy faktycznie mamy do czynienia z wolą powszechną (*volonté générale*), a nie z wolą wszystkich (*volonté de tous*)? Pomysł Rousseau był następujący:

Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich (*volonté de tous*) a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny, tamta — interes prywatny i jest tylko sumą woli poszczególnych ludzi. Odejmiemy jednak od tych woli partykularnych plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic wola powszechna⁸¹⁴.

Pomysł Rousseau polegał na obrachowywaniu woli powszechnej na podstawie tego, co wspólne w wolach prywat-

813 Była o tym mowa w rozdz. II. 4. A.

814 Rousseau, „Umowa społeczna”, 36.

nych, ale co zarazem nie jest ich materią. Była to procedura, którą w filozofii polityki nazwano później agregacją. Ciekawym jest, że bardzo podobny pomysł dużo później zaproponował również J. S. Mill.

Jeżeli demokracja ma oznaczać rządy większości, to należy wprowadzić rozwiązanie, które gwarantuje tej samej liczbie jednostek taki sam wpływ w ogólnym dodawaniu. Jeżeli pewna mniejszość zostanie zepchnięta na bok, bądź to celowo, bądź wskutek złego prawa wyborczego, władza nie znajdzie się w rękach rzeczywistej większości, ale w rękach mniejszości, która w samym tylko parlamencie stanowi większość⁸¹⁵.

Agregatywizm Milla byłby obiecujący, gdyby nie to, że zawierał błąd wskazany przez Rousseau, polegający na utożsamieniu woli wszystkich z wolą powszechną. Mill sumuje to, co partykularne w woli partykularnych, a nie to, co w nich ogólne. Za pomocą tej procedury Mill fałszywie uzasadniał rację bytu (*ratio essendi*) woli powszechniej, gdyż agregował tylko „materialną” jednorodność członków ciał przedstawicielskich. Nie było to więc – tak jak proponował Rousseau – wzajemne znoszenie „plusów i minusów” tego, co partykularne w woli, lecz dosłownie ich dodawanie.

W rozumowaniu Rousseau można byłoby przynajmniej dostrzec antycypację kantowskiego systemu moralności. Kant nie dowodził *że* czyste prawo moralne jest możliwe, gdyż uważał je za konieczne, o ile mamy zasadnie traktować samych siebie jako istoty rozumne. Moralność zatem musi być możliwa, a jeśli tak, to zarazem jest konieczna. Na tej podstawie Kant wykazywał (tzn. dedukował *de iure*), że skoro moralność jest konieczna, to działa wedle syntetycznych praw *a priori*. Prawa moralne według Kanta są co prawda poznawane (*ratio cognoscendi*) *a posteriori*, tj. w doświadczeniu, lecz uzasadnienie ich racji bytu (*ratio essendi*) jest „gotowe” aprioryczne, czego „dowodzi” logiczna analiza możliwości egzekwowania maksym postępowania. Natomiast u Milla „dodawanie”

815 Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, 132. Rozstrz. – M. B.

woli partykularnych nie prowadzi do wyrażenia woli powszechnej, ale raczej do sprawiedliwienia rządów interesu.

ε. Kontraktualizm Fichtego

Fichteńska wariacja na temat koncepcji „woli powszechnej” wydawała się przewycięzać problemy, które wyłaniają się z kontraktualizmu Rousseau oraz Milla. Fichte uwzględniał kantowski punkt widzenia, gdyż stwierdzał, że pojęcie sfery publicznej jest logicznie wcześniejsze niż władza państwowa. Idąc tropem kantowskim należałoby więc przyjąć, że pojęcie sfery publicznej jest *postulatem* czystego rozumu. Na tej podstawie Fichte argumentuje w taki sposób, jakby wola powszechna w ogóle nie miała związku z wolami partykularnymi. Wola powszechna jest zatem czymś, co – tak, jak postulaty czystego praktycznego rozumu – trzeba założyć, jeśli jakiegokolwiek działania zbiorowe mają być uzasadnione moralnie.

Nowością w stosunku do kontraktualizmu Rousseau jest u Fichtego to, że z założenia wyklucza on udział woli partykularnej przy wyłanianiu woli powszechnej. Partykularne w działaniu woli jest przede wszystkim to, co dotyczy posiadania. Rousseau zdaniem Fichtego błędnie zakładała, iż własność („władza rzeczowa”) istnieje już w stanie natury, a umowa społeczna sprawia jedynie, iż posiadanie prywatne stanie się pewniejsze. W istocie Rousseau pisze, że

przez umowę społeczną człowiek traci swoją wolność przyrodzoną i nieograniczone prawo do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć; zyskuje natomiast wolność społeczną i własność na wszystko, co posiada⁸¹⁶.

816 Rousseau, „Umowa społeczna”, 28. Fichte najwyraźniej mylił się w ocenie znaczenia jakie Rousseau przyznawał pojęciu własności. To, co człowiek za-właszcza w stanie natury nie jest bowiem tym, co Rousseau nazywa „władzą rzeczową” ustanowioną przez umowę społeczną. Cenna jest tu uwaga tłumacza, który zauważa, że w oryginale ta druga własność to po francusku *domaine*. *Domainium* nie jest jednak dosłownym odpowiednikiem własności w sensie wyeksplikowanym przez np. Locke’a (a najwyraźniej wyłącznie to znaczenie pojęcia własności ma na myśli Fichte), tj. produktem powstałym dzięki „zmiksowaniu” pracy własnych rąk z jakąś rzeczą. *Domainium* jest własnością

Fichte natomiast twierdzi, że „wszelka własność nie jest jeszcze własnością, dopóki rokowania w tej sprawie nie zostały zakończone”⁸¹⁷, a zatem

nikt nie może w trakcie zawierania państwowej umowy obywatelskiej wnosić ani oferować niczego własnego, gdyż nie posiada on niczego przed tą umową. Pierwszym warunkiem tego, aby mógł jakkolwiek rzecz zaferować, jest uprzednie otrzymanie przez niego owej rzeczy. Owa umowa zatem nie zaczyna się od dawania, lecz od otrzymywania⁸¹⁸.

Skoro przed ukonstytuowaniem się woli powszechnej należy najpierw przyznać prawo własności, to niedorzecznym byłoby określanie tej woli na podstawie agregacji interesów partykularnych. W ujęciu Fichtego bowiem umowa społeczna powstaje zanim do głosu dojdą interesy. To dopiero umowa społeczna sprawia, że jednostka może posiadać na własność coś partykularnego i rozporządzać tym wedle swej osobistej woli.

Powstaje tu jednak dużo poważniejszy problem, gdyż woli powszechnej nie tylko nie można „obrachować”, ale trzeba też komuś powierzyć rządy. Problem ten Fichte próbował początkowo rozwiązać poprzez rewitalizację pojęcia *eforatu*. Byłaby to w jego ujęciu specjalna rada, która w sytuacji zagrożenia uzurpacją rządów przez władzę wykonawczą mogłaby ogłosić „państwowy interdykt” polegający na czasowym wstrzymaniu obowiązywania wszystkich praw⁸¹⁹. Pomysł Fichtego wywołu-

ustanowioną dzięki władzy, a nie pracy. Rousseau krytykuje locke’owskie pojęcie na następnej stronie, gdzie stwierdza, że wywiedzione z prawa natury „prawo pierwszego posiadacza [...] staje się prawdziwym prawem dopiero po ustanowieniu prawa własności”. Własność locke’wska jest więc ważna dopiero po ustanowieniu praw, więc niedorzecznością jest na jej podstawie dedukować co wyraża *wola powszechna*. A zatem Rousseau – podobnie jak Fichte – uważa, że własność w sensie ścisłym nie jest czymś naturalnym. Ostatecznie jednak Rousseau popada w niedorzeczności, gdyż wmieszał pojęcie własności locke’owskiej do swojej teorii woli powszechnej. Tutaj jednak najistotniejsze jest omówienie koncepcji Fichtego i tego, jak rozumiał teorię Rousseau.

817 Fichte, „Podstawy prawa naturalnego”, 145 (przypis).

818 Tamże.

819 Zob. tamże, 120–21.

je uzasadnione skojarzenia z dużo późniejszymi ustrojami totalitarnymi, kiedy faktycznie dominująca partia niosąc na ustach demokratyczne hasła w istocie zawieszala demokratyczne prawa. Niestety, ale w późniejszym okresie Fichte coraz bardziej wydawał się zmierzyć w tym kierunku.

D. Nacjonalistyczna fiksacja

Fichte próbując uniknąć aporii rousseau'owskiego agregatywizmu nieoczekiwanie wchodzi na tory, które coraz bardziej odsuwały go od uniwersalistycznej etyki Kanta. W pewnym momencie Fichte zaczyna utożsamiać pojęcie woli powszechnej z wolą narodu. Jego dedukcja sfery publicznej przeobraża się w dedukcję charakteru narodowego, co w oczywisty sposób odbiega od uniwersalistycznych zamierzeń etyki kantowskiej. Fichte stwierdza, że

tylko sama wspólnota może się zadeklarować jako taka; musiałaby ona zatem już być wspólnotą zanim się nią stała, co w sposób oczywisty zaprzecza samemu sobie.

Sprzeczność ta może zostać zniesiona tylko w ten sposób: naród z góry, przez konstytucję, proklamuje się wspólnotą w określonym przypadku⁸²⁰.

Fichte nieoczekiwanie zaczyna akcentować pojęcie narodu jako podmiotu woli, co jest nowością w stosunku do koncepcji Rousseau. Ta innowacja jednak nie tylko nie rozwiązuje problemów, ale – wbrew pierwotnemu zamierzeniu Fichtego – wprowadza do jego teorii „czystej jaźni” element empiryczno-historyczny. Fichte bowiem wymaga, aby trwałość narodu była zabezpieczona przez jego kulturę.

Fichteańskie pojęcie kultury w okresie nacjonalistycznym zmieniło się względem tego, co wyraził on w apologii wyników Rewolucji Francuskiej. We wcześniejszych pismach Fichte argumentował, że kultura jest dochodzeniem do formy „czy-

820 Tamże, 119. Rozstrz. – M. B.

stego Ja” poprzez oczyszczanie go z błędnych wskazówek zmysłowości. W tym więc sensie:

Kultura to rozwijanie wszystkich sił w dążeniu ku celowi pełnej wolności, pełnej niezależności od wszystkiego, co różne od nas samych, co nie jest naszą czystą jaźnią⁸²¹.

Inaczej mówiąc: kultura jest nauką przekraczania ograniczeń narzucanych nam przez zmysłowość, dzięki czemu możliwe jest osiągnięcie prawdziwej wolności. Z kolei osiągnięcie wolności jest warunkiem utworzenia państwa jako wspólnoty moralnej w czysto rozumowym sensie („państwo celów”). Osiągnięcie pełnej wolności jest zatem moralnym powołaniem jednostek oraz państwa, które wzajemnie wspierają się w tym celu. We wczesnym etapie Fichte jednak zastrzegął, że przynależna jednostkom „kultura zmysłowości” jest tylko środkiem do osiągnięcia „kultury wolności”.

Ta kultura wolności jest więc jedynym możliwym celem ostatecznym człowieka, o ile jest on częścią świata zmysłów; ale znowu ten najwyższy możliwy zmysłowy cel ostateczny nie jest celem ostatecznym człowieka w sobie, lecz ostatnim środkiem na drodze do osiągnięcia jego wyższego duchowego celu ostatecznego, czyli pełnej zgodności woli z prawem rozumu⁸²².

Tymczasem w *Rysach zasadniczych epoki współczesnej* Fichte wydaje się zawracać od uniwersalizmu do nacjonalizmu. Stwierdza tam, że państwo powinno dążyć do formy państwa absolutnego, którego trwałość

zależy tylko i wyłącznie od tego, czy pewnemu celowi gatunkowemu — czymkolwiek w szczególności miałby on być — poświęcona zostaje jedynie siła jednostkowa⁸²³.

Fichte co prawda zaznacza, że chodzi tylko o naśladowanie formy absolutyzmu, lecz to nie zmienia postaci rzeczy, iż jest to odejście od racjonalistycznego uniwersalizmu Kanta. Wielce wymowna jest tu wtrącona uwaga, iż nie wiadomo czym miał-

821 Fichte, „Przyczynek do sprostowania...”, 84.

822 Tamże, 86.

823 Fichte, „Rysy zasadnicze...”, 246.

by być ów „cel gatunkowy” państwa. Z tych niejasnych stwierdzeń ostatecznie wyłania się więc wizja organistycznego despotyzmu, który można traktować jako zapowiedź przyszłych systemów totalitarnych. Zachwalając formę państwa absolutnego Fichte podkreśla konieczność podporządkowania się jednostek celowi gatunkowemu:

Istota państwa absolutnego polega na tym, że wszystkie siły jednostkowe skierowane zostają na życie gatunku — pod postacią którego państwo stanowi przede wszystkim zamkniętą sumę swych obywateli⁸²⁴.

Dużo bardziej złowieszczo brzmią jednak spostrzeżenia, która wywołują intensywne skojarzenia z ideologią faszystowską, narodowo-socjalistyczną czy wręcz ze stalinizmem.

Równość może mieć miejsce tam tylko, gdzie wszyscy bez wyjątku są w pełni wykorzystani. Toteż w tym ustroju indywidualność wszystkich całkowicie i bez reszty rozplywa się w gatunkowości wszystkich; a każdemu z osobna zwrócony zostaje jego wkład do siły ogólnej, wzmocniony przez ogólną siłę wszystkich pozostałych⁸²⁵.

Każdy jest — jeśli chodzi o jego konieczny cel — całkowicie suwerenny jako przedstawiciel gatunku, a całkowicie poddany, jeśli chodzi o użytek, jaki robi ze swych sił jednostkowych⁸²⁶.

Fichte tym samym wprowadza do swojej dedukcji sfery społecznej elementy kontyngentne, co rodzi uzasadnione zarzuty o nadanie szczególnego znaczenia narodowi niemieckiemu. Początkowy uniwersalizm przechodzi w nacjonalizm, oraz ubóstwienie państwa. Jest to szczególnie widoczne w *Mowach do narodu niemieckiego*, gdzie Fichte definiuje naród jako

ogół ludzi współżyjących w społeczeństwie i nieustannie samokreujących siebie w sposób naturalny i duchowy, co też w całości podpada pod pewne szczególne prawo rozwoju bo-

824 Tamże, 247. Rozstrz. – M. B. Przy okazji w powyższym stwierdzeniu Fichte powraca do rousseau’owskiego agregatywizmu, co staje się szczególnie wyrażone w jego rozważaniach na temat ekonomii i gospodarki.

825 Tamże.

826 Tamże, 253–54.

skości z siebie samej. [...] Owo prawo określa w zupełności i nadaje zakończoną postać temu, co nazwano charakterem narodowym jakiegoś ludu; jest prawem rozwoju tego, co pierwotne i boskie⁸²⁷. [Rozstrz. – M. B.]

Czytając dalej nie można mieć wątpliwości, iż pojęcie *narodu* nie funkcjonuje tu jedynie metaforycznie. Fichte wyraźnie ma na myśli to, że warunkiem utrzymania wiary w wieczność dokonań jednostki jest trwałość konkretnego narodu, tj. takiego, który posiada swój historyczny charakter.

Wiara szlachetnego człowieka w wieczne trwanie efektów jego działań na tej ziemi zasadza się tym samym na jego nadziei w wieczne trwanie narodu, który dał mu podstawy rozwoju, oraz w szczególny charakter tego narodu przejawiający się zgodnie z owym ukrytym prawem [pierwotności i boskości jakiegoś ludu – M. B.]; bez domieszki i zepsucia przez element obcy i nie należący do całości owego prawodawstwa⁸²⁸.

Co gorsza, Fichte w swoich *Mowach* umniejsza znaczenia swojej wcześniej, liberalnej teorii państwa, oraz niweczy doniosłość swej dedukcji sfery publicznej twierdząc, że pojęcie narodu musi dominować nad państwem oraz ideą społeczną.

Naród i ojczyzna w tym znaczeniu, jako podłoże i symbol ziemskiej wieczności oraz jako to, co na tym świecie może być wieczne, wykraczają wyraźnie poza państwo w potocznym rozumieniu tego słowa. Wyrastają także ponad społeczny porządek w tej postaci, w jakiej został on ujęty w samym czystym pojęciu oraz jeśli chodzi o sposób, w jaki — zgodnie z tym pojęciem — został on ustanowiony i zachowany⁸²⁹.

Być może Fichte zmienił swoje stanowisko, gdyż błędnie ocenił, iż ideały Rewolucji Francuskiej okazały się być środkiem do zaprowadzenia nowej formy monarchii, której szczerze nienawidził. Niezależnie od motywacji, jego antidotum na ten stan rzeczy w dłuższej perspektywie okazało się gorsze niż

827 Johann Gottlieb Fichte, „Mowy do narodu niemieckiego”, w Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Robert Marszałek (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996), 304, 305 (mowa ósma).

828 Tamże, 305. Rozstrz. – M. B.

829 Tamże, 306.

choroba. Niewiele pozostało z „kultury wolności”, na której miejsce Fichte wprowadza inny naczelny cel, którym miałyby być bliżej nieokreślony „wewnętrzny spokój”.

Właśnie dlatego miłość ojczyzny winna rządzić samym państwem jako absolutnie największa, ostateczna i niezależna władza zwierzchnia, przede wszystkim dlatego, że ogranicza je ona w wyborze środków do osiągnięcia jego najbliższego celu, wewnętrznego spokoju⁸³⁰

Środki, za pomocą których zdaniem Fichtego miałyby pomóc w osiągnięciu „spokoju” przywołują na myśl przemowy przywódców państw totalitarnych z XX w.:

Aby ów cel mógł zostać osiągnięty, naturalna wolność jednostek musi zostać na różne sposoby ograniczona. I gdyby nie posiadano żadnego innego celu i zamiaru z nimi związanego jak ten właśnie, dobrze by zrobiono, gdyby owym jednostkom narzucono wszelkie możliwe ograniczenia oraz gdyby wszystkie ich emocje podporządkowano jednej jednorodnej regule oraz gdyby je nieustannie nadzorowano⁸³¹.

Fichte posuwa się dalej i dokonuje apologii przyszłych wielkich przywódców, w czym można się doszukać laudacji na cześć jeszcze nienarodzonego *Führera*.

Jakiegoż ducha musi być tedy ten, [...] kto posiada niepodważalne prawo narzucania swej woli każdemu, kogo napotka, obojętnie czy ten tego chce, czy też nie, oraz zmuszania opornych do tego, aby ryzykowali wszystkim, nawet swoim życiem? Nie może to być duch spokojnej mieszczkańskiej miłości do ustroju państwowego oraz do zasad, lecz musi to być trawiący ogień wyższej miłości ojczyzny, która ogarnia naród niczym powłoka wieczności, dla której każdy szlachetny człowiek ofiarowuje siebie z radością, a człowiek nieszlachetny, który mógł zaistnieć jedynie dzięki pierwszemu, ma obowiązek siebie ofiarować⁸³².

830 Tamże, 307.

831 Tamże. Rozstrz. – M. B.

832 Tamże, 309. Rozstrz. – M. B.

4. Dialektyka sprzeczności (Hegel)

Mimo swoich wad filozofia polityczna Fichtego – przynajmniej do pewnego momentu – zapowiadała metodę dialektyczną widoczną już u Kanta, lecz systematycznie zrealizowaną dopiero przez Hegla (szczególnie w *Zasadach filozofii prawa*). Fichte bowiem zauważał pewną zarówno historyczną jak i rozumową prawidłowość polegającą na tym, że samolubny pęd ku władzy sam z czasem sprawia, iż rządzący muszą likwidować *przywileje* na rzecz uniwersalnego i rozumnego prawa. W ten sposób każdy despotyzm z czasem znosi sam siebie.

Państwo, które nieustannie zmierza do zwiększenia swej siły wewnętrznej, jest zmuszone starać się o stopniowe znoszenie wszystkich przywilejów; zatem o całkowite zrównanie praw wszystkich, aby właśnie ono, państwo samo, weszło w posiadanie swego istotnego prawa, jakim jest używanie dla własnych celów całej nadwyżki wszystkich sił jego obywateli, bez wyjątków⁸³³.

Można tę frazę traktować jako nawiązanie do *Bajki o pszczołach* Mandeville'a, gdyby nie to, iż Fichte był wrogo nastawiony do fizjokratyzmu i leseferyzmu. Fichte raczej podchwycił tu kantowską koncepcję „nietowarzyskiej towarzyskości ludzi”⁸³⁴ (*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*). W swoich rozważaniach historiozoficznych Kant postawił tezę, iż przyroda rozwija wszystkie predyspozycje ludzkości wykorzystując antagonizmy, które pojawiają się naturalnie. Ludzie – pisze Kant –

w stanie dzikiej wolności nie mogą zbyt długo istnieć obok siebie. [...] Jest to jak w przypadku drzew w lesie, które właśnie dlatego, że każde z nich próbuje drugiemu odebrać powietrze i słońce, słońca i powietrza poszukiwać muszą ponad sobą, a w efekcie rosną pięknie i równomiernie, podczas gdy te, które [mają dość miejsca, by] swe gałęzie wypuszczać swobodnie, bo

833 Fichte, „Rysy zasadnicze...”, 264.

834 Immanuel Kant, „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”, w Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2012), 34.

rosną z dala od innych [drzew], rosą skarłate, krzywe i pochyłe⁸³⁵.

Na tym samym pomysle bazuje heglowska koncepcja „chytrości rozumu”, który wykorzystuje sprzeczności i antagonizmy między ludźmi do urzeczywistniania idei wolności. U Hegła jednak osiągnięcie celu ogólnego – tj. urzeczywistnienie idei wolności – nie jest przedstawiane jako proces organiczny, ani historyczny, lecz jako dialektyczna synteza tego, co ogólne (pojęciowe) i tego, co szczegółowe (określone).

Interes szczególny namiętności jest więc nierozzerwalnie związany z wprowadzeniem w czyn celu ogólnego; to, co ogólne, wynika bowiem z tego, co szczegółowe i określone, oraz z ich negacji. Interesy szczegółowe zwalczają się wzajemnie i część ich skazana jest na zagładę. Idea ogólna nie wdaje się w te przeciwieństwa i w tę walkę, nie naraża się na niebezpieczeństwo; niezagrożona i nienaruszona trzyma się jakby na dalszym planie. Można to nazwać chytrością rozumu. [...] Idea opłaca haracz istnienia i znikomości nie własnym kosztem, lecz kosztem namiętności jednostek⁸³⁶.

Poza „wycuciem” historiozoficznym Hegel nawiązuje do Fichtego poprzez pojęcie wolności jako realizacji tego, co konieczne. Fichte powiada, że „prawdziwa wolność powstaje tylko wskutek przejścia przez najwyższą prawidłowość”⁸³⁷. Nie jest jednak jasne, czy Fichtemu chodziło o prawidłowość logiczną czy historyczną. Wszystko wskazuje na to, że u Fichtego szala przechyla się na stronę nacjonalizmu, gdyż na pytanie o to, „cóż jest ojczyzną prawdziwie wykształconego chrześcijańskiego Europejczyka?” Fichte odpowiada, że „jest nią w każdej epoce to państwo europejskie, którego kultura osiągnęła najwyższy poziom”⁸³⁸. Rzecz jasna Fichte ma na myśli naród niemiecki, do którego kieruje swoje późniejsze *Mowy*.

835 Tamże, 36.

836 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, 49, 50. Rozstrz. – M. B.

837 Fichte, „Rysy zasadnicze...”, 265.

838 Tamże, 266, 267.

A. Odrzucenie umowy społecznej

Hegel zasadniczo nie krytykował nacjonalizmu Fichtego, być może dlatego, iż sam wyrażał wielokrotnie myśli, które mogą być uznane za apologię „germańskiego ducha”. Nacjonalizm był u Fichtego jedynie problemem partykularnym, który wynikał przede wszystkim z błędów na poziomie czysto myślowym. Dlatego właśnie tym, co najsilniej Hegel skrytykował u Fichtego było uzasadnienie teorii państwa w oparciu o wziętą od Rousseau koncepcję umowy społecznej. Umowa tego rodzaju wydaje się być pojęciem pozornie rozumowym, lecz zdaniem Hegla jest to pseudo-idea, która została przeniesiona ze sfery prawa cywilnego. Prawo to wywodziło się z czasów przedrewolucyjnych i zdaniem Hegla jako zupełnie „arbitralne” nie nadawało się na uzasadnienie państwa jako „królestwa wolności”.

Nie polega natura państwa na stosunku opartym na umowie, niezależnie od tego czy uważa się je za umowę wszystkich ze wszystkimi, czy też za umowę tych wszystkich z panującym i państwem. Wmieszanie tego stosunku [opartego na umowie] oraz stosunków prywatnej własności w ogóle w stosunek państwowy doprowadziło do niesłychanej gmatwaniny w prawie państwowym i w sferze rzeczywistości⁸³⁹.

Koncepcja umowy społecznej jest zdaniem Hegla nieadekwatną próbą przeniesienia dawnych stosunków feudalnych w obszar czysto rozumowego prawa państwowego.

W czasach dawniejszych, prawa państwa i obowiązki państwa uważane były za bezpośrednią własność poszczególnych jednostek w przeciwstawieniu do prawa przysługującego panującemu i państwu, tak samo w pewnym okresie czasów najnowszych uważano prawa panującego i państwa za przedmioty wynikające z umowy i na niej oparte, za coś, co stanowi tylko wspólność woli i wynikało tylko z przypadkowej woli tych, którzy się w państwie zjednoczyli⁸⁴⁰.

839 Hegel, *ZFP*, 90.

840 Tamże. Rozstrz. – M. B. Por. moją uwagę w przyp. 816 na str. 338, w której wyjaśniam specyfikę pojęcia ‘własności’ u Rousseau, oraz tłumacząc, iż Fichte

Kontraktualizm więc z zasady kończy się tym, iż „wspólność woli”, którą ma uzasadniać umowa społeczna nie stanowi wry-razu *volonté générale*, lecz jest agregatem „woli wszystkich” (*volonté de tous*), tj. wypadkową woli prywatnych. Wedle koncepcji Rousseau jak i Fichtego *volonté générale* ma tylko z pozoru charakter czysto racjonalny. Jednostki zawiązują się we wspólnoty i społeczeństwa, oraz wykształcają mechanizmy władzy państwowej ze względu na egoistyczne potrzeby, które zyskują pełniejsze spełnienie dzięki uznawaniu potrzeb innych. Ten akt zrzeszenia jest więc nie tyle umową z innymi, lecz umową z sobą samym, gdyż jak powiada Rousseau:

każda jednostka, układając się nie jako sama z sobą, bierze podwójne zobowiązania, mianowicie jako członek suwerena względem jednostek i jako członek państwa względem suwerena. Tu jednak nie można zastosować zasady prawa cywilnego, że nikt nie może być zobowiązany względem siebie samego; istnieje bowiem wielka różnica pomiędzy zobowiązaniem względem siebie a zobowiązaniem wobec pewnej całości, której część się stanowi⁸⁴¹.

Podobnie uzasadniał teorię umowy społecznej Fichte. W polemice z Rehbergiem wyjaśniał on, że umowa społeczna nie powstaje przypadkowo, tj. jako wypadkowa „tego, co się [faktycznie] dzieje”, lecz obowiązuje na podstawie samej swej logicznej możliwości. Fichte dowodzi tego odpierając zarzut, iż możliwe jest odrzucenie umowy. Twierdzi, że możliwość wymówienia nie znosi umowy społecznej, lecz wręcz przeciwnie potwierdza ją, gdyż ustanawia nową umowę.

Jeżeli więc moc obowiązująca umów społecznych bierze się wyłącznie z woli stron zawierających umowę i jeżeli wola ta może się zmienić, to jest jasne, że pytanie o możliwość zmiany umowy między nimi jest zupełnie tożsame z pytaniem o to, czy w ogóle mogły zawrzeć umowę. Każda zmiana pierwszej umowy jest nową umową, w ramach której stara zostaje zniesiona w większym bądź mniejszym stopniu, albo całkowicie, [lub]

nie miał do końca racji krytykując to ujęcie.

841 Rousseau, „Umowa społeczna”, 24. Rozstrz. – M. B.

w większym bądź mniejszym stopniu zostaje potwierdzona. Zmiany i potwierdzenia uzyskują moc obowiązującą za zgodą stron zawierających drugą umowę. [...] Z powyższego płynie bezpośrednio, że wszystkie strony zawierające umowę muszą zgadzać się ze sobą nawzajem i że na nikim nie można wymusić przystąpienia. W przeciwnym razie prawo nakładane byłoby na jednostkę przez coś innego niż jej wola⁸⁴².

Zarówno więc Rousseau⁸⁴³ jak i Fichte zarzekają się, że podstawą umowy społecznej nie jest pojęcie umowy przeniesione z prawa cywilnego, gdyż to właśnie umowa ma uzasadniać prawo cywilne. Obu filozofom za podstawę służy tu przede wszystkim pojęcie *woli*. Jednak zarówno Rousseau jak i Fichte niewłaściwie rozwiązali problem konstytuowania się woli powszechnej. Problem ten uwidacznia się najwyraźniej, gdy przychodzi do podejmowania ustaw przez głosowanie. Rousseau próbując go rozwiązać dostarcza argumentów przeciwnikom racjonalistycznej teorii państwa:

Stałą wolą wszystkich członków państwa jest wola powszechna; [...] każdy oddając głos wyraża swoje zdanie w tej sprawie i z obrachunku głosów wynika deklaracja woli powszechnej. Gdy więc przeważy zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się omyliłem i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było. Gdyby przeważała moja prywatna opinia, zrobiłbym coś innego, niż chciałem; wtedy właśnie nie byłbym wolny⁸⁴⁴.

Hegel doskonale zdawał sobie sprawę z tego, co mogło być konsekwencją takiego „obrachowywania” i dlatego odrzucał koncepcję umowy społecznej. Pomimo wielkiego uznania dla dokonań Rewolucji Francuskiej uważał, iż to właśnie kontraktualistyczne urojenia doprowadziły m. in. do jakobińskiego terroru. Pomimo tego wielką zasługą Rousseau było zdaniem Hegla to, iż wysunął on *wolę* jako pojęciową zasadę państwa. Jed-

842 Fichte, „Przyczynek do sprostowania...”, 83–84. Fichte, 83-4.

843 Rousseau zastrzega przecież, że w umowie społecznej „nie można zastosować zasady prawa cywilnego, że nikt nie może być zobowiązany względem siebie samego”. Zob. przyp. 841.

844 Rousseau, „Umowa społeczna”, 127. Rozstrz. – M. B.

nak Rousseau oraz Fichte nie wyłożyli czysto rozumowego pojęcia woli, przez co *de facto* ich koncepcje były pomieszane z pojęciami cywilno-prawnymi, co w opinii Hegla miało swoje tragiczne konsekwencje w czasie rewolucji, która „zjadła własne dzieci”.

Ale ponieważ [Rousseau] wolę ujął tylko w określonej formie woli *jednostkowej* [...] połączenie się jednostek w państwo stało się umową, której podłożem okazała się tym samym arbitralna wola, mniemanie i dobrowolna, wyraźna zgoda jednostek, z tego zaś wynikają dalsze czysto rozsądkowe konsekwencje, obalające istniejący sam w sobie i dla siebie pierwiastek boski oraz jego autorytet i majestat. Osiągnąwszy władzę, abstrakcje te doprowadziły wprawdzie z jednej strony do pierwszego — odkąd sięga nasza wiedza o rodzie ludzkim — kolosalnego widowiska przejawiającego się w dążeniu do tego, by ustroj wielkiego, rzeczywistego państwa, po obaleniu wszystkiego, co miało trwałe istnienie i było dane, rozpocząć zupełnie od nowa i od myśli oraz w dążeniu do tego, by ustrojowi temu dać za podstawę tylko to, co rzekomo rozumne; ale z drugiej strony, ponieważ są to tylko pozbawione idei abstrakcje, uczyniły one z tej próby najstraszliwsze i najbardziej rażące wydarzenie⁸⁴⁵.

Krytyka rewolucyjnego terroru nie oznaczała jednak, że Hegel był zwolennikiem restauracji *ancien régime*'u. Wręcz przeciwnie: zaraz po przedstawionym powyżej fragmencie przypuszcza on atak na sztandarowe wówczas dzieło *Restauration der Staats-wissenschaft* autorstwa Karla Ludwiga von Hallera, które było wymierzone w dokonania Rewolucji. Hegel bezparadonowo stwierdza, że

pan v. Haller potrafił w swym wykładzie wyzbyć się wszelkich myśli i w ten sposób udało mu się utrzymać bezmyślnie całość jakby z jednego kawałka. W tym stanie rzeczy bowiem nie ma mowy o żadnym gmatwaniu ani o przeszkodach, które osłabiają wrażenie takiego wykładu⁸⁴⁶.

845 Hegel, *ZFP*, 240. Rozstrz. – M. B. ‘Rozsądkowość’ (czy też „myślenie rezonujące”) jest u Hegla synonimem bezmyślności. Dlatego też „rozsądkowe konsekwencje” to inaczej mówiąc skutki głupoty.

846 Tamże, 241.

K. L. v. Haller m. in w sposób ocierający się o groteskę całym serio uzasadniał prawo siły, twierdząc m. in., że sądownictwo nie jest obowiązkiem państwa, lecz dobroczynnością udzielaną przez potężniejszych. Takie enuncjacje Hegel skwitował krótko: „Za wiele byłoby jednak żądać, by skonfrontować dwie myśli tam, gdzie nie ma żadnej”⁸⁴⁷.

Remedium na tego typu „rezonowanie” nie miałyby być jednak wikłanie się w niekończące się polemiki, lecz dialektyczne odsłonięcie pojęć w ich rozumowej czystości. Dlatego właśnie Hegel od samego początku pozostaje wierny swej logice dialektycznej, nawet wtedy, kiedy – podobnie jak Fichte – zapęzdza się w historiozoficzne spekulacje predestynujące Niemcy do roli narodu „powszechnodziejowego”⁸⁴⁸. W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel powiada, iż wolność „zawiera nieskończoną konieczność dojścia do własnej świadomości i stania się tym samym rzeczywistością”⁸⁴⁹. Ta sama myśl wybrzmiewa jeszcze mocniej w *Zasadach filozofii prawa*, gdzie syntezą prawa abstrakcyjnego i moralności jest „wolność jako substancja [która] ma egzystencję zarówno jako rzeczywistość i konieczność”⁸⁵⁰.

B. Pojęcie pojęcia wolności

Wbrew obiegowym zarzutom o „prusackość” Hegel jest filozofem państwa liberalnego. Przedmiotem dialektycznych dedukcji Hegla nie jest jakieś konkretne państwo, lecz państwo prawa. Tylko takie państwo urzeczywistnia ideę wolności, którego prawo jest oczyszczone z przygodnych dążeń jednostek

847 Tamże, 246 (kontynuacja przypisu z poprzedniej strony). Na temat prawa siły, tj. „władzy potężniejszego” u Hallera mowa jest w poprzednim akapicie.

848 Zob. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. Janusz Grabowski i Adam Landman (Warszawa: PWN, 1958), 193. Tamże: „Duch germański jest duchem nowego świata, którego celem jest urzeczywistnienie prawdy absolutnej jako nieskończonego samookreślenia się wolności”.

849 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, 30.

850 Hegel, *ZFP*, 55.

i despotycznych tendencji określonych rządów. Substancjalną zasadą prawa i państwa jest wolność.

Wolność stanowi substancję i określenie prawa, a system prawny jest królestwem urzeczywistnionej wolności, jest światem ducha z niego samego wytworzonym jako jakaś druga natura⁸⁵¹.

Powyższe stwierdzenie może wprowadzać w błąd, gdyż musimy zrozumieć czym dla Hegla jest nie tylko pojęcie wolności, ale też jak w jego systemie funkcjonuje samo pojęcie *pojęcia*, tzn. jak „staje się” ono w procesie dialektycznego „znoszenia” i „negacji”. Bodaj najpełniejszym studium metody dialektycznej Hegla jest *Nauka logiki*. Nie jest to jednak bynajmniej studium najwyraźniejsze, ani chociażby bardziej wyraźne, niż np. *Fenomenologia ducha*. Można przyjąć, iż cała *Nauka logiki* jest w zasadzie wariacją na temat tego, jak przebiega proces *przechodzenia, zapośredniczenia* oraz *logicznego stawania się* pojęć. Hegel wykazuje, że pojęcia zasadnicze takie jak np. wolność są tylko pozornie wewnątrznie sprzeczne na różnych poziomach ducha. Sprzeczność bowiem tkwi tylko na poziomie określoności pojęć, która musi zostać dialektycznie „zniesiona”.

Hegel w sposób mniej lub bardziej wyraźny nawiązuje w swej metodzie do koncepcji „pojęcia całkowitego”, które jest istotą systemu monadologicznego Leibniza, wedle którego:

Wszelka substancja jednostkowa w swym pojęciu całkowitym zawiera cały wszechświat i wszystkie rzeczy w nim istniejące, przeszłe, teraźniejsze i przyszłe⁸⁵².

Trop monadologiczny jest w *Nauce logiki* wyraźny, jednakże Hegel odrzuca wykładnię leibniziańską, gdyż wyklucza ona dialektyczne *stawanie się* pojęć. Wszechświat Leibniza jest statyczny, ale za cenę tego, iż istnienie innych monad może być

851 Tamże, 32–33. Rozstrz. – M. B.

852 Gottfried Wilhelm Leibniz, „Prawdy pierwotne metafizyki”, w G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa [i inne pisma]*, red. Stanisław Cichowicz, tłum. Juliusz Domański (Warszawa: PWN, 1969), 91. Rozstrz. – M. B.

poznane tylko przez „monadę monad”, albo może być założone jedynie jako hipoteza.

Monada jest dla siebie całym zamkniętym światem. Żadna z nich nie potrzebuje drugiej. [...] Tymczasem w obojętnej niezależności monad wielość pozostaje tylko sztywnym podstawowym określeniem (*Grundbestimmung*), tak że ich stosunek jest tylko sprawą monady monad albo rozważającego filozofa⁸⁵³.

Monadologia Leibniza omija problem solipsyzmu przez tezę o harmonii przedustawnej. Teza ta, jakkolwiek argumentacyjnie „produktywna”, jest jednak logicznie nieuzasadniona, gdyż nie doprowadza myśli do prawdy *pojęcia*, czyli tego, na czym Heglowi zależy najbardziej. W potocznym poznaniu pojmowane jest jedynie to, co w pojęciu *określone*. Jest to zatem tylko poznanie jednostronne, gdyż przyjmuje się w nim, że pojęcie jest dane w całości jako przedmiot *wyobrażeń*, tj. zewnętrzna *forma*, ale nie treść tego, co stanowi naturę, czyli też istotę rzeczy. Oto jak tłumaczy to Hegel:

To, co nasza świadomość ma przed sobą, jest treścią — przedmiotem wyobrażeń, treścią naszych zainteresowań. Określenia myślowe uważa się tu za *formy* tylko *przynależne treści*, a nie za treść samą. Załóżmy jednak, że jest tak, jak powiedzieliśmy, i co się na ogół przyznaje — że *natura*, swoista *istota*, to, co substancjalne i naprawdę trwałe w różnorodności i przypadkowości przejawiania się i przemijającego uzewnętrzniania się, jest *pojęciem* rzeczy, jest tym, co w *niej samej jest ogólne*, podobnie jak naczelną właściwością każdego indywiduum ludzkiego jest to, że będąc wprawdzie czymś nieskończenie swoistym, jest w tym wszystkim *człowiekiem*⁸⁵⁴.

Doprowadzić do świadomości tę *logiczną* naturę ożywiającą ducha, wprawiającą go w ruch i działającą w nim — oto nasze zadanie⁸⁵⁵.

W następnym fragmencie Hegel dodaje, że wyższym zadaniem logiki jest „podnieść [...] ducha na szczybel wolności

853 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 220 [160].

854 Tamże, 19 [15]. Zaznaczenia kursywą oryginalne.

855 Tamże, 20.

i prawdy”⁸⁵⁶. Stwierdzenie to być może trąci patetycznym humanizmem, lecz nie jest on ani patetyczny, ani romantyczny, tj. ograniczony wyłącznie do jednostki, która zyskuje sobie miejsce w świecie dzięki podbojowi przyrody. Humanizm ten określa człowieczeństwo poprzez obowiązek uświadomienia *pojęć* w ich istotowej prawdzie, tj. syntezie tego, co określone i tego, co ogólne. Obowiązek ten ma się zrealizować systemowo, tzn. nie tylko w stosunku do ducha jednostkowego, ale również poprzez odpowiedź na pytanie o ostateczny cel świata. Albowiem prawo, które mogłoby nakazywać bezwzględnie oraz być zarazem akceptowane przez jednostki, może obowiązywać tylko wtedy, jeśli jednostki w *tym, co ogólne* uznają zarazem warunek realizacji swojego własnego, partykularnego celu. Humanizm Hegla polega więc na tym, że człowiek uzasadnia swoją wolność poprzez *pojęcie* tego, co wobec niego zewnętrzne, a konkretnie w tym, co można posiadać na własność. Tutaj Hegel idzie wbrew koncepcji Rousseau i Fichtego, gdyż nie zarzeka się, że chodzi o jakąś własność metaforyczną, lecz o konkretną zewnętrzną sferę posiadania.

Osoba, aby być ideą, musi ustanowić sobie pewną zewnętrzną sferę swej wolności. [...] własność jest jej pierwszym istnieniem⁸⁵⁷.

Nie chodzi tu jednak bynajmniej o apologię fizjokratyzmu czy leseferyzmu, albowiem własność heglowska ma swoje uzasadnienie dialektyczne. Jesteśmy podmiotami dzięki posiadaniu rzeczy, ale także sami jesteśmy posiadani przez zasadę, która umożliwia własność. W *Uzupełnieniach do Zasad filozofii prawa* możemy przeczytać, że

Tym pierwszym modusem wolności jest ten, który znać powinniśmy jako *własność* — jest to sfera formalnego i abstrakcyjnego prawa, do którego należy również *własność* w jej zapośredniczonej postaci jako *umowa* oraz prawo w jego pogwałceniu jako *przestępstwo* i *kara*. Wolność, z którą mamy tu do czynienia

856 Hegel, *ZFP*, 21.

857 Tamże, 63 [§41], 65 [§45 – uzupełnienie].

nia, jest właśnie tym, co nazywamy *osobą* — jest to podmiot, który jest wolny, i to mianowicie wolny dla siebie i który wrzeczach nadaje sobie istnienie. Ta jednak sama tylko bezpośrednio istnienia nie jest adekwatna wolności, a negacją tego określenia [bezpośredniości] jest sfera *moralności*. Jestem wolny już nie tylko w tej oto bezpośredniej rzeczy, lecz także w tej oto zniesionej bezpośredniości, tzn. w sobie samym, w swej podmiotowości⁸⁵⁸.

Abstrahując na razie od tego, czy Hegel faktycznie słusznie czyni *własność* podstawą podmiotowości i wolności, należy zauważyć, że dochodzi do tego wniosku *dialektycznie*. Pokazuje on jak przebiega logiczne *znoszenie* przeciwieństw między tym, co w rzeczy niesamoistne a samoistością woli, która „pozbawia rzeczy pozoru samoistości”⁸⁵⁹. Proces ten nie jest zjawiskiem historycznym, lecz logicznym.

α. Znoszenie i stawianie się

Znoszenie [pozoru] samoistości woli może być zrozumiane wyłącznie pośrednio poprzez zastosowanie metody dialektycznej Hegla. Kluczem do zrozumienia tej metody jest pierwsze kilka stron rozdziału o *Byciu* z książki pierwszej *Nauki logiki*. Argumentacja przebiega tam następująco:

1. *Byt* pomyślany jako coś czystego, tj. „bez jakichkolwiek dalszych określeń” jest doskonale niezróżnicowany. A zatem *Byt* jest właściwie „faktycznie niczym i niczym więcej ani niczym mniej niż nic”⁸⁶⁰.

2. Podobnie jednak jest w przypadku *Niczego*, które jest „tym samym pustym oglądaniem i myśleniem, co czysty byt”⁸⁶¹. A zatem:

858 Tamże, 354 (uzupełnienia). Rozstrz. – M. B.

859 Por. tamże, 64 (przypis nr 1 tamże).

860 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 86 [66-67].

861 Tamże, 87.

3. „Czysty byt i czyste nic są więc jednym tym samym”⁸⁶² (sic!), gdyż:

Ich prawdą jest zatem ten ruch bezpośredniego zanikania jednego w drugim: stawanie się — ruch, w którym obydwa te momenty odróżniają się od siebie, ale za sprawą takiej różnicy, która równie bezpośrednio się już rozplynęła⁸⁶³.

Różnica między *Bytem* a *Niczym* jednak nie rozplywa się realnie, lecz tylko *idealnie*, tj. w myślowym rozważaniu. *Byt* i *Nic* mogą być ujęte jako *pojęcie* dzięki refleksji nad zanikaniem ich przeciwieństw, w tym więc sensie *znoszą się* jedynie idealnie. Ale *stawanie się* tych pojęć nie byłoby możliwe, gdyby nie było między nimi różnicy realnej, a zatem:

Stawanie się jest zanikaniem bytu w niczym i niczego w bycie oraz zanikaniem bytu i niczego w ogóle. Ale jednocześnie polega ono na różnicy między nimi⁸⁶⁴.

Byt i Nic *stają się* pojęciami dzięki temu, że dialektycznie *zniesione* zostają ich rozsądkowe formy określoności. W języku niemieckim — jak wyjaśnia Hegel — „znoszenie” (*Aufheben*) ma znamienne podwójne znaczenie, tj. jako „zachowywanie” (*aufbewahren, erhalten*) oraz „doprowadzanie do znikania” (*aufhören lassen, ein Ende machen*)⁸⁶⁵. Podwójność tego znaczenie pomaga uchwycić sens dialektyki. Jednostronne pojmowanie Bytu i Niczego abstrahuje od ich wewnętrznych przeciwstawnych *momentów*, które w myśleniu dialektycznym zostają *zniesione*, ale nie zignorowane.

W ten sposób to, co zostało *zniesione*, okazuje się zarazem czymś *zachowanym*, co straciło tylko swą bezpośredniość, ale bynajmniej nie zostało unicestwione⁸⁶⁶.

862 Tamże. Oryg.: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe”. Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. 1, red. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel, 4. Aufl, Werke 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), 83.

863 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 87. Rozstrz. — M. B.

864 Tamże, 123 [93].

865 Zob. tamże, 124–25; por. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. 1, 113–14.

866 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 124 [94]. Rozstrz — M. B.

Byt jest bytem i nic jest niczym tylko w swym wzajemnym odróżnieniu od siebie, w swej prawdzie natomiast, w swej jedności znikły one jako takie określenia i są już teraz czymś innym⁸⁶⁷.

Poznanie posługujące się abstrakcyjnymi (tzn. jednostronnymi) określeniami napotyka na pojęciowe sprzeczności. Metoda dialektyczna umożliwia *zniesienie* tych sprzeczności, dzięki czemu możliwe jest *stawanie się* [pełnego] pojęcia. *Stawanie się* – pisze Hegel – to „ruch w którym obydwie te momenty [Bytu i Niczego] odróżniają się od siebie, ale za sprawą takiej różnicy, która równie bezpośrednio się już rozplynęła”⁸⁶⁸. Dialektyka zatem *znosi* sprzeczności występujące na poziomie poznania rozsądkowego, dzięki czemu pozwala wyzwolić się od jednostronnego poznawania prawdy. Nie oznacza to jednak, że znikają sprzeczności obiektywne, lecz że *zniesione* zostają przeszkody myślowe, które uniemożliwiają przewyciężenie problemów, które *duch obiektywny* napotyka na drodze do samowiedzy, czyli urzeczywistnienia swej wolności.

C. Zasady Zasad filozofii prawa

Właśnie owo *stawanie się* „czymś innym” jako osiągnięcie jedności w pojęciu jest tym, co najbardziej interesujące w Hegłowskiej filozofii państwa i społeczeństwa. Albowiem uprawnione, jest tylko takie uzasadnienie państwa, które opiera się na dialektycznym *zniesieniu* sprzeczności pomiędzy jednostkowym a politycznym (zbiorowym) momentem wolności. Jednostka uznaje za obowiązujące tylko takie prawo, które sama nosi już w sobie. Uzasadnienie takiego prawa nie może być ani historyczne, ani teologiczne, ani prawo-naturalne, albowiem w każdym z tych przypadków będzie to uzasadnienie jednostronne (rozsądkowe), a więc arbitralne. Takie uzasadnienie prędzej czy później zawsze okazuje się tylko pozornie rozumowe, gdyż w rzeczywistości służy ono jako usprawiedliwienie

867 Tamże, 125–26. Tamże, 125–6.

868 Tamże, 87.

przywilejów despotycznej władzy. I dlatego właśnie Hegel we wstępie do *Zasad filozofii prawa* stwierdza, że

system prawa ustawowego musi koniecznie zawierać w sobie zastosowanie ogólnego pojęcia do szczegółowych, zewnątrz się biorących, właściwości przedmiotów i przypadków — zastosowanie, które nie jest już myśleniem spekulatywnymi rozwijaniem pojęcia, lecz dokonywaną przez rozsądek subsumpcją⁸⁶⁹.

Prawo pozytywne powinno więc być tworzone w oparciu o ową „subsumpcję” pod czyste pojęcia. Aby to jednak uczynić trzeba te pojęcia wydedukować. Materiał historyczny i teoria prawno-naturalna może być w tej dedukcji jedynie rodzajem heurystycznego wsparcia. Rozważania na gruncie historycznie ujmowanej teorii prawa mogą dużo wnieść do odnalezienia „pojęć ogólnych”. Jednakże wyjaśnienia historyczne nie mogą rozszerzać „swego znaczenia do uzasadnienia ważnego *samo w sobie i dla siebie*”⁸⁷⁰. Może się bowiem okazać, że historyczne uzasadnienia prawa są spójne, ale *same w sobie i dla siebie* są w moralnym sensie bezprawne.

Ale jeśli nawet dane określenia prawne są uprawnione i rozumne, to sprawą zupełnie inną jest wykazanie, że są one takimi [w swej prawdzie], co może być dokonane w sposób prawdziwy tylko przez [ogólne] pojęcie, a zupełnie inną przedstawienie historycznej strony ich występowania, przedstawienie warunków, przypadków, potrzeb i okoliczności, które doprowadziły do ich sformułowania⁸⁷¹.

α. Dialektyczna dedukcja prawa

Zasady filozofii prawa Hegla są systematycznym wykładem tego, co można pomyśleć jako pojęcie rozwinięte za pomocą metody dialektycznej. Dzięki temu pojęciu można określić co w historycznej analizie prawa może być przyjęte jako rozumne, a co jako przypadkowe powinno być odrzucone. Inaczej mó-

869 Hegel, *ZFP*, 26. Rozstrz. – M. B. Oryginalne zaznaczenia kursywą usunięto.

870 Tamże, 27.

871 Tamże. Uzupełnienia w nawiasach kwadratowych tutaj pochodzą ode mnie.

wiąc Hegel przedstawia logiczne uzasadnienie prawa jako dedukcję idei społecznej. Uzasadnienie to musi być możliwe do *pomyślenia* w dialektycznym sensie, albowiem „znoszenie i podnoszenie do poziomu ogólności jest właśnie tym, co nazywamy czynnością myślenia”⁸⁷². Dialektyka zaś w ujęciu Hegła nie jest błędem w argumentacji logicznej, lecz jej podstawową metodą, która polega na tym, że

w nauce pojęcie rozwija się samo ze siebie i jest tylko immanentnym ruchem naprzód i wytwarzaniem swoich określeń, oraz [polega] na tym, że proces dokonuje się nie dzięki zapewnieniu, iż istnieje wiele różnych stosunków i następnie zastosowaniu tego, co ogólne, do takiego wziętego skądś materiału — metoda ta zostaje tu też założona jako znana z [Nauki] Logiki⁸⁷³.

Hegel bardzo nowatorsko pojmował to, co powinno stanowić przedmiot logiki. W *Nauce logiki* zastrzegął, że „logos jest czymś, co pod żadnym pozorem nie powinno być pozostawione poza obrębem logiki jako nauki”⁸⁷⁴. Zdaniem Hegła logika dotychczasowa czyniła błąd, gdyż zajmowała się tylko „zewnątrznymi formami” określeń myślowych, czego wynikiem była „skończoność i nieprawdziwość ich domniemanego bytu dla siebie oraz ich pojęcie jako ich prawda”⁸⁷⁵. Błąd ten jest szczególnie istotny, jeśli mamy zamiar dokonać dedukcji (tzn. logicznego uzasadnienia) pojęcia wolności, podmiotowości, prawa, społeczeństwa, państwa, itd., czyli tego, co stanowi istotę idei społecznej. Metoda dialektyczna Hegła jest zasadą poznawania wspomnianych pojęć, która

nie tylko doprowadza do rozplynięcia się szczegółowych postaci tego, co ogólne, lecz także [...] polega na rozpatrywaniu [ich] określenia nie jako li tylko ograniczenia i przeciwieństwa

872 Tamże, 26.

873 Tamże, 53. Rozstrz. – M. B.

874 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 24 [19].

875 Tamże.

[...] w ten sposób, by z tego określenia wydobyć pozytywną treść i pozytywny rezultat⁸⁷⁶.

β. Szczeble ducha

Metody dialektyczna Hegła uzasadnia sposób w jaki pojęcie wolności urzeczywistnia się poprzez *znoszenie* sprzeczności na wszystkich *szczeblach* rozwoju ducha, tj. od jednostkowej podmiotowości, aż po państwo. Duch subiektywny przechodzi w obiektywny, dzięki czemu *zachowuje* (czyli *znosi*) sam siebie. Z kolei duch obiektywny może *znieść* (w podwójnym znaczeniu – wytrzymać i przekroczyć) sam siebie w postaci idei, którą jest państwo. A zatem dzięki państwu wola jednostkowa rozpoznaje się w woli ogólnej jako ustanowione i trwające społeczeństwo.

Na poszczególnych szczeblach ducha inaczej jest określony zakres obowiązków moralnych. Inne są obowiązki wobec samego siebie (np. szczęście), trochę szersze wobec rodziny, inne wobec kontrahentów w społeczeństwie burżuazyjnym, a jeszcze inne na poziomie państwa. Dialektyczne przewycięzanie sprzeczności między różnymi momentami rozwoju ducha nie jest jednak ich niszczeniem, lecz *zapośredniczającym* uzasadnieniem. Poszczególne szczeble ducha nie znikają wraz z historycznym rozwojem ducha, lecz trwają w nim. Tym, co się zmienia jest jednostronnie określona świadomość (przejawy ducha), która swój wyraz znajduje w ustanowionym prawie. Urzeczywistnienie wolności nie jest jednak zdane na łaskę ślepej historii, gdyż zależy również od tego, czy świadomość wolności na poszczególnych szczeblach ducha będzie nie tylko historycznie uprawomocniona, lecz przede wszystkim uzasadniona logicznie. Można bowiem sobie wyobrazić takie uprawomocnienie idei społecznej, które będzie zupełnie przypadkowe, tzn. wymuszone albo za pomocą despotycznej władzy lub równie despotycznych (bo przypadkowych) praw rynkowych. Me-

876 Hegel, *ZFP*, 53.

toda dialektyczna przechodzi ponad takim „uzasadnieniem”, gdyż dedukuje pojęcie obowiązku, które na każdym szczeblu rozwoju ducha jest logicznie spójne. Dialektycznie uzasadnione obowiązki prowadzą do osiągnięcia najdoskonalszej (tj. rozumnej) postaci wolności jednostkowej i ogólnej.

Obowiązek [jest] wyswobodzeniem się z podmiotowości nieokreślonej, która nie dochodzi do istnienia i obiektywnej określoności działania, lecz pozostaje czymś w sobie i niezeczywistością. W obowiązku jednostka wyswabza się i osiąga substancjalną wolność⁸⁷⁷.

Wspomniana „podmiotowość nieokreślona” jest dziedziną *samowoli*, czyli określania celu postępowania wedle przypadkowego „wizdimisję”. Na poziomie ducha subiektywnego jednostka nie jest bowiem w stanie zasadnie (tj. skutecznie) *określić* tego, czego chce, a przez to nie jest w pełni podmiotem swej domniemanej wolności. Jednostka dostrzega na tym poziomie tylko najbliższe uwarunkowania, lecz nie widzi tego, co *ogólne*, a w efekcie nie realizuje tego, co sobie zamierzyła. Wolność potrzebuje jakiegoś *obyczaju* lub *przyzwyczajenia*, choćby jego przedmiot byłby z pozoru zupełnie oderwany od świata zewnętrznego. A zatem nawet jednostkowa wola jest w sensie heglowskim „substancjalna”, tzn. jest uwarunkowana przez *substancjalną etyczność*, w której „zanika samowola jednostki oraz własne jednostkowe sumienie”⁸⁷⁸.

Aby znaleźć logicznie wiążące uzasadnienie prawa należy pojąć tę substancjalność ducha etycznego jako zapośredniczoną na tym szczeblu rozwoju ducha, z którego rozpoczyna się pojmująca refleksja. Aby urzeczywistnić w pełni swoją wolność ludzie muszą *pojąć* substancjalność państwa jako rozwinięcie rozwinięcie własnej substancjalności na szczeblu jednostki, rodziny lub społeczeństwa obywatelskiego. Ich wolność będzie rzeczywista, jeśli odnajdą ją na każdym z tych szczebli. Prawo wydedukowane na podstawie takiego pojęcia wolności jest

877 Tamże, 164–65 [160]. Rozstrz. – M. B.

878 Tamże, 167 [162].

uzasadnione, gdyż wola w dialektycznym systemie myślowym nie jest już tylko wola w *sobie*, tj. jednostronną samowolą, ale również wola *dla siebie*, tj. wola konieczną, tzn. zdolną do urzeczywistniania swych zamiarów⁸⁷⁹. Ukazanie procesu urzeczywistnienia takiego *pojęcia* woli jest główną częścią *Zasad filozofii prawa* Hegla. Jest to też zarazem sprawdzian skuteczności heglowskiej metody dialektycznej.

γ. Podmiotowość

Urzeczywistnianie się woli poprzez różne szczeble dialektycznej dedukcji ducha odbywa się w procesie *zapośredniczenia*, którego pierwszym *momentem* jest podmiotowość, albowiem „tylko w woli, jako woli podmiotowej, może wolność, czyli istniejąca sama w sobie wola, być rzeczywista”⁸⁸⁰.

Podmiotowość uzasadniona dialektycznie *znosi* sprzeczności, które wynikają z jednostronnego pojmowania woli istniejącej tylko w *sobie*. Dialektyka ukazuje podmiotowość także jako to, co istnieje *dla siebie*. Dialektyczne uzasadnienie podmiotowości *znosi* jednostronność tego momentu wolności, która przejawia się w abstrakcyjnym prawie opartym na samowoli jednostki. Dzięki dialektycznej dedukcji podmiotowości wola jednostki nie jest już fałszywie uzasadniona jedynie w oderwanym momencie jej immanencji, ale przez to, iż odnajduje się w swej zewnętrznej przedmiotowości⁸⁸¹. Paradoksalnie więc dopiero uprzedmiotowienie swojej woli prowadzi do jej prawdziwego upodmiotowienia. Ten uprzedmiotawiający „ruch” dialektyczny prowadzi do logicznego uzasadnienia realności woli innych jednostek.

Kiedy w realizowaniu swych celów zachowuję swoją podmiotowość, to w realizacji tej jako obiektywi-

879 Zob. tamże, 113. „Wola istniejąca sama w sobie wraca przez zniesienie tego przeciwieństwa do siebie i tym samym staje się sama czymś dla siebie i czymś rzeczywistym”.

880 Tamże, 115.

881 Por. tamże, 118 (§ 110).

zacji znoszę zarazem tę podmiotowość jako bezpośrednią i tym samym jako tę oto moją jednostkową podmiotowość. Ale identyczna ze mną podmiotowość zewnętrzna to wola innych. Tere-
nem egzystencji woli jest teraz [w moralności] podmiotowość,
a wola innych jest zarazem ową inną dla mnie
egzystencją, którą celowi memu nadaję. Realiza-
cja mojego celu zawiera przeto w sobie identyczność mojej
woli z wolą innych: realizacja ta ma pozytywny stosunek do
woli innych⁸⁸².

Jednostkowy moment podmiotowości zostaje zatem zachowa-
wany (*erhalten*) w jej dialektycznej dedukcji. Zarazem jednak
dedukcja ta w tym „zachowywaniu” uzasadnia moment ogól-
ności, który powstrzymuje (*aufhören lassen*) samowolę
jednostki. Wola zatem dopiero w dialektycznym pojęciu jest
w pełni upodmiotowiona, gdyż jej treścią jest nie tylko coś abstrakcyjnie
wewnętrznego (chcenie), ale również logiczna forma
zewnętrznej przedmiotowości. Korzyści z upodmiotowienia
jednostkowej woli prowadzą ją na wyższy poziom świadomości
wolności, a zarazem uzasadniają system filozofii prawa.

Dialektycznie uzasadnienie własnej wolności prowadzi do
wyższych szczebli rozwoju ducha obiektywnego: rodziny, spo-
łeczeństwa obywatelskiego i państwa. Moment upodmiotowie-
nia jest więc również wstępnym momentem idei społecznej,
gdyż jest on ustanowieniem podmiotowości, a zarazem *zniesie-
niem* jej jako tego, co jedynie bezpośrednio doświadczane.
Zniesienie to objawia się jako identyfikacja swojej podmioto-
wości wewnętrznej z podmiotowością zewnętrzną, tj. wolą in-
nych podmiotów.

A zatem działanie woli podmiotowej jest moralnie uza-
sadnione, gdyż dialektyczna dedukcja „pokazuje”, że jej decy-
zje są: (a) uświadamiane jako moje, (b) określane są jako coś,
co być powinno, (c) która to powinność jest zapośredniczona
w ogólnej woli innych istot rozumnych⁸⁸³. Tylko podmioto-

882 Tamże, 119.

883 Por. tamże, 120 (§ 113).

we działanie jednostki jest więc we właściwym sensie działaniem wolnym. Działanie niezapośredniczone przez podmiotowość byłoby przypadkowe, a przez to zaprzeczałoby idei wolności.

Czyn dokonuje pewnej zmiany w tym zastanym istnieniu, a wola jest w ogóle winna tej zmiany, o ile w tym zmienionym istnieniu zawarty jest abstrakcyjny predykat: „moje”⁸⁸⁴.

Zarazem jednak owa „mojość” czynu nie jest wyłącznie treścią *dla siebie* samej. Działanie jest określone jako „moje” dzięki zapośredniczeniu w tym, co *ogólne*, gdyż

prawdą tego, co *jednostkowe*, jest to, co *ogólne*, a określoność działania nie jest dla siebie treścią, która wyizolowała się w pewną zewnętrzną jednostkowość, lecz treścią *ogólną* zawierającą w sobie owe różnorodne powiązania⁸⁸⁵.

Dopiero dialektyczne pojęcie tego, co *ogólne* pozwala określić czym jest możliwy *przedmiot* działania woli, a zatem to, co i *jak* podmiot może uczynić, jeśli chce w działaniu zachować sam siebie. Jednak podmiot zarazem „projektuje” na przedmiot swój cel działania, tj. szczegółową treść, która ma się urzeczywistnić dzięki podleganiu podmiotowej formie woli. W ten sposób przedmiot działania jest „interioryzowany” przez podmiot jako to, co istnieje również *dla siebie* (tj. realizujące jednostkowy cel), a nie tylko to, co w *sobie* (tj. jako zgodne z podmiotową formą woli).

Jednak w jednostronnej świadomości woli występuje także „ruch” przeciwny, który polega na „eksterioryzacji” odpowiedzialności za czyn. W potocznej świadomości wolność jawi się jako *potrzeby*, *skłonności* i *namiętności*⁸⁸⁶. Wolność z perspektywy subiektywnej fałszywie przedstawia się jako coś wewnętrznego. Nie można jednak tej wewnętrzności utożsamiać z dialektyczną podmiotowością, gdyż jej treść jest określona

884 Tamże, 122 (§ 115 - ostatnie zdanie).

885 Tamże, 125. Rozstrz. – M. B.

886 Tamże, 127 (§ 113).

przypadkowo, a zatem nie jest to wolność, lecz heteronomia. Przedmiot heteronomicznie zdeterminowanej wolności nie jest przedmiotem moich działań.

Na podstawie dialektyki szczegółowości i ogólności Hegel uzasadnia wszystkie „tradycyjne” tematy filozofii prawa: zamysł i winę, zamiar i pomyślność, dobro i sumienie. Wszystkie te pojęcia są u niego wydedukowane dialektycznie, tzn. jedynie na podstawie analizy sprzeczności tkwiących w naczelnym pojęciu woli. Tylko tak uzasadnione „pierwiastki” moralności pozwalają mówić o ich „prawości” w sensie czysto moralnym, a zarazem interioryzować ten sens do szczegółowych momentów rozwoju ducha etycznego. Nie oznacza to jednak, że Hegel w swoich dialektycznych spekulacjach abstrahuje od konkretnej obyczajowości oraz historycznych procesów kształtujących kolejne szczeble ducha.

D. Etyczność

Po wstępnej eksplikacji swojego systemu filozofii prawa Hegel przechodzi do etyczności (*Sittlichkeit*)⁸⁸⁷. Tym, co robił wcześniej była dialektyczna *dedukcja* pojęć podstawowych, dzięki którym można pomyśleć podmiotową wolność bez logicznej sprzeczności. Po dedukcji podmiotowości następnym krokiem jest *subsumpcja* rzeczywistej egzystencji pod dialektycznie wydedukowane pojęcia. Hegel pokazuje w jaki sposób pojęcia te uzyskują swoją rzeczywistość, tzn. w jaki sposób substancja etyczna pojmuje swój byt *dla siebie*.

Podmiotowość, która jest podłożem egzystencji pojęcia wolności, a na stanowisku moralności występuje jeszcze jako różna od tego swego pojęcia, jest w sferze etyczności podłożem egzystencji a d e k w a t n e j temu pojęciu⁸⁸⁸.

Wspomniana powyżej „adekwatność” egzystencji etycznej przyjmuje wedle Hegla trzy zasadnicze formy o b i e k t y w i z a -

887 Jest to pokrewne z tym, co Max Weber określał kategorią *uprawomocnienia*.

888 Hegel, *ZFP*, 167 (uzupełnienie). Rozstrz. – M. B.

cji: (a) rodzinę, (b) społeczeństwo obywatelskie (*bürgerliche Gesellschaft*), czy też „państwo zewnętrzne” (*äußerlicher Staat*), oraz (c) ustrój państwa (*Staatsverfassung*)⁸⁸⁹. Formy te stanowią logiczne i zarazem historyczne szczeble rozwoju „ducha obiektywnego”, tj. „etyczności istniejącej” w konkretnych formach⁸⁹⁰.

Wszystkie wymienione szczeble obiektywizacji ducha są to zarazem instytucje społeczne w szerokim znaczeniu. Poprzez instytucję rodziny podmiotowość jednostki obiektywizuje się jako osoba będąca już nie tylko podmiotem wyłącznie *dla siebie*, lecz również stanowiącym *jedno* z innymi członkami. Małżonkowie wyrażają zgodę⁸⁹¹ co do tego, że ich pojedyncze indywidualności będą od tej pory tworzyć jedną osobę. Istotną małżeństwa jest więc to, by „zrezygnować ze swej naturalnej i jednostkowej osobowości”⁸⁹². Zarazem jednak jednostki w rodzinie „odnajdują swą substancjalną samowiedzę”⁸⁹³, czyli pełniej urzeczywistniają swoją zdolność niż na szczeblu egzystencji jednostkowej.

W takim ujęciu rodzina wydaje się być czymś, co stanowi organiczną jedność, lecz jest to tylko jeden *moment* jej pojęcia. Drugim momentem jest sprzeczność, która jest zawarta w samym celu istnienia rodziny. Celem tym jest zasadniczo uczynienie dzieci „zdolnymi do wystąpienia z naturalnej jedności

889 Zob. tamże, 169 (§ 157); por. oryg.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 306.

890 Na temat „ducha obiektywnego” zob. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, 492–98 (§§ 481–7).

891 Małżeństwo zdaniem Hegla nie jest umową w sensie prawa cywilnego (zob. uwaga do § 163 w: Hegel, *ZFP*, 173.). Związek małżeński tylko wydaje się być rodzajem kontraktu pomiędzy osobami, lecz w istocie jest on sprzeczny z pojęciem umowy cywilnej, gdyż strony zawierające małżeństwo nie zyskują własności w postaci drugiej osoby, lecz *znoszą* się wzajemnie przechodząc na wyższy szczebel rozwoju substancji etycznej. Natomiast strony umowy cywilnej nie przestają istnieć jako jednostki poprzez jej zawarcie. W uzupełnieniach do *ZFP* można przeczytać, iż najistotniejszy dla małżeństwa jest „podmiotowy punkt wyjścia: *zakochanie się*” (zob. tamże, 392.).

892 Hegel, *ZFP*, 171.

893 Tamże, 168.

rodzinnej”⁸⁹⁴. W ten oto sposób rodzina przechodzi w społeczeństwo obywatelskie, gdyż

momenty, które połączone zostały razem w jedność rodziny jako idei etycznej, istniejącej jeszcze [tylko] w swym pojęciu, muszą być przez to pojęcie puszczone na wolność i stać się samoistnymi realnościami⁸⁹⁵.

α. Społeczeństwo obywatelskie

To, co Hegel nazywa „społeczeństwem obywatelskim” nie może być utożsamiane z dzisiejszym rozumieniem tego terminu. Heglowskie *bürgerliche Gesellschaft* jest raczej tylko burżuazyjnym „systemem wzajemnej zależności”⁸⁹⁶, a nie wspólną obywateli dążąca do wdrażania uniwersalnych praw człowieka i obywatela. Burżuazja bowiem dąży do realizacji partykularnych celów, chociaż posługuje się środkami wymagającymi dużo większej *ogólności* pojęciowej niż na poziomie rodziny. Jest to jednak wciąż tylko ogólność partykularna, która nie może być utożsamiana z uniwersalizmem. Ogólność ta bierze się raczej z *agregacji* celów i środków, a nie ze świadomego używania *pojęć* w ich dialektycznym sensie.

Dostrzegając ten partykularny charakter burżuazyjnego prawa Hegel nie bez powodu odróżnia „państwo zewnętrzne” (*äußerliche Staat*) od państwa rozumnego, które byłoby najwyższym szczeblem obiektywizacji ducha. Heglowskie społeczeństwo obywatelskie jest spajane przez egoistyczny cel, którym jest „utrzymanie i dobro jednostki oraz jego prawne istnienie”⁸⁹⁷. Zdaniem Hegla takie społeczeństwo przedstawia obraz rozpusty, nędzy i zepsucia, albowiem tworzące je jednostki zadowolają się wyłącznie swoją szczegółowością, tzn. swoim bytem *dla siebie*.

894 Tamże, 181.

895 Tamże, 187. Rozstrz. – M. B.

896 Tamże, 188 (§ 183).

897 Tamże. Rozstrz. – M. B.

Szczegółowość dla siebie [...] niszczy w swoim rozkoszowaniu się i używaniu z jednej strony samą siebie i swoje substancjalne pojęcie; z drugiej zaś [...] zaspokojenie potrzeb zarówno koniecznych, jak i przypadkowych okazuje się czymś przypadkowym⁸⁹⁸.

Pomimo swej szczegółowości, to właśnie burżuazyjny moment „prawnego istnienia” w społeczeństwie obywatelskim jest tym, co uzasadnia przekroczenie szczebla rodziny. Prawa społeczeństwa obywatelskiego są dużo bardziej *ogólne* niż na szczeblu rodziny, pomimo tego, że wciąż czerpią swe uzasadnienie z myślenia rozsądkowego (*Verstand*), a nie dialektycznego z rozumienia pojęć (*Vernunft*). Hegel wyróżnia trzy *momenty* tworzenia się tego rozsądkowego systemu prawa na tym szczeblu ducha obiektywnego: (a) system potrzeb, (b) wymiar sprawiedliwości, (c) policja i korporacja⁸⁹⁹.

Ta specjalizacja na „pod-szczeble” w ramach społeczeństwa obywatelskiego wynika z tego, że potrzeby jednostek biorą się z co prawda z ich dążeń partykularnych, lecz do swego zaspokojenia wymagają *systemu* prawa, który zarazem uwzględnia potrzeby i cele innych ludzi. Wraz z rozrostem zakresu i komplikacji „systemu potrzeb” partykularne cele stają się coraz bardziej zależne od prawa pozytywnego, z którego coraz bardziej prześwieca to, co *ogólne*.

Celem, do którego dąży potrzeba, jest zaspokojenie subiektywnej *szczegółowości*, ale w jej *odnoszeniu się* do potrzeb i swobodnej arbitralnej woli innych dochodzi do znaczenia *ogólności*⁹⁰⁰.

Owa „ogólność” nie jest jednak jeszcze rozumowa, chociaż rozumowość „prześwieca” tu już przez rozsądkową sferę skończoności. Zarówno potrzeby jak i środki służące do ich realizacji noszą znamiona rozumności i uniwersalności, chociaż nie są uniwersalne same w *sobie*. W społeczeństwie obywatelskim

898 Tamże, 189 (§ 185).

899 Zob. tamże, 193 (§ 188).

900 Tamże, 194.

zaspokojenie potrzeb, jak również użycie odpowiednich środków ich osiągnięcia jest „obustronnie uwarunkowane”, tj. potrzeby i środki mają tu realne istnienie jedynie jako „byt dla innych”⁹⁰¹. A więc członkowie społeczeństwa obywatelskiego są równi wobec siebie, ale tylko w sposób uwarunkowany, a nie uniwersalnie. Owa równość jest tylko pozornie uniwersalna ponieważ immanentną cechą społeczeństwa obywatelskiego jest „pomnażanie zależności i nędzy”, która wynika z tendencji do „nieokreślonego uwielokrotniania i różnicowania potrzeb, środków i sposobów używania”⁹⁰².

Ogólność społeczeństwa abstrakcyjnego jest abstrakcyjna, (tzn. pozorna), gdyż jest to wciąż „sfera szczegółowości wbudowująca w siebie to, co ogólne”⁹⁰³ przez co pomnaża ona nędzę „stanu naturalnego” (tzn. chłopstwa). W tym miejscu trzeba zanotować pierwsze „pęknięcie” w systemie Hegla, albowiem pomimo apologii wolności wywiedzionej z czystego rozumu, system ten usprawiedliwia w pewnym zakresie artefakty feudalizmu. Dzieli on bowiem społeczeństwo obywatelskie na trzy stany, tj.: (a) substancjalny (uprawiający ziemię chłopi), (b) przemysłowy (rzemieślnicy, fabrykanci i robotnicy, kupcy), oraz (c) ogólny (urzędnicy, arystokracja, rząd)⁹⁰⁴. Kontrowersyjny nie jest sam podział, lecz to, iż pomimo tego, iż jednostka nie tylko *może*, ale też *powinna* zdaniem Hegla zdecydować o tym, do którego stanu należy, to jednak nie jest jasne co mogłoby umożliwić jej awans społeczny. Z wywodów Hegla wynika raczej, iż awans ten jest z zasady niemożliwy.

Jednostka nadaje sobie rzeczywistość tylko wtedy, kiedy wstępuje w ogóle w istnienie i tym samym w określoną szczegółowość, a przez to ogranicza się wyłącznie do jednej ze szczegółowych sfer potrzeb [ludzkich]⁹⁰⁵.

901 Tamże, 195 (§ 192).

902 Zob. tamże, 197 (§ 195).

903 Tamże, 200.

904 Tamże, 201–3.

905 Tamże, 204.

Tę niedoskonałość można na razie pominąć, ponieważ Hegel mówi tu tylko o rozsądkowym szczeblu rozwoju ducha⁹⁰⁶. Na tym szczeblu mowa jest właściwie tylko o prawie pozytywnym, tj. ukonstytuowanym jedynie dzięki legalnej mocy urzeczywistniania *ustaw (Gesetz)*, a nie dzięki zgodności dialektycznych pojęć z rzeczywistością. Dlatego też:

Prawo, które w formie ustawy wstąpiło w istnienie, istnieje dla siebie, przeciwstawia się jako samoistne *szczegółowej woli i szczegółowemu mniemaniu* o prawie i musi zdobyć sobie ważność jako prawo ogólne⁹⁰⁷.

Instytucją, która nadaje ważność prawu, jako rzeczywistości tego, co ogólne jest sąd jako instytucja publiczna.

β. Leczenie „niemieckiej choroby”

Z prawa pozytywnego może „przeświecać” rozumowość, lecz nie jest to zasługa niego samego, a raczej tego, że ludzkość udoskonalając prawo w biegu dziejów wspięła się na wyższy poziom rozwoju świadomości swej wolności. Doskonałość tej świadomości w społeczeństwie obywatelskim oddaje „wymiar sprawiedliwości”. Należy jednak mieć na uwadze, iż sądy nie określają sprawiedliwości wedle pojęć moralnych, lecz wedle prawa pozytywnego. Wymiar sprawiedliwości na poziomie heglowskiego społeczeństwa obywatelskiego nie opiera się na prawie czysto rozumowym, lecz co najwyżej do niego się zbliża. Ten ruch zbliżania się ma jednak wszelkie cechy dialektycznego znoszenia sprzeczności. Nie trzeba zatem w konstruowaniu prawa oddawać się historycznej determinacji, gdyż na pewnym stopniu rozwoju świadomości wolności możliwe jest tworzenie prawa w oparciu o rozumne zasady.

Dlatego Hegel krytykuje tzw. Historyczną Szkołę Prawa, w tym m. in. Gustava von Hugo, który twierdził, że poprzez po-

906 Aczkolwiek niedoskonałość ta będzie przeniesiona do sfery ustroju państwowego, która powinna być już czysto rozumowa, co jednak nie jest jasne w wykładzie Hegla. Będzie o tym mowa w podsumowaniu tego podrozdziału.

907 Hegel, *ZFP*, 215.

przez stosowanie „konsekwentnego wnioskowania z podstawowych założeń [...] rzymscy uczeni juryści zasługiwaliby na to, by ich postawić obok matematyków”⁹⁰⁸. Hegel zauważa, że sama konsekwencja w stosowaniu prawa nie świadczy o jego rozumności. Gdyby tak było, to prawo rzymskie utrwaliłoby pewne skrajnie niesprawiedliwe instytucje.

U Rzymian mógł ojciec w czasach dawniejszych wydziedziczyć swe dzieci, podobnie jak mógł je także zabić. Później nie było już dozwolone ani jedno, ani drugie. Tę niekonsekwencję, wynikającą z nadawania pierwiastkowi nieetycznemu charakteru etycznego, starano się ująć w jakiś system, a kurczowe trzymanie się tego postępowania stało się źródłem trudności i wadliwości naszego prawa spadkowego⁹⁰⁹.

Fakt, iż takie praktyki się nie upowszechniły nie wynikał z konsekwentnego stosowania sprawa, ale z ciągłego czynienia wyjątków, dzięki którym rzymscy juryści mogli „odstąpić od niesprawiedliwych i ohydnych instytucji, chociaż byli zmuszeni wymyślać *callide* czyste różnice słowne”⁹¹⁰. To właśnie niekonsekwencja w praktyce stosowania prawa rzymskiego urzeczywistniła racjonalny moment jego moralnego uzasadnienia.

Pragnienie by na gruncie prawa li tylko pozytywnego osiągnąć doskonałość prawa rozumnego zdaniem Hegla jest specyficznie „niemiecką chorobą”⁹¹¹, która prowadzi do stworzenia biurokratycznego monstrum. W szkicach do rozprawy o *Ustroju Niemiec* Hegel ze zdumiewającą trafnością przewidział przyszłość swojego kraju:

Gmach niemieckiego ustroju państwowego jest dziełem minionych stuleci i nie odpowiada już życiu obecnej epoki. [...] gmach [ten] ze swymi filarami i zdobieniami znajduje się w izolacji od ducha czasu tego świata. [...] W Niemczech każdy poszczególny członek ciała politycznego zawdzięcza swoją władzę w państwie podobnie jak swoje prawa i obowiązki –

908 Tamże, 32. Rozstrz. – M. B.

909 Tamże, 396 (uzupełnienie do § 180).

910 Tamże, 32.

911 Tamże, 213.

swojej rodzinie, stanowi lub cechowi, a stan, cech itd. zawdzięcza je przypadkom minionych czasów⁹¹².

Jak suche, bezduszne stanie się życie w takim współczesnym państwie, w którym wszystko zostało uregulowane z góry na dół, [...] – o tym będziemy mogli przekonać się w przyszłości, jeśli ów ton pedantycznego władania utrzyma się⁹¹³.

Odgórnie uregulowanie niemieckiego państwa nie wynika jednak z idealistycznego uzasadnienia jego ustroju. W ten sposób na ten problem patrzą niektórzy krytycy Hegla, dla których lekarstwem jest to, co w istocie jest przyczyną „niemieckiej choroby”. Tego typu terapię proponowali „restauratorzy” spod znaku Szkoły Historycznej. Członkom i akolitom tego kierunku Hegel nie szczędził niewybrednej krytyki. Krytykował szczególnie Karla Ludwiga von Hallera, który uważał np., iż powoływanie sądów „było tylko sprawą dobrowolnej uprzejmości i łaski”⁹¹⁴.

Hegel zgodziłby się z Hallerem jedynie w tym, iż rozumność prawa może być wyjaśniona w jego historycznym rozwoju. Jednakże historyczna rzeczywistość tego, co rozumne nie oznacza, że podstawą logicznego obowiązywania prawa jest to, co faktyczne, czyli przypadkowe. Albowiem historyczna „forma, w której powstały i zostały wprowadzone [instytucje], nie jest tym, o co idzie w rozważaniach dotyczących ich rozumowej podstawy”⁹¹⁵. Na gruncie filozofii polityki Hegel powtarza tu kantowskie *dictum*, że „choć jednak wszelkie nasze poznanie zaczyna (*anhebt*) się od doświadczenia, to przecież nie zawsze wypływa (*entspringt*) ono [w całości] z doświadczenia”⁹¹⁶. Kant mówi tu to, co stanowi *basso continuo* niniejszej

912 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Ustrój Niemiec”, w G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. Aleksander Ochocki (Warszawa: Spacja/Aletheia, 1994), 126–27.

913 Tamże, 149. Rozstrz. – M. B.

914 Hegel, *ZFP*, 215. Hegel odwołuje się tu do *Restauration der Staatswissenschaft* von Hallera.

915 Tamże, 215–16.

916 Kant, *KCR*, 81 [B 1]. Por. oryg. <http://kant.korpora.org/Band3/027.html>. „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung *anhebt*, so *ent-*

rozprawy, tj. że *ratio cognoscendi* nie uzasadnia *ratio essendi* danego pojęcia. Poznanie rzeczywistości prawa nie jest co prawda możliwe poza doświadczeniem historycznym, lecz jego istota, tj. to, co ogólne, nie jest zdeterminowane przez przypadkowe fakty historyczne jako takie.

Sprzeczność będąca immanentną cechą czysto-pozytywnego wymiaru *sprawiedliwości*, ostatecznie jest przewyżczona poprzez instytucje *policji* i *korporacji*. Dzięki nim dokonuje się synteza momentów szczegółowych w instytucjach niższego szczebla, co sprawia, że w społeczeństwie obywatelskim zaczyna przeświecać moment ogólności. Jest to oczywiście tylko ogólność zewnętrzna, tj. wynikająca z zabezpieczenia szczegółowych potrzeb, środków i interesów, jednak właśnie owo zabezpieczenie musi przybrać formę ogólną.

Opieka policyjna urzeczywistnia i utrzymuje pierwiastek ogólny, zawarty w szczegółowości społeczeństwa obywatelskiego, przede wszystkim jako porządek zewnętrzny i zewnętrzna instytucja⁹¹⁷.

Policja była przez Hegla rozumiana szeroko, tj. nie tylko jako służba porządkowa, ale aparat administracji, który miał zabezpieczać ogólną formę państwa dla potrzeb realizacji szczegółowych interesów. Policja zatem pełniła funkcje instytucji w dzisiejszym znaczeniu. Celem policji i korporacji nie jest jednak tylko zabezpieczanie interesów partykularnych, lecz także służba na rzecz „indywiduum ogólnego”⁹¹⁸. Dzięki zabezpieczeniu praw tej szczególnej „osoby” społeczeństwo obywatelskie może być nazywane „rodziną ogólną”, która ma „obowiązek i prawo rozciągnąć kuratelę nad tymi, którzy przez marnotrawstwo niszczą pewność utrzymania siebie i swej rodziny”⁹¹⁹. A zatem społeczeństwo obywatelskie za pomocą

s p r i n g t sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung”.

917 Hegel, *ZFP*, 232–33.

918 Tamże, 225.

919 Tamże, 227.

swych instytucji niejako „przywraca” pojęcie rodziny, lecz już bez jego immanentnych sprzeczności.

Hegłowska *poliția* zapewnia zatem warunki do bogacenia się społeczeństwa jako całości. Jednakże dialektyczny mechanizm tego procesu sprawia, że wraz ze zwiększeniem się możliwości bogacenia się pojawiają się też nowe formy i przyczyny ubożenia. Dzięki temu, że szczegółowy moment rodziny przechodzi w ogólny moment społeczeństwa obywatelskiego

rośnie po jednej stronie nagromadzenie bogactw (gdyż z tej podwójnej ogólności czerpie się bardzo duże zyski), podobnie jak po drugiej stronie wzrasta jednostkowość i ograniczoność pracy szczegółowej, a wraz z tym zależność i nędza przypisanej do tej pracy klasy⁹²⁰.

Chłoptwo („stan substancjalny”) mogą wyrwać się z ograniczających wolność stosunków rodzinnych poszukując pracy np. w fabryce, jednak od razu wpadają w pułapkę kapitalistycznego wyzysku. Parwienusze zostają dotknięci podwójnym ubóstwem, gdyż nie tylko uzależniają się od właścicieli kapitału, ale przestają identyfikować się z przedmiotem swojej pracy. W tym samym fragmencie Hegel opisuje proces *alienacji* w protomarksistowskim sensie tego słowa, tj. jako „niezdolność do odczuwania i do korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie”⁹²¹. Narastające nowe formy ubóstwa i zjawisko alienacji wytwarzają „motłoch” (*Pöbel*), który sprzyja powstawaniu jeszcze większych nierówności. Wydaje się, że nie ma dobrej recepty na ten problem, gdyż

społeczeństwo obywatelskie przy całym nadmiarze bogactw nie jest dość bogate, tzn. nie posiada w należącem do niego majątku dostatecznie dużo, aby zapobiec nadmiarowi ubóstwa i wytwarzaniu się motłochu⁹²².

920 Tamże, 229.

921 Tamże (§ 243).

922 Tamże, 230.

Hegel ostro krytykuje dobroczynność jako sposób rozwiązania problemu biedy. Uważa on, iż niesienie pomocy biednym nie może być „wyłączną domeną szczegółowości uczucia i przypadkowości swej własnej postawy”⁹²³. Według Hegla filantropia nie tylko nie likwiduje problemu biedy, lecz jeszcze bardziej sprzyja systemowym mechanizmom utrzymywania nierówności. Jednakże w dalszym fragmencie Hegel wygłasza się z pogardą o motłochu, wypowiadając się w sposób, który niedwuznacznie sugeruje, iż przyczyną jego nędzy są czynniki subiektywne:

Najbardziej bezpośrednim środkiem zarówno przeciw ubóstwu, [...] oraz przeciw lenistwu i marnotrawstwu itd., z których wywodzi się motłoch, jest pozostawienie biednych ich losowi i zdanie ich na publiczną zebranie⁹²⁴.

Być może Heglowi chodzi tu jednak jedynie o to, iż zasiłki z pomocy społecznej nie są właściwym systemowym – w dzisiejszym tego słowa rozumieniu – rozwiązaniem problemu nędzy. Tym właściwym sposobem zdaniem Hegla miałyby być wyjście społeczeństwa obywatelskiego poza siebie, tj. ekspansja gospodarcza.

Spółeczeństwo obywatelskie zmuszone jest na skutek tej własnej dialektyki wyjść poza siebie — przede wszystkim poza to oto określone społeczeństwo — aby na zewnątrz siebie, wśród innych narodów, nie dorównujących mu, jeśli idzie o środki, które ma w nadmiarze, czy w ogóle nie dorównujących mu w dziedzinie przemysłu, szukać sobie konsumentów, a tym samym niezbędnych środków utrzymania⁹²⁵.

Hegel jednak niekoniecznie miał tutaj na myśli bezkrawawe współzawodnictwo, o którym marzył Fukuyama. Najbardziej dochodowym „wyjściem poza siebie” w czasach Hegla była zewnętrzna i wewnętrzna kolonizacja. Nie wydaje się jednak ona dobrym sposobem ograniczania ubóstwa, gdyż kryje się

923 Tamże, 229 (§ 242 - uwaga).

924 Tamże, 231 (§ 245 - uwaga). Rozstrz. – M. B.

925 Tamże (§ 246). Rozstrz. – M. B.

w niej immanentna sprzeczność, której Hegłowska dialektyka nie mogła pokonać. Wydaje się, że Hegel patrzył na tę sprawę zbyt naiwnie, biorąc pod uwagę jego dość szeroką wiedzę o dalszych częściach świata. Twierdził bowiem, że dzięki kolonizacji społeczeństwo obywatelskie

z jednej strony zapewnia jednej części swej ludności powrót w jakimś nowym terenie do zasady rodzinnej, a z drugiej strony stwarza przez to dla siebie samego tereny nowego zapotrzebowania i pole stosowania swej pracy⁹²⁶.

Hegel nie wziął tu jednak pod uwagę tego, że po pierwsze powrót do „zasady rodzinnej” jest „kredytowany”⁹²⁷, a po drugie zakłada, iż ludy kolonizowane najwyraźniej także odniosą podobną korzyść, co kolonizatorzy. Hegłowska dialektyka zasadniczo milczy na temat społeczeństw, które nie osiągnęły szczybla społeczeństwa obywatelskiego.

Wymienione powyżej defekty rozważań Hegla nie wynikają z samej metody dialektycznej, lecz raczej z odstępstwa od niej, polegającego na chwilowym pomieszaniu jej ze spekulatywnymi dygresjami⁹²⁸. Problem motłochu mógłby bowiem zostać rozwiązany bez kolonizacji za pomocą instytucji *korporacji*. Korporacjami w rozumieniu Hegla były cechy rzemieślnicze, a nie wielkie konglomeraty gospodarcze. Dziś należałoby przez to rozumieć po prostu związki zawodowe. Korporacja jest właściwą, tj. rozumną formą walki z nędzą.

Pomoc, jaką ubóstwo otrzymuje, traci w korporacji swój charakter przypadkowości oraz charakter czegoś krzywdząco poniżającego, bogactwo zaś, wykonując swe obowiązki wobec stowarzyszenia, pozbawione zostaje pychy i zazdrości⁹²⁹.

Korporacja jest dla swoich członków „drugą rodziną”, jednak pozbawioną patriarchalnej wyłączności dla tylko jednej

926 Tamże, 232 (§ 242).

927 Dziś płacimy tego cenę, gdyż musimy skonfrontować się z tymi, których do tej pory kolonizowaliśmy.

928 Jak się dalej okaże te dygresje kładą się cieniem na tej metodzie.

929 Hegel, *ZFP*, 236 (§ 253 - uwaga).

osoby. Rolę głowy tej rodziny pełni bowiem ogólne pojęcie społeczeństwa jako całości.

Rodzina zawiera w sobie moment podmiotowej szczególności oraz moment obiektywnej ogólności w ich substancjalnej jedni. Korporacja natomiast zawiera w sobie wewnętrzny sposób połączone te momenty, które w społeczeństwie obywatelskim są rozdwojone⁹³⁰.

Instytucja korporacji zawiera jednak w sobie sprzeczność wynikającą z tego, że chroni społeczeństwo obywatelskie przed motłochem, lecz używa do tego jedynie pozytywnych (jednostronnych) środków. Sprzeczność ta ma dużo większą dynamikę, niż na poziomie jednostki, rodziny, czy prymitywnego społeczeństwa obywatelskiego. Dlatego też sprzeczność ta prowadzi nieuchronnie do przejścia na wyższy poziom „substancji etycznej”, tj. do rozumnego państwa.

E. Państwo

Przejście do rozumnego państwa – parafrazując Kanta – zaczyna się w historii, lecz z niej nie wypływa. Tym, co *przechodzi* na poziom państwa nie jest bowiem grupa etniczna czy wspólnota interesu, lecz Duch, czyli świadomość pełnego pojęcia wolności. Dedukcja dialektyczna osiąga swój cel, gdy dochodzi do *pojęcia* państwa jako podstawy „etyczności bezpośredniej”. Rozumny ustrój państwa nie bierze się jednak z przypadkowego (tj. historycznego) połączenia różnych stadiów rozwijania się ducha ku wolności. To nie historyczne *momenty* rozwoju ducha tworzą państwo, lecz rozumowa zasada, która w rozwoju historycznym dochodzi do swej pełni. Państwo jest więc celem historycznego dążenia Ducha do wolności, a także rozumową zasadą tego procesu. Chociaż w przebiegu dziejów państwo pojawia się na końcu, to jednak pod względem logicznym Państwo jest tym, co pierwsze.

930 Tamże, 236–37.

Jest więc państwo w ogóle raczej pierwsze i dopiero w jego ramach rodzina rozwija się w społeczeństwo obywatelskie, a sama idea państwa jest właśnie tym, co rozdziela się na te dwa momenty⁹³¹.

„Państwo jest rzeczywistością idei etycznej”, tj. jest „samo w sobie i dla siebie *rozumne*”⁹³². To stwierdzenie Hegla nie oznacza jednak usprawiedliwiania tego, czy innego partykularnego państwa, jak chcieliby to rozumieć jego oponenci ze Szkoły Historycznej, którzy Hegłowi chętnie przypisałiby to, co sami robili usprawiedliwiając dawne statuty i przywileje stanowe. Przedstawiciele Historycznej Szkoły Prawa ujmowali zewnętrzną, tj. zjawiskową (historyczną) formę państwa za jego samą substancję. Robili tak, gdyż nie potrafili myśleć dialektycznie. Skutkiem tego było „rezonowanie” osób takich jak K. L. v. Haller, który „potrafił w swym wykładzie wyzbyć się wszelkich myśli i w ten sposób udało mu się utrzymać bezmyślnie całość jakby z jednego kawałka”⁹³³. Po raz kolejny nie szczędząc złośliwości Hegel konstatuje, iż konsekwencja wykładu von Hallera polega na „całkowitej niekonsekwencji bezmyślności”⁹³⁴.

931 Tamże, 237 (§ 256 - uwaga).

932 Tamże, 238–39.

933 Tamże, 241.

934 Tamże, 242. To samo należałoby powiedzieć o licznych „historiozofach” spod znaku Toynbeego, Spenglera czy naszego Feliksa Konecznego, a także o ich współczesnych ideologicznych kontynuatorach, którzy próbują nadać wartość swoim wynurzeniom opatrując je popularną etykietką „geopolityki”. O skompromitowaniu, a wręcz zbrodniczości tego typu „intelektualizacji” pryncypium zła świadczy milczenie tych wszystkich zachodnich intelektualistów, którzy do 24 lutego 2022 r. chętnie rezonowali do tonów, wydobytych na „premodernistycznej” bałajce przez Aleksandra Dugina i jemu podobnych. Do tego samego skompromitowanego grona post-Hallerystów można też zaliczyć zwolenników tzw. „realizmu” i „multipolarności” w polityce międzynarodowej (Henry Kissinger, John Mearsheimer, oraz nasz rodzimy Jacek Bartosiak). Szkoda miejsca, aby rozwódzić się tu szerzej nad niedorzecznościami głoszonymi przez wszystkich tych ludzi, dlatego uwaga ta zamieszczona jest w przypisie. Podobnie zresztą zrobił Hegel, który na temat von Hallera umieścił przypis zajmujący aż cztery strony.

Podstawą rozumnej rzeczywistości państwa nie jest to, co zewnętrzne i przygodne, lecz to, co idealne. Pojęcie państwa ma trzy zasadnicze idealne *momenty* swej rzeczywistości: (a) bezpośredni – jako ustrój państwa (*Verfassung*), czyli wewnętrzne prawo państwowe; (b) stosunkowy – jako podmiotowość w prawie międzynarodowym⁹³⁵, (c) ogólny – tj. jako duch, który osiągnął rzeczywistość w dziejach powszechnych⁹³⁶.

Poza momentami idealnymi pojęcie państwa jest również „rzeczywistością woli konkretnej”⁹³⁷, przy czym jest to wola samowiednie rozumna, a nie narzucona przed konkretnego historycznego władcę, rząd lub *modus vivendi*. Państwo jako idea (*resp.* pojęcie) jest „samo w sobie i dla siebie *rozumne*”⁹³⁸, tzn. że jest ono zarówno realizacją dialektycznego pojęcia woli w *sobie*, ale zarazem jest to także wola chcąca rozumności tego pojęcia *dla siebie*.

Państwo jest samowiedną substancją etyczną [...], która w ten sposób, tak jak jej rozwijające się w wiedzy określenia [tj. rodziny i społeczeństwa obywatelskiego – przyp. M. B.] ma za treść i absolutny cel wiedzącą podmiotowość, tj. chce tej rozumności dla siebie⁹³⁹.

W ten sposób dialektyczne myślenie się zamyka, gdyż pierwotna podmiotowość jednostki powraca do siebie i zyskuje wolność nie tylko w *sobie*, ale też *dla siebie*. Realizacja idei państwa polega na tym, że „*prawa* stanowią wyraz określeń treściowych obiektywnej [tj. będącej przedmiotem *dla siebie* – przyp. M. B.] wolności”⁹⁴⁰. Chodzi tu Heglowi oczywiście o prawa wywiedzione z dialektycznego pojęcia wolności, a nie o prawo pozytywne uzasadnione historycznie lub teologicznie, czyli przypadkowo. Albowiem tylko dialektyczna

935 Czego nie należy mylić z czynnikami zewnętrznymi, o jakich pisze np. Haller.

936 Zob. Hegel, *ZFP*, 243–44.

937 Tamże, 245.

938 Tamże, 238–39.

939 Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, 526 [§ 535]. Rozstrz. – M. B.

940 Tamże, 527 [§ 538]. Zazn. kursywą od Hegla (wzgl. wydawcy). Rozstrz.–M.B.

obiektywizacja wolności sprawia, że staje się ona przedmiotem dla podmiotu na każdym szczeblu rozwoju ducha. Na takim pojęciu wolności można uzasadnić państwo. Rozumność ustroju państwowego opartego na takim pojęciu wolności polega na

jedni ogólności i jednostkowości, a tu, konkretnie, co do swej treści, na jedni wolności obiektywnej, tzn. ogólnej substancjalnej woli, i wolności subiektywnej, jako indywidualnej wiedzy i jej, szukającej swych celów szczegółowych woli⁹⁴¹.

Prawa ustanowione w oparciu o dialektycznie wydedukowane pojęcie wolności są zarazem uzasadnieniem i uprawomocnieniem idei społecznej. Idea ta jest przez Hegla utożsamiana po prostu z państwem. Jednostki rozpoznają (przynajmniej potencjalnie, tj. w obliczu prawa) same siebie w pojęciu państwa, gdyż realizuje ono wolność, natomiast państwo dzięki temu podmiotowemu rozpoznaniu jest legitymizowane jako prawomocny ustrój rządów. A zatem w idei państwa

interesy szczegółowe osiągają [...] swój pełny rozwój i uznanie swego prawa dla siebie (w systemie rodziny i społeczeństwa obywatelskiego), a także przechodzą z jednej strony w interes ogółu, a z drugiej [strony] uznają zgodnie z własną wiedzą i wolą ten interes ogółu za swego własnego substancjalnego ducha i czynni są dla niego jako swego ostatecznego celu⁹⁴².

Państwo jako etyczność, jako wzajemne przenikanie się pierwiastka substancjalnego z tym, co szczegółowe, implikuje, że mój obowiązek w stosunku do tego, co substancjalne, jest zarazem istnieniem mojej wolności szczegółowej, tzn. że obowiązek i prawo są w państwie połączone w obrębie jednego i tego samego stosunku⁹⁴³.

W heglowskim pojęciu państwa znajdujemy jak dotąd najbardziej spójne myślowo uzasadnienie i uprawomocnienie idei społecznej. Pozostaje teraz jeszcze do zbadania, czy pojęcie

941 Hegel, *ZFP*, 239.

942 Tamże, 245–46 (treść główna § 260).

943 Tamże, 247 (§ 261 - uwaga).

państwa jest u Hegla wypracowane czysto dialektycznie. W jego systemie pojawia się bowiem kilka poważnych „pęknięć”. Ich przyczyn można po pierwsze upatrywać w nadmiernym oddaniu się spekulacji i pomieszaniu jej z dialektyką. Po drugie, istnieją wiarygodne przesłanki pozwalające sądzić, że Hegel celowo zanieczyścił swój system nieadekwatnymi wnioskami spekulacyjnym, aby zadowolić wymagania cenzury. Najpoważniejsze jest jednak trzecie źródło, którym są pewne wewnętrzne błędy Heglowskiego systemu.

F. Pęknięcia

α. Monarchia

Najpoważniejszą rysą w *Zasadach filozofii prawa* jest niedwuznaczna apologia monarchii. Po dialektycznym uzasadnieniu pojęcia państwa jako tego, co jest „samo w sobie i dla siebie rozumne”⁹⁴⁴ można oczekiwać, iż ustrojem, który najlepiej będzie odpowiadać temu pojęciu powinna być jakaś forma demokracji liberalnej. W każdym razie taka powinna być dialektyczna konsekwencja. Tymczasem Hegel zaczyna „rozmiękczać” moment ogólności w procesie urzeczywistnienia idei państwa. Zaczyna się to niewinnie od stwierdzenia iż „treść [pojęcia państwa] nie zadowala się formą uczucia i wiary, lecz przynależy pojęciu, które jest czymś określonym”⁹⁴⁵. W domyśle chodzi tu o określoność *dla siebie*, tj. jako konkretny ustrój państwa, a nie o dialektyczną rozumność tego pojęcia *w sobie*. Hegel zresztą precyzuje to dalej, gdzie stwierdza, że:

Aby państwo doszło następnie do istnienia jako *świadoma siebie* etyczna rzeczywistość ducha [...] musi się wiedzieć nie tylko, czym jest ogólność sama w sobie, ale także czym jest jej *egzystencja*⁹⁴⁶.

944 Tamże, 238–39.

945 Tamże, 261.

946 Tamże, 264.

Pomimo zastrzeżeń, iż „ustrój jest rozumny, o ile państwo rozróżnia i określa w sobie swoją działalność zgodnie z naturą pojęcia”⁹⁴⁷, wydaje się, że owa *natura* nie jest już tym, co istnieje w *sobie*, lecz konkretną egzystencją, tzn. że determinuje ją *status quo*. Pomimo tego, iż źródło podziału władz opiera się na „*samookreśleniu* się pojęcia w sobie, a nie [na] jakichś tam innych celach i pożytkach”⁹⁴⁸ Hegel ostatecznie dochodzi do zdumiewającej konkluzji. Stwierdza mianowicie, że oprócz władzy (a) ustawodawczej, która określa ramy tego, co ogólne, oraz (b) egzekutywy, która subsumuje to, co szczegółowe pod ogólność, konieczna jest także (c) „władza panującego”, której urzeczywistnieniem jest monarchia konstytucyjna⁹⁴⁹.

Suwerenność [...] ma egzystencję tylko jako podmiotowość pewna samej siebie i jako abstrakcyjne, a zatem nie oparte na żadnej podstawie samookreślenie się woli, do której należy ostateczna decyzja. Jest to indywidualny moment państwa jako taki, a państwo w nim jest czymś jednym. [...] Dlatego też tym absolutnie decydującym momentem całości jest nie indywidualność w ogóle, lecz jedno indywiduum — monarcha⁹⁵⁰.

Co gorsza, Hegel nie tylko pochwała jakąkolwiek monarchię, lecz konkretnie monarchię dziedziczną⁹⁵¹. Hegel stanowczo sprzeciwia się monarchii elekcyjnej, która jego zdaniem oznacza w istocie „kapitulację wyborczą”, gdyż władza państwowa zostaje zdana na „łaskę woli partykularnej”, czego następstwem jest „zamiana władz państwowych we własność prywatną”⁹⁵².

947 Tamże, 265.

948 Tamże, 266.

949 Zob. tamże, 267 [§ 273].

950 Tamże, 274–75 [§ 279]. Rozstrz. – M. B. W uwadze do tego paragrafu Hegel nie pozostawia złudzeń, że jest to jakaś pomyłka lub metafora, gdyż dodaje, że „osobowość państwa ma rzeczywistość tylko jako osoba, jako monarcha”.

951 Tamże, 280. Tamże w uwadze do § 281: „Prawa urodzenia i dziedziczenia stanowią podstawę legitymizmu nie tylko jako podstawa czysto pozytywnego prawa, lecz są nią także w idei”.

952 Tamże, 281.

Dlatego też monarcha zostaje w sposób istotny określony jako to oto indywiduum, abstrahując od wszelkiej innej treści, to oto zaś indywiduum ma w bezpośredni, przyrodzony sposób sobie przeznaczoną godność monarchy, przez sam fakt fizycznego urodzenia⁹⁵³.

Wolność publiczna w ogóle i dziedziczność tronu stanowią wzajemną dla siebie gwarancję i stoją w absolutnym ze sobą związku, gdyż wolność publiczna jest ustrojem rozumnym, a dziedziczność władzy książęcej jest — jak wykazaliśmy — momentem tkwiącym w pojęciu tej władzy⁹⁵⁴.

Powyższe stwierdzenia rażąco nie przystają do metody dialektycznej. Zapewnienie, iż fizyczne i dziedziczne oblicze władzy jest konieczne jako *moment* domykający jej pojęcie nie znajduje uzasadnienia w systemie Hegla. Fragmenty, które mają takie uzasadnienie wywodzić z tego systemu wyglądają nie tylko na nieprzekonujące, ale wręcz na pisane „pod publiczność”.

Rozwinięcie ustroju monarchicznego w trwałe dziedziczne następstwo tronu na zasadzie primogenitury, tak iż ustrój ten wprowadzony zostaje przez to z powrotem do zasady patriarchalnej, z której historycznie się wywodzi, [...] jest rezultatem najważniejszym dla wolności publicznej i rozumnego ustroju, co jest wprawdzie — jak już przedtem mówiliśmy — nawet uznawane, ale najczęściej najmniej rozumiane⁹⁵⁵.

W dalszej części nie możemy się jednak dowiedzieć jak powinniśmy *rozumieć* zasadę primogenitury, gdyż Hegel udziela jedynie historycznych *wyjaśnień* dlaczego była ona bardziej korzystna niż inne typy ustrojów feudalnych. Hegel zatem sam sprzeniewierza się swojemu pojęciu *rozumienia*, gdyż uzasadnia to, co miałoby być uznane za rozumne za pomocą kategorii *rozsądkowych*. Zasada dziedziczenia tronu nie może być *rozumiana*, lecz jedynie *wyjaśniona*, a przecież „wyjaśnianie jest tylko produkowaniem tautologii; zimno bie-

953 Tamże, 279. Rozstrz. – M. B.

954 Tamże, 284–85. Tamże, 284. Rozstrz. – M. B.

955 Tamże, 284. Tamże, 284.

rze się z utraty ciepła itd.”⁹⁵⁶. Zupełnie niewiarygodne jest to, by Hegel nie zauważył tego błędu. Bardziej prawdopodobne jest raczej to, iż jest to fragment, który – podobnie jak wszystkie inne pochwały monarchii – miał uśpić czujność cenzury.

Zastanawiające jest też to, że sam Hegel ogranicza zakres władzy monarszej do funkcji czysto reprezentacyjnej. Monarcha nie ponosi nawet odpowiedzialności za decyzje ciał doradczych, które przecież są uprawomocnione przez jego osobę⁹⁵⁷. Jego funkcja polega właściwie na tym, że użycza swoim rządcom swojego *majestatu*, chociaż Heglowi nie udaje się przekonująco uzasadnić jego podstawy. Pisze on wręcz, że poszukiwanie takiej podstawy „ściąga majestat w dół, do sfery rezonującego myślenia”⁹⁵⁸. Można bowiem argumentować, iż dzięki niezależnym od parlamentu zasadom dziedziczenia tronu unika się chaosu politycznego, lecz taka przesłanka jest tylko terminem średnim (*medios terminos*), który dopuszcza także inne konkluzje (np. monarchię elekcyjną). Kwestię majestatu królewskiego Hegel ucina zagadkowym stwierdzeniem, iż uzasadnienie go na podstawie korzyści politycznych, które się dzięki niemu zdobywa sprawiło, iż „za dobrze wiemy, jakie konkluzje wyciągnięto z tego dobra ludu (*salut du peuple*)”⁹⁵⁹. Można podejrzewać, że Hegel nawiązuje tu krytycznie do dziedzictwa *Rewolucji Francuskiej*, co wydaje się bardzo dziwne, gdyż pomimo jakobińskiego terroru oceniał ją bardzo pozytywnie.

956 Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, 179 (przypis przechodzący na str. nast.). W nowym tłumaczeniu Nowickiego brakuje tego przypisu.

957 Zob. Hegel, *ZFP*, 283 [§ 284].

958 Tamże, 280 [§ 281 - uwaga]. Tamże, 280.

959 Tamże, 281. Zwrot w języku francuskim znajduje się także w oryginalnym wydaniu niemieckim. Chodzi tu Heglowi o to, że li tylko historyczne uzasadnienie monarchii dziedzicznej jest niewystarczające i prowadzi do tragicznych skutków. Być może więc pochwałił koronację Bonapartego na Cesarza Francuzów.

β. Motłoch. Chłoptwo. Opinia publiczna

Oprócz apologii monarchii w *Zasada filozofii prawa* znajdują się także inne stwierdzenia, które przedstawiają Hegla jako stronnika Restauracji, czyli powrotu do systemu rządów sprzed Rewolucji Francuskiej. Hegel dość jednoznacznie wypowiada się przeciwko zwiększaniu biernych i czynnych uprawnień wyborczych, gdyż obawia się – poniekąd słusznie – tego, że ustrój państwa mógłby zostać zniszczony od środka przez irracjonalny lud (*motłoch*⁹⁶⁰).

Lud, o ile słowo to ma oznaczać pewną odrębną część członków państwa, to oznacza ono właśnie tę część, która nie wie, czego chce. Wiedzieć, czego się chce, a tym bardziej wiedzieć, czego chce wola sama w sobie i dla siebie, rozum, jest owocem głębokiego poznania i głębokiego wglądu w rzecz, co bynajmniej nie jest sprawą ludu⁹⁶¹.

Lud nie wie czego chce, gdyż reprezentuje tylko wolę dla siebie, ale nie pojmuje tego, czym jest jego wola w sobie. Lud po prostu nie myśli całości, tzn. myśli co najwyżej o [liczebnie] wszystkich, ale w istocie myśli tylko o wielu.

„Wielu“ (*Die Vielen*) jako poszczególne jednostki — a to właśnie chętnie rozumie się pod słowem „lud” — stanowi wprawdzie pewne „razem” (*ein Zusammen*), ale tylko jako mnogość, jako bezkształtna masa, której ruchy i działania byłyby właśnie dlatego tylko czymś żywiołowym, nierozumnym, dzikim i strasznym⁹⁶².

W tym wypadku nie wystarczy powiedzieć, że Hegel pisał z myślą o cenzurze, gdyż powtórzył tę opinię w jednym z ostatnich swoich pism na temat planowanej reformy ordynacji wy-

960 Przy czym Hegel ignoruje swoje własne spostrzeżenie, iż motłoch jest wytwarzany przez społeczeństwo obywatelskie (zob. *ZFP*, 230 [§ 245]). W *Uzupełnieniach* pada zdanie, które przypisuje motłochowi winę za to, że chce być motłochem: „motłoch powstaje dopiero dzięki łączącej się z ubóstwem postawie, dzięki wewnętrznemu oburzeniu na bogatych, na społeczeństwo, na rząd itd.” (*ZFP*, 411 [do § 244]). To jednak nie muszą być słowa samego Hegla.

961 Hegel, *ZFP*, 295 (§ 301 - uwaga).

962 Tamże, 299 (§ 303 - uwaga).

borczej w Parlamencie Brytyjskim⁹⁶³. Oddając sprawiedliwość trzeba jednak powiedzieć, że w heglowskiej krytyce motłochu jest ziarno słuszności, gdyż można ją odczytywać jako sprzeciw wobec rozmontowywania systemu reprezentacyjnego od środka. Deputowani do parlamentu nie reprezentują jednostek, lecz właściwie tylko *momenty* formy swojej ogólności, gdyż „społeczeństwo deleguje ich jako to, czym jest, a więc nie jako atomistycznie rozbite na indywidualne jednostki”⁹⁶⁴. Nie ma zatem potrzeby, aby w dodatkowy sposób wzmacniać suwerenność delegatów poprzez ścisłe przestrzeganie instrukcji od ich wyborców, gdyż

wybrani członkowie są w swym głosowaniu tak samo suwerenni, jak ich wyborcy w swoim [...] i wspólne jest im z królem to, co jest prawnie zastrzeżone dla tego ostatniego, a mianowicie nie ponoszą żadnej odpowiedzialności za spełnianie swych obowiązków⁹⁶⁵.

Zwiększanie kontroli ludu nad reprezentantami w gruncie rzeczy mogłoby być przeciwnie skuteczne, gdyż „rozwadnia” ono odpowiedzialność polityczną i zniechęca ludzi do polityki. Eliminowałoby to z życia politycznego mężów stanu na korzyść populistów, którzy nie muszą się martwić o skutki swych działań, o ile tylko są w stanie przedstawić je jako dążenie do zaspokojenia potrzeb ludu. W ten oto sposób osiąga się efekt przeciwny od zamierzonego, gdyż

wybory oddane zostają we władzę nielicznych jednostek, jakiejś partii, i tym samym jakiegoś szczegółowego przypadkowego interesu, tego właśnie który miał być zneutralizowany⁹⁶⁶.

Hegel nie tylko opowiadał się przeciw poszerzaniu praw wyborczych, ale usprawiedliwiał również wyzysk chłopstwa, czyli

963 Zob. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „O angielskim projekcie reformy [wyborczej 1831]”, w *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. Marcin Poręba (Warszawa: Spacja/Aletheia, 1994), 333–73.

964 Hegel, *ZFP*, 302.

965 Hegel, „O angielskim projekcie reformy”, 360.

966 Hegel, *ZFP*, 306 (§ 311 - uwaga).

„stanu substancjalnego”. Los chłopstwa zostaje złożony na ołtarzu pomyślności państwa. Chłopi są „podporą tronu i społeczeństwa”, a zatem środkiem do celu. Stan ten nie może przekroczyć etycznego szczybla rodziny, ale dzięki temu poświęceniu osiągnięty zostaje cel polityczny. Nie jest to jednak poświęcenie całkowite, gdyż własność ziemi sprawia, że „stan substancjalny” miałyby zyskać „trwałą, substancjalną pozycję”. Dziedziczenie majątku – chociaż niezupełnie zależne od woli patriarchy⁹⁶⁷ – uniezależniałoby chłopca od pomocy państwa lub niestabilnej działalności przemysłowej. Hegel jednak nie wyjaśnia na czym właściwie miałyby się przejawiać emancypacja chłopstwa, skoro poprzez przywiązanie do ziemi stan ten byłby „skazany [...] na działalność dla tego celu [politycznego]”⁹⁶⁸.

Równie nieliberalny był stosunek Hegla do kwestii opinii publicznej. Jej istota sprowadza się jego zdaniem jedynie do tego, by „wieczne substancjalne zasady sprawiedliwości” poznać „w formie zdrowego rozsądku ludzkiego jako podłoże etyczne, przenikające to wszystko w postaci przesądów”⁹⁶⁹. Opinia publiczna zdaniem Hegla błędnie utożsamia *mniemanie z pojmowaniem*. Hegel jednak uznaje wartość opinii publicznej jako rodzaj opium dla mas, które odwraca uwagę ludu od spraw naprawdę istotnych. Na pytanie „Czy wolno oszukiwać [w ten sposób] lud?” Hegel udziela cynicznej odpowiedzi:

W sprawach dotyczących substancjalnego podłoża ludu, jego istoty i określonego charakteru jego ducha, lud oszukiwać się nie daje; jeśli idzie jednak o sposób, w jaki lud uświadamia sobie swego ducha i jak zgodnie z tym sposobem ocenia czyny swoje, zdarzenia itd. — to lud oszukuje *sam siebie*⁹⁷⁰.

Zadaniem opinii publicznej wedle Hegla jest propagowanie wiedzy w formie przesądów. Hegel więc niemal otwarcie przy-

967 Zob. Hegel, *ZFP*, § 306. Ojciec nie może przekazać majątku swym dzieciom w stosunku odpowiadającym jego do nich miłości, lecz kieruje się zasadą użyteczności.

968 Tamże, 301. Poza poprzednim wszystkie cytaty w tym akapicie z § 307 *Zfp*.

969 Tamże, 308.

970 Tamże, 310 (§ 317 - uwaga).

znaje, że celem opinii publicznej nie jest wpływanie na rządzących, lecz przekazywanie ich woli ludowi. Innymi słowy: prasa i media są narzędziami socjotechniki.

G. Krytyka i próba rehabilitacji

α. Prusackość

Z powodu wszystkich wymienionych powyżej „pęknięć” Hegel został w późniejszym czasie określony mianem dyżurnego filozofa „prusactwa”. Już za życia Hegla pojawiały się takie opinie, ale chyba najszerzej zostały one utrwalone po jego śmierci w książce Rudolfa Hayma *Hegel und seine Zeit*⁹⁷¹. Haym stwierdził m. in., że:

Nawet teoria Bożej Łaski (*die Gottesgnadentheorie*) i doktryna absolutnego posłuszeństwa (*obedientia absoluta*) jest niewinna i nieszkodliwa w porównaniu z [Heglowskim] uświęceniem rzeczywistości (*Das Bestehende*) jako tego, co [już] istniejące (*Bestehendes*)⁹⁷².

W powyższym stwierdzeniu Haym nawiązywał do słynnego *dictum* z wprowadzenia do *Zasad filozofii prawa*, które brzmiało:

Co jest rozumne, jest rzeczywiste (*wirklich*);
a co jest rzeczywiste, jest rozumne (*vernünftig*)⁹⁷³.

Przeciwnicy filozofii Hegla do dziś upatrują w tym dwuwersie wyraz poddaństwa Hegla wobec państwa Pruskiego. Taka interpretacja jest jednak po pierwsze nadużyciem, gdyż to sam Haym redukuje to, co u Hegla „rzeczywiste” (*wirklich*) do

971 Rudolph Haym, *Hegel und seine Zeit* (Berlin: Rudolph Gaertner, 1857).

972 Tamże, 367–68. Tłum. własne. Tadeusz Kroński przełożył ten fragment nieco odmiennie: „Nawet teoria łaski bożej, nawet doktryna absolutnego posłuszeństwa (*oboedientia absoluta*) jest niewinna i nieszkodliwa w porównaniu z tą straszliwą doktryną, która uświęca rzeczywistość jako rzeczywistość”. Por. tegoż: *Hegel*, Wyd. 2. (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966), 20.

973 Hegel, *ZFP*, 17. Rozstrz. – M. B. W oryginale fraza ta brzmi: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”. Por. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 24.

tego, co jedynie „istniejące” (*das Bestehendes*), czyli – jakby to ujął Hegel – do tego, co jedynie *rozsądkowe*, ale nie rozumne (*vernünftig*). Po drugie niewielu krytyków ma świadomość, iż w pierwotnej wersji *Zasad filozofii prawa* sformułowanie to brzmiało inaczej i miało dużo bardziej liberalny sens:

To, co rozumne będzie rzeczywiste,
a to, co rzeczywiste będzie rozumne⁹⁷⁴.

β. Gra z cenzurą

Istnieją przesłanki by sądzić, że poza przedmową w ostatecznej wersji *ZFP* Hegel znacznie zmienił tekst całej książki usuwając z niej zbyt liberalne fragmenty⁹⁷⁵. Zmiana mogła być wymuszona zaostreniem kursu pruskiego rządu wobec wszelkich zjawisk progresywnych, w tym także nawet konserwatywnie liberalnej filozofii Hegla. Niestety, ale wypadki, które zainicjowały „dokręcanie śruby” nieszczęśliwie wystąpiły w czasie, w którym Hegel miał objąć katedrę filozofii na Uniwersytecie Berlińskim.

Pod koniec 1817 r. Hegel otrzymał zaproszenie do objęcia tego stanowiska od pruskiego ministra Altenberga (dzięki wstawiennictwu Solgera). Opuścił Heidelberg dopiero pod koniec 1818 r.⁹⁷⁶ Przygotowując się do objęcia stanowiska Hegel spisał treść wykładów w formie książki, która miała być ich podstawą. Rękopis *Zasad filozofii prawa* był zatem gotowy już latem 1819 r.⁹⁷⁷ Hegel w liście do Friedricha Creuzera z 30 października 1819 r. wyjaśniał, że zwlekał z odpowiedzią, bo liczył na to, że będzie mógł przesłać fragmenty swojej *Filozofii*

974 „Was vernünftig ist, wird wirklich; und das Wirkliche wird vernünftig”. Por.: Marek N. Jakubowski, „Czy rzeczywistość jest rozumna? Nowe źródła filozofii prawa Hegla”, *Studia Filozoficzne* 10, nr 239 (1985): 89. Tłum. własne. Rozstrz. – M. B.

975 Tezę tę wysunął m. in. K. H. Ilting. Zob. Zbigniew Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1984), 38–39.

976 Por. tamże, 34.

977 Zob. Jakubowski, „Czy rzeczywistość jest rozumna?”, 87.

prawa⁹⁷⁸. Z zakończenia tego listu można wnioskować, że *ZFP* były gotowe przed 20. września 1819 r., gdyż Hegel wspomina o tym, iż już miał wysyłać manuskrypt do drukarni, ale ukazały się „nowe przepisy”⁹⁷⁹. Ostatecznie książka została wydana dopiero w roku 1821 r.⁹⁸⁰

Przyczyną opóźnienia było polityczne trzęsienie ziemi, które nastąpiło kilka miesięcy przed przyjazdem Hegla do Berlina. Dnia 23 marca 1819 r. niejaki K. L. Sand – student teologii z uniwersytetu w Jenie – zamordował Kotzebuego – reakcyjnego dziennikarza i autora sztuk teatralnych⁹⁸¹. Stało się to pretekstem dla niemieckich władz, aby zastopować progresywne tendencje w kraju. Na skutek tego wydarzenia wprowadzono tzw. *Uchwały Karlsbadzkie*, które likwidowały wywrotowe organizacje studenckie *Burschenschaft* i *Turnvereinen*, oraz powoływały komisje śledcze na uniwersytetach oraz ścisłą cenzurę. Uchwały te wprowadzono 20 września 1819 r.⁹⁸², a więc w tym samym czasie, w którym Hegel prawdopodobnie skończył pisać manuskrypt *Zasad filozofii prawa*. Dnia 18 października 1819 r. wykładowcy niemieckich uczelni zostali oficjalnie poinformowani o wejściu w życie nowych przepisów⁹⁸³. Od tej pory każda publikacja naukowa musiała przejść proces cenzu-

978 Zob. T. M. Knox, „Hegel and Prussianism”, *Philosophy* 15, nr 57 (styczeń 1940): 52.

979 Zob. *Neue Briefe Hegels und Verwandtes*, red. Georg Lasson i in. (Leipzig: Felix Meiner, 1912), 28, <http://archive.org/details/neuebriefehegels00hege>. Hegel pisze tam: „Ich wollte eben anfangen drucken zu lassen, als die Bundestagsbeschlüsse ankamen; da wir itzt [wissen,] woran wir mit unserer Censurfreiheit sind, werde ich itzt nächstens in Druk geben”.

980 Chociaż są dowody poświadczające, że mimo daty 1821 na karcie tytułowej egzemplarze książki były w rękach Hegla już pod koniec 1820 r. Zob. Knox, „Hegel and Prussianism”, 53.

981 Zob. Jacques D’Hondt, *Hegel in His Time*, tłum. John Burbridge, Nelson Roland, i Judith Levasseur (Peterborough/Lewiston: Broadview Press Ltd., 1988), 108–10 (tłum. na j. pol. z j. fran. za pośr. przekł. ang.). Były uzasadnione podejrzenia, że Kotzebue był rosyjskim agentem. Dziś powiedzielibyśmy, że prowadził dywersję, która miała zdestabilizować kraj poprzez podsycanie antagonicznych nastrojów.

982 Zob. Knox, „Hegel and Prussianism”, 52.

983 Tamże.

ry. Dla Hegla nie zrobiono wyjątku i on również zapewne musiał dokonać korekt w swoim manuskrypcie.

γ. Notatki Wannemanna

O cenzurze *Zasad filozofii prawa* świadczy to, że berliński podręcznik filozofii prawa Hegla różni się istotnie od wykładów prowadzonych przez niego w latach 1817/18 w Heidelbergu, których treść przetrwała jako notatki Wannemanna. Notatki te zostały opublikowane dopiero w 1983 r.⁹⁸⁴ i „ukazują Hegla, «który długi czas uchodził za pruskiego filozofa państwowego, jako najznamienitszego teoretyka południowo-niemieckiego, wczesnego konstytucjonalizmu»”⁹⁸⁵. Z notatek Wannemanna wynika, że Hegel co prawda uznawał autorytet króla w kwestii nadania mocy prawom, jednak wyraźnie podkreślał, że ich treść powinna być w całości wywiedziona z ducha narodu (*Volksgeist*). Nie chodzi tu jednak o to, że ustrój państwa konstytuuje się w efekcie zgniłego kompromisu między grupami wpływu – jak było w przypadku *Karty Praw* dołączonej do amerykańskiej *Konstytucji*.

Na pytanie „Kto tworzy ustrój (*Verfassung*) – lud czy ktoś inny?”, Hegel odpowiada: „Nikt, [ustrój] tworzy się samoczynnie (*macht sich selbst*)”⁹⁸⁶. Nie oznacza to jednak, że konstytucja „spływa” na państwo niczym boskie objawienie (choć dla Hegla wyraźnie ma charakter boski). W wykładach heidelberskich Hegel tłumaczył, że twórcy ustroju muszą znać ducha narodowego, ale do tego są potrzebni najlepiej wykształceni spośród najmądrzejszych. Musi także być ktoś (lub coś), kto nada

984 Georg Wilhelm Friedrich Hegel i Peter Wannemann, „Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesung 1817/18 in Heidelberg”, w G. W. F. Hegel, *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 1, red. Otto Pöggeler i in. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983). Dalsze odwołania: „*ZFP* (Heidelberg)”.

985 Jakubowski, „Czy rzeczywistość jest rozumna?”, 88. Jakubowski cytuje niewydaną pracę K.-H. Iltinga.

986 „*ZFP* (Heidelberg)”, 189–90 [§ 134]. Numeracja paragrafów nie odpowiada berlińskiemu wydaniu *ZFP*.

ustrojowi obowiązywalność poprzez swój autorytet, a tym samym uprawomocni nowy porządek prawny. W czasach Mojżesza był to sam Bóg, w Grecji mityczne opowieści, natomiast w czasach nowożytnych to zadanie przypadło władcom. I tak na przykład Ludwik XVIII (sic!) swoją osobą „inkorporował liberalne idee ducha narodowego, który powstał w czasach *Rewolucji*”⁹⁸⁷. Dlatego też w heidelberskich wykładach monarcha jest tylko *szczegółowym momentem*, w którym wyraża się – ważniejsza od niej – konstytucyjna *ogólność*.

Dla narodu, który rozwinął się do społeczeństwa obywatelskiego [...] możliwa jest jedynie monarchia konstytucyjna. Poprzez nią *szczegółowość* odzwierciedla samą siebie, gdyż jest z jednej strony duchem ogólnym (*allgemeine Geist*), który jako wewnętrznie konkretna indywidualność wyraża się w swoich *szczegółowych momentach*, tj. w formie konstytucji [*Verfassung*]. Z drugiej strony jest to moment *urzeczywistnienia się jednostkowości* (*Einzelheit*), tj. indywidualnego podmiotu: monarchy⁹⁸⁸.

Hegel jednak wyraźnie zaznacza, że król Ludwik XVIII w tym wypadku dał konstytucji (*Verfassung*) jedynie swój *autorytet*, ale nie *treść*, której źródłem jest duch narodu⁹⁸⁹. Wynika z tego, że osoba króla jest tu tylko okolicznością przygodną lub symboliczną. Król uosabia ducha narodu jako „jednostka powszechnodziejowa”, która może, a nawet musi przemiąć. Gdyby Hegel po 1819 r. choćby zasugerował coś takiego w berlińskich *Zasadach filozofii prawa*, to nie tylko druk tej książki zostałby wstrzymany, ale on sam musiałby stawić czoła poważnym konsekwencjom, wśród których usunięcie z uniwersytetu mogłoby być najmniej uciążliwe. Hegel nie był tak lek-

987 Tamże, 190. „Der König als die höchste Autorität gab diese Verfassung; er nahm alle liberalen Ideen, die der Volksgeist entwickelt hatte seit der Revolution, darin auf”.

988 Tamże, 199 [§ 137]. Warto porównać ten fragment z § 279 z berlińskiego wydania *ZFP* (tu na stronie 86).

989 Tamże, 191. „Daß er dem Volk die Verfassung gab, war nur der Akt der Autorität, der Inhalt aber war der geläuterte Volksgeist”.

komyślny, lecz nie był także oportunistą – jak chcieliby widzieć go krytycy w rodzaju Hayma lub Poppera.

δ. Hegel–dysydent?

Heglowi zarzucano, że znajdował się pod ochroną pruskiego rządu, jednak nie jest to prawda. Wystarczy wspomnieć, że niemal od razu po przybyciu do Berlina aresztowany został Friedrich Carové – najbliższy współpracownik Hegla, który miał zostać jego asystentem w Berlinie. Pruska policja od dawna obserwowała Carovégo, który sprzyjał umiarkowanej frakcji *Burschenschaftu*. Carové sprzeciwiał się nadmiernej germanofilii (ang. *teutomaniacs*), oraz opowiadał się za przyjęciem do organizacji cudzoziemców i Żydów. Pretekstem do aresztowania Carovégo był pamflet, który w opinii następcy tronu księcia von Wittgensteina miał pochwalać morderstwo Kotzebuego⁹⁹⁰.

Carové dostał „wilczy bilet”. Zabroniono mu sprawowania jakichkolwiek funkcji na wszystkich uniwersytetach w kraju. Był stale obserwowany przez policję. Publikował już tylko prywatnie i do końca życia pracował jako urzędnik średniego szczebla w urzędzie celnym w Kolonii⁹⁹¹. Podobny los spotkał Leopolda von Henninga, który miał zastąpić Carovégo. Wydawać by się mogło, że von Henning jako wysoko urodzony arystokrata będzie spełniać wymogi władzy, jednak i on spędził w areszcie dziesięć tygodni pod zarzutem szerzenia demagogii⁹⁹². Asystenci Hegla byli prześladowani nawet po jego śmierci. Eduard Gans – współredaktor pierwszej pośmiertnej edycji dzieł Hegla – spotkał się z zarzutem, iż próbuje zrobić ze studentów zwolenników republiki. Nie bez znaczenia było też zapewne to, iż Gans był Żydem⁹⁹³.

990 Zob. D'Hondt, *Hegel in His Time*, 130–31.

991 Tamże, 57.

992 Tamże, 58. Tamże, 58. Autor przytacza tam list Hegla do Niethammera [*Briefe* II, 271].

993 Tamże, 58–59.

Mimo protekcji ministra Altensteina znalezienie asystenta dla Hegla było niełatwym zadaniem. Sam Hegel musiał być bardzo powściągliwy w swojej korespondencji oraz uważać podczas wykładów, które były inwigilowane przez tajną policję. Nie oznaczało to jednak, iż poczynił kompromisy w swojej pracy filozoficznej, ani też, że aktywnie współpracował na rzecz umocnienia policyjnego reżimu. Zachowały się świadectwa tego, iż prowadził – a raczej niszczył zaraz po przeczytaniu – tajną korespondencję z prześladowanym intelektualistami. Tak było na pewno w przypadku kontaktów z Karlem Ulrichem, który w 1819 r. został prezesem *Burschenschaftu* w Berlinie⁹⁹⁴. Hegel utrzymywał kontakty z Ulrichem mimo tego, że ten został aresztowany w czerwcu 1819 r.⁹⁹⁵ Zachował się jeden list Ulricha do Hegla, w którym prosi on, by adresat „tak jak zawsze” zniszczył list po przeczytaniu⁹⁹⁶.

ε. Atak na Friesa

Chcąc obronić racjonalną część swojej pracy Hegel musiał zaspokoić czymś cenzurę. W tym celu nie tylko osłabił liberalny wydźwięk swojej książki, ale też opowiedział się przeciwko radykalnym prądom myślowym. Dlatego w *Przedmowie do Zasad filozofii prawa* Hegel ostro potępił Jakoba Friesa⁹⁹⁷ – swojego poprzednika na katedrze filozofii w Heidelbergu. Nie można jednak powiedzieć, że Hegel znalazł kozła ofiarnego, gdyż krytykował Friesa na długo przed zabójstwem Kotzebuego za antropologizację i psychologizację logiki:

Najnowsze opracowanie tej nauki, które teraz właśnie się ukazało, *System logiki* Friesa, wraca znowu do podstaw antropolo-

994 Tamże, 129.

995 Rosenkranz twierdził nawet, że Hegel podpływał łódką pod celę zatrzymanego, aby podnieść go na duchu, ale po pierwsze nie wiadomo czy chodzi tu o Ulricha, a po drugie nie wydaje się to prawdopodobne biorąc pod uwagę niezwykłą ostrożność Hegla. Nie musiał on czynić takich eskapad, aby się skontaktować z aresztantem. Zob. tamże, 168–69.

996 Zob. tamże, 172 [Briefe, II, 331–332]. Nie wiadomo czy Hegel zachował ten list celowo.

997 Zob. Hegel, *ZFP*, 10–12.

gicznych. Wyobrażenia i mniemania, na których dzieło to się opiera, są tak płytkie zarówno same w sobie i dla siebie, jak i w sposobie ich wyłożenia, że zwalnia mnie to całkowicie od trudu ustosunkowania się do tego bezwartościowego wydawnictwa⁹⁹⁸.

Fries był intelektualnym liderem radykalnej frakcji *Burschenschaftu*, do której należał zabójca Kotzebuego. „Burszowcy” stanowili zagrożenie dla ruchów restauracyjnych, pomimo tego, iż pozornie jednoczył ich z nimi sprzeciw wobec post-Napoleońskich reform. Żywioł studencki w gruncie rzeczy był bardziej anarchistyczny niż liberalny, co było o wiele groźniejsze dla państwa, niż akademicka filozofia Hegla. Fries w oczach Hegla omamiał młodzież utopijną i niebezpieczną wizją wolności, przez co był zagrożeniem nie tylko dla władzy, ale przede wszystkim dla samego liberalizmu. Wspierane przez Friesa organizacje studenckie szerzyły nastroje „nacjonalistyczne, antysemickie i anarchistyczne”⁹⁹⁹. Radykalny liberalizm Friesa znalazł w tych ruchach niezwykle podatny grunt. Dlatego Hegel w *Przedmowie do Zasad filozofii prawa* rozprawił się z Friesem bez pardonowo pisząc, że jego doktryna

mieniająca się filozofią oznajmiała wyraźnie, że samej prawdy poznać nie można i że prawdą jest to, co każdemu o przedmiotach etycznych, zwłaszcza o państwie, rządzie i ustroju, mówi jego serce, uczucie i entuzjazm¹⁰⁰⁰.

W gruncie rzeczy wystąpienie przeciw Friesowi było uzasadnione nie tylko filozoficznie, tj. jako krytyka „płaskiego” psychologizmu i irracjonalizmu, ale również politycznie, gdyż jego wystąpienia były skrajnie ekstremistyczne. Fries bowiem rażąco wykraczał poza filozofię twierdząc, iż „duch prawdy nie jest tylko koicielem, ale także mścicielem i zbawcą”. Poza tym Fries otwarcie nawoływał do tego, aby „niesprawiedliwych zła-

998 Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, 43 (przypis w I wydaniu).

999 Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, 36.

1000 Hegel, *ZFP*, 9.

mały święte mordy kapturowe”¹⁰⁰¹. Do wątków ideologicznych Hegel odniósł się równie bezpośrednio, co do filozofii Friesa:

Jeden z czołowych przedstawicieli tej płaskości, która mianuje siebie filozofowaniem, pan Fries, nie mógł sobie odmówić tego, by, z okazji pewnej osławionej już uroczystości publicznej, w przemówieniu na temat państwa i ustroju państwowego, wystąpić z poglądem, że „w narodzie, w którym panowały prawdziwy duch wspólnoty, każda działalność w sprawach publicznych czerpałaby swe życie z dołu, od ludu, każdemu dziełu oświaty ludowej i służby dla ludu poświęcałyby się żywe społeczności, nierozzerwalnie zespolone *świętym łańcuchem przyjaźni*”¹⁰⁰².

Jakkolwiek ostra była heglowska krytyka Friesa, to nie wynikała ona z państwowego serwilizmu. Można zatem zgodzić się ze Zbigniewem Kuderowiczem, iż Hegel „kwestionując idee anarchizmu, a nawet odrzucając idee demokracji [...] nie przechodził jeszcze na pozycje zwolenników Restauracji”¹⁰⁰³, chociaż *de facto* było to na rękę pruskiemu rządowi.

Oczywiście nie jest bez znaczenia, że w pewnym zakresie Hegel sprzyjał państwu niemieckiemu. Dotyczyło to jednak tylko próby modernizacji ustrojowej wprowadzanej przez Hardenberga i Steina. Równocześnie pro-wolnościowymi reformami Fryderyk Wilhelm III w 1815 r. obiecał, że wprowadzi konstytucję. Niestety, ale po wyborach w lecie 1819 r. władzę objęli konserwatyści, którzy obierając kurs Restauracji pogrzebali nadzieję na liberalne reformy¹⁰⁰⁴. Zabójstwo Kotzebuego było tylko pretekstem dla od dawna zapowiadanej zmiany kursu. Hegel znalazł się w ideologicznym „rozkroku”, gdyż nie mógł sprzeniewierzyć się swojej filozofii, ale też nie mógł ekspono-

1001 Cyt. za: Kroński, *Hegel*, 14. Ciekawym byłoby zbadanie na ile ideologiczne uwikłanie Friesa ustaliło sceptyczny stosunek Hegla do filozofii Kanta i kantystów.

1002 Hegel, *ZFP*, 10.

1003 Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, 37.

1004 Zob. wstęp wydawcy do angielskiego tłumaczenia ZFP: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, red. Allen W. Wood, tłum. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ix–xi.

wać w niej wątków nazbyt liberalnych. Jeśli zatem *Zasady filozofii prawa* były apologią pruskiego państwa, to chyba tylko w kształcie, który nigdy nie został urzeczywistniony.

H. Apologia wojny

Prawie wszystkie nieoliberalne elementy w filozofii prawa Hegla można by usprawiedliwić ówczesną sytuacją polityczną, czyli gwałtowną zmianą sytuacji w Niemczech w trzeciej dekadzie XIX w. Ponadto można też złożyć to na karb popuszczenia przez Hegla dialektycznych cugli na rzecz spekulatywnego „rezonowania”. Hegel zarzucał von Hallerowi bezmyślność, lecz najwidoczniej sam często nie mógł się powstrzymać, aby w swoich spekulacjach oddalić się od rygorów własnej metody. Niezależny od tych usprawiedliwień pozostaje jednak pewien zasadniczy błąd filozofii politycznej Hegla, który uwidacznia się w jego rozważaniach na temat prawa międzynarodowego. Zgodnie z jego antykontraktualistyczną koncepcją woli powszechnej niemożliwe jest osiągnięcie *wieczystego pokoju*, gdyż państwa odnoszą się do siebie jedynie na zasadzie przygodnych stosunków, a nie rozumnego prawa.

Nie ma pretora [w stosunkach] między państwami. [...] Kantowskie wyobrażenie wiecznego pokoju [...] zakłada jako przesłankę zgodę państw, która wypływałaby z moralnych, religijnych czy jakichkolwiek innych podstaw i względów, ale zawsze oparta byłaby w ogóle na suwerennej woli w jej szczególności i wskutek tego byłaby zawsze obciążona momentami przypadkowymi¹⁰⁰⁵.

Zgodnie z systemem Hegla ustrój polityczny, który ma urzeczywistnić najwyższy szczebel rozwoju wolności musi powracać do formy podmiotowości, która zarazem będzie wolą ogólną i szczegółową. Jeśli jedynym urzeczywistnieniem takiej podmiotowości jest monarchia konstytucyjna, to niemożliwy jest ustrój obejmujący wiele monarchii, gdyż oznaczałoby to zróżnicowanie woli ogólnej w obrębie jednego ciała. A zatem

1005 Hegel, *ZFP*, 323 [§ 333 - uwaga].

rządy prawa między państwami są niemożliwe, gdyż niemożliwa jest monarchia uniwersalna, ani konstytucja światowa. Stosunki między państwami mają zawsze formę umowy, a umowy – jako zaczerpnięte z prawa cywilnego (a więc przypadkowego) – nie mogą być podstawą żadnego rozumnego ustroju. W tej sytuacji „spór pomiędzy państwami, o ile jedna w swej szczególności wola nie może dojść do porozumienia z drugą, może przeto być rozstrzygnięty tylko przez wojnę”¹⁰⁰⁶. Ponadto Hegel uważa, iż wojna pozytywnie wpływa na „zdrowie etyczne narodów”, gdyż urzyźnia ich kulturę:

Wojna ma to wyższe znaczenie, że dzięki niej [...] utrzymane zostaje zdrowie etyczne narodów i zachowany ich obojętny stosunek do utrwalenia się określoności skończonych; podobnie jak ruch wiatru chroni jezioro przed gniciem, do którego doprowadziłyby je jakaś trwała cisza, tak trwały czy nawet wieczny pokój doprowadziłyby do tego narody¹⁰⁰⁷.

Niemal dokładnie tą samą myśl Hegel wyraził w heidelberskich wykładach filozofii prawa. A zatem fragmenty na temat wojny nie było próbą przypodobania się cenzurze, lecz wynikały z wewnętrznych właściwości heglowskiego systemu.

Wojny mogą być potępione jako niemoralne, ponieważ nie *powinny* się zdarzać; ale państwo to nie tylko „powinności”. Wojny należy raczej uznać za konieczne z tego powodu, że niezależne narody istnieją obok siebie. Jednostki muszą odczuwać substancję etyczną, ducha całości, w stosunku do którego one same są niczym. Wymagane jest dobrowolne poświęcenie się dla tej substancji. Wojny są jak wiatry na morzu; bez nich woda byłaby brudna, tak samo jest z państwem¹⁰⁰⁸.

Rozwiązanie kwestii stosunków międzynarodowych za pomocą wojny obnaża niekompletność Heglowskiego systemu. Wojna bowiem jest w nim elementem przypadkowości, której Hegel chciał uniknąć poprzez konsekwentne stosowanie meto-

1006 Tamże [§ 334].

1007 Tamże, 317; por. Hegel, „O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego...”, 76–77.

1008 Hegel i Wannenmann, „ZFP (Heidelberg)”, 249 [§ 160]. Tłum. własne.

dy dialektycznej. Mimo konsekwencji błąd najwidoczniej tkwi w samej metodzie. Nie pomagają jej na pewno zapewnienia o tym, że to *Weltgeist* rozstrzyga o moralnej słuszności wojny. Równie niepomocne są trącające mesjanizmem (albo nawet szowinizmem) rozważania o „narodzie dominującym”. Sformułowanie, iż poza takim narodem „duchy innych narodów są pozabawione prawa”¹⁰⁰⁹ nie tylko nie jest rozwiązaniem braku podmiotu prawa międzynarodowego, ale w gruncie rzeczy niweczy racjonalność całego systemu. Zamiast dialektycznego myślenia Hegel proponuje „fagocytowanie” narodów przez bezpodmiotowy *Weltgeist*, który przemawia przez jeden jedyny naród w danej epoce. Nie można jednak pojąć czym kieruje się *Weltgeist*. Duch świata nawiedza po kolei różne narody, ale efekt tego działania może być rozpatrywany już tylko na poziomie wiedzy absolutnej, tj. wtedy, kiedy wylatuje sowa Minerwy.

Możliwość przejścia do *status civilis*

Usprawiedliwiając wojnę Hegel niweczy zarówno punkt wyjścia, jak i cel swojego systemu. Celem tym było uzasadnienie ogólnego momentu podmiotowej wolności poprzez dialektykę zapośredniczeń jej momentów szczegółowych. Dzięki temu pojęciowe uzasadnienie ustroju politycznego byłoby uprawomocnione jako moralne w szczegółowych „warunkach możliwości” podmiotowości indywidualnej. Tymczasem okazuje się, że na najwyższym szczeblu urzeczywistnienia wolności – w idei państwa – występuje istotny element heteronomiczny. Autonomia rządów narodowych nie jest bowiem pełna, jeśli o ich pomyślności na arenie międzynarodowej decyduje wynik wojny. Tym bardziej zagrożona jest autonomia jednostek, które muszą żyć w świecie, w którym wojna jest immanentną zasadą ducha obiektywnego. Dlatego Herbert Schnädelbach słusznie zauważa, że:

1009 Zob. Hegel, *ZFP*, 329–30 [§ 347].

Hegel cofa się w tym punkcie głęboko poza nowożytną teorię prawa naturalnego, które od czasów Hobbesa usiłowały oprzeć państwowy prawowity porządek na wolności woli rozumianej jako prywatna autonomia. [...] U Hegla staje się widoczne, że cena za prawo jako istnienie (a nie tylko ograniczenie) indywidualnej wolności jest dla jednostek za wysoka. Substancjalna etyczność heglowskiego państwa wymaga nie tylko tego, by traktowano je jako „Boga rzeczywistego”, to znaczy nie jako coś, czego [ludzie] chcą i tworzą; odbiera im ona również możliwość — nawet tym, którzy panują — przejęcia odpowiedzialności za pokój światowy, uwalnia ich bowiem od niej teza o polityce światowej jako o stanie naturalnym¹⁰¹⁰.

Schnädelbach z nadzieją jednak zauważa, że Hegel jest niekonsekwentny w wykładzie swojego systemu, gdyż np. w *Encyklopedii nauk filozoficznych* twierdzi, że aby przejść ze szczybla wolności indywidualnej i rodzinnej na szczybel społeczeństwa trzeba poświęcić ich niszczyielską wolność.

stan naturalny jest stanem gwałtu i bezprawia, o którym nie można powiedzieć niczego bardziej prawdziwego niż to, że należy z niego wyjść. Natomiast społeczeństwo jest raczej tym jedynym stanem, w którym prawo ma swoją rzeczywistość. Tym, co należy ograniczyć i złożyć w ofierze, są właśnie samowola i gwałt właściwe stanowi naturalnemu¹⁰¹¹.

Nawiązując ściśle do tego fragmentu Schnädelbach słusznie zapytuje: „Co przemawia przeciwko temu, by również w skali międzynarodowej «złożyć w ofierze» *status naturalis* i przejść do *status civilis*?”¹⁰¹² W następnym rozdziale podjęta zostanie próba odpowiedzi na to pytanie.

1010 Herbert Schnädelbach, „Hegel i teoria umowy społecznej”, w Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 152. Rozstrz. – M. B.

1011 Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, 505 [§ 502].

1012 Schnädelbach, „Hegel i teoria umowy społecznej”, 152–53.

ROZDZIAŁ IV. DIALEKTYKA W ASPEKTCIE KOSMOPOLITYCZNYM

Reguły tej konstytucji, jako wytycznej dla innych, nie można jednak czerpać z doświadczenia tych, którzy do tej pory najbardziej z niej korzystali. Musi być ona raczej wywiedziona przez rozum a priori z ideału prawnego związku ludzi pod władzą publicznych norm jako takich.

Immanuel Kant¹⁰¹³

Rekapitulacja

Niniejszej pracy przyświeca cel krytycznej apologii demokracji liberalnej jako ustroju politycznego a zarazem „ucieleśnienia” systemu moralnego, który mógłby samodzielnie (tj. bez doraźnych ingerencji) kierować ludzkość ku ideałowi *wieczystego pokoju*. Krytyczny charakter owej apologii został tu zrealizowany w dwóch zasadniczych częściach.

I

Część pierwsza zawierała zasadniczo negatywną krytykę trzech orientacji myślowych dotyczących uzasadnienia idei społecznej: libertariańskiej (rozdz. I. podrozdz. 1, 2), gnostycznej (rozdz. I, podrozdz. 3), oraz faktyczno-ekonomicznej (rozdz. II). Na gruncie przeprowadzonej tam krytyki nie można było wyprowadzić racjonalnego uzasadnienia racji bytu demokracji liberalnej. Trzy przestudiowane grupy orientacji okazały się w dużej mierze dotyczyć kwestii uprawomocnienia demokracji liberalnej. Studia pokazały, że idea społeczna ujęta w ramach tych orientacji staje się co najwyżej „problemem”, a nie zasadą demokracji liberalnej. Z konieczności więc orientacje te prowadzą albo do deprecjonowania samego bytu społecznego (Popper, thatcheryzm, itd.), albo do uspra-

1013 Kant, „Metafizyka moralności”, 459 [AA VI 355].

wiedliwiania społecznej nędzy (fukuyamowska koncepcja ekonomicznej walki o uznanie).

Przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że omówione koncepcje, procesy i trendy są zorientowane głównie na to, co stanowi przedmiot doświadczenia, które siłą rzeczy nie obejmuje tego, co stanowi jego podmiot. Jedynie czasem jakiś autor milcząco¹⁰¹⁴ zakłada, iż uzyskana w ten sposób obiektywność poznania społecznego jest uzasadniona racjonalnie, tj. przed wszelkim doświadczeniem. Przeprowadzone studia nie pozwalają jednak stwierdzić, iż założenia takie mają rację bytu.

Nie chodzi bowiem o to, aby zorientować się w racji bytu idei społecznej na podstawie tego, co faktycznie istnieje, lub tego, co życzylibyśmy sobie w to istnienie włożyć, lecz by orientować się w tym jak w ogóle możliwe jest pomyślenie idei społecznej. Wiemy bowiem, że myślenie takie jest możliwe, więc dowodzenie *a posteriori*¹⁰¹⁵ byłoby nie tylko poznawczo redundantne, ale przede wszystkim stwarzałoby podstawę dla usprawiedliwiania szkodliwych lub wręcz katastrofalnych doktryn politycznych. Do tej drugiej konsekwencji przyczynia się przede wszystkim abstrahowanie od „czystych pojęć” na rzecz historycznego rozważania faktów lub analizowania skutków użycia określonych środków. Takie pragmatyczne postępowanie ma oczywiście pewne krótkoterminowe zalety, ale naraża rozumowanie na niekontrolowaną dialektykę i w dłuższej perspektywie okazuje się nieskuteczne.

II

W drugiej części nastąpiło przedstawienie tych koncepcji, które podjęły wyzwanie dialektycznego uzasadnienia idei społecznej. Temu poświęcony był w całości rozdział III. Wspólną cechą myśli Wolffa, Wilsona, Fichtego i Hegla było

1014 Lub też jawnie – jak w przypadku Fukuyamy.

1015 Tj. na podstawie faktów lub co gorsza w oparciu o wymogi czegoś, co jest nam lepiej znane (np. modele wymiany ekonomicznej), lecz nie jest poszukiwanym przedmiotem.

to, iż każdy z tych autorów aspirował do „dedukcyjnego”¹⁰¹⁶ uzasadnienia idei społecznej, tj. w oparciu o zasady, które możemy znaleźć w podmiotowym doświadczeniu wolności. Dzięki temu omawianym autorom udawało się – z lepszym lub gorszym rezultatem – uniknąć tego, co było wadą orientacji opisanych w rozdziałach wcześniejszych. Zasadniczą zaletą czterech omówionych koncepcji uzasadnienia idei społecznej było to, iż ich wyraziciele mniej lub bardziej świadomie zakładali, iż fakty i środki są „niedostatecznymi przedmiotami myślenia”, albowiem jak powiada Kant

Orientować się w ogóle w myśleniu oznacza: przy niedostatecznych przedmiotowych zasadach rozumu, uznając coś za prawdę, posługiwać się zasadą podmiotową¹⁰¹⁷.

W myśl powyższej definicji racjonalnie „zorientowane” uzasadnienie idei społecznej byłoby możliwe wtedy, kiedy wolność – jako pojęcie uzasadniające – byłaby *kongruentna* na wszystkich poziomach podmiotowości, tj.: dla jednostki, w rodzinie, w gospodarce, w społeczeństwie obywatelskim, w państwie narodowym, oraz – *mutatis mutandis* – na polu stosunków międzynarodowych. Na wszystkich tych szczeblach pojęcie wolności musiałyby przejść coś, co – za Kantem – można nazwać testem „maksymy samozachowania rozumu”. Maksyma ta przypomina różne sformułowania imperatywu kategorycznego, od których różni się jednak tym, iż nie chodzi w niej o sprawdzenie możliwości uniwersalizacji maksymy, lecz – odwrotnie – o możliwość jej interioryzacji. Maksyma ta miałaby sprawdzić

1016 Za „dedukcyjne” przyjmuję tu także metodę dialektyczną Hegla, o ile zgodzimy się do tego, że dedukcja oznacza rodzaj argumentacji, który jest wywieziony z przesłanek czysto logicznych. Cechą charakterystyczną dedukcji Hegla jest to, że są one „niedemonstratywne”, gdyż z zasady abstrahują od przedstawiania wyników dedukcji w formie naoczności. Nie da się bowiem zdemontrować „stawania się” Czegoś i Niczego w dialektyce Bytu i Nicości.

1017 Immanuel Kant, „Co oznacza: orientować się w myśleniu?”, w Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Tomasz Kupś (Toruń: UMK, 2012), 143 (przypis).

Czy byłoby pożądane, aby podstawę, dzięki której coś się przyjmuje, albo regułę, która wypływa z tego, co przyjęto, uznać za ogólną zasadę zastosowania własnego rozumu¹⁰¹⁸.

Wydaje się, że pod względem czysto inteligibilnym demokracja liberalna pozytywnie przechodzi taki test. Mimo empirycznych, historycznych i proceduralnych problemów idea wolności politycznej – przynajmniej w krajach Zachodu – wciąż jest wyjściowym momentem tworzenia prawa. Dzięki temu, że w praktyce idea ta jest uzasadniona w oparciu o wolność osobistą Europa jest zabezpieczona przed tyranią w relacjach między państwami członkowskimi. Jednakże na poziomie inteligibilnym uzasadnienie kongruencji wolności osobistej i politycznej musiałoby dedukcyjnie wykazać, że idea społeczna jest nie tylko *ratio cognoscendi*, ale również *ratio essendi* praktyki politycznej i indywidualnej. Na tym drugim polu badań brakuje propozycji, które nie wikłałyby się w problemy szczegółowe ze szkodą dla czysto myślowej refleksji. Oczywiście problemy szczegółowe są ważne, a nawet kluczowe, ale tylko w porządku poznawczym, a nie jako racje determinujące (*ratio essendi*).

1. Orientowanie się ku wieczystemu pokojowi

Analiza czterech metod dedukcji idei społecznej dokonana poprzednim rozdziale przemawia – z pewnymi zastrzeżeniami – na korzyść metody dialektycznej Hegla. Metoda ta bowiem – po dokonaniu pewnych modyfikacji – mogłaby nie tylko uzasadnić społeczny aspekt władzy politycznej, ale także uprawomocniłaby demokrację liberalną jako najlepszy środek do osiągnięcia i zabezpieczania celów społecznych.

Przedstawienie filozoficznego uzasadnienia idei społecznej jest ważne dla praktyki demokratycznej, gdyż poleganie wyłącznie na politycznym pragmatyzmie nie przybliży ludzkości do kantowskiej idei *wieczystego pokoju*. Uzasadnienie idei spo-

1018 Tamże, 154 (przypis).

łecznej nie może opierać się tym, co sprawdza się w praktyce politycznej, gdyż pomija się w ten sposób negatywne skutki politycznego pragmatyzmu¹⁰¹⁹. Wady demokracji liberalnej nie wynikają z nadmiaru idealistycznych oczekiwań względem niej, lecz – przeciwnie – z niedostatku teoretycznego namysłu.

Filozofia nie jest w stanie zapobiec problemom praktycznym, co nie jednak leży w „małej przydatności teorii dla praktyki [...], lecz w tym, że wystąpiły niedostatki teorii”¹⁰²⁰. Konieczność filozoficznego myślenia nie jest więc fanaberią wobec doniosłej roli nauk społecznych. Ostatecznie bowiem „traci się wszystko, gdy empiryczne i przez to przypadkowe warunki wyprowadzania praw czyni się warunkami samych praw”¹⁰²¹. Kant stwierdza, że „istnieje zatem teoria prawa państwowego, bez zgodności z którą żadna praktyka nie ma znaczenia”¹⁰²². To jednak nie znaczy, iż analiza praktyki nie ma znaczenia dla teorii. Dlatego właśnie słuszne uwagi Kanta muszą być rozszerzona o wymiar praktyczny, jaki zostaje uwzględniony przez metodę dialektyczną Hegla.

Niniejsze studia wykazały, że oryginalna metoda dialektyczna Hegla nie może być zastosowana do demokracji liberalnej. Wynika to przede wszystkim z tego, że metoda ta zatrzymuje się przed problemem rozstrzygnięcia sporów na arenie międzynarodowej. Wedle Kanta ostatecznym polem realizacji *wieczystego pokoju* są stosunki między państwami, natomiast Hegel wykluczał możliwość kosmopolitycznego pokoju. Studia wykazały, iż ta niemożliwość nie wynika z integralnej wady samej metody dialektycznej, lecz z tego, iż z różnych powodów Hegel nie przedstawił jej w sposób konsekwentny. Wynikało to przede wszystkim z tego, że Hegel nie zgadzał się na włączenie koncepcji umowy jako uzasadnienia stosunków międzynarodowo-

1019 Poza tym w sensie filozoficznym nie jest to uzasadnienie, lecz wyjaśnienie.

1020 Kant, „O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”, 267 [AA VIII 275].

1021 Tamże, 269.

1022 Tamże, 297. Rozstrz. oryginalne.

wych. Było tak dlatego, iż Hegel – poniekąd słusznie – zarzucał kontraktulistom, iż w nieuprawniony sposób próbują przejąć kategorię umowy, która dotyczy spraw partykularnych, na grunt państwa, którego racja bytu należy do myślowej sfery tego, co ogólne. Wydaje się jednak, że Hegel rozumiał koncepcję umowy społecznej jednostronnie. Kant w rozprawie *Ku wieczystemu pokojowi* antycypuje kontraktualistyczną awersję Hegla i daje jej odpór w poniższym fragmencie.

Sposób, w jaki państwa dochodzą swych praw, nie może być procesem sądowym, lecz tylko wojną. [...] Jednakże, ponieważ rozum majestatem swej najwyższej, prawodawczej władzy moralnej bezwarunkowo potępia wojnę jako procedurę prawną, natomiast bezpośrednim obowiązkiem czyni stan pokoju, który jednak bez porozumienia między narodami nie może być ani ustanowiony, ani zabezpieczony – to musi zaistnieć związek szczególnego rodzaju, który można byłoby nazwać związkiem pokojowym (*foedus pacificum*) i który różniłby się od układu pokojowego (*pactum pacia*) tym, że ten próbuje po prostu zakończyć pewną wojnę, tamten zaś wszystkie wojny raz na zawsze. Ów związek nie ma na celu przydania mocy jakimkolwiek państwu, lecz wyłącznie utrzymanie i zabezpieczenie wolności państw dla samych siebie, a jednocześnie dla innych związanych państw, bez konieczności, by musiały one z tego powodu (jak ludzie w stanie naturalnym) podporządkować się publicznym prawom i ich przymusowi. – Wykonalność (realność obiektywna) tej idei federacji, mającej stopniowo rozszerzać się na wszystkie państwa i przez to prowadzić ku wieczystemu pokojowi, daje się wyobrazić. Jeżeli tak się szczęśliwie złoży, że jakiś potężny i oświecony naród ukonstytuuje się jako republika (która ze swej natury skłonna jest do wieczystego pokoju), to stanie się on ośrodkiem federacyjnego zjednoczenia, wokół którego skupią się inne państwa, aby w ten sposób, zgodnie z ideą prawa narodów, zapewnić państwom stan wolności i poprzez dalsze powiązania tego rodzaju coraz bardziej ową federację rozszerzać¹⁰²³.

Rewitalizacja metody dialektycznej musiałaby więc polegać na pogodzeniu jej z jakąś formą kontraktualizmu, który nie tyl-

1023 Kant, „Ku wieczystemu pokojowi”, 345 [AA VIII 356]. Rozstrz. oryginalne.

ko przewiduje możliwość trwałego pokoju między państwami, ale wręcz wymaga go jako potwierdzenia racjonalnej „skłonności” każdej republiki do „wieczystego pokoju”. W tym celu trzeba zwrócić Hegla ku Kantowi tam, gdzie pierwszy opiera się drugim. Problem jednak polega na tym, że przyjęcie doktryny Kanta bez żadnych zmian oznacza zgodę na republikanizm dogmatyczny, tzn. taki, w którym zachowały się „artefakty” myślenia o państwie i społeczeństwie z epoki *ancien régime*’u. Takie artefakty nieubłaganie i nieustannie podkopywałyby istotę demokracji liberalnej stawiając przed nią różne „republikanizujące”¹⁰²⁴ i nieskuteczne zabezpieczenia. Przed pułapką „republikanizacji” staje dziś przede wszystkim pojęcie suwerenności. Od poprawnej eksplikacji tego pojęcia zależy znaczenie wolności jako podstawy idei społecznej.

Praktyka polityczna w ramach Unii Europejskiej w dużym stopniu odtwarza te same problemy, które pojęcie suwerenności sprawiało w okresie formowania się ustroju Stanów Zjednoczonych. Suwerenność jest dziś traktowana – szczególnie przez państwa z byłego Bloku Wschodniego – jako karta przetargowa, którą wykorzystuje się z jednej strony w negocjacjach z Komisją Europejską, a z drugiej czyni się z niej użytek na polu wewnętrznej propagandy. W rezultacie jednak osłabia się w ten sposób suwerenność Unii, a zarazem rozpowszechnia się fałszywe wyobrażenie o rzeczywistym źródle problemów danego państwa.

Czynienie z suwerenności elementu wewnętrznej propagandy podkopyje też samą suwerenność danego kraju. Eurosceptyczne rządy powołując się na suwerenność usprawiedliwiają w ten sposób działania nie mające związku nie tylko z rzeczywistością międzynarodową, ale przede wszystkim godzące w żywotne interesy danego kraju. Tymczasem interesy narodowe – wbrew temu, co głoszą konserwatywni politycy – są dziś nieodwołalnie uzależnione od sytuacji międzynarodowej.

1024 Chodzi np. o doktrynę *checks and balances*. Zob. str. 333.

Mimo retoryki fałszywej suwerenności ster władzy państw członkowskich UE nie znajduje się w całości w poszczególnych stolicach. W tym sensie praktyka dominuje nad teorią, ale właśnie przez to wymusza jej uczciwe i rozumne wyartykułowanie.

Wielu przywódców państw członkowskich nie pojmuje, że po przystąpieniu do Unii Europejskiej ich kraje nie mają już suwerenności tylko *dla siebie*. W wyniku połączenia w związek międzynarodowy każdy jego członek rozszerza swoją suwerenność o byt sam w *sobie*. Syntezą tych dwóch momentów – *w sobie i dla siebie* – jest urzeczywistnienie takiej formy podmiotowości, która harmonizuje różne wole indywidualne z wolą obiektywną społeczeństwa jako bytu prawnego. Dotyczy to również, a nawet przede wszystkim społeczeństwa wielonarodowego jakie obejmuje swym zasięgiem Unia Europejska. Tego typu ciało międzynarodowe nie może opierać się na różnych wizjach ponadnarodowej podmiotowości, gdyż inaczej nie byłoby ono tym, czym jest (lub tym, do czego aspiruje), czyli złożonym organizmem podporządkowanym jednemu prawu. Z konieczności zatem organizacje międzynarodowe przynajmniej aspirują do tego, by ich uzasadnieniem było prawo oparte na pojęciu podmiotowości uniwersalnej. Fundamentem tej idei nie może być ten czy inny naród, lecz czysta idea społeczna. Problem jednak polega na tym, iż na poziomie poszczególnych państw idea ta jest zabezpieczana przez pozytywno-prawne uregulowania dotyczące obywatelstwa, natomiast „obywatelstwo europejskie” jest czymś wysoce efemerycznym, czyli nieprawomocnym w przekonaniu neokonserwatystów. Warto jednak w tym miejscu pamiętać o przestrodze Davida Harvey dlaczego odparcie neokonserwatyzmu nie może być dokonane na gruncie konserwatywnym¹⁰²⁵.

Jedną z takich neokonserwatywnych odpowiedzi jest propozycja Jürgena Habermasa, którą trzeba omówić przed przystą-

1025 Zob. cyt. 103 na str. 43.

pieniem do ostatecznej syntezy. Habermas bowiem buduje swój system myślowy na wzór dawnej filozofii krytycznej, a więc czysto rozumowej. W istocie jednak jego dyskursowa teoria demokracji służy utwierdzaniu niesprawiedliwego stanu rzeczy, który oddala, nas od *wieczystego pokoju*.

2. Przeciwno obowiązywaniu „faktyczności”

Wspomniana powyżej „efemeryczność” europejskiego obywatelstwa nie jest dla Habermasa zagrożeniem, lecz szansą. Obywatelstwo europejskie (czy też kosmopolityczne) jest nieuchwytnie, ale faktycznie istnieje. Stworzenie filozoficznej teorii demokracji w oparciu o tę faktyczność umożliwiłoby rozwiązanie problemu uprawomocnienia i uzasadnienia idei społecznej bez uciekania się do dialektycznych pomysłów Hegla. Poza tym faktyczność pozwoliłaby na uniknięcie wikłania się w aporie generowane przez teorię politycznego *status quo*. Odwołanie się do tego rodzaju faktyczności stanowi *idée fixe* filozofii politycznej Jürgena Habermasa, którego myśl mocno oddziaływała na kształtowanie ładu prawnego w Unii Europejskiej w ciągu ostatnich trzech dekad.

Niniejsza praca ma w zamiarze dokonać apologii i rewitalizacji metody dialektycznej, natomiast filozofia Habermasa rzuca wyzwanie dialektycznemu rozwiązaniu problemu idei społecznej. Bliższa analiza wskazuje jednak, że Habermas popada w ten sam dogmatyzm (o ile nie gorszy), który sam zarzucał teoriom „normatywnym”. Ponadto koncepcje promowane przez Habermasa nie zniosły próby czasu w epoce „końca *końca historii*”, czemu ten sędziwy filozof niestety dał osobisty wyraz w swoich niedawnych wypowiedziach dotyczących rosyjskiej napaści na Ukrainę.

Filozofia Habermasa rozwijała się i przeobrażała przez całe jego życie. Siłą rzeczy więc występują w niej elementy niekoherentne lub niespójne, jednak to, co trwa w niej jak „nuta basowa”, to oparcie na „teorii dyskursu”. Dyskursowa teoria de-

mokracji Habermasa w ostatnich dwudziestu latach przyciągnęła uwagę tych zachodnioeuropejskich przywódców, którzy mieli aspiracje kształtowania polityki na ponadnarodowym europejskim poziomie. Z drugiej strony wydaje się, że Habermas „wyczuł” tę uwagę i skierował swoje myśli w stronę idei europejskiego federalizmu.

A. Szansa teorii dyskursowej Habermasa

Habermas upatruje szansę w tym, że suwerenność Unii Europejskiej z natury rzeczy nie może być uprawomocniona w oparciu o obywatelstwo narodowe. Brak narodowego uprawomocnienia suwerenności Unii Europejskiej jest doskonałym poligonem doświadczalnym dla politycznego zastosowania jego „teorii dyskursowej”.

Model dyskursu albo narady zajmuje miejsce modelu umowy: wspólnota prawna konstytuuje się nie w następstwie umowy społecznej, lecz na podłożu porozumienia osiągniętego w dyskursie¹⁰²⁶.

Model dyskursu Habermasa stanowi obiecujący punkt wyjścia wobec uchybień metody dialektycznej, która w wydaniu heglowskim programowo unikała koncepcji umowy. Niestety, ale nawet pobieżna lektura pism Habermasa unaocznia, że daleko jest mu nie tylko do Hegla, ale w ogóle do całej tradycji oświeceniowej, która jego zdaniem jest obciążona arbitralnymi konceptualizacjami normatywności. Koncepcje takie były zdaniem Habermasa dogmatyczne – niezależnie od tego, czy wychodziły od idealistycznego czy empirystycznego punktu wyjścia. Wadą koncepcji „normatywnych” jest zdaniem Habermasa to, że „rozum praktyczny został uwolniony od swych ucieleśnień w kulturowych formach życia i politycznych po-

1026 Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Robert Marszałek i Adam Romaniuk (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, 2005), 575 (posłowie).

rządkach życia”¹⁰²⁷. Nie ma tu miejsca na obszerne referowanie teorii Habermasa, ale trzeba zwrócić uwagę na jej oddziaływanie¹⁰²⁸, które przejawia się jako blokada dialektycznego rozumienia i uzasadnienia idei społecznej.

Trudno zrozumieć dlaczego Habermas sądzi, iż brak „ucieleśnienia” rozumu praktycznego miałby być jego wadą. Habermas nawiązuje do Kanta, ale jednocześnie stawia go na głowie, bo przecież to właśnie abstrahowanie od „obyczajowości” (*Sittlichkeit*), a nie „ucieleśnianie” metafizyki moralności było głównym osiągnięciem *Krytyki praktycznego rozumu*. Wbrew temu Habermas uważa, iż to właśnie abstrakcyjna moralność a nie kulturowa arbitralność jest zagrożeniem dla obowiązywania (*Geltung*) prawa. W takich ramach również filozofia Kanta – od której Habermas wychodzi – wydaje się podejrzana jako „normatywna”.

Teorie normatywne wystawiają się na podejrzenie, że nie przyjmują w sposób należyty do wiadomości owych twardych faktów, które dawno zaprzeczyły samorozumieniu nowoczesnego państwa konstytucyjnego inspirowanemu myśleniem w kategoriach prawa rozumowego¹⁰²⁹.

Zostawiając na razie pytanie o to, czym dla Habermasa są owe „twarde fakty”, a także dlaczego filozofia musi się z nimi liczyć, należy zauważyć, iż atak na normatywność wywołuje wrażenie, iż „znów jesteśmy restaurowani”¹⁰³⁰. Nie chodzi tu jednak o powrót do feudalnych statutów, kodeksów i dogmatycznego prawa naturalnego, tylko o swoistą rehabilitację prawa pozytywnego, które – nie bez przesady – przywodzi skojarzenia z Historyczną Szkołą Prawa w wydaniu Savigny’ego.

1027 Tamże, 15.

1028 Przecież „po ich owocach poznacie ich”. Mt 7:16. Przekład: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, (Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce, 2010), 1034.

1029 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 20. Rozstrz. – M. B.

1030 Herbert Schnädelbach, „O irracjonalności i irracjonalizmie”, w Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 67.

Habermas bowiem stwierdza np., że „prawo nie jest narcystycznym systemem, skoncentrowanym na sobie, lecz żyje «demokratyczną etycznością» (*demokratischen Sittlichkeit*) obywateli państwa”¹⁰³¹. Niemal dokładnie to samo na myśli Savigny, kiedy stwierdza, że „prawo jak język żyje w świadomości narodu”¹⁰³². Intelktualne powinowactwo ze Szkołą Historyczną demaskuje zresztą sam Habermas, kiedy np. pisze, że teoria dyskursowa „nawiguje między rafami pozytywizmu prawnego i prawa naturalnego”¹⁰³³. Bliższa analiza założeń i losów tej teorii skłania jednak do wniosku, że nie mamy tu do czynienia z żeglowaniem ku nowym lądom, lecz z dryfowaniem w kierunku utopii, które już dawno temu zostały spacyfikowane przez zwycięski pochód oświecenia. W tej sytuacji rozbitcie się o skały pozytywizmu lub wylądowanie na mieliźnie deskrytywizmu jest tylko kwestią czasu.

Dyskursową teorię Habermasa można więc traktować jako eklektyczną adaptację tez i konkluzji Historycznej Szkoły Prawa do warunków demokracji liberalnej. Adaptacja ta jednak pomija irracjonalne konsekwencje historycystycznych rozstrzygnięć, które generowała Szkoła Historyczna. Niejawny historycyzm ukrywa się w teorii Habermasa pod postacią „rozumu komunikacyjnego”, który promuje on jako jedyną alternatywę dla fatalnej dychotomii racjonalnego dogmatyzmu i kulturowego irracjonalizmu. Zamiast racjonalnego *logosu* i kulturowego *demосу* uprawomocnieniem porządku politycznego miałyby być konsensus wytwarzany w procesie pozbawionej przemocy deliberacji. Dyskursowa teoria umowy społecznej pozwalałaby na uwzględnienie pluralistycznego charakteru współczesnych społeczeństw bez odwoływania się do moralności „post-tradycyjnej” i w ogóle bez jakiegokolwiek metafizyki.

1031 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 587.

1032 Friedrich Carl von Savigny, *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*, tłum. Kazimierz Opalek (Warszawa: PWN, 1964), 54.

1033 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 579. Rozstrz. – M. B.

Jedyną pometafizyczne źródło prawowitości tworzy najwyraźniej demokratyczna procedura tworzenia prawa. Skąd jednak legitymizująca moc tej metody? Na to pytanie teoria dyskursowa udziela prostej, na pierwszy rzut oka niewiarygodnej odpowiedzi: demokratyczny tryb postępowania umożliwia swobodny przepływ tematów i przyczynków, informacji i uzasadnień, gwarantuje politycznemu kształtowaniu woli dyskursywny charakter, a w ten sposób ugruntowuje dające się obalić przypuszczenie, że rezultaty osiągnięte zgodnie z procedurą są mniej lub bardziej racjonalne¹⁰³⁴.

Pełny wykład teorii „rozumu komunikacyjnego”¹⁰³⁵ jest tutaj niemożliwy nie tylko z powodu jego objętości, ale także ze względu na mętny styl literacki Habermasa. Trudno bowiem zrozumieć co ma na myśli niemiecki filozof, kiedy pisze, iż np. „krąg nieuniknionych idealizacji tworzy kontrafaktyczną podstawę faktycznej praktyki dochodzenia do porozumienia”¹⁰³⁶, albo kiedy postuluje „upłynnianie decyzyonistycznej substancji władzy”¹⁰³⁷.

Względy językowe nie są jednak wystarczające do odprawienia Habermasa w sposób, w jaki Hegel postąpił z K. L. v. Hallerem stwierdzając, że „za wiele byłoby jednak żądać, by

1034 Tamże, 574. Rozstrz. -- M. B.

1035 Nielatwej, lecz moim zdaniem udanej próby syntetycznego zreferowania tej koncepcji podjęła się Dorota Sepczyńska. Zob. tejże: *Problematyczny status prawdy w polityce: Strauss – Rawls – Habermas*, red. Margerita Krasnowolska (Kraków: Universitas, 2015), 218–26.

1036 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 18. Oryg.: „Ein Kranz unvermeidlicher Idealisierungen bildet die kontrafaktische Grundlage einer faktischen Verständigungspraxis”. Cyt. z wyd. niem.: Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Wyd. 4 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), 18.

1037 Jürgen Habermas, „Hasła do dyskursowej teorii prawa i demokratycznego państwa prawnego”, w Jürgen Habermas, *Teksty filozoficzno-polityczne*, tłum. Adam Romaniuk (Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2019), 229. „Verflüssigung der dezisionistischen Gewaltsubstanz der Herrschaftsausübung”. Konstanty Mierzejewski na facebookowej grupie *Filozofia tak bardziej* żartobliwie skomentował, że „polskie tłumaczenia Habermasa to germanofobiczny spisek”. <https://shorturl.at/filyz>

skonfrontować dwie myśli tam, gdzie nie ma żadnej”¹⁰³⁸. Można bowiem znaleźć w pismach Habermasa co najmniej kilka fragmentów, które w sposób dość jasny oddają sens jego teorii. Fragmenty takie znajdują się m.in. w pierwszym rozdziale *Faktyczności i obowiązywania*, gdzie dokonuje on skondensowanej eksplikacji koncepcji rozumu komunikacyjnego w zastosowaniu do teorii demokracji. Odwołuje się tam m.in. do idei „wspólnoty interpretujących”¹⁰³⁹ Charlesa Sandersa Peirce’a i tłumaczy sprawę następująco:

Świat jako ogół możliwych faktów konstytuuje się tylko dla jakiejś wspólnoty interpretujących (*Interpretationsgemeinschaft*), którzy w obrębie intersubiektywnie podzielanego świata życia porozumiewają się ze sobą co do czegoś w świecie. „Rzeczywiste” jest to, co da się ukazać w wypowiedziach prawdziwych, przy czym „prawdziwość” da się z kolei wyjaśnić przez odwołanie do rozszczenia, jakie ktoś wysuwa wobec kogoś innego, gdy wypowiada jakieś twierdzenie¹⁰⁴⁰.

Na tej podstawie Habermas twierdzi, że można przeprowadzić analogię między „republiką uczonych” a demokracją opartą na deliberacji¹⁰⁴¹. W teorii dyskursowej nawet pojedyncze

1038 Hegel, *ZFP*, 243 (przypis do § 258 rozpoczynający się już na str. 238).

1039 Zob. wyjaśnienie w przypisie 1040.

1040 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 27. Roztrz. – M. B. Por. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 29. Habermas – jak w wielu innych przypadkach – popełnia tu nadużycie. Peirce nigdy nie użył sformułowania ‘wspólnota interpretujących’, a na pewno nie w znaczeniu, jakie nadaje mu Habermas. Dopiero kontynuatorzy myśli Peirce’a ukuli termin *community of inquiry*. Zob. Maughn Rollins Gregory, „Charles Peirce and the Community of Philosophical Inquiry”, *Analytic Teaching and Philosophical Praxis* 42, nr 1 (6 maj 2022): 1–16. Peirce mówi jedynie, że pracując „indywidualnie nie możemy mieć uzasadnionej nadziei na to, by sformułować (*attain*) filozofię ostateczną, a zatem możemy jedynie zmierzać do niej poprzez *wspólnotę filozofów*” (tamże, s. 1; Peirce: 5.265, 1868). Zwrot „wspólnota filozofów” wyraża raczej sympatię dla koherencjonistycznej teorii wiedzy, a nie to, że Peirce był protoplastą progresywnej teorii języka – jak chciałby widzieć to Habermas. Peirce twierdził bowiem, że „rozumowanie [filozoficzne] powinno być raczej jak kabel (*cabel*), który składa się z wielu włókien (*fibres*), a nie jak łańcuch (*chain*), który jest tak mocny, jak jego najsłabsze ogniwo (tamże, s. 7; Peirce: 5.265, 1868).

1041 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 29. Tamże: „Wprawdzie Peirce [...] ma przed oczami argumentacyjną praktykę republiki uczonych. Jednakże to

słowa mają znaczenie. Trzeba zatem zauważyć, że istnieją zasadnicze różnice zarówno pomiędzy republiką a *demokracją*, jak i pomiędzy uczonymi a *obywatelami*. Republika uczonych opiera się na założeniu, że istnieje jakaś ontologiczna lub przynajmniej metodologiczna obiektywność. Natomiast demokracja deliberatywna z zasady nie może przyjmować takich założeń, gdyż stawia na swobodę przekonań artykułowanych przez uczestników dyskursu.

Zależność prawdy od „wspólnoty interpretujących” w zastosowaniu demokratycznym nie implikuje jednak zdaniem Habermasa relatywizmu, gdyż pomimo używania języka jako medium ustalania prawdy „w naszym odniesieniu do rzeczywistości nie może zginąć nam z oczu odniesienie do czegoś, co jest od nas niezależne, w tym sensie *transcendentne*”¹⁰⁴². Jeśli jednak najwyższą instancją dochodzenia do prawdy jest sama procedura deliberatywna, to nie za bardzo wiadomo co miałyby być punktem odniesienia do owej „transcendentności”. W rozwiązaniu tej aporii nie pomagają zapewnienia Habermasa:

Ponieważ wszyscy, których to dotyczy, posiadają w zasadzie szansę uczestniczenia w praktycznej deliberacji, to ‘racjonalność’ dyskursywnie ukształtowanej woli będzie polegała na fakcie, że wzajemne oczekiwania co do zachowania podniesione do statusu normatywnego nadają ważność *wspólnemu* interesowi ustalonemu *bez oszukiwania*¹⁰⁴³.

B. Złowrogie konkluzje

W wyrażonym powyżej zapewnieniu uwidacznia się intelektualna naiwność Habermasa, która ma dalsze konsekwencje w wewnętrznym uzasadnieniu jego teorii. Fragmenty takie wyjaśniają także tło intelektualne pewnych decyzji politycznych,

[...] obowiązuje też *mutatis mutandis* dla powszednich działań komunikacyjnych”.

1042 Tamże, 28. Rozstrz. – M. B.

1043 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, (Boston: Beacon Press, 1975), 107-108. Tłum. za: Juchacz, *Deliberatywna filozofia publiczna*, 108.

które są przyczyną obecnych problemów Unii Europejskiej. Polityczni apologeci Habermasa nie pojmują złowrogiej konkluzji, jaka wyłania się np. z poniższego stwierdzenia:

System praw i pryncypia państwa praworządnego można wywieść z sensu dokonań praktyki, jaką się zaakceptowało w pierwszym akcie samokonstytucji takiej wspólnoty prawnej¹⁰⁴⁴.

Jakie mamy gwarancje, że dyskurs nie doprowadzi do tego, iż za pierwszy akt samokonstytucji nie zostanie uznany projekt polityczny w rodzaju „ostatecznego rozwiązania”? Pytanie to nie wydaje się przesadzone, gdyż promowana przez Habermasa instytucjonalizacja narracji w ramach procedur deliberacyjnych prowadzi do zawężenia horyzontu politycznego planowania. Faworyzowanie dyskursowego uzgadniania woli może równie dobrze promować ignorancję, której skutki mogą okazać się równie drastyczne, co planowe działania oparte na niepopularnych przez Habermasa normach. Ukonstytuowane na mocy powszechnej deliberacji standardy etyczne często okazują się minimalne i efemeryczne, albo wręcz redukcyjne. Wynika to z samej istoty Zasady Dyskursu (ZD), którą Habermas formułuje następująco:

Ważne są tylko te normy działania, na które mogliby się zgodzić wszyscy ci, których mogą one dotyczyć, jako uczestnicy racjonalnych dyskursów¹⁰⁴⁵.

W sformułowaniu tym pobrzmiewa echo rousseau'owskiego agregatywizmu, w którym trudno znaleźć granicę między wolą wszystkich a wolą powszechną. Jeśli normy dotyczą tylko tych, którzy mają interes w tym, by się na nie zgodzić, to znaczy to, że pominięci będą wszyscy ci, którzy nie są w stanie wyrazić swojego interesu, ani tym bardziej włączyć się do racjonalnego dyskursu. Habermasowska zasada dyskursu jest zatem karykaturą imperatywu kategorycznego, gdyż rości ona sobie preten-

1044 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 579.

1045 Tamże, 124. Rozstrz. – M. B.

sje do uniwersalizmu pozbawionego bezinteresownej ważności.

Wedle Habermasa agregatywne konstruowanie konsensusu jest jednak lepsze niż etyka oparta na normach. Normy jego zdaniem ze względu na swoją „binarność” wymagają spójnego systemu prawnego, co w praktyce sprawia, że nie „wszyscy, których mogą one dotyczyć” będą objęci systemem prawa. Natomiast etyka oparta na wartościach jest jego zdaniem bardziej dynamiczna, przez co łatwiej miałaby się dostosować do „świata życia” jednostek.

Ważne normy zobowiązują swych adresatów bezwyjątkowo i na równi do zachowania, które spełnia uogólnione oczekiwania co do zachowań, podczas gdy wartości należy rozumieć jako intersubiektywnie podzielane preferencje. [...] Różne normy, jeśli domagają się ważności dla tego samego kręgu adresatów, nie mogą popadać ze sobą w sprzeczność; muszą pozostawać w spójnym związku, tzn. tworzyć system. Różne wartości rywalizują o pierwszeństwo; o ile w jakiejś kulturze lub formie życia znajdują intersubiektywne uznanie, tworzą elastyczne i pełne napięcie konfiguracje. [...] W świetle norm można rozstrzygnąć, co czynić jest nakazane, w horyzoncie wartości, jakie zachowanie jest pożądane¹⁰⁴⁶.

Etyka dyskursywnie uzgadnianych wartości miałaby mieć więc większą obowiązywalność, gdyż normatywne oczekiwania często pozostają niespełnione, natomiast aksjologiczne preferencje mają większą szansę na realizację. Aby normy mogły mieć obowiązywalność muszą tworzyć spójny system, jednak jest to najwyraźniej wedle Habermasa wymóg zbyt rygorystyczny. Obowiązywalność norm nie idzie zatem w parze z obowiązywaniem faktyczności.

W odróżnieniu od norm wartości tworzą zdaniem Habermasa elastyczną strukturę, która „wyłapuje” więcej faktyczności, co sprawia, iż ich etyczna obowiązywalność jest bardziej realna. Jest to w gruncie rzeczy ta sama motywacja, która przy-

1046 Tamże, 272, 273. Rozstrz. – M. B.

świecała Nicolaiowi Hartmannowi, który był jednym intelektualnych idoli Habermasa. Hartmann postawił imperatyw kategoryczny Kanta na głowie twierdząc, iż w oryginalnej formule nie ma on uniwersalnej ważności, gdyż nie uwzględnia „indywidualizacji woli”¹⁰⁴⁷. Poprawiona formuła imperatywu zdaniem N. Hartmanna powinna brzmieć: „Postępuj zarazem także według twego sumienia prywatnego (wedle twego indywidualnego czucia wartości)”¹⁰⁴⁸, ponieważ

[postulat] indywidualizacji osobistego zachowania — jako etyczny postulat powinnościowy — jest równie powszechny, jak uniwersalność samej powinności [obowiązująca] w granicach typowości możliwych sytuacji¹⁰⁴⁹.

Materialna etyka wartości wspomaga cel projektu Habermasa, którym jest uzasadnienie prawa wyłącznie na podstawie racjonalności komunikowanej przez jednostki. Ale w takich ramach tematy ponadjednostkowe tylko w jakiś cudowny sposób mogłyby się wyłonić ze „wspólnoty komunikacyjnej”. Przemawia za tym wyłącznie niejasne przekonanie Habermasa:

Wraz z każdym roszczeniem prawdziwościowym mówiący i słuchający transcendują prowincjonalne miary każdej poszczególnej zbiorowości, każdej szczególnej, tu i teraz zlokalizowanej praktyki dochodzenia do porozumienia¹⁰⁵⁰.

W rzeczywistości jednak efekt transcendowania „prowincjonalnej miary” nie następuje. Co gorsza, praktyczna implementacja teorii dyskursowej rozmywa odpowiedzialność za „ostateczne rozwiązanie” tematów przekraczających partykularne horyzonty widzenia. Namacalnym efektem tego stanu rzeczy jest np. niemoc w skutecznym wdrażaniu polityk mających na celu przeciwstawienie się globalnemu ociepleniu czy niezdolność rządów demokratycznych do konsekwentnego i spójnego przeciwdziałania pandemii Covid-19. Bierze się to z dominacji

1047 Marian Grabowski, *Nicolai Hartmann. Dietrich Hildebrand. Wypisy z „Etyki”* (Toruń: UMK, 1999), 80.

1048 Tamże, 78.

1049 Tamże, 81.

1050 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 28. Rozstrz. – M. B.

działania „dyskursywnego” nad działaniem pryncypialnym. Można zasadnie domniemywać, iż dominacja ta wynika z tego, iż deliberacja stanowi narzędzie unikania politycznej odpowiedzialności. Być może dlatego teoria Habermasa zyskała uznanie prominentnych przywódców¹⁰⁵¹.



Ilustracja 2: Hertie School of Governance, Berlin, 16 marca 2017. Na zdjęciu od lewej: Sigmar Gabriel – minister spraw zagranicznych Niemiec, Emmanuel Macron – przyszły prezydent Francji, oraz Jürgen Habermas¹⁰⁵².

1051 Nie tylko w Europie, ale również w Chińskiej Republice Ludowej. Habermas w piśmiennictwie Państwa Środka dorobił się zaszczytnego „schińszczczenia” swoich personaliów i znany jest tam jako *Habeimasi* albo *Ha shi*. Jego teoria dyskursowa stała się tam intelektualnym usprawiedliwieniem autorytarnych przemian pod przywództwem Xi Jinpinga. Zob. Gloria Davies, „Habermas in China: Theory as Catalyst”, *The China Journal* 57 (styczeń 2007): 61–85, doi:10.1086/tcj.57.20066241.

1052 Źródło: Blake Smith, „Why Jürgen Habermas Disappeared”, *Foreign Policy*, 7 lutego 2021, <https://foreignpolicy.com/2021/02/07/why-jurgen-habermas-disappeared/>.

C. Nędza faktyczności

„Racjonalność komunikacyjna” usprawiedliwia *status quo*, którym jest niezdolność władzy politycznej do realnie racjonalnego działania. Tymczasem prawdziwie realna jest tylko taka rozumność działania, która nie opiera się na *oczekiwaniach* czy *preferencjach*, lecz właśnie abstrahuje od nich. Oczekiwanie i preferencje wyrażają bowiem ograniczony i izolowany punkt widzenia. W takich subiektywnych ramach nie da się wyróżnić racjonalnych kryteriów oceny mocy obowiązywania „wydeliberowanego” konsensu. Moralne zasady wypracowane w takich warunkach być może mogą być w szerokim zakresie obowiązujące, lecz wyłącznie na mocy swojej faktyczności, a ta nie gwarantuje rozumności. Tę słabość obnaża sam Habermas, kiedy pisze, że:

Swej prawowitości prawo pozytywne nie może już zapożyczać od nadrzędnego prawa moralnego, lecz tylko od procedur przypuszczalnie (*präsumtiv*) rozumnego kształtowania opinii i woli¹⁰⁵³.

Co pozwala nam przypuszczać, że kształtowanie opinii i woli będzie rozumne? – tego Habermas nie wyjaśnia. Snuje on tylko optymistyczną wizję tego, że „globalny – wytworzony między innymi digitalnie – całościowy układ powiązań komunikacyjnych [...] wystarczy do tego, by wszystkim ludom Ziemi umożliwić wykształcenie uzasadnionego osądu”¹⁰⁵⁴. Dziś widzimy, że nadzieje co do komunikacji elektronicznej okazały się płonne. Rewolucja cyfrowa dokonana dzięki mobilnemu, szerokopasmowemu internetowi dopuściła do władzy bezosobową i bezsensowną dyktaturę mediów „społecznościowych”, która zawiodła naiwne oczekiwania co do wpływu na kształtowanie opinii i wyrażanie kolektywnej woli. Fałszywe

1053 Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, 584. Rozstrz. – M. B. Por. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 674.

1054 Jürgen Habermas, *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, tłum. Andrzej Maciej Kaniowski (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014), 112. Rozstrz. – M. B.

„uspołecznienie” internetu otworzyło zupełnie nowe perspektywy manipulacji.

Internetowa rewolucja uwyraźniła w globalnej skali fundamentalną fałszywość habermasowskiej teorii działania komunikacyjnego. Fałsz tej teorii polega na tym, iż przeocza ona fakt, iż nawet w idealnej sytuacji komunikacyjnej ludzie mogą po prostu nie mieć nic do powiedzenia. Forsowanie prymatu etyki dyskursowej ułatwia manipulowanie społeczeństwem poprzez przywiązywanie wagi do komunikacji, która być może dotyczy doniosłych tematów, lecz w rzeczywistości jest pozbawiona istotnej treści. Absolutyzacja pluralizmu poglądów może przynosić katastrofalne efekty, co ironicznie, ale bardzo trafnie opisał Kurt Vonnegut:

Na Ziemi poglądy były znakami rozpoznawczymi przyjaciół i wrogów. Ich treść nie miała znaczenia. Przyjaciele zgadzali się z przyjaciółmi, aby dać wyraz swojej przyjaźni. Wrogowie nie zgadzali się z wrogami, aby dać wyraz swej wrogości.

Przez setki tysięcy lat poglądy Ziemian nie miały większego znaczenia, jako że i tak nie można ich było zrealizować. Mogły służyć za znaki rozpoznawcze równie dobrze jak wszystko inne.

Istniało nawet porzekadło o daremności idei: „Gdyby życzenia były końmi, żebracy nie chodziliby na piechotę”.

A potem Ziemianie wynaleźli narzędzia i zgadzanie się z przyjaciółmi mogło stać się formą samobójstwa albo jeszcze gorzej. Mimo to ludzie nadal zgadzali się, kierując się nie rozsądkiem, przyzwoitością czy instynktem samozachowawczym, lecz przyjaźnią.

Ziemianie nadal kierowali się przyjaźnią, zamiast myśleć. I nawet kiedy zbudowali komputery, żeby przejęły od nich część myślenia, projektowali je z myślą nie tyle o mądrości, co o przyjaźni. Byli więc skazani na zagładę. Opętani samobójczą manią żebracy mogli dościsnąć koni¹⁰⁵⁵. [rozstrz. – M. B]

1055 Kurt Vonnegut, *Śniadanie mistrzów, czyli Żegnaj, czarny poniedziałku!*, tłum. Lech Jęczmyk i Janusz Jęczmyk (Poznań: Zysk i S-ka, 2004), 39.

Vonnegut trafnie wyraził tu myśl, iż forsowanie dyskursowego sposobu podejmowania działania nie tyle służy uracjonalnieniu stosunków społecznych, lecz głównie przenosi do sfery publicznej osobiste deficyty psychiczne. W ten sposób nie są zaspokojone ani te deficyty, ani też nie jest ulepszona jakość życia społecznego. Dzięki waloryzacji racjonalności dyskursowej trzodem politycznych agend stało się „wciskanie kitu” (*bullshit*¹⁰⁵⁶), które odciąga uwagę od tych tematów, które powinny być dyskutowane z ekspercką rzetelnością. W skutek tego wiedza ekspercka nie przebija się do sfery publicznej, a zatem teoria dyskursowa sama przyczynia się do zła, przeciw któremu występuje. Tadeusz Buksiński trafnie zauważa, że:

Rozum publiczny manipulowany i manipulujący nie reprezentuje opinii ani interesów demokratycznego państwa, ale formuje je mniej lub bardziej arbitralnie. Udaje reprezentanta publiczności, ale faktycznie ukrywa to, co naprawdę reprezentuje: interesy i opinie swoich mocodawców¹⁰⁵⁷.

Działanie jako komunikowanie nie może prowadzić do uzyskiwania prawdy, gdyż instytucjonalne zagwarantowanie swobody komunikowania w praktyce promuje poglądy, które są pozbawione wartości epistemicznej. Brak tej wartości nie oznacza jednak, że wypowiedzi takie nie mają konsekwencji moralnych. Jednakże ze względu na programowane unikanie treści epistemicznej ich jakość normatywna jest mierna.

Wypowiedzi typu *bullshit* są pozbawione wartości epistemicznej (*garbage in = garbage out*), lecz nie są pozbawione wartości moralnej. Osiągają zatem poniekąd cel dyskursowej etyki Habermasa, gdyż unikają uciekania się do metafizycznej bądź instrumentalnej „normatywności”, a zarazem mogą służyć do osiągania celów etycznych. Problem jednak leży w tym, iż powstały w ten sposób konsensus etyczny nie jest w stanie

1056 Zob. str. 219 niniejszej pracy.

1057 Tadeusz Buksiński, „Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa”, w *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, red. Ewa Nowak-Juchacz i Robert Marszałek (Warszawa: IFiS PAN, 1998), 361.

przekroczyć ani indywidualnej, ani tym bardziej kolektywnej perspektywy namysłu. A jeśli działania zbiorowe mają mieć moralną doniosłość i skuteczność, to perspektywa ta musi być przekraczana także w zakresie epistemicznym.

Realny konsensus musi być nie tylko dyskursywnie konstruowany, ale przede wszystkim epistemicznie obiektywizowany, tzn. mieć swój przedmiot. Robert P. Wolff zauważa, że ani neoliberalni ekonomiści, ani „marzycielscy” intelektualści pokroju Habermasa nie pojmują tego, że „życie społeczne pełne jest zdarzeń i sytuacji, które są skutkiem indywidualnych lub zbiorowych decyzji, lecz które nie są ich przedmiotem”¹⁰⁵⁸. Fakt, iż jakiś stan rzeczy nie był przedmiotem niczyjej decyzji nie sprawia, iż należy przejść obok niego obojętnie. Tymczasem dyskursowa teoria demokracji siłą rzeczy będzie takie tematy pomijać. Najdonioślejszym tego dowodem są globalne zmiany klimatu, z którymi ludzkość musi się zmierzyć niezależnie od tego, czy zgodzimy się co do tego, czy są one antropocentryczne czy też naturalne. Większość istotnych decyzji politycznych jest właśnie tej natury, że wymaga podejmowania decyzji przekraczających indywidualny, a nawet kolektywny horyzont myślenia. Wydaje się, że mimo różnych mętnych inwokacji do „transcendencji” dyskursowa teoria Habermasa nie jest do niej zdolna.

D. Czerwona linia

Znamiennym świadectwem paraliżu „decyzjonistycznej substancji władzy”¹⁰⁵⁹ przez teorię dyskursową była rosyjska inwazja na Ukrainę w lutym 2022 r. Habermas już w kwietniu 2022 r. opublikował list wzywający do rozważy ws. zakresu pomocy militarnej, a nawet do powstrzymania się od pochopnego żąda-

1058 Wolff, *The Poverty of Liberalism*, 88.

1059 Zob. tutaj przypis 1037.

nia postawienia Władimira Putina przed Trybunałem Praw Człowieka w Hadze¹⁰⁶⁰.

Trudno zrozumieć o co tak naprawdę chodzi Habermasowi, ani do kogo kieruje swoją pacyfistyczną odezwą. Z jednej strony Habermas pisze, że nieudzielenie pomocy Ukrainie „byłoby skandalem z polityczno-moralnej perspektywy, a także byłoby sprzeczne z interesami Zachodu”, ale z drugiej strony ostrzega przed groźbą eskalacji do poziomu wojny światowej, czyli *de facto* sprzeciwia się pomocy w wymiarze militarnym. Główny *leitmotiv* jego eseju stanowi stwierdzenie, że „wojna przeciwko nuklearnemu mocarstwu nie może być «wygrana» w tradycyjnym tego słowa znaczeniu”¹⁰⁶¹. Takie stwierdzenie jest jednak fałszywe z czysto historycznego punktu widzenia, o czym świadczy *de facto* przegrana USA w Wietnamie północnym, oraz podwójna przegrana – ZSRR oraz USA – w Afganistanie¹⁰⁶².

Najistotniejsze jednak jest to, iż Habermas najwidoczniej zakłada, że Putin rozumie założenia teorii dyskursowej. Przyjmuje on *implicite*, że Putin jest racjonalnym podmiotem decyzji, który będzie adekwatnie reagować na działania Zachodu.

Dylemat polega na tym, że w stosunku do Putina, który może być skłonny zaakceptować eskalację nuklearną, Zachód może pozwolić sobie tylko na wymaganie integralności granic pań-

1060 Jürgen Habermas, „War and Indignation. The West’s Red Line Dilemma”, *Reset Dialogues on Civilizations*, 6 maj 2022, <https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/>; por. oryginał w języku niemieckim: Jürgen Habermas, „Krieg und Empörung. Jürgen Habermas zur Ukraine”, *Süddeutsche Zeitung*, 29 kwiecień 2022, <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/e068321/>.

1061 Habermas, „War and Indignation”. Tamże: „The one group can only view war through the lens of victory or defeat, while the others know that a war against a nuclear power cannot be «won» in the traditional sense of the word”.

1062 Nawet kapitulacja Japonii w II WŚ nie może być jednoznacznie uznana za skutek użycia bomb atomowych, gdyż źródła historyczne wskazują, iż sztab wojskowy Japonii był zdeterminowany walczyć do ostatniego żołnierza. Zob. rec.: Richard Norton, „The Pacific War and Contingent Victory: Why Japanese Defeat Was Not Inevitable, by Michael W. Myers, (Lawrence: Univ. Press of Kansas, 2015)”, *Naval War College Review* 70, nr 3 (8 marzec 2018): 163–64.

stwowych w Europie, udzielając samoograniczonego wsparcia wojskowego Ukrainie, która pozostaje po bezpiecznej stronie czerwonej linii prawnie definiującej udział w konflikcie zbrojnym¹⁰⁶³.

Nie za bardzo wiadomo co mogłoby być „czerwoną linią” po tym, jak rosyjscy żołnierze i najemnicy bombardowali ukraińskie miasta, mordowali cywilów i wywozili w głąb Rosji ukraińskie dzieci. Fakt, iż Habermas twierdzi, że Putin „może być skłonny zaakceptować eskalację” znaczy, iż przypisuje rosyjskiemu autokracie działanie racjonalne, do którego tenże nie jest zdolny. Wynika to najpewniej z emocjonalnego przywiązania do teorii dyskursowej, która absolutyzuje mechanizm indywidualnego wyboru.

W rzeczywistości Putin jest ograniczony wąskim horyzontem polityki opartej na samozachowaniu i właśnie dlatego nie odważy się na użycie broni atomowej. Wbrew pozorom to właśnie nieracjonalność działania nie skłoni Putina do użycia broni nuklearnej. Racjonalność potrzebna do podjęcia i wykonania takiej decyzji przekracza bowiem wąski, samozachowawczy punkt widzenia rosyjskiego dyktatora. Putin nie działa w oparciu o żadne pryncypia, które wykraczałyby poza jego osobisty horyzont percepcji. W swoich działaniach Putin oszukuje nie tylko świat, ale przede wszystkim sam siebie. Nie prowadzi on zatem ani dyskursu z otoczeniem, ani z samym sobą, gdyż nie potrafi myśleć logicznie dalej, niż w perspektywie własnego życia.

Nawet w tak ograniczonych ramach horyzont rozumowania Putina obejmuje wizję zapewnienia pomyślności jego krajowi przy użyciu wzajemnie wykluczających się środków. Putin oczywiście powołuje się na retorykę „wielkiej Rosji”, ale

1063 Habermas, „War and Indignation”. Tamże: „The West’s dilemma is that it can only signify to Putin, who may be willing to accept nuclear escalation, that it insists on the integrity of national borders in Europe by providing self-limited military support to Ukraine that remains on the safe side of the red line legally defining involvement in armed conflict”.

w rzeczywistości właśnie ze względu na Rosję nie może niszczyć porządku gospodarczo-politycznego, który jest podyktowany przez ekonomiczne *status quo* Zachodu. Interes Rosji – podobnie jak interes każdego państwa w warunkach neoliberalnej, globalnej gospodarki (włącznie z Koreą Północną!) – jest uzależniony od siły ekonomicznej innych państw. Chytry *Weltgeist* ułożył stosunki między tymi państwami w ten sposób, że decydujący głos mają demokracje liberalne i to one „rozdają karty” w grze polegającej na zwiększaniu PKB.

Putin oszukuje więc sam siebie dlatego, że realizuje ekspansjonistyczną politykę narodową licząc na to, iż to umocni pozycję Rosji na arenie neoliberalnych stosunków gospodarczych. Jest to *contradictio in adiecto*! Ekspansja na zasadach neoliberalnej gospodarki wyklucza umacnianie władzy w państwie narodowym, gdyż wymaga oddania znaczącej części prerogatyw na rzecz mechanizmów demokratycznych i rynkowych. Siłowe umocnienie władzy nie pozwala na wdrożenie wszystkich neoliberalnych mechanizmów, które pozwoliłyby na skuteczne absorbowanie korzyści z uczestnictwa w globalnych stosunkach gospodarczych. Gdyby Putinowi zależało na czymś więcej niż tylko na samozachowaniu, to ustąpiłby ze stanowiska doprowadzając wcześniej do rozpoczęcia procesu realnej demokratyzacji.

Niemożliwe jest, by ktoś kierujący się wyłącznie korzyścią własną był w stanie położyć na szali byt całej ludzkości, czyli także swoją własną egzystencję. Etyka dyskursowa nie może jednak przyjąć takiego wniosku, gdyż z góry odrzuca kategoryczną normatywność. W swojej pacyfistycznej odezwie Habermas *de facto* przyjmuje, że rosyjska napaść zbrojna na Ukrainę zawiera załączki racjonalności komunikacyjnej, która jest uprawomocniona groźbą użycia broni atomowej. W rzeczywistości jednak nie może tu być mowy ani o racjonalności, ani tym bardziej o racjach dla użycia broni nuklearnej. Jedyнным racjonalnym motywem mogłoby być zagrożenie pryncy-

piów przekraczających skończoną perspektywę zachowania władzy, jednak antydemokratyczny reżim kremlowski nie jest zdolny nawet do takiego rozumowania. Habermas najwidoczniej nie rozumie, że autokraci mogą dużo łatwiej przekonać naród do konieczności wciśnięcia „atomowego guzika”, niż przekonać samych siebie, że jego wciśnięcie zainicjuje ciąg spodziewanych zdarzeń i zwiększy ich osobiste korzyści. Gdyby było inaczej przywódca Korei Północnej już dawno wywołałby Trzecią Wojnę Światową. W ten oto sposób dialektyka wyrzucana przez „dyskursowe drzwi” powraca oknem, które otwiera groźba zagłady nuklearnej. Dialektyka ta jest nieunikniona.

3. Dialektyka wojny nuklearnej

Od czasu odkrycia niszczycielskiej siły energii jądrowej nuklearne *status quo* wymusiło rozumowanie dialektyczne w globalnej skali. Wydawałoby się, że rozumowanie dialektyczne zostało ośmieszone i zapomniane, jednak powróciło ono ze zdwojoną mocą wraz z Gwarancją Wzajemnego Zniszczenia¹⁰⁶⁴. Możliwość zniszczenia całej ludzkości dostarcza moralnych racji po temu, by użyć wszelkich środków pokojowych w celu zachowania podstawowych pryncypiów moralności. Tymczasem wielu współczesnych myślicieli i mężów stanu wydaje się tkwić w czasach, kiedy broń nuklearna nie wymuszała myślenia dialektycznego. W obliczu wojny w Ukrainie intelektualisci z kręgu realizmu politycznego – Jürgen Habermas, Noam Chomsky, John Mearsheimer, czy Henry Kissinger

1064 Ang. *Mutual Assured Destruction*. Za autora tej doktryny uznaje się Roberta S. McNamare – Sekretarza Stanu USA w czasach prezydentury Johna F. Kennedy'ego. McNamara zaanonsował tę strategię w Atenach w 1962 r. Zob. <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1961-63v08/d82>. Nazwa strategii nie została wymyślona przez McNamare, z którym początkowo kojarzono ją jako doktrynę 'no cities', czyli niszczenie dużych miast. Zob. <http://slantchev.ucsd.edu/courses/nss/documents/mcnamara-no-cities.html> Akronim MAD ukuł przeciwnik tej doktryny Donald Brennan, który argumentował na rzecz zwiększenia środków przechwytyjących rakiety balistyczne, pomimo tego, iż takie rozwiązanie napędziłoby konwencjonalny wyścig zbrojeń. Zob. <https://www.britannica.com/topic/mutual-assured-destruction>.

– zapominają najwyraźniej o tym, iż użycie broni nuklearnej nie może w ścisłym sensie wywołać wojny, gdyż w każdym scenariuszu oznacza to praktycznie całkowitą zagładę ludzkości. Wywołanie takiej „wojny” byłoby jednocześnie jej zakończeniem, lecz – niestety – na cmentarzu historii.

Wojna na wyniszczenie, w której zniszczenie może ugodzić obie strony równocześnie, a przez to także i wszelkie prawo, mogłaby doprowadzić do wieczystego pokoju tylko na wielkim cmentarzu całego ludzkiego rodzaju¹⁰⁶⁵.

Broń nuklearna jest więc w dość diabolicznym sensie urzeczywistnieniem heglowskiej dialektyki. Samo pojęcie broni nuklearnej znosi (*aufheben*) pojęcie broni. Bomba atomowa to broń, która zmusza do pokoju nie tylko stronę atakowaną, ale w równym stopniu agresora. Już samo istnienie „broni” nuklearnej powinno oznaczać koniec jakiegokolwiek broni.

Hegel nie mógł sobie wyobrazić takiej „broni” więc nie mógł też przewidzieć, że konflikty międzynarodowe mogą być przewyciężone dialektycznie. A przecież w pewnym sensie to antycypował pisząc, że „substancja czynu, a przez to sam czyn w ogóle, obraca się przeciwko swemu sprawcy, wywołuje odwet, który go niszczy”¹⁰⁶⁶. Dialektyka za sprawą technologii jądrowej może urzeczywistnić się w sposób absolutny i w ten sposób realnie wyeliminować możliwość wojny światowej.

Oczywiście wojny lokalne¹⁰⁶⁷ wciąż się toczą. Jednakże nie jest to powód do odrzucenia koncepcji „końca historii”¹⁰⁶⁸. Krytycy tej koncepcji nie zauważają tego prostego faktu, iż wojna konwencjonalna we współczesnym świecie nie służy już temu, czemu służyła dawniej. Wojna wynikała kiedyś z niemożliwości przewyciężenia szczebla rozwoju ducha, na którym pomyślność materialna i kulturowa związana była z wyłącznym panowaniem nad danym terytorium. Obecnie eks-

1065 Kant, „Ku wieczystemu pokojowi”, 336.

1066 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, 43.

1067 Ang. *proxy wars* – wojny zastępcze

1068 Bezpodstawnie przypisywanej również samemu Heglowi.

pansja terytorialna na dłuższą metę nie ma sensu, bo tym, co przynosi największe bogactwo jest swoboda gospodarcza, która – mimo licznych wad globalnego kapitalizmu – jest nierozdzielnie powiązana z demokratycznie-liberalną praworządnością. Zdobywca nowego terytorium i tak będzie musiał pozwolić na taką ilość swobody, aby zachować konkurencyjność wobec reszty globalnej gospodarki. Nie da się dziś utrzymać cywilizowanych warunków życia opierając się wyłącznie na rolnictwie, wydobywaniu surowców i prymitywnej produkcji przemysłowej. Tym bardziej też nie da się zachować imperium wyłącznie poprzez ekspansję militarną. Największe zyski generuje dziś sektor nowoczesnych technologii i rynek usług, a to wymaga ciągłego rozszerzania wolności i praworządności na niekorzyść autorytarnych zapędów władzy politycznej.

Nawet gdyby jakiś przywódca zechciał zignorować te proste fakty i rozpocząć wojnę nuklearną przeciw całemu światu, to powstrzyma go przed tym sama administracyjno-techniczna złożoność systemu pozwalającego na użycie „broni” jądrowej. System ten musi zawierać najbardziej restrykcyjne procedury zabezpieczeń. Od lekkomyślnej decyzji o wystrzeleniu rakiet balistycznych większym zagrożeniem jest *prolifercja*, czyli możliwość niekontrolowanego rozprzestrzenienia się broni atomowej. Broń nuklearna jest dziś przede wszystkim zagrożeniem wewnętrznym, co doskonale rozumieją nawet autokraci. We wszystkich autokracjach możliwość zmiany politycznej jest uzależniona wyłącznie od „argumentu siły”. A zatem nuklearni dyktatorzy najbardziej boją się swojej najpotężniejszej broni wewnątrz kraju.

Sam fakt konieczności przeprowadzenia niezwykle skomplikowanego i wyrefinowanego planu „wojny” atomowej świadczy o tym, iż jego autorzy musieli wiedzieć jaka jest stawka w grze. Nie jest to więc plan wojny, lecz plan jej niemożliwości. Niemożliwe zatem jest, aby polityczni dyspozytorzy atomowego arsenału myśleli, iż można oszukać nuklearną dia-

lektykę. Najwidoczniej to, na co liczą, to zanik percepcji moralnych pryncypiów wśród tej części ludzkości, która żyje w ustroju opartym na wolności¹⁰⁶⁹.

Koncepcja wojny nuklearnej przewycięża najpoważniejszą aporię heglowskiego systemu ducha obiektywnego. Jest to bowiem wojna, która nie może wybuchnąć, lecz która zarazem jest realna. Potęga broni atomowej jest realna, ale właśnie przez to przewycięża możliwość jej realnego użycia. Produktem ubocznym owej „nuklearnej dialektyki” jest to, że zmusza ona dysponentów broni atomowej do rozumowania moralnego, a nie tylko pragmatycznego. Dzięki temu – wbrew uwadze Hegla na temat kantowskiego *wieczystego pokoju*¹⁰⁷⁰ – zgoda państw nie wynika z przypadkowych przesłanek moralnych, tylko z konieczności dialektycznej w aspekcie kosmopolitycznym. Tym samym pojęcie wojny za sprawą broni jądrowej zostaje przewyciężone dialektycznie w sposób, którego nie był w stanie pomyśleć nawet sam Hegel. Ale dzięki temu jego metoda nawet w swoim oryginalnym kształcie może zostać zrewitalizowana. Zdaniem Hegla możliwość pokoju zostaje zachowana w pojęciu wojny konwencjonalnej jako np. nietykalność posłów i inne „humanitarne” konwencje. Jednak jest to tylko możliwość „techniczna”, tzn. umożliwiająca prowadzenie wojny w taki sposób, aby osiągała ona swoje partykularne cele, a nie *wieczysty pokój*. Natomiast „wojna” nuklearna nie może mieć celu, zatem „możliwość pokoju zostaje w niej zachowana”¹⁰⁷¹, ale na zawsze, a nie tylko do następnego konfliktu.

1069 Niestety, ale do zaniku tej percepcji przyczynia się m.in. teoria Habermasa.

1070 Zob. przyp. 1005 na str. 397. *ZFP* § 333 (uwaga): „Nie ma pretora [w stosunkach] między państwami...”.

1071 Hegel, *ZFP*, 325 [§338].

ZAKOŃCZENIE

Idea społeczna poza obrębem czystego rozumu

Strategia wojny nuklearnej – poprzez zanegowanie samego pojęcia wojny – jest dialektycznym uzasadnieniem pojęcia pokoju. Jednocześnie „nuklearna dialektyka” dowodzi, iż dialektyka nie jest tylko „wirtualną” (*virtualiter*) metodą filozoficzną, lecz urzeczywistniającą się prawdą. Hegel twierdził, że w dziejach realizuje się konieczny postęp moralny, którego celem jest „uświadomienie sobie przez ducha swej wolności, a wraz z tym rzeczywistość tej wolności w ogóle”¹⁰⁷². Teza ta była wielokrotnie wyśmiewana lub próbowano ją podważać na podstawie argumentów historycznych. Popper atakując „historycyzm” najwidoczniej rozumiał filozofię dziejów lepiej niż sam Hegel – czyli zupełnie jej nie rozumiał. Hegel bowiem nie twierdził, iż wydarzenia historyczne determinują rozwój moralny ludzkości. Przedmiotem heglowskiej filozofii dziejów nie było przewidywanie historii wedle praw deterministycznych, lecz ukazywanie logiki urzeczywistniania się wolności, tj. dochodzenia jej do świadomości. Zadaniem filozofii [dziejów] jest „poznanie rozwoju urzeczywistniającej się idei, mianowicie idei wolności, która istnieje tylko jako świadomość wolności”¹⁰⁷³. Owa świadomość wolności ma jednak dwa momenty: określoność, tj. świadomość w *sobie*, oraz rzeczywistość, tj. świadomość *dla siebie*.

Nie jest jednak tak, iż filozofia dziejów ogranicza się do biernego rejestrowania wydarzeń historycznych i „kibicowania” *Weltgeistowi*. Ma ona wymiar *par excellence* praktyczny, gdyż oba momenty świadomości nie dochodzą do prawdy wolności samoczynnie i wymagają filozoficznego badania. Rewolucja moralna potrzebuje akuszerki, którą ma być filozofia

1072 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, 29.

1073 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, 359. Rozstrz. – M. B.

dziejów. Brak refleksji filozoficznej prowadzi do tego, iż prawo pozytywne nie dostosowuje się do zaktualizowanej wiedzy moralnej.

Horror rewolucyjny we Francji pod koniec XVIII w. nie wynikał z osobistych namiętności jednostek, lecz z tego, iż egzekutywie zabrakło świadomości pojęcia wolności adekwatnej do momentu dziejowego jaki sama współtworzyła. Jakobiński terror zdaniem Hegla wynikał z tego, że komitety Zgromadzenia Narodowego nie zniosły formy wolności arystokratycznej, lecz tylko wymieniły jej treść. Formą tą była uprzednio cnota, która była ograniczona poprzez system monarchicznych zależności. Natomiast w ustroju równouprawnionych obywateli takich ograniczeń nie było, więc rewolucjoniści nie dysponowali żadną instancją do oceny nowej cnotliwości.

Cnota jest tu zasadą prostą i dzieli ludzi jedynie na takich, którzy mają właściwe przekonanie, i na takich, którzy go nie mają. Ale ponieważ przekonanie może być rozpoznane i ocenione tylko przez inne przekonanie, przeto w rezultacie rządzi *podejrzanie*¹⁰⁷⁴.

Podejrzanie nie jest dialektyczną, lecz rzeczywistą (empiryczną) negacją cnoty. Za sprawą podejrzania nie da się przezwyciężyć moralnej sprzeczności wewnątrz pojęcia cnoty. Skazona podejrzaniem cnota staje się swym przeciwieństwem, a w rezultacie usprawiedliwia zbrodnie popełniane w imię prawa. Krytykując jakobiński terror Hegel stwierdza:

Do władzy doszły teraz cnota i terror; subiektywna cnota bowiem, która rządzi jedynie na zasadzie przekonania, prowadzi do najstraszliwszej tyranii. Wykonywa ona swą władzę z pominięciem form sądowych; podobnie i kara, jaką stosuje, jest bardzo prosta: kara śmierci¹⁰⁷⁵.

Brak świadomości pojęcia wolności spowodował nie tylko wygaśnięcie Rewolucji, ale również późniejsze wzmocnienie Restauracji. Było to możliwe dzięki temu, że zwolennicy *an-*

1074 Tamże, 349.

1075 Tamże.

cien régime'u ubierając się w szaty wolnościowej „obywatelskości” przyswoili sobie materialne efekty modernizacji społecznej, a zarazem odrzucili ich część formalną w postaci uniwersalnych praw człowieka.

Koncepcja *momentu konstytucyjnego*

W procesie dziejowego uświadamiania idei wolności występuje zawsze chwila o szczególnym znaczeniu, którą określe tu jako moment konstytucyjny. Nie chodzi tu o wydarzenie związane z uchwaleniem aktu ustawy zasadniczej, ani też o jakiś partykularny moment powszechnodziejowy, który często za przykład brał Hegel (np. bitwa pod Jeną w 1806 r.). Moment konstytucyjny jest wydarzeniem o wielkiej randze, jednak jego podmiotem nie jest ta lub inna jednostka czy naród, lecz myśl urzeczywistniona w formie pojęcia. Szczególnie istotne w takim momencie jest poprawne wyartykułowanie pojęcia wolności. Moment konstytucyjny często dokonuje się w zaciszu gabinetów lub w kameralnych salach obrad. Jednakże pojęciowe środki używane podczas takich zebrań są przygotowywane przez pokolenia filozofów, którzy zazwyczaj nie mają szansy brać bezpośredniego udziału w podejmowaniu decyzji politycznych. Moment konstytucyjny ustanawia artykulację nowej normy moralnej w prawie pozytywnym. Zwykle ma on miejsce na szczeblu polityki narodowej, ale zbliżamy się nieuchronnie do punktu w historii, w którym zaistnieje on w aspekcie kosmopolitycznym.

Jakość decyzji podejmowanych w momencie konstytucyjnym zależy od poziomu świadomości wolności, a nie od poziomu demokratycznej legitymizacji władzy czy jakości procesu demokratycznego. Cechą momentu konstytucyjnego jest to, że partykularne korzyści odsuwają się na dalszy plan. Warto wtedy mieć jakieś dobre idee „na podorędziu”, gdyż nie można się cofać ani do premodernistycznego sposobu rozumowania, ani też liczyć na zwiększenie racjonalności poprzez rozszerzoną

procedurę deliberacji. Do podejmowania decyzji w *momencie konstytucyjnym* potrzebna jest wiedza metafizyczna, która – jeśli ma prowadzić do adekwatnej świadomości pojęcia wolności – musi być poprzedzona krytycznym namysłem. Kant twierdził, że konstytucja pokoju kosmopolitycznego musi być

wywiedziona przez rozum *a priori* z ideału prawnego związku ludzi pod władzą publicznych norm jako takich. Wszelkie bowiem przykłady (które mogą tylko coś objaśniać, ale nie mogą niczego dowodzić) są z wodnicze, tak iż niewątpliwie wymagają metafizyki. Konieczność tej metafizyki uznają mimo woli nawet ci, którzy z niej szydzą¹⁰⁷⁶.

Hegel uważał, iż aprioryczny formalizm Kanta był tym, co powstrzymywało filozofię krytyczną przed dedukcją norm moralnych. W istocie to, co Kant czyni największym zarzutem wobec politycznego pragmatyzmu – zwodniczość, czyli dialektyczność – powinno być zdaniem Hegla istotą metody filozoficznej, o ile zależy jej na pojęciowej prawdzie. Należy zatem konsekwentnie przeprowadzić badanie momentów *określoności* danego pojęcia i doprowadzić je do ich dialektycznego „zniesienia”. Tylko taka procedura daje szansę na uświadomienie i urzeczywistnienie pełnego pojęcia wolności. Czy jednak wbrew Kantowi można podać współczesne przykłady użycia metody dialektycznej w *momencie konstytucyjnym*?

Czy można nie tylko opisywać, ale też przewidywać, a zatem też zalecać jakiś konkretny sposób urzeczywistnienia idei społecznej poza obrębem czystego rozumu? Ostatnie fragmenty niniejszej rozprawy będą próbą odpowiedzi na to pytanie w sposób podobny, w jaki Kant w *Religii w obrębie samego rozumu* próbował przeprowadzić „historyczne przedstawienie stopniowego tworzenia rządów dobrego pryncypium na Ziemi”¹⁰⁷⁷. Kant przytacza tam jako przykład próbę przekształcenia judaizmu w państwo religijne. Przyczyną niepowodzenia

1076 Kant, „Metafizyka moralności”, 459–459. Rozstrz. – M. B.

1077 Kant, „Religia w obrębie samego rozumu”, 120 [AA VI 125].

tego projektu nie była religijność jako praktyka moralna, lecz religijność, jako podstawa ustroju państwowego. Substancją państwa powinna być czysta moralność, natomiast w judaizmie Bóg jest „czczony jedynie jako ziemski regent nie posiadający żadnych roszczeń wobec sumienia ani w kwestii sumienia”¹⁰⁷⁸. Nie można było zatem ufundować państwa na szczepku obyczajowości (*sittlichkeit*), który powstał poprzez abstrahowanie od moralności, tj. czystej wiary rozumowej. Prawodawca ludu żydowskiego – powiada Kant – „chciał utworzyć jedynie polityczną, a nie etyczną, wspólnotę”¹⁰⁷⁹.

Ale niezdolność do ugruntowania państwa nie jest tylko cechą judaizmu, lecz w istocie każdej „wiary historycznej”. Hegel twierdzi, że „na gruncie religii katolickiej nie jest możliwy żaden rozumny ustrój”¹⁰⁸⁰. Jego zdaniem to dopiero Reformacja otworzyła drogę do rozumnego państwa, gdyż „błędna to bowiem zasada, że [...] możliwa jest rewolucja bez reformacji”¹⁰⁸¹. Współcześnie można jednak zauważyć, że rewolucja poszła o wiele dalej, gdyż, zanegowanie ostatnich resztek wiary historycznej dokonało się również w ramach doktryny protestanckiej, czego empiryczną konsekwencją była sekularyzacja i atrofia samego kultu religijnego¹⁰⁸². Religia protestancka być może miała swój znaczący wkład w urzeczywistnienie racjonalnego państwa niemieckiego, lecz po spełnieniu swojej roli obumarła. Proroctwo tego stanu rzeczy przewidział Kant:

1078 Tamże, 121. Rozstrz. – M. B.

1079 Tamże, 122.

1080 Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, 347.

1081 Tamże, 353.

1082 W roku 2022 ok. 50% Niemców deklarowało wyznanie katolickie lub protestanckie, podczas gdy zaledwie 15 lat wcześniej było to ponad 60%. Zob. <https://www.dw.com/en/a-62286684> [dostęp: 16.07.2023]. Wedle oficjalnych danych w 2019 tylko 9,1% katolików uczęszczało na msze. Jeszcze gorzej jest z protestantami, spośród których w 2017 r. tylko 3,4% regularnie uczestniczyło w nabożeństwach. Zob. <https://www.giordano-bruno-stiftung.de/en/news/statistics-religious-beliefs-2019> [dostęp: 16.07.2023]

Wiara historyczna, która – jako kościelna – do prowadzenia ludzi potrzebuje Pisma Świętego, ale przez to właśnie przeszkadza w jedności i powszechności Kościoła, zaniknie sama i przejdzie w czystą wiarę religijną przekonującą dla całego świata¹⁰⁸³.

Ludzie mający decydujący głos w *momentach konstytucyjnych* widzą świat z perspektywy, w której powoływanie się na historyczne elementy religii, prawo pozytywne czy obyczaje jest nie tylko niewystarczające, ale najczęściej przeciwnie skuteczne, a wręcz szkodliwe. Co gorsza, ranga ich decyzji nie daje się legitymizować standardowymi procedurami demokratycznej reprezentacji. Ponadto decydenci w *momentach konstytucyjnych* nie mogą posiłkować się wyrafinowanymi konstrukcjami pomocniczymi w rodzaju *racjonalności komunikacyjnej* czy *zastony niewiedzy*. Takie koncepcje w tych momentach są zupełnie nieadekwatne i nieprzydatne, gdyż decyzja „konstytucyjna” dotyczy spraw pryncypialnych.

Najgorszą rzeczą, którą mogliby zrobić w takim momencie politycy, to odwoływanie się do premodernistycznych lub gnostycznych uzasadnień demokratycznej wolności. Mogą oni oczywiście działać asekuracyjnie w celu zachowania *status quo*, ale wtedy okazują się niegodni swych stanowisk, gdyż władza polityczna bez odpowiedzialności jest praktycznie nieprawomocna. Dlatego w takich momentach kluczowe znaczenie ma myślenie idealne, a nie realizm polityczny. Realizm bowiem posługuje się myśleniem redukcyjnym lub co najwyżej tautologicznym, natomiast *moment konstytucyjny* wymaga myślenia syntetycznego a *priori*.

Zadanie spadające na władzę w *momentach konstytucyjnych* jest gwałtowne i wymaga posłużenia się wiedzą, a nie procesem ustawodawczym. Dlatego też decyzje zapadłe w tym momencie nie mogą być projektowane i oceniane w sposób ściśle demokratyczny. Konieczność działania w oparciu o pojęcia

1083 Kant, „Religia w obrębie samego rozumu”, 130 (przypis 'b') [VI 135].

syntetyczne *a priori nakłada* ograniczenia na „tradycyjne” wyróżniki demokracji liberalnej, tj. pluralizm, deliberację i zasadę większości. W momencie konstytucyjnym tym, co najbardziej się liczy jest racja epistemiczna przemawiająca za uzasadnieniem nowej normy moralnej w aspekcie państwowym lub kosmopolitycznym.

Abstrahowanie od zasad demokratycznych w momencie konstytucyjnym nie wynika z tego, że decydenci *mogą* sobie pozwolić na abstrahowanie od czynników zewnętrznych, lecz dlatego, że z braku alternatyw muszą tak postąpić. Tak było w przypadku amerykańskiej konwencji konstytucyjnej w Filadelfii, która w obliczu narastającego niebezpieczeństwa implozji polityczno-gospodarczej musiała „przekroczyć Rubikon” pojęcia suwerenności, które to pojęcie Artykuły Konfederacji ograniczały co najwyżej do poziomu władz stanowych. Sto lat wcześniej do podobnego poświęcenia zostali zmuszeni arystokratyczni magnaci podczas „rewolucji chwalebnej” w Wielkiej Brytanii. *Momenty konstytucyjne* miały też na pewno miejsce podczas obrad, które doprowadziły do powstania Ligi Narodów czy Organizacji Narodów Zjednoczonych. Ale *moment konstytucyjny* nie musi być determinowany przez planowo przeprowadzone obrady.

Czasem pojawia się historyczna szansa wprowadzenia globalnej zmiany, która wymaga jedynie uświadomienia sobie doniosłości pojęcia wolności, do którego może sięgnąć ludzkość. W historii nowożytnej za taki moment można uznać *Kryzys kubański* z 1962 r., podczas którego prezydent USA John F. Kennedy *de facto* pokonał Związek Radziecki. Kennedy nie wykorzystał jednak tego „zwycięstwa” w dalszej perspektywie, czego skutkiem było trwanie ZSRR aż do początku lat dwudziestych XX w. Mógłby to być więc *przełom kubański*, lecz w historii został zapamiętany jedynie jako *kryzys*.

A zatem nie każdy *moment konstytucyjny* prowadzi do ugruntowania bardziej doskonałej normy wolności. Takim nie-

wykorzystanym momentem był kryzys finansowy z roku 2008. Rząd USA mógł wykorzystać chwilę do przebudowy całego systemu finansowego nie tylko w kraju, ale również na świecie. Tymczasem działania naprawcze ograniczono tylko do nacjonalizacji zagrożonych banków zgodnie z doktryną *too big to fail*. Za tymczasową „techniczną” nacjonalizacją banków nie poszła jednak zmiana myślenia, gdyż decydentom w kluczowym momencie zabrakło świadomości tego, co mogliby usprawnić w perspektywie uniwersalnej. Zamiast tego wybrano ratowanie *status quo* za wszelką cenę¹⁰⁸⁴. Brak odwagi nie wynikał jednak z dyktatu sektora finansowego, który znalazł się na łasce rządu. Podstawową przyczyną był brak pojęć, które można byłoby przeciwstawić wadliwej rzeczywistości.

Z całą pewnością czekają nas kolejne *momenty konstytucyjne*. Warto w tym miejscu wspomnieć o zupełnie przemilczanym przez media niedawnym przełomie technologicznym w pracach nad pozyskiwaniem energii z tzw. „zimnej fuzji”. Nie wdając się w szczegóły wystarczy powiedzieć, że pomysł, aby wykorzystać energię spajającą cząstki elementarne atomów ma już przeszło sto lat. Mimo modeli teoretycznych, które umożliwiały wykorzystanie energii z każdego rodzaju pierwiastków, dotychczas opracowano jedynie technologię, która

1084 Więcej odwagi miał prezydent USA Franklin D. Roosevelt, który w 1936 r. tak oto wypowiedział się na temat prawdziwych sprawców Wielkiego Kryzysu: „Musieliśmy walczyć ze starymi wrogami pokoju – monopolem biznesowym i finansowym, spekulacjami, lekkomyślną bankowością, antagonizmem klasowym, sekcyjnalizmem, spekulacją wojenną. [Wrogowie ci] zaczęli uważać rząd Stanów Zjednoczonych za zwykły dodatek do ich własnych spraw. Wiemy teraz, że rządy zorganizowanego pieniądza są tak samo niebezpieczne jak rządy zorganizowanego młotochu. Nigdy wcześniej w naszej historii siły te nie były tak zjednoczone przeciwko jednemu kandydatowi, jak dzisiaj. [Siły te] są jednomyślne w swej nienawiści do mnie, ale ja z radością przyjmuję ich nienawiść. Chciałbym, żeby o mojej pierwszej kadencji powiedziano, że spotkały się w niej siły egoizmu i żądzy władzy. Chciałbym, aby o mojej drugiej kadencji powiedziano, że siły te spotkały się w niej ze swoim panem”. Tłum. własne. Źródło: <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/october-31-1936-speech-madison-square-garden>.

opiera się na pierwiastkach radioaktywnych. Mimo znacznie większej efektywności od spalania tradycyjnych paliw kopalnych technologia „gorącej” fuzji jądrowej jest dużo mniej efektywna niż zjawiska wytwarzające energię we wnętrzu gwiazd.

Do 13. grudnia 2022 r. za mrzonki uważano perspektywę przeprowadzenia „zimnej” fuzji, w której uzyskaloby się więcej energii, niż jest konieczne do wytworzenia warunków do jej zainicjowania. Tego dnia amerykański Departament Energii oficjalnie ogłosił, że w Narodowym Laboratorium Lawrence’a Livermore’a dokonano przełomu. Kilkadziesiąt laserów o mocy 2,05 MJ zostało skierowanych na maleńką kapsułkę deuteru, która wyemitowała moc 3,15 MJ¹⁰⁸⁵.

Wydaje się, że zysk na razie jest niewielki, a poza tym do rozwiązania pozostaje też technologiczny problem energii używanej do schładzania laserów. Jednak pod względem teoretycznym zysk energetyczny może przekraczać wkład nawet kilkaset razy, natomiast problem chłodzenia jest zagadnieniem dużo mniej skomplikowanym niż proces „podgrzewania” kapsułki z paliwem.

Szacuje się, że technologia gotowa do przemysłowego zastosowania będzie opracowana w ciągu 10 lub najdalej 20 lat. Prezydent USA Joe Biden objął program priorytetowym wsparciem w ramach amerykańskiego programu transformacji energetycznej, więc można się spodziewać, iż wdrożenie technologii nastąpi jeszcze za naszego życia. Niewielu ludzi zdaje sobie sprawę z doniosłości tego odkrycia. Oznacza ono, że ludzkość będzie dysponować technologią produkowania ogromnych ilości energii z bardzo małej ilości czystego i łatwo dostępnego materiału.

Powstaje jednak problem tego, kto będzie właścicielem nowej technologii. Jej wprowadzenie może rozwiązać wszystkie konflikty dotyczące surowców, ale z drugiej strony może też je

1085 Zob. <https://www.energy.gov/articles/doe-national-laboratory-makes-history-achieving-fusion-ignition>

podsyć. Decyzja o tym, że właścicielem technologii zimnofuzyjnej będą prywatne podmioty chronione przez rząd USA może wzmocnić, a nie osłabić globalne nierówności. Nowa technologia będzie miała przejściowy wpływ na globalny wzrost cen energii. Państwa, które nie będą sobie mogły na nią pozwolić w pierwszym etapie nagle staną się bardziej uzależnione od słabo rozwiniętych, autorytarnych magnatów surowcowych. Jeśli ludzkość miałaby się przybliżyć do *wieczystego pokoju*, to ktoś musiałby zdecydować, że technologia „zimnej” fuzji będzie dostępna dla wszystkich albo jako zdolność produkowania energii, ale jako partycypacja w globalnej sieci energetycznej bez podziału na lepszych i gorszych. Tego typu *moment konstytucyjny* będzie okazją do tego, aby wygrali wszyscy. Jednak wynik decyzji w tej sprawie jest uzależniony od tego, czy decydenci będą mieli „materiał” do pojęciowego przekroczenia swojej ograniczonej perspektywy myślenia.

Uwagi końcowe

Chociaż w mojej pracy nie udało mi się przedstawić praktycznych pomysłów na uzasadnienie porządku społecznego poprzez demokrację liberalną, to wierzę, że udało mi się rozwinąć teoretyczną „nić przewodnią”, która może być przyczynkiem do rewitalizacji metody dialektycznej w aspekcie kosmopolitycznej realizacji idei *wieczystego pokoju*. Jeśli w *momencie konstytucyjnym* można wybierać pomiędzy „krecimi oczami skierowanymi tylko na [najbliższe] doświadczenie” a „oczyma, które przypadły w udziale istocie stworzonej tak, że może trzymać się prosto i spoglądać w niebo”¹⁰⁸⁶, to zdecydowanie lepiej trzymać się tej drugiej perspektywy. Patrzenie w kantowskie gwiazdy jest lepszym narzędziem moralnego orientowania się, gdyż daje szansę na pomyślną nawigację w aspekcie uniwersalnym. Natomiast ten, kto woli obstawać przy doświadczeniu może sobie na to pozwolić tylko o tyle, o ile egzystencjalna stawka nie jest zbyt wysoka. Czym innym jest wpaść na mieliznę myślową dryfując w płaskodennej łodzi, a czym innym wioząc ze sobą całe społeczeństwo w neoliberalnym supertankowcu. W *momencie konstytucyjnym* „traci się wszystko, gdy empiryczne i przez to przypadkowe warunki wyprowadzania praw czyni się warunkami samych praw”¹⁰⁸⁷.

Odo Marquard powiadał, że w filozofii „bardziej niż na czymkolwiek zależy na tym, aby w stosownym momencie nie być zbyt pojętnym”¹⁰⁸⁸. W realnej polityce obowiązuje zasada odwrotna: *pierwsza skuteczna decyzja jest obowiązująca*. Historia uczy nas jednak, że w kluczowych momentach skuteczność politycznego *modus vivendi* zawsze w końcu się rozwiewa. Właśnie wtedy jest moment, który zadaje kłam porzekadłu, iż to, co teoretyczne nie sprawdza się w praktyce. Jest to bo-

1086 Kant, „O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”, 268.

1087 Tamże, 269.

1088 Marquard, *Aesthetica i anaesthetica*, 33. Rozstrz. – M. B.

wiem moment, w którym teoria zdeterminuje praktykę, więc dobrze byłoby, gdyby filozofia mogła wtedy zaproponować coś mądrego. Nie chodzi tu jednak o to, aby teoria moralna miała dyktować warunki politycznemu pragmatyzmowi, lecz aby ów pragmatyzm pogodzić z moralnością dla ogólnego powodzenia. Chociaż w pracy tej wykazywałem pewne zastrzeżenia co do metody Kanta, to kwestia doniosłości zadania jakie sobie postawiłem została najlepiej ujęta właśnie przez królewieckiego filozofa.

W prawdziwej polityce nie można zatem uczynić ani jednego kroku, nie złożwszy uprzednio hołdu moralności i chociaż polityka sama w sobie jest trudną sztuką, to jednak pogodzenie jej z moralnością żadną sztuką nie jest, moralność rozcina bowiem węzeł, którego polityka rozwiązać nie potrafi, o ile obydwie pozostają we wzajemnej sprzeczności. – Prawo człowieka musi zostać uznane za święte, chociażby panującą władzę miało to kosztować bardzo wiele poświęcenia. Nie ma tu kompromisu i nie należy wymyślać sobie pragmatycznie uwarunkowanych praw (pomiędzy prawem i korzyścią), lecz wszelka polityka winna zginać kolana przed prawem, a wtedy może ona mieć nadzieję, że osiągnie, aczkolwiek powoli, poziom, gdzie zabłyśnie na trwałe¹⁰⁸⁹.

1089 Kant, „Ku wieczystemu pokojowi”, 368. Rozstrz. – M. B.

ANEKS

1. Pojęcie *thymos* u Fukuyamy¹⁰⁹⁰

Częściowo można zgodzić się z Fukuyamą, iż heglowska koncepcja walki o uznanie została ukazana w metaforze walki pana i niewolnika. Nie sposób jednak zrozumieć dlaczego Fukuyama utożsamia z uznaniem platońskie *thymos*. We wstępie do *Końca historii* Fukuyama dokonuje istotnego nadużycia.

Pragnienie uznania wydawać się może pojęciem nieznanym, ale w rzeczywistości jest równie stare jak tradycja politycznej filozofii Zachodu. Stanowi przy tym istotną i dawno poznaną cechę osobowości człowieka. Już Platon w *Państwie* przedstawia podział duszy na trzy części, wymieniając: pożądlivą, rozumną oraz tę, którą nazywa *thymos*, czyli odważną, „mężną”. Większość ludzkich zachowań może zostać przedstawiona jako splot działań dwóch pierwszych części duszy. Pożądanie skłania do poszukiwania rzeczy w świecie zewnętrznym, a rozum wskazuje, jak skutecznie je zdobyć¹⁰⁹¹.

Do tego miejsca ekspozycja pojęcia *thymos* zgadza się z wykładnią Platona (pozostawiając na razie krytykę samej tej wykładni). Jednakże w następnych zdaniach Fukuyama rozszerza to pojęcie w taki sposób, iż zaciera jego sens.

Ludzie poszukują jednak uznania dla swej własnej wartości lub dla wartości innych godnych tego ludzi, rzeczy lub zasad. Skłonność do przypisywania sobie wartości i żądania od innych jej akceptacji jest tym, co w języku potocznym nazywamy „poczuciem własnej godności” lub „ambicją”. Tendencja owa wypływa z części duszy określanej jako *thymos* i jest jak gdyby wrodzonym zmysłem sprawiedliwości. Istoty ludzkie wierzą, iż posiadają wewnętrzną wartość, a kiedy ktoś odmawia im tego lub ich wartość niżej wycenia, wtedy doświadczają uczucia gniewu¹⁰⁹².

1090 Odesłanie ze strony 50 przyp. 125.

1091 Fukuyama, *Koniec historii*, 16.

1092 Tamże.

Fukuyama wyraźnie „urabia” tu pojęcie *thymos* do takiej konsystencji, aby dało się ono „wmontować”, w heglowską teorię ‘uznania’ (*Anerkennung*). Hegel w *Fenomenologii ducha* pisze, że „samowiedza istnieje tylko jako coś, co zostało uznane [przez inną samowiedzę – M. B.]”¹⁰⁹³. Nowicki w przypisie do swojego tłumaczenia wyjaśnia, że warunkiem wzajemnego uznawania samowiedz jest to, by jedna drugą traktowała „jako suwerenny byt dla siebie, którego prawa się respektuje”, ponieważ „samowiedza może zaistnieć dla drugiej jako samowiedza tylko dzięki działaniu, w którym wychodzi na zewnątrz i manifestuje się jako samowiedza”¹⁰⁹⁴. Hegłowska *Anerkennung* nie polega więc na narzucaniu ogółowi uczuć immanentnych i gwałtownych, takich jak tymotejski gniew lub porywczność, lecz na tym, że samowiedze przekraczają immanencję własnych uczuć pragnąc stanu ogólnego, a nie subiektywnego.

Natomiast platońskie *thymos* (grec. *θυμός*) wyraźnie odnosi się do sfery indywidualnej, gdyż wskazuje przede wszystkim na sferę zmysłową jednostki, taką jak ‘oddech’, ‘pożądanie’, ‘pragnienie’, ‘skłonność’, a dopiero w dalszej kolejności na ‘umysł’ i ‘wolę’¹⁰⁹⁵. Dla Platona *thymos* odnosiło się jednak wyłącznie do sfery indywidualnej, co wiązało się ściśle z jego organistyczną koncepcją państwa. Doskonałość platońskiego *Państwa* zależała bowiem bezpośrednio od cnotliwości każdego pojedynczego obywatela. Platon ustami Sokratesa powiada: „A zatem i mężnym państwo jest dzięki pewnej swojej części”¹⁰⁹⁶. Należy przy tym mieć na uwadze, że Platon utożsamia męstwo z porywczością, temperamentem, a przede wszystkim z gniewem, czyli tym wszystkim, co w *Państwie* należy do tymotejskiej strony duszy. Podobne cechy „narowistej” części duszy Platon wyraża w dialogu *Fajdros*, chociaż nie pisze tam

1093 Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, 213.

1094 Tłum. Ś. F. Nowickiego: *Fenomenologia ducha*, 545 (przyp. 56).

1095 Hasło „θυμός” w: Zygmunt Węcławski i Oktawiusz Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. T. 1: A-K (Warszawa: PWN, 2000), 455 (kol. A).

1096 Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: PWN/Agora, 2010), 168 [429b].

o tymotejskości, lecz raczej o pożądaniu erotycznym. Znaczenie *erosa* w *Fajdrosie* jest jednak bardzo bliskie pojęciu *thymos* w *Państwie* ze względu na to, że Platon wiąże je z uczuciem gniewu. Platon w *Fajdrosie* dokonuje przewrotnej apologii tego, co w duszy nieokrzesane i na wskroś indywidualne. Czylni to poprzez metaforę duszy jako woźnicy kierującego rydwaniem zaprzęgniętym w dwa różne konie.

[...] konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego. [...] drugi krzywy, gruby i lada jako związany; twardy ma kark, krótką szyję, nos do góry zadarty, czarną sierść, ogień w krwią nabiegłych oczach; buta i bezczelność to jego żywioł¹⁰⁹⁷.

Metafora ta ma oddawać dualistyczną naturę duszy, która z jednej strony jest władana przez nabyty rozsądek, a z drugiej przez wrodzone pragnienie rozkoszy.

Władza rozsądku, który argumentami prowadzi do tego, co najlepsze, i panuje, to „władza nad sobą”, a pierwiastek pragnienia, które bezmyślnie ciągnie nas do rozkoszy i opanowuje, to „buta”¹⁰⁹⁸.

Z przemowy Sokratesa wynika jednak rzecz paradoksalna, gdyż okazuje się, że niesforny koń ćwiczy całą duszę w dzielności. Reakcją na erotyczne „ekscesy” jest bowiem wstyd i gniew, który prowadzi do poskromienia pożądania i przemienienia go w doskonalszą przyjaźń. Dzięki gniewnej reakcji na pożądanie nieokrzesani kochankowie:

Umieli w swojej duszy ujarzmić to, w czym się jej zło kryło, a wyzwolili to, w czym dzielność. Kiedy pomrą, skrzydła ich poniosą wysoko; palmę zwycięstwa wzięli w jednym z trzech naprawdę olimpijskich zawodów, a większego dobra

1097 Platon, „Fajdros”, w Platon, *Dialogi*, red. Andrzej Lam, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: Verum, 1993), 35, 42 [246b, 253e]. Rozstrz. – M. B.

1098 Tamże, 27 [237e]. Harold N. Fowler tłumaczy ‘rozsądek’ jako *acquired opinion*.

nad to ani rozsądek ludzki, ani szał boski dać człowiekowi nie zdoła¹⁰⁹⁹.

Również na poziomie państwa nieokrzesianie jest niezbędnym elementem kształcenia męstwa. W tym celu należy kształtować *thymos*, co Witwicki przekłada jako ‘temperament’.

Czy nie zauważyłeś, jaki niezwalczony i niezwycięzony jest temperament – jeśli go dusza ma, to żadna nie boi się niczego i nie ustępuje z placu¹¹⁰⁰.

Fukuyama powołuje się na osobliwe tłumaczenie Alana Blooma¹¹⁰¹, który w przypisach wyjaśnia, że *thymos* tłumaczy jako *spiritedness*.

Thymos jest zasadą lub siedliskiem gniewu i wściekłości. Można je również przetłumaczyć za pomocą pojemnego słowa „serce”, które odzwierciedla złożoność języka greckiego. [Tutaj] zawsze będzie tłumaczone jako „duch” [*spirit*] lub „porywczność” [*spiritedness*]. Słowo to powinno być używane z rozważnością¹¹⁰².

Najwyraźniej Fukuyama nie zastosował się do wskazówek Blooma, gdyż wykazał się dużą swobodą interpretacyjną nawet tam, gdzie powoływał się na jego tłumaczenie. W rozdziale 15 *Końca historii* Fukuyama pisze:

Psychologiczne zjawisko „pragnienia uznania” nie miało jednej, konsekwentnie stosowanej nazwy: Platon mówił o *thymos*, czyli „temperamencie” (*spiritedness*), Machiavelli o żądzy chwały, Hobbes o dumie i chępliwości (*pride and vainglory*), Rousseau o *amour-propre*, Alexander Hamilton o umiłowaniu sławy, James Madison o ambicji, Hegel o uznaniu (*recognition*), Nietzsche zaś nazywał człowieka „bestią o czerwonych policzkach”. Wszystkie te określenia odnoszą się do tej części człowieka, która czuje potrzebę nadania wartości rzeczom –

1099 Tamże, 44–45 [256b]. Rozstrz. – M. B.

1100 Platon, *Państwo*, 90 [375b].

1101 Zob. Fukuyama, *Koniec historii*, 246 (przypis 2).

1102 Platon, *The Republic of Plato*, tłum. Allan David Bloom, Second ed (New York: Basic books, 1991), 449 (przyp. 33 do ks. 2). Tłum. własne.

przede wszystkim sobie, ale także ludziom, działaniom i przedmiotom, które go otaczają¹¹⁰³.

Zaskakujące jest, że Fukuyama wiąże *thymos* z pragnieniem wartości, które bardziej odpowiadałoby greckiemu terminowi *τιμή*, oznaczającemu przede wszystkim ‘cześć’, ‘godność’, ‘honor’, a dopiero w dalszej kolejności ‘wartość’¹¹⁰⁴. Świadczy to tylko o tym, że używa on pojęcia *thymos* bardzo swobodnie, co ma swoje konsekwencje w jego uprawomocnieniu demokracji liberalnej. Jeśli bowiem wedle koncepcji Fukuyamy demokracja liberalna musi także polegać na czynnikach irracjonalnych, to nie mogłoby to być *thymos* w znaczeniu antycznym. Gdyby proponowana przez Fukuyamę „izotymia” odnosiła się do platońskiego znaczenia *thymos*, to nie oznaczałaby równej wartości obywateli, lecz powszechne „o-tuman-ienie”¹¹⁰⁵. W gruncie rzeczy bowiem z tym właśnie mamy do czynienia, co stało się jaskrawo widoczne za sprawą mediów „społecznościowych”, które nie tylko umożliwiają każdemu szerzenie obłąkanych poglądów, ale wręcz czerpią z tego zyski¹¹⁰⁶.

Z podobną krytyką pojęcia *thymos* wystąpił już Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. Stagiryta zauważył, że nie można utożsamiać gniewu (*thymos*) z męstwem. Wydaje się, że Ary-

1103 Fukuyama, *Koniec historii*, 246; por. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York/Toronto: Free Press/Maxwell Macmillan Canada, 1992), 162–63.

1104 Zygmunt Węclewski i Oktawiusz Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. T. 2: L-W (Warszawa: PWN, 2001), 398 (kol. B).

1105 Są przesłanki, by twierdzić, że polski ‘tuman’ najwyraźniej pochodzi od greckiego *thymos*. Słowo to bowiem nie odnosi się wyłącznie do ‘dymu’ lub ‘obłoku’, lecz także do stanu psychicznego, który przypominał znalezienie się w warunkach ograniczających percepcję. To prawda, że wyraz ‘tuman’ pochodzi od tureckiego liczebnika *tümân* („dziesięć tysięcy” lub też „wszystko” – wielka liczba), lecz przecież język turecki kształtował się pod silnym wpływem greckim. Zob. Marek Stachowski, „Uwagi o zapożyczeniach ałtajskich w języku prasłowiańskim i kwestie pokrewne”, *Studia Turcologica Cracoviensia* 10 (2005): 445–46; na temat pochodzenia greckiego: Douglas Cairns, „Thymos”, w *Oxford Research Encyclopedia of Classics*, 2019, doi:10.1093/acrefore/9780199381135.013.8180.

1106 Potwierdzają to zeznania sygnalistki Frances Haugen: <https://www.commerce-senate.gov/services/files/FC8A558E-824E-4914-BEDB-3A7B1190BD49>

stoteles krytykuje wprost Platona, chociaż nie pada tam jego imię. Wskazują na to bezpośrednio cytaty z dzieł Homera, w których używał on słowa *thymos*, a na które to dzieła Platon często się odwoływał zarówno w *Państwie*, jak i w *Fajdroście*.

Także gniew sprowadzają niektórzy do męstwa; wydaje się bowiem, że ludzie, którzy powodują się wściekłością, podobnie jak dzikie zwierzęta, rzucające się na tych, co im rany zadali, są mężni, ponieważ także człowiek mężny popada łatwo we wściekłość; nic bowiem nie budzi takiej pogardy niebezpieczeństwa jak wściekłość; za czym i Homer mówi: „tchnął się w jego wściekłość” i „obudził w nim wściekły gniew”, i „wściekły gniew w nozdrzach” i zawrzała w nim krew”. Bo wszystkie te wyrażenia służą – jak się zdaje – na oznaczenie wzbudzania i wybuchu wściekłego gniewu. Ludzie więc mężni kierują się w swym postępowaniu względem na to, co moralnie piękne, a wściekłość jest im tylko pomocą; zwierzęta zaś powodowane są przykrością, rzucają się bowiem na ludzi, gdy są zranione lub strachem zdjęte, ale nie wypadają na nich ze swych kryjówek po lasach czy bagnach. Nie jest to więc u zwierząt męstwem, ponieważ gnane bólem czy wściekłością, narażają się na niebezpieczeństwo, nie przewidując nic z tego, co im grozi; [gdyby zaś było męstwem] w takim razie mężne byłyby też głodne osły, które nawet biciem nie dadzą się odpędzić od paszy. [...] Najnaturalniejszy zdaje się być ten rodzaj męstwa, które płynie ze wściekłego gniewu; męstwem [we właściwym tego słowa znaczeniu] staje się ono jednak dopiero wtedy, gdy przyłącza się doń postanowienie i świadomość celu¹¹⁰⁷.

„Męstwo obywatelskie”¹¹⁰⁸, o którym Platon niejasno mówi ustami Sokratesa, mogłoby być podstawą niewielkiej antycznej *polis*, ale nie wielomilionowej demokracji liberalnej. Tymotejskość nie mogłaby też tym bardziej uprawomocnić porządku społeczno-politycznego w aspekcie kosmopolitycznym, bo ten – jak starałem się wykazać w niniejszej pracy – z zasady nie

1107 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, PWN (Warszawa, 1982), 105–6 [1116b 23 - 1117a - 16]; zob także hasło „θυμός” (*thymos*) w: Krzysztof Narecki i Dobrochna Dembińska-Siury, *Słownik terminów arystotelesowych*, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7 (Warszawa: PWN, 1994), 59.

1108 Platon, *Państwo*, 169 [430c].

może zależeć bezpośrednio od indywidualnych cech moralnych. Porządek polityczny współczesnej demokracji liberalnej jest wywiedziony z koncepcji wolności, jednak nie jest to wyłączna cecha indywiduum. Podobnie gniew nie jest cechą konstytutywną męstwa. Analogicznie jest też na gruncie rozumu teoretycznego, gdzie doświadczenie towarzyszy naszemu poznaniu, ale przecież poznanie nie bierze się w całości z doświadczenia¹¹⁰⁹.

Kategoria *thymos* według Platona miała pełnić rolę „świętego gniewu” u śmiertelników. Jednakże śmiertelnicy w odróżnieniu od bogów nie znają ostatecznego celu świata, a zatem ich gniew pełni jedynie funkcję instrumentalną. Gdyby więc męstwo miało poczynać się wraz z takim instrumentalnym gniewem, to odpowiadałoby ono temu, co Kant nazywał imperatywem hipotetycznym, ale nie kategorycznym. Mężnymi nazywalibyśmy tych, którzy np. przejeżdżają przez przejazd kolejowy tuż przed nadjeżdżającym pociągiem. Mężnymi mogliby też nazwani kibice piłkarscy, którzy w obronie dobrego imienia swojej drużyny gotowi byłiby nawet do popełniania czynów karalnych. Ale czy współczesna kultura masowa nie promuje takich właśnie postaw? Bardziej cenione są gesty filantropii i brawura granicząca z głupotą, niż działanie systematyczne i rozważne. Jeśli o upowszechnienie takiej tymotejskości chodziło Fukuyamie, to jest ono raczej czynnikiem rozbijającym, a nie spajającym życie społeczne w warunkach demokracji liberalnej. W istocie bowiem tymotejskie uprawomocnienie demokracji liberalnej niszczy ją od środka.

2. Społeczne koszty wypadków drogowych¹¹¹⁰

Włączenie społecznych kosztów wypadków drogowych do podstawy obliczania składki ubezpieczenia OC mogłoby być nie tylko prawdziwie rynkowym rozwiązaniem moralnej

1109 Chodzi tu o słynne *dictum* Kanta. Zob. przyp. 916 na s. 372 w niniejszej pracy.

1110 Odesłanie ze str. 207, przyp. 505.

odpowiedzialności, ale przyczyniłoby się to też do zmniejszenia liczby wypadków. Myślenia ekonomiczne zostałyby w ten sposób doprowadzone do radykalnej konsekwencji. Wymaga to jednak znajomości realnych kosztów wypadków.

Całkowite koszty wypadków i kolizji drogowych w Polsce za rok 2015 wyniosły 48,2 mld zł¹¹¹¹. Koszty oszacowano metodą PANDORA¹¹¹², która uwzględnia następujące kategorie kosztów: praca służb policyjnych i ratowniczych, usługi pogrzebowe i prosekcyjne, leczenie szpitalne, postępowanie karne, rekompensaty i zadośćuczynienie, straty materialne, straty gospodarcze (PKB). Warto zwrócić uwagę, że wspomniane „straty gospodarcze” (PKB) zostały oszacowane na ponad 29 mld zł. Oszacowane straty PKB stanowią zatem aż 61% wszystkich kosztów wypadków i kolizji drogowych¹¹¹³.

Aby obliczyć podstawową stawkę OC należałoby podzielić koszt wypadków przez liczbę zarejestrowanych samochodów. Na dzień 8 czerwca 2017 r. w Polsce zarejestrowanych było 28,6 mln pojazdów, z czego tylko 18,6 mln miało aktualną polisę OC¹¹¹⁴. Na podstawie tych danych podstawowa stawka OC powinna wynosić nie mniej niż 2600 zł¹¹¹⁵. Tymczasem w 2015 r. najdroższe ubezpieczenie OC wynosiło tylko 999 zł, natomiast przeciętna cena rzadko przekraczała 500 zł¹¹¹⁶.

1111 Agata Jażdżik-Osmólska, „Wycena kosztów wypadków i kolizji drogowych na sieci dróg w Polsce na koniec roku 2015, z wyodrębnieniem średnich kosztów społeczno-ekonomicznych wypadków na transeuropejskiej sieci transportowej” (Warszawa: Instytut Badawczy Dróg i Mostów, listopad 2016), 3, Kopia: <https://shorturl.at/emHP8>. Warto w tym miejscu zauważyć, iż do 2015 r. raport ten był przygotowywany co roku, natomiast później zaczął być sporządzany co 3 lata. Najwidoczniej zmiana ta została podyktowana w myśl przysłowia: „Chcesz się pozbyć gorączki? – Słucz termometr”.

1112 Zob. tamże, 24–36.

1113 Tamże, 39 (rys. 6.3).

1114 Anna Streżyńska, „Odpowiedź na interpelację poselską nr 12856 Krzysztofa Sitarskiego”, 23 czerwiec 2017, <https://www.sejm.gov.pl/Sejm8.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=7E8E327B> (tab. nr 2).

1115 Wyliczenie to nie uwzględnia marży firmy ubezpieczeniowych, więc koszt rynkowy byłby znacznie wyższy.

3. Kołodko pochwała chińską autokrację¹¹¹⁷

Niedługo po rozpoczęciu rosyjskiej agresji na Ukrainę w lutym 2022 r. Grzegorz Kołodko mówił, że zaraz po zakończeniu wojny (cokolwiek miał na myśli) prezydent Chin Xi Jinping powinien zwrócić się do prezydenta Wołodymyra Zełenskigo z propozycją włączenia Ukrainy do chińskiego programu kolonizacji pn. *Belt and Road Initiative* (BRI)¹¹¹⁸. Absurdalność tej propozycji stała się w pełni jasna, kiedy Chiny zaproponowały tzw. plan „pokojowy”¹¹¹⁹ dla Ukrainy, który należałoby właściwie nazwać planem bezwarunkowej kapitulacji.

Trudno się dziwić, że Grzegorz Kołodko promuje takie pomysły, gdyż nie jest pierwszym Platonem, który w celu urzeczywistnienia swoich poglądów przymila się tyranowi Syrakuz. Kołodko nie przez przypadek jest profesorem na uczelni *Belt and Road* w Pekinie¹¹²⁰, więc trudno byłoby się spodziewać, że nie będzie popierać planów chińskiego neokolonializmu.

Abstrahując od pomysłów Kołodki na zakończenie wojny w Ukrainie¹¹²¹ wygląda na to, że w imię realizacji neoliberalnych dogmatów zupełnie się on zapomniał, gdyż całkiem poważnie argumentuje na rzecz wyższości „świątłego autorytaryzmu” względem demokracji.

1116 Zob. <https://prnews.pl/ceny-oc-w-polsce-w-2015-roku-gdzie-kupisz-najtansze-ubezpieczenie-samochodu-13240>.

1117 Odniesienie do str. 231, przyp. 557.

1118 <https://www.rp.pl/opinie-ekonomiczne/art36036101-grzegorz-w-kołodko-nazajutrz-czyli-jak-pomoc-ukrainie>.

1119 https://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/zxxx_662805/202302/t20230224_11030713.html. Kopia strony: <https://shorturl.at/abmuV>.

1120 Informacja z CV. Zob. <https://www.tiger.edu.pl/kołodko/cv.htm>. Kopia strony: <https://shorturl.at/dqxQX>.

1121 Zob. Grzegorz Kołodko, „Expense of military conflict unbearable”, *China Daily*, 20 luty 2023, <https://www.chinadaily.com.cn/a/202302/20/WS63f2c98ba31057c47ebafa86.html>. Gdyby nie to, że artykuł jest podpisany przez Kołodkę, to można by pomyśleć, iż napisał go chiński propagandysta. Roi się tam od znanych skądinąd sugestii, iż to kraje członkowskie NATO wywołały wojnę w Ukrainie. Kopia strony: <https://shorturl.at/iQT34>.

W czasach intensywnych i częstych zmian gospodarczych i politycznych liczy się szybkość podejmowania decyzji. Tempo dostosowywania się do zmieniających się okoliczności ma znaczący wpływ na skuteczność zarządzania i polityki gospodarczej. O ile światły autorytaryzm na to tempo wpływa pozytywnie, o tyle demokratyczne procedury, poświęcane na konfrontacje, dyskusje, negocjacje i wypracowywanie politycznych kompromisów, zabierają czas, niekiedy wlokąc się w nieskończoność¹¹²².

W dalszej części Kołodko zastrzega, że (rzekomo) ekonomiczna skuteczność autokracji nie świadczy o tym, że „demokracji nie należy hołubić, [gdyż] jest to wartość sama w sobie, nawet wtedy, gdy utrudnia podejmowanie racjonalnych rozstrzygnięć gospodarczych” (tamże). Jest to jednak czysta hipokryzja, gdyż na następnej stronie Kołodko zachwala konkretne autokracje za to, że osiągnęły sukces ekonomiczny, przy czym czyni złośliwe aluzje („dobry, czyli zły przykład”) na temat zachodniej moralności.

Wcześniej rynek w miarę sprawnie funkcjonował w państwach faszystowskich, w Niemczech w czasach Hitlera i Hiszpanii pod reżimem Franco, później, w latach 70. i 80., w Chile faszyzującym pod dyktando Pinocheta, Korea Południowa przez ćwierć wieku, od zamachu wojskowego generała Chung-hee Parka w 1961 roku do pierwszych wolnych wyborów w 1987 roku, to też dobry (to znaczy zły) przykład światłego autorytaryzmu sprzyjającego ekspansji gospodarczej¹¹²³.

Wedle Kołodki powodem ekonomicznego sukcesu autokracji było to, iż w odróżnieniu od demokracji mogły one sobie pozwolić na „odgórne tłumienie oczekiwań społecznych ludności”¹¹²⁴, co „może ułatwiać modernizację gospodarki i stać się przejściowo czynnikiem rozwoju”¹¹²⁵. Kołodko jednak nie wyjaśnia jak miałyby wyglądać owo „przejście”, tj. w jaki spo-

1122 Grzegorz Kołodko, *Czy Chiny zbawią świat?* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2018), 131. Rozstrz. – M. B.

1123 Tamże, 132. Rozstrz. – M. B.

1124 Tamże.

1125 Tamże, 133. Rozstrz. – M. B.

sób i kto miałby zdecydować o tym, że autokratyczny etap rozwoju został osiągnięty i nadszedł czas, by oddać władzę.

4. Rotacja stanowisk za rządów Trumpa¹¹²⁶

Trump sprawował swój urząd tylko przez jedną kadencję, lecz w tym czasie zdołał wymienić aż 92% ludzi ze swojej pierwotnej administracji (*A team*), z czego 45% tych stanowisk zmieniało obsadę więcej niż dwa razy¹¹²⁷. Zmiana miejsca w administracji oczywiście nie zawsze wynika z popadnięcia w niełaskę, chociaż w czasie kadencji Trumpa była spowodowana promocją tylko w przypadku 22 osób, natomiast 38 osób zrezygnowało lub ustąpiło pod presją¹¹²⁸. Aż 27 na 60 stanowisk w administracji Trumpa zajmowały co najmniej 3 osoby. I tak np. niezwykle ważne stanowisko doradcy bezpieczeństwa narodowego (*National Security Adviser*) zajmowały 4 osoby¹¹²⁹, natomiast stanowisko jego zastępcy było sprawowane lub współdzielone przez w sumie 8 osób¹¹³⁰. Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę tylko członków prezydenckiego gabinetu¹¹³¹, to zespół Trumpa opuściło 14 osób, z czego tylko jedna na skutek promocji na wyższy urząd (John F. Kelly). Żaden z czterech poprzedników Trumpa nie osiągnął takiego „wyniku”¹¹³².

1126 Odniesienie ze str. 273, przyp. 571.

1127 Zob. Kathryn Dunn Tenpas, „Tracking turnover in the Trump administration”, *Brookings*, styczeń 2021, <https://www.brookings.edu/articles/tracking-turnover-in-the-trump-administration/>.

1128 Wypromowanych – 22. Zrezygnowało – 22. Ustąpiło pod presją – 16. Źródło: j/w. Należy przy tym pamiętać, że dane te dotyczą tylko osób zajmujących miejsca w dniu rozpoczęcia prezydentury Trumpa.

1129 Byli to: 1) Michael Flynn, 2) HR McMaster, 3) John Bolton, 4) Robert C. O’Brien. Źródło: j/w.

1130 Byli to: 1) KT McFarland, 2) Dina Powell, 3) Ricky Waddell, 4) Nadia Schaldow, 5) Mira Ricardel, 6) Charles Kupperman, 7) Matthew Pottinger, 8) Victoria Coates. Źródło: j/w.

1131 Rozważając ustrój USA nie należy mylić prezydenckiego gabinetu z administracją. Administrację prezydencką w USA można porównać do służby cywilnej, natomiast gabinet do Kancelarii Prezesa Rady Ministrów.

1132 Rezygnacje w czasie czterech poprzednich prezydentur: Reagan – 6 os. Bush (senior) – 8 os. Clinton – 4 os. Bush (junior) – 2 os. Obama – 2 os. Źródło jak w przypisie 1127.

5. Estetyka codzienności i artyfikacja życia¹¹³³

Nawet sztuka awangardowa chętnie „romansuje” dziś z trendami takimi jak *everyday aesthetics*¹¹³⁴ czy „artyfikacja codzienności”¹¹³⁵. Program estetyki codzienności wychodzi z założenia, że sztuka ma pomagać w przeżywaniu życia, a nie stawać ku temu bariery. Dlatego celem sztuki nie jest *aesthesis*, czyli władza sądenia, tylko *aisthesis*, tzn. doznawanie. Propagatorzy tego kierunku popełniają jednak uporczywy błąd zakładając, iż sztuka „doznaniowa” wymaga większego zaangażowania niż stawiająca na bezinteresowność tzw. sztuka wysoka. Pogląd taki jest wciąż powielony w nowo ukazujących się pracach i rozprawach naukowych.

Nowa estetyka, w obrębie której umieścić można program *everyday aesthetics* podważa fundamenty tradycyjnej, osiemnastowiecznej estetyki spod znaku Kanta, której kształt wyznaczają dwie podstawowe kategorie: bezinteresowność oraz dystans. [...] Zespolenie tych dwóch płaszczyzn w jedną, integralną całość stało się podstawą programu *everyday aesthetics*, a gwarantem jego realizacji powrót do greckiego ujęcia estetyczności jako formy doznania (*aisthesis*). W związku z tymi dążeniami, nastąpiło radykalne zerwanie z perspektywą Kantowską: bezinteresowny stosunek do przedmiotu estetycznego zastąpiony został aktem pełnym zaangażowania, postawę dystansu wyparło stopniem z przedmiotem w przeżyciu, zaś dychotomię sztuka-życie – perspektywa integrująca. Statyczne i wyizolowane z potoku doświadczeń przeżycie odzyskało swój dynamizm i ciągłość, otwarte zostało na nawarstwianie się wartości i sensów. Obowiązujące dotychczas granice zostały zniesione¹¹³⁶.

1133 Odniesienie ze str. 251, przyp. 623.

1134 Zob. Paula Milczarczyk, „Rola twórczości artystycznej w estetycznym doświadczeniu codzienności w kontekście programu filozoficznego *everyday aesthetics*” (Rozprawa doktorska, Uniwersytet Gdański, 2021), https://bip.ug.edu.pl/st-tyt_nauk/107238/paula_aleksandra_milczarczyk. Kopia rozprawy: <https://shorturl.at/osFU9>.

1135 Paula Milczarczyk, „Artyfikacja codzienności i odwrócony mimetyzm, czyli życie, które naśladuje sztukę”, *Przestrzenie Teorii*, nr 31 (6 grudzień 2019): 247–60, doi:10.14746/pt.2019.31.13.

1136 Milczarczyk, „Rola twórczości artystycznej...”, 289–90. Mimo krytyki estetyki kantowskiej w całej rozprawie nie jest zacytowane ani jedno dzieło Kanta.

Polemizując z wyrażonym powyżej poglądem trzeba przede wszystkim zauważyć, że afirmacja doznaniowości w sztuce jest w rzeczywistości konstytutywną cechą kiczu i narcyzmu, a nie większej aktywności estetycznej. Użytkownikiem *everyday aesthetics* jest *Kitschman*, którego Andrzej Banach charakteryzuje następująco:

Charakteryzuje go wybujała uczuciowość. Jest zainteresowany głównie swoim przeżyciem, jest subiektywistą jak urodzony liryk. Cechuje go wrodzona fałszywość, nieprawdziwość, brak zamiaru i odwagi dojścia do samego siebie. W każdym kiczu, czynnym i biernym, jest powtarzanie i naśladowanie. Ale w tym naśladowaniu jest skrzywienie i zniekształcenie wzoru na rzecz jego elementów łatwiejszych i pozornych. Człowiek patetyczny naśladuje entuzjastę, zmysłowy namiętnego, modny postępowego, pruderyjny moralnego. Stosunek jego do dzieła sztuki jest przede wszystkim zewnętrzny i emocjonalny. Gdy człowiek taki jest twórcą, sam naprawdę zachwyca się swoimi utworami, lubi czytać swoje poezje, wymaga oklasków, chętnie pokazuje obrazy¹¹³⁷.

Doznania kiczowe są czysto subiektywne. Mimo to doznaniowość (*aisthesis*) jako subiektywizacja estetyczności jest celem nie tylko estetyki codzienności, która miała wpływać na twórczość artystyczną, ale również „artyfikacji życia”:

Przeformułowanie samej kategorii „estetyczności” (oparte na powrocie do źródłowego *aesthesis*) prowadzi z kolei do powiększenia zakresu stosowalności tego pojęcia o przejawy tego, co potoczne i codzienne, a więc o wszelką praktykę życia¹¹³⁸.

Artyfikacja życia nie jest jednak w stanie przemienić codziennego kapitalistycznego znoju w *praxis*. Artystyczne „uładnianie” bez dystansu, który umożliwia intersubiektywne dzielenie przeżyć, stanowi tylko immanentny wymiar życia. „Usztukowanie” życia jako działalność wyłącznie prywatna

1137 Andrzej Banach, *O kiczu* (Kraków: Wyd. Literackie, 1968), 155.

1138 Milczarczyk, „Artyfikacja codzienności”, 249. Autorka popełnia tu chyba „freudowską pomyłkę” (a może wcale nie?), gdyż w artykule pisze o tym, iż źródłowa jest *aesthesis*, natomiast w doktoracie twierdzi, że źródłowa jest *aisthesis*. Por. przyp. 1135.

jest kontyngentne względem społecznego *status quo*. Natomiast efektem propagowania koncepcji *everyday aesthetics* jest pacyfikacja sprzeciwu sztuki wobec mimetycznego afirmowania *status quo*. Służąc codzienności sztuka porzuca dążenie do transcendencji i traci swoją siłę. Rację należy tu przyznać Herbertowi Marcusemu, który zauważył, że:

Walka przeciwko tej transcendencji, w której realizuje się historyczna autonomia sztuki, i tym samym negowanie przez nią istniejącego społeczeństwa właśnie skazuje sztukę na ową rzeczywistość, której zmianie ma ona służyć¹¹³⁹.

Dzięki doświadczeniu transcendencji odbiorcy sztuki mogą prawdziwie afirmować samych siebie. Ale wytwarzanie doświadczenia transcendencji wymaga dystansu wobec własnych doznań (*aisthesis*), a nie tego, by im schlebiać. Dystans estetyczny daje szansę na aktywne przekroczenie samego siebie, natomiast doznaniowość wiąże człowieka w bezpłodnej immanencji. Tymczasem zarówno codzienność, jak i kiczowata wzniosłość „zadaje gwałt wyobraźni”¹¹⁴⁰. Dystans estetyczny nie zmusza do uległości wobec ekspresyjnych elementów danego dzieła, lecz – przeciwnie – wyzwala zmysłowość. Odbywa się to dzięki temu, że sztuka oddziałująca estetycznie posługuje się środkami ekspresji angażującymi zmysłowość, lecz nadaje tym środkom formę, która transcenduje bierne doznawanie. Właśnie dzięki temu sztuka oddziałująca estetycznie umożliwia nienarcystyczne doświadczenie siebie jako jednostki posiadającej tożsamość w obrębie uniwersalnej całości świata.

Natomiast estetyka codzienności pozostawia odbiorcę samego ze sobą. Bez kontekstu całości nie ma bowiem mowy o tożsamości jednostki, gdyż w świecie immanentnych doznań bra-

1139 Herbert Marcuse, „Trwałość sztuki: przeciw określonej estetyce marksistowskiej”, w *Zmierzch estetyki: rzekomy czy autentyczny?* t. 1, red. Stefan Morawski, tłum. Leon Kasajew (Warszawa: Czytelnik, 1987), 279.

1140 Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. Mirosław Żelazny (Toruń: UMK, 2014), 118 [AA V 245].

kuje instancji, wobec której można postawić samego siebie przed tym, co inne. Utożsamienie *aesthesis* z *aisthesis* zamyka jednostkę w sobie samej, jednocześnie nie pozwalając jej rozpoznać tego, co autentycznie swojego wnosi w przeżywanych doznaniach. Dlatego właśnie ideałem *aisthesis* jest przeżycie kiczowe, które odziera jednostkę nie tylko z jej autonomii, ale utrwala przekonanie o nieistotności przeżyć innych podmiotów doznających. W konsekwencji także samo *doznanie* staje się pozbawione znaczenia. Trafnie opisał ten model przeżywania kiczowego Andrzej Banach:

Proust pisał, że celem sztuki jest spojenie naszego i cudzego życia. W kontemplacji kiczu pobudką jest wyraz schematyczny, doskonale znany, i człowiek nie wychyla się w przeżyciu estetycznym poza własne wrażenia. [...] Kicz biegnie chętnie w kierunku piękna i dobra, ale nie ma kiczu zdążającego w kierunku prawdy. Prawdy siłą produkować nie można. Postęp na tej drodze zakłada możliwość wyboru, którą anuluje kicz¹¹⁴¹.

Piękno bez prawdy nie przekłada się na dobro. Piękno wyłączenie w aspekcie doznaniowości oznacza upowszechnienie egotycznego sposobu doświadczania świata. Natomiast doświadczenie *estetyczne* przenosi nas na moment w inny wymiar, dzięki temu, że sprawia, iż przyjmujemy obrazy prawdy leżące poza nami za część nas samych. Obrazy te nie są jednak wpajane siłą za pomocą narzucającej się zmysłowej przyjemności. Sztuka estetyczna niedyskursywnie przekonuje nas do prawdy dzięki temu, iż wytwarza dystans między zmysłowością a formą artystyczną. To właśnie dzięki temu dystansowi każdy może doświadczyć siebie spoza horyzontu subiektywności, a jednocześnie zachować swą podmiotową godność

Immanentyzacja estetyki ma swoje konsekwencje w dziedzinie idei społecznej. Sztuka estetyczna zdaniem Herbert Marcusego „wyobcowuje” (*enstrange*) w pozytywnym sensie, gdyż „alienuje jednostki względem ich funkcjonalnej egzysten-

1141 Banach, *O kiczu*, 168–70. Rozstrz. – M. B.

cji i społecznej wydajności”¹¹⁴². Wyobcowująca siła sztuki estetycznej jest „alienacją drugiego stopnia”, gdyż przeciwstawia się alienacji kapitalistycznego systemu produkcji. To prawda – zauważa Marcuse – że każda sztuka [burżuazyjna, tj. estetyczna] afirmuje opresyjny porządek społeczny, ale

afirmacyjna siła sztuki jest również siłą afirmację tę negującą. U podstaw sztuki leży swego rodzaju alienacja, wyobcowanie z ustalonego porządku rzeczywistości. Właściwość tę zachowuje sztuka nawet wtedy, gdy się ją wykorzystuje (jak to czynili feudałowie i burżuazja) jako symbol statusu, ostentacyjnej konsumpcji i wyrafinowania. Jest to alienacja drugiego stopnia: artysta podlega wyobcowaniu z wyobcowanego społeczeństwa i stwarza nierzeczywistość, „iluzoryczny” świat, w którym sztuka – i tylko sztuka – osiąga i przekazuje własną prawdę¹¹⁴³.

Paradoksalnie więc wyzwolenie jednostki wymaga doświadczenia obcości. Takiemu doświadczeniu przeciwstawia się jednak estetyka doznaniowości. Wbrew temu co głoszą apologety estetyki codzienności *aisthesis* osłabia autonomię przez to, że czyni przeżycia czymś wyłącznie osobistym. Ubezpieczanie doświadczenia estetycznego ma ten sam efekt, co maksymalizowanie obywatelskiej partycypacji w procesie legislacyjnym. Zmniejszając dystans jednocześnie tracimy perspektywę całości i już jej nie pragniemy. Tym bardziej ważny jest tu głos Marcusego, który w imię społecznej emancypacji krytykował utopizm neomarksistowskiej¹¹⁴⁴ estetyki polegają-

1142 Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, tłum. Erica Sherover (Boston: Beacon Press, 1978), 9. „Art is committed to that perception of the world which alienates individuals from their functional existence and performance in society”.

1143 Herbert Marcuse, „Kontrewolucja i rewolta”, w *Zmierzch estetyki: rzekomy czy autentyczny?* t. 1, red. Stefan Morawski, tłum. Krzysztof Biskupski (Warszawa: Czytelnik, 1987), 265. Rozstrz. – M. B.

1144 Marcuse do końca życia uważał się za neomarksistę, ale jego krytycyzm wobec tej orientacji myślowej był nieraz tak intensywny, że stawiał go po stronie konserwatystów. Mam wrażenie, że Marcuse tak naprawdę krytykował skutki marksistowskiego „ukąszenia”, któremu uległo wiele różnych popularnych odłamów zachodnioeuropejskich ruchów lewicowych. Potwierdzenie tej tezy

cej na negowaniu artystycznej alienacji, familiaryzacji i zmniejszaniu dystansu estetycznego:

Alienacja cechuje sztukę zarówno afirmującą, jak i negującą. [...]

„Kultura wyższa”, w której ta alienacja jest celebrowana, ma swoje własne rytuały i swój własny styl. Przeznaczeniem salonu, filharmonii, opery, teatru jest tworzenie i inwokowanie innego wymiaru rzeczywistości. Pójście na koncert czy do teatru wymaga odświętnego przygotowania; przerywają one codzienne doświadczenie i wykraczają poza nie.

Obecnie ten istotny rozdźwięk między sztuką a codziennością, wciąż żywy w artystycznej alienacji, jest stopniowo zmniejszany przez rozwijające się społeczeństwo technologiczne. A wraz z zanikaniem tego rozdźwięku Wielkie Zaprzeczenie jest z kolei zaprzeczane; „inny wymiar” jest wchłaniany przez dominujący stan rzeczy.

Dzieła alienacji same są wcielane w to społeczeństwo i krążą jako istotna część aparatu, który ozdabia i poddaje psychoanalizie panujący porządek rzeczy. Stają się zatem środkiem reklamy — sprzedają, pocieszają, czy podniecają¹¹⁴⁵.

Tym, co sprzedaje „ubezpośredniona” estetyczność jest zgoda na kapitalistyczne *status quo*. Program artyfikacji życia miał otwierać zablokowane obszary wewnętrznego wyzwolenia, lecz propagowana w jego ramach estetyka codzienności w rzeczywistości przyczynia się do odtworzenia i umocnienia alienacyjnego potencjału kapitalistycznego modelu produkcji, albowiem:

otwarcie granic sztuki prowadzi tylko do tego, że artysta jako taki staje się zbędny, natomiast kreatywność nie ulega przez to upowszechnieniu, demokratyzacji bądź uspołecznieniu¹¹⁴⁶.

wymagałoby osobnych badań. Można jednak znaleźć pewne analogie między oficjalnymi pismami „Wielkiego Sternika” a uwagami na temat estetyki kantowskiej w *Dystynkcji* P. Bourdieu. Por. Mao Zedong *O zadaniach artysty i pisarza*, tłum. W. Jedlicka i M. Sibniewska (Warszawa: Czytelnik, 1950), 30–39; Pierre Bourdieu, *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. Piotr Biłos (Warszawa: Scholar, 2005), 596–610.

1145 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 90–91.

1146 Marcuse, „Kontrewolucja i rewolta”, 1987, 281.

Zamiast służyć zadaniu liberalizacji demokracji estetyka codzienności mistyfikuje istotę kapitalistycznych stosunków dominacji, które demokrację osłabiają. Mistyfikowane jest tu to, że praca jako praktyka nie jest równa „pracy” polegającej na pomnażaniu kapitału. Wydaje się, że zarówno pracownik jak i właściciel „środków produkcji” *pracują*, jednak w rzeczywistości ten pierwszy jedynie produkuje, drugi zaś posiada tego pierwszego. Mistyfikowane jest więc zarówno bycie-posiadaniem jako wolność, jak i produkowanie jako *praxis*.

Celem prawdziwego wyzwolenia powinno być przekonanie ludzi do tego, że ich codzienny trud nie tylko ma sens, ale że jest działaniem w sensie *praxis*, a nie tylko produkcją w sensie *poiesis*. Tymczasem fałszywe utożsamianie pojęcia produkcji z pracą usprawiedliwia fakt, iż „chwilowe odciążenie zakładu przyzwyczajenie do stałego obciążenia”¹¹⁴⁷. Dlatego też wszelkie dążenia zmierzające do „usztukowania” życia oraz zniesienia estetycznego dystansu sztuki w istocie są nowymi mechanizmami opresji, albowiem jak zauważa Marcuse:

„danie wyobraźni wszystkich środków ekspresji” [G. Bachelard] byłoby regresem. Okaleczone jednostki [...] organizowałyby i niszczyłyby nawet więcej niż pozwala im się czynić teraz. Taka swoboda byłaby absolutną okropnością — nie katastrofą kultury, lecz swobodnym rozwojem jej najbardziej represywnych tendencji. [...]

Wyzwolenie wyobraźni w tym celu, by mogła ona otrzymać wszystkie swoje środki ekspresji, zakłada zrepresjonowanie dużej części tego, co jest teraz wolne i co przedłuża istnienie społeczeństwa represywnego¹¹⁴⁸.

Estetyzację życia dokonywaną przez „przemysł kulturowy” promuje się w celu podtrzymania kapitalistycznej wydajności, gdyż dzięki temu stale polepszają się materialne warunki życia.

1147 Rüdiger Bubner, *Doświadczenie estetyczne*, red. Anna Zeidler-Janiszewska, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005), 181.

1148 Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, 306. Cyt. w cudzysłowie: zob. przyp. 2 tamże, 305 [Gaston Bachelard, *Le Materialisme rationnel* (Paris, Presses Universitaires, 1953), 18].

Jednakże przemysł kulturowy, który „tropi azyły bezdusznego arcyzmu”¹¹⁴⁹, sprawia, że estetyzacji ulegają również artyści i kultura instytucjonalna¹¹⁵⁰. Kultura prawomocna nie może bezwiednie podążać za popkulturowymi trendami, a instytucje kultury nie powinny schlebiać komercyjnie kształtowanym gustom. Dlatego Marcuse bardzo wyraźnie protestował – zwłaszcza w późnym okresie swej twórczości¹¹⁵¹ – przeciwko totalnej kontestacji i postulatowi zniesienia różnic między tzw. sztuką wysoką a popularną.

Dzisiejsze systematyczne wysiłki, by zmniejszyć przedziały między sztuką i rzeczywistością, a może nawet je zlikwidować [...] skazane są na niepowodzenie. To prawda, że teatr *guerilla* jest rewoltą, że jest nią i poezja „wolnej prasy”, i muzyka rockowa. Jest to jednak rewolta, której braknie siły — negującej siły sztuki. Zbliżenie do życia realnego osiąga się tu kosztem transcendencji, a więc siły, która przeciwstawia sztukę oficjalnemu porządkowi. W ten sposób rewolta staje się immanentnym, jednowymiarowym składnikiem porządku, z którym walczy — i przeto porządkowi temu ulega¹¹⁵².

1149 Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: IFiS PAN, 1994), 162.

1150 Związane z tym patologie opisałem w: „Granice familiaryzacji. Upowszechnianie muzyki w Warmińsko-Mazurskiej Filharmonii im. Feliksa Nowowiejskiego w Olsztynie za zarządu Piotra Sułkowskiego”, w *Przestrzenie twórczej wolności: kultura muzyczna i przelamywanie granic*, red. Krzysztof Dariusz Szatravski (Barczewo: Stowarzyszenie Inicjatyw Obywatelskich w Barczewie, 2022), 119–36.

1151 Zwrócenie uwagi na swoisty „konserwatyzm” Marcusego zawdzięczam lekturze artykułu Beaty Frydryczak „Nowa wrażliwość czy estetyka recepcji? Filozoficzne przesłanki dwóch koncepcji oddziaływania sztuki”, red. Jerzy Czerwiński, *Człowiek i społeczeństwo* t. 9 (1992): 55–69.

1152 Marcuse, „Kontrewolucja i rewolta”, 1987, 269–70. Warto posłuchać nagrania wykładu Marcusego pt. *Art as Revolutionary Weapon*, w którym zwraca on uwagę na fakt pomijany przez współczesnych artystycznych rewolucjonistów (<https://youtu.be/9livubNajl4?t=663> od 11’03”): „Tradycyjna kultura burżuazyjna jest odrzucona przez *establishment*, [więc] może przetrwać tylko jako kłamstwo, hipokryzja i zrytualizowane przedstawienie. Jeśli tak stawiamy sprawę, to trzeba zadać pytanie w jaki sposób zachodnia rewolucja kulturalna może się powieść poprzez rozwijanie [antagonistycznej wobec sztuki burżuazyjnej] własnej kultury nonformizmu w sytuacji, w której [rewolucyjna] antykultura staje się subkulturą [współczesnego] *establishmentu*? Moją wstępną odpowiedzią jest propozycja, iż aby przygotować

Wyrażony powyżej protest Marcusego jest znaczący również dlatego, że on sam był swego czasu uważany za „proroka” ruchów studenckich, które niosły na sztandarach hasła żądające familiaryzacji lub nawet zniszczenia sztuki. Zrewoltowana zachodnioeuropejska młodzież w latach sześćdziesiątych XX w. protestowała nie tylko przeciwko jawnej opresyjności państwa i społeczeństwa, ale także przeciwko niejawnie opresyjnemu upodmiotowieniu, dzięki czemu zwaloryzowana miała zostać pozycja jednostki jako takiej¹¹⁵³. Ruch studencki nie przedstawił jednak żadnej poważnej alternatywy wobec kontestowanego porządku. Propagowano „indywidualizm bez podmiotu”¹¹⁵⁴, oraz poszukiwano intelektualnego uzasadnienia możliwości autokreacji bez wpływów państwa, społeczeństwa, rodziny lub z góry określonych poglądów.

Ruch kontestacji nie brał najwyraźniej pod uwagę tego, że jeśli każdy ma mieć możliwość autokreacji dzięki estetycznemu rozmyciu różnicy między działaniem (*praxis*) a produkcją (*poiesis*), to w efekcie w ten sposób zwiększone zostają możliwości władzy nad jednostkami. Estetyka codzienności i artyfikacja życia miały wyzwolić jednostkę z ostatnich okowów represyjnej rzeczywistości poprzez uwolnienie od przemocowego upodmiotowienia. Okazuje się jednak, że artystyczna emancypacja jest zwodnicza, gdyż jej realizacja wystawia jednostkę na dużo bardziej wyrafinowane formy dominacji.

grunt pod radykalne odrzucenie represywnych tendencji kultury tradycyjnej, ruch [zachodniej rewolucji kulturalnej] musi przejąć i przeformułować autentycznie nonkonformistyczne i wyzwalające cechy sztuki tradycyjnej”. Tłum. własne ze słuchu i według transkrypcji: <https://shorturl.at/dlvA5>.

1153 Zob. Renaut, *Era jednostki*, 25–27. Renaut sam należał do pokolenia, które brało udział w paryskiej rewolucji ‘68. Jego książka jest w znaczącej części rozliczeniem z błędami tego buntu studenckiego. Renaut konstatuje np., iż „istnieją indywidualistyczne postaci antyhumanizmu” (przypis 14 na s. 27), które ruch studencki z lat sześćdziesiątych ignorował. Jego badania są jednak szersze, gdyż przedstawiają historię idei *indywidualności* w filozofii nowożytnej. Mówi on o „indywidualistycznym odchyleniu nowożytnego humanizmu” (s. 58–59).

1154 Tamże, 67.

SPIS LITERATURY

- Adorno, Theodor W. *Dialektyka negatywna*. Tłum. Krystyna Krzemień-Ojak i Sław Krzemień-Ojak. Warszawa: PWN, 1986.
- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*. Tłum. Anna Łagodzka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Aristotle. *The Politics*. Tłum. T. A. Sinclair. New York: Penguin Books, 1981. http://archive.org/details/politics0000aris_z9k0.
- Arrow, Kenneth Joseph. *Granice organizacji*. Tłum. Andrzej Ehrlich. Warszawa: PWN, 1985.
- . *Social Choice and Individual Values*. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 1963.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. PWN. Warszawa, 1982.
- . „Etyka nikomachejska”. W Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, red. Leopold Regner i Witold Wróblewski, tłum. Daniela Gromska, Wyd. 3. Warszawa: PWN, 2002.
- . *Polityka*. Tłum. Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 2004.
- Banach, Andrzej. *O kiczu*. Kraków: Wyd. Literackie, 1968.
- Barry, Brian. *Political Argument*. Wyd. 2. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1967.
- Baudrillard, Jean. *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wyd. Sic!, 2009.
- . *Pakt jasności: o inteligencji Zła*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wyd. „Sic!”, 2005.
- . *Spółczesność konsumpcyjna: jego mity i struktury*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wyd. „Sic!”, 2006.
- . *W cieniu milczącej większości albo Kres sfery społecznej*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2006.
- . *Zbrodnia doskonała*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Wyd. „Sic!”, 2008.
- Bayer, Roberta. „The Common Sense American Republic: The Political Philosophy of James Wilson (1742-1798)”. *Studia Gilsoniana* 4, nr 3 (2015): 187–207.
- Beadle, Ron. „The Misappropriation of MacIntyre”. *Reason in Practice (Philosophy of Management)* 2, nr 2 (2002): 45–54.
- . „Why Business Cannot Be a Practice”. *Analyse & Kritik* 30 (1 maj 2008): 229–41. doi:10.1515/auk-2008-0114.

- Benjamin, Walter. *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*. Red. Hubert Orłowski. Tłum. Krystyna Krzemień-Ojak i Janusz Sikorski. Poznań: Wyd. Poznańskie, 1996.
- Berger, Peter Ludwig. *Rewolucja kapitalistyczna: pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*. Tłum. Zygmunt Simbierowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1995.
- Berman, Marshall. *Przygody z marksizmem*. Red. Agata Bielik-Robson. Tłum. Sebastian Szymański. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2012.
- Bessette, Joseph M. *The Mild Voice of Reason. Deliberative Democracy and American National Government*. American politics and political economy series. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Biedziuk, Michał. „Demokratyzacja – ideał moralny polityki kulturalnej. Filozoficzna rewizja *Społecznej krytyki władzy sądzienia* P. Bourdieu.” *Kultura i Wartości* 31 (30 sierpień 2021): 103–24. doi:10.17951/kw.2021.31.103-124.
- . „Granice familiaryzacji. Upowszechnianie muzyki w Warmińsko-Mazurskiej Filharmonii im. Feliksa Nowowiejskiego w Olsztynie za zarządu Piotra Sułkowskiego”. *W Przestrzeni twórczej wolności: kultura muzyczna i przełamywanie granic*, red. Krzysztof Dariusz Szatravski, 119–36. Barczewo: Stowarzyszenie Inicjatyw Obywatelskich w Barczewie, 2022.
- Bloom, Allan David. *Umysł zamknięty: o tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*. Tłum. Tomasz Bieroń. Wyd. 1. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Bourdieu, Pierre. *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądzienia*. Tłum. Piotr Biłos. Warszawa: Scholar, 2005.
- Brun-Rovet, Etienne. „Reid, Kant and the Philosophy of Mind”. *The Philosophical Quarterly* (1950-) 52, nr 209 (2002): 495–510.
- Bubner, Rüdiger. *Doświadczenie estetyczne*. Red. Anna Zeidler-Janiszewska. Tłum. Krystyna Krzemień-Ojak. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005.
- Buchanan, James M., i Gordon Tullock. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- Buksiński, Tadeusz. „Dylematy demokracji deliberatywnej Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa”. *W Rozum jest wolny, wolność –*

- rozumna, red. Ewa Nowak-Juchacz i Robert Marszałek. Warszawa: IFiS PAN, 1998.
- Cairns, Douglas. „Thymos”. W *Oxford Research Encyclopedia of Classics*, 2019. doi:10.1093/acrefore/9780199381135.013.8180.
- Cameron-Chileshe, Jasmine. „Liz Truss rejects windfall tax on energy sector as Rishi Sunak denies backtracking on VAT”. *Financial Times*, 28 lipiec 2022. <https://www.ft.com/content/3867ad2d-bc04-46b9-89de-5995a346e0a1>.
- Chmielewski, Adam. *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław: Arboretum, 2001.
- Chmieliński, Maciej, i Zbigniew Rau, red. *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*. Warszawa: Scholar, 2010.
- Coase, Ronald H. „Natura firmy”. W Ronald H. Coase, *Firma, rynek i prawo*, tłum. Janusz Stawiński, 30–50. Warszawa: Wolters Kluwer, 2013.
- . „Problem kosztu społecznego”. W Ronald H. Coase, *Firma, rynek i prawo*, tłum. Janusz Stawiński, 86–142. Warszawa: Wolters Kluwer, 2013.
- . „The Problem of Social Cost”. *The Journal of Law & Economics* Vol. 3 (1960): 1–44.
- . „Uwagi na temat problemu kosztu społecznego”. W Ronald H. Coase, *Firma, rynek i prawo*, tłum. Janusz Stawiński, 143–69. Warszawa: Wolters Kluwer, 2013.
- Dahl, Robert A. *O demokracji*. Tłum. Marcin Król. Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 2000.
- Davies, Gloria. „Habermas in China: Theory as Catalyst”. *The China Journal* 57 (styczeń 2007): 61–85. doi:10.1086/tcj.57.20066241.
- Deneen, Patrick J. *Dlaczego liberalizm zawiódł?* Tłum. Michał J. Czarnecki. Warszawa: PIW, 2022.
- D’Hondt, Jacques. *Hegel in His Time*. Tłum. John Burbridge, Nelson Roland, i Judith Levasseur. Peterborough/Lewiston: Broadview Press Ltd., 1988.
- Eliade, Mircea. *Aspekty mitu*. Tłum. Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wyd. KR, 1998.
- . *Sacrum i profanum: o istocie religijności*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wyd. KR, 1999.

- Engels, Fryderyk. *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Tłum. Regina Rajchman-Ettingerowa. Warszawa: Europa, 1939.
- Fichte, Johann Gottlieb. „Mowy do narodu niemieckiego”. W Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Robert Marszałek, 273–316. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996.
- . „Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy”. W Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Paweł Dybel, 103–49. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996.
- . „Przyczynek do sprostowania sądów publiczności o Rewolucji Francuskiej”. W Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Robert Marszałek, 47–101. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996.
- . „Rysy zasadnicze epoki współczesnej”. W Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Robert Marszałek, 245–67. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996.
- . „Zamknięte państwo handlowe”. W Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. Justyna Nowotniak, 151–244. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1996.
- Fischer, Joachim. „Posłowie (do «Granic wspólnoty» H. Plessnera)”. W *Granice wspólnoty: krytyka radykalizmu społecznego*, przez Helmuth Plessner, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008.
- Fisher, Mark. *Realizm kapitalistyczny: czy nie ma alternatywy?* Tłum. Andrzej Karalus. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, 2020.
- Foucault, Michel. *Porządek dyskursu*. Tłum. Michał Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- . „The Subject and Power”. *Critical Inquiry* 8, nr 4 (Summer 1982): 777–95.
- Frankfurt, Harry G. *O wciskaniu kitu*. Tłum. Hanna Pustuła-Lewicka. Warszawa: Czuły Barbarzyńca, 2008.
- . *On Bullshit*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- Franklin, Jonathan. „Where AR-15-Style Rifles Fit in America’s Tragic History of Mass Shootings”. *NPR*, 26 maj 2022, sekc. Uvalde elementary school shooting. <https://www.npr.org/2022/05/26/1101274322/>.

- Froomkin, David, i Ian Shapiro. „The New Authoritarianism in Public Choice”. *Political Studies*, nr 0 (sierpień 2021). doi:10.2139/ssrn.3884065.
- Frydryczak, Beata. „Nowa wrażliwość czy estetyka recepcji? Filozoficzne przesłanki dwóch koncepcji oddziaływania sztuki”. Red. Jerzy Czerwiński. *Człowiek i społeczeństwo* t. 9 (1992): 55–69.
- Fukuyama, Francis. *Koniec historii*. Tłum. Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski. Kraków: Znak, 2009.
- . *Ostatni człowiek*. Tłum. Tomasz Bieroń i Marek Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- . *The End of History and the Last Man*. New York/Toronto: Free Press/Maxwell Macmillan Canada, 1992.
- . *Zaufanie: kapitał społeczny a droga do dobrobytu*. Tłum. Anna Śliwa i Leszek Śliwa. Warszawa/Wrocław: PWN, 1997.
- Fung, Archon. „Deliberation’s Darker Side: Six Questions for Iris Marion Young and Jane Mansbridge”. *National Civic Review* 93, nr 4 (2004): 47–54. doi:10.1002/ncr.70.
- Galbraith, John Kenneth. *Ekonomia a cele społeczne*. Tłum. Wiktor Osiatyński. Wyd. 1. Warszawa: PWN, 1979.
- Goldstick, Jason E., Rebecca M. Cunningham, i Patrick M. Carter. „Current Causes of Death in Children and Adolescents in the United States”. *New England Journal of Medicine* 386, nr 20 (19 maj 2022): 1955–56. doi:10.1056/NEJMc2201761.
- Grabowski, Marian. *Nicolai Hartmann. Dietrich Hildebrand. Wypisy z „Etyki”*. Toruń: UMK, 1999.
- Green, Donald P., i Ian Shapiro. *Pathologies of Rational Choice Theory. A Critique of Applications in Political Science*. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1994.
- Gregory, Maughn Rollins. „Charles Peirce and the Community of Philosophical Inquiry”. *Analytic Teaching and Philosophical Praxis* 42, nr 1 (6 maj 2022): 1–16.
- Habermas, Jürgen. *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*. Tłum. Wanda Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004.
- . *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Wyd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- . *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Tłum.

- Robert Marszałek i Adam Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, 2005.
- . „Hasła do dyskursowej teorii prawa i demokratycznego państwa prawnego”. W Jürgen Habermas, *Teksty filozoficzno-polityczne*, tłum. Adam Romaniuk, 222–39. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2019.
- . „Krieg und Empörung. Jürgen Habermas zur Ukraine”. *Süddeutsche Zeitung*, 29 kwiecień 2022.
<https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/e068321/>.
- . *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*. Tłum. Andrzej Maciej Kaniowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.
- . *Uwzględniając Innego: studia do teorii politycznej*. Tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: PWN, 2009.
- . „War and Indignation. The West’s Red Line Dilemma”. *Reset Dialogues on Civilizations*, 6 maj 2022.
<https://www.resetdoc.org/story/jurgen-habermas-war-indignation-west-red-line-dilemma/>.
- Hamilton, Alexander. „Esej nr 84”. W *Eseje polityczne federalistów*, red. Frederic Quinn, tłum. Barbara Czerska. Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1999.
- . *Report on the Subject of Manufactures*. Wyd. 6. Philadelphia: William Brown, 1827.
<http://archive.org/details/alexanderhamilt00caregoog>.
- . „The Federalist No 84: Concerning Several Miscellaneous Objections”. W *The Federalist Papers*, red. Lawrence Goldman. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- Harvey, David. *Neoliberalizm: historia katastrofy*. Tłum. Jerzy Paweł Listwan. Warszawa: Książka i Prasa, 2008.
- Haym, Rudolph. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Rudolph Gaertner, 1857.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Red. Allen W. Wood. Tłum. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: PWN, 1990.
- . *Fenomenologia ducha*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Aletheia, 2002.
- . *Fenomenologia ducha*, t. 1. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 1963.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

-
- . *Nauka logiki*, t. 1. Red. Marcin Pańków. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 2011.
- . *Neue Briefe Hegels und Verwandtes*. Red. Georg Lasson, Ernst Crous, Franz Sales Meyer, i Herman Nohl. Leipzig: Felix Meiner, 1912.
<http://archive.org/details/neuebriefehegels00hege>.
- . „O angielskim projekcie reformy [wyborczej 1831]”. W *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. Marcin Poręba, 333–73. Warszawa: Spacja/Aletheia, 1994.
- . „O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie”. W G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. Marcin Poręba. Warszawa: Spacja/Aletheia, 1994.
- . „Ustrój Niemiec”. W G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. Aleksander Ochocki, 125–227. Warszawa: Spacja/Aletheia, 1994.
- . *Wissenschaft der Logik*, t. 1. Red. Eva Moldenhauer i Karl Markus Michel. 4. Aufl. Werke 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- . *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1. Tłum. Janusz Grabowski i Adam Landman. Warszawa: PWN, 1958.
- . *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2. Tłum. Janusz Grabowski i Adam Landman. Warszawa: PWN, 1958.
- . *Zasady filozofii prawa*. Tłum. Adam Landman. Warszawa: PWN, 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, i Peter Wannenmann. „Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesung 1817/18 in Heidelberg”. W G. W. F. Hegel, *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 1, red. Otto Pöggeler, C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, i H. Schneider. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.
- Heidegger, Martin. „Przewyciężenie metafizyki”. W Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, red. Krzysztof Michalski, tłum. Marek J. Siemek, 284–315. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Hoppe, Hans-Hermann. *Democracy. The god that failed*. New Brunswick, [NJ]: Transaction Publishers, 2001.
- Horkheimer, Max. *Krytyka instrumentalnego rozumu*. Tłum. Halina Walentowicz. Warszawa: Scholar, 2007.

- Horkheimer, Max, i Theodor W. Adorno. *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: IFiS PAN, 1994.
- Horton, John. „Polityczne cnoty modus vivendi”. W *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. Natasza Szutta, tłum. Artur Szutta, 177–93. Warszawa: Semper, 2010.
- Hume, David. *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2: *O uczuciach*. Tłum. Czesław Znamierowski. Warszawa: PWN, 1963.
- Jakubowski, Marek N. „Czy rzeczywistość jest rozumna? Nowe źródła filozofii prawa Hegła”. *Studia Filozoficzne* 10, nr 239 (1985): 85–91.
- Jażdżik-Osmólska, Agata. „Wycena kosztów wypadków i kolizji drogowych na sieci dróg w Polsce na koniec roku 2015, z wyodrębnieniem średnich kosztów społeczno-ekonomicznych wypadków na transeuropejskiej sieci transportowej”. Warszawa: Instytut Badawczy Dróg i Mostów, listopad 2016. Kopia: <https://shorturl.at/emHP8>.
- Juchacz, Piotr W. *Deliberatywna filozofia publiczna: analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*. Poznań: UAM, 2015.
- Judycki, Stanisław. *Epistemologia*, t. 2. Poznań/Warszawa: Wyd. W drodze/Instytut Tomistyczny, 2020.
- . *Intersubiektywność i czas: przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin: TN KUL, 1990.
- Kaler, John. „What Is a Business?” *Philosophy of Management* 3, nr 2 (1 czerwiec 2003): 57–65. doi:10.5840/pom20033223.
- Kant, Immanuel. „Co oznacza: orientować się w myśleniu?” W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Tomasz Kupś. Toruń: UMK, 2012.
- . *Dzieła zebrane*, t. 2, *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2013.
- . *Dzieła zebrane*, t. 4, *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2014.
- . „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2012.
- . „Krytyka praktycznego rozumu”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, red. Tomasz Kupś, tłum. Benedykt Bornstein i Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2012.

- . „Ku wieczystemu pokojowi”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2012.
- . „Metafizyka moralności”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, red. Wojciech Włoch, tłum. Włodzimierz Galewicz. Toruń: UMK, 2011.
- . „O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Pisma po 1781 roku*, tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2012.
- . „Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, red. Tomasz Kupś, tłum. Benedykt Bornstein i Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2012.
- . „Religia w obrębie samego rozumu”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, red. Wojciech Włoch, tłum. Aleksander Bobko. Toruń: UMK, 2011.
- . „Spór fakultetów”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2011.
- . „Ugruntowanie metafizyki moralności”. W Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, red. Tomasz Kupś, tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: UMK, 2012.
- Karoń, Krzysztof. *Historia antykultury 1.0: podstawy wiedzy społecznej*. Warszawa: Krzysztof Karoń, 2019.
- Knox, T. M. „Hegel and Prussianism”. *Philosophy* 15, nr 57 (styczeń 1940): 51–63.
- Kołakowski, Leszek. *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.
- Kołodko, Grzegorz. *Czy Chiny zbawią świat?* Warszawa: Prószyński i S-ka, 2018.
- . „Expense of military conflict unbearable”. *China Daily*, 20 luty 2023.
<https://www.chinadaily.com.cn/a/202302/20/WS63f2c98ba31057c47ebafa86.html>.
- Krawczyk, Anna. *Hobbes i Locke – dwoiste oblicze liberalizmu*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, 2011.
- Kroński, Tadeusz Juliusz. *Hegel*. Wyd. 2. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966.
- Kruczkowska, Maria. „Xi szykuje sobie rządy dożywotnie. Powrót kultu jednostki, koniec z kolektywnym kierownictwem?” *Gazeta*

- Wyborcza, 28 luty 2018.
<https://wyborcza.pl/7,75399,23077699.html>.
- Krzynówek, Anna. *Rozum a porządek polityczny: wokół sporu o demokrację deliberatywną*. Kraków: Ignatianum/WAM, 2010.
- Kuderowicz, Zbigniew. *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1984.
- Kuznets, Simon. „Economic Growth and Income Inequality”. *The American Economic Review* 45, nr 1 (1955): 1–28.
- . „Quantitative Aspects of the Economic Growth of Nations: VIII. Distribution of Income by Size”. *Economic Development and Cultural Change* 11, nr 2 (1963): 1–80.
- . *Wzrost gospodarczy narodów: produkt i struktura produkcji*. Tłum. Adam Szeworski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1976.
- Lalman, David, Joe Oppenheimer, Piotr Świstak, i Marek Kamiński. „Formalna teoria wyboru racjonalnego: kumulatywne nauki polityczne”. *Studia Socjologiczne* 134–135 (1994): 13–71.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. „Prawdy pierwotne metafizyki”. W G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa [i inne pisma]*, red. Stanisław Cichowicz, tłum. Juliusz Domański. Warszawa: PWN, 1969.
- Lewis, C. S. *Studies in Words*. Wyd. 2. London: Cambridge University Press, 1967. <https://archive.org/details/studiesinwords0000lewi>.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*. Tłum. Zbigniew Rau i Adam Czarnota. Warszawa: PWN, 1992.
- . *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1. Red. Czesław Znamierowski. Tłum. Bolesław Józef Gawęcki. Warszawa: PWN, 1955.
- . *Two Treatises of Government*. Red. Peter Laslett. Wyd. 2. London: Cambridge U.P., 1967.
<https://archive.org/details/criticaleditionw0000unse>.
- Macedo, Stephen. *Cnoty liberalne*. Tłum. Grzegorz Łuczkiwicz. *Politike : biblioteka myśli politycznej*. Kraków: Znak : Ośrodek Myśli Politycznej, 1995.
- Machiavelli, Niccolò. „Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza”. W *Księżę. Rozważania...*, red. Robert Nowak, tłum. Krzysztof Żaboklicki, Wyd. 2. Warszawa: PIW, 1987.
- Machura, Piotr. „Etyka cnót a podmiotowość polityczna”. W *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. Natasza Szutta, 205–27. Warszawa: Semper, 2010.

- MacIntyre, Alasdair C. „A Partial Response to My Critics”. W *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, red. John Horton i Susan Mendus, 283–304. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994.
- . „Corporate Modernity and Moral Judgement”. W *Ethics and Problems of the 21st Century*, red. Kenneth E. Goodpaster i Kenneth M. Sayre. Notre Dame, Indiana: University Press, 1979.
- . *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*. Tłum. Adam Chmielewski i Jacek Hołówka. Warszawa: PWN, 1996.
- Madison, James. „Esej nr 10 (fakcje)”. W *Eseje polityczne federalistów*, red. Frederic Quinn, tłum. Barbara Czerska, 86–95. Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1999.
- . „Esej nr 63”. W *Eseje polityczne federalistów*, red. Frederic Quinn, tłum. Barbara Czerska. Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1999.
- . „Federalist No. 42”. Library of Congress. Dostęp 19 sierpień 2023. <https://guides.loc.gov/federalist-papers/text-41-50#s-lg-box-wrapper-25493406>.
- . „Federalist No. 63”. Library of Congress. Dostęp 19 sierpień 2023. <https://guides.loc.gov/federalist-papers/text-61-70#s-lg-box-wrapper-25493450>.
- Mansbridge, Jane. „Everyday talk in the deliberative system”. W *Deliberative politics*, red. Stephen Macedo, 211–39. Practical and professional ethics series. New York: Oxford University Press, 1999.
- Mao, Zedong. *O zadaniach artysty i pisarza*. Tłum. W. Jedlicka i M. Sibniewska. Warszawa: Czytelnik, 1950.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Red. Wiesław Gromczyński. Tłum. Stanisław Konopacki. Warszawa: PWN, 1991.
- . *Eros i cywilizacja*. Tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski. Warszawa: Muza, 1998.
- . „Kontrewolucja i rewolta”. W *Zmierzch estetyki: rzekomy czy autentyczny?* t. 1, red. Stefan Morawski, tłum. Krzysztof Biskupski, 261–72. Warszawa: Czytelnik, 1987.
- . *Rozum i rewolucja: Hegel a powstanie teorii społecznej*. Tłum. Danuta Petsch. Warszawa: Książka i Wiedza, 1966.
- . *The Aesthetic Dimension*. Tłum. Erica Sherover. Boston: Beacon Press, 1978.

- . „Trwałość sztuki: przeciw określonej estetyce marksistowskiej”. W *Zmierzch estetyki: rzekomy czy autentyczny?* t. 1, red. Stefan Morawski, tłum. Leon Kasajew, 273–89. Warszawa: Czytelnik, 1987.
- Marks, Karol. „Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa”. W Karol Marks i Fryderyk Engels, *Dzieła zebrane*, t. 1. Warszawa: Książka i wiedza, 1960.
- Marquard, Odo. *Aesthetica i anaesthetica: rozważania filozoficzne*. Tłum. Krystyna Krzemień-Ojak. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007.
- . *Aesthetica und Anaesthetica: philosophische Überlegungen*. München: Fink, 2003.
- Marx, Fritz M., Clarence A. Berdahl, Bertram M. Gross, Louise Overacker, i Elmer E. Schattschneider. „Toward a More Responsible Two-Party System. A Report of the Committee on Political Parties American Political Science Association (Supplement)”. *The American Political Science Review* 44, nr 3 (2) (1950): 1–99.
- Masiukiewicz, Piotr. „Doktryna dobra publicznego w bankowości a kryzys”. *Prakseologia*, nr 150 (2010): 241–62.
- Mejbaum, Waclaw, i Aleksandra Żukrowska. *Zwierzęta zdenaturowane: wstęp do antropologii filozoficznej*. Szczecin: Pedagogium, 2000.
- Mendelski, Tadeusz. *Karl R. Popper: metodolog czy ideolog?* Warszawa: Książka i Wiedza, 1978.
- Migasiński, Jacek. „Co można zrozumieć?” W *Rozum jest wolny, wolność - rozumna*, red. Robert Marszałek i Ewa Nowak-Juchacz. Warszawa: IFiS PAN, 2002.
- Milczarczyk, Paula. „Artyfikacja codzienności i odwrócony mimetyzm, czyli życie, które naśladuje sztukę”. *Przestrzenie Teorii*, nr 31 (6 grudzień 2019): 247–60. doi:10.14746/pt.2019.31.13.
- . „Rola twórczości artystycznej w estetycznym doświadczeniu codzienności w kontekście programu filozoficznego *everyday aesthetics*”. Rozprawa doktorska, Uniwersytet Gdański, 2021. https://bip.ug.edu.pl/st-tyt_nauk/107238/paula_aleksandra_milczarczyk.
- Mill, John Stuart. *An Examination Of Sir William Hamilton Philosophy*. New York: Longmans, 1889. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.223045>.

- . *Considerations on Representative Government*. New York: H. Holt and Co., 1873.
<http://archive.org/details/considerations00mill>.
- . *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*. Tłum. M. Chyżyńska i Jacek Hołówka. Kraków/ Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1995.
- . *O wolności*. Red. Paweł Śpiewak. Tłum. Amelia Kurlandzka. Warszawa: Akme, 1999.
- . „Utylitaryzm”. W John Stuart Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. Maria Ossowska, Wyd. 2, 1 dodr., 1–87. Warszawa: PWN, 2006.
- . *Zasady ekonomii politycznej*, t. 1. Tłum. Edward Taylor. Warszawa: PWN, 1965.
- Monteskiusz. *O duchu praw*. Tłum. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: Hachette, 2009.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *O duchu praw*. Tłum. Tadeusz Żeleński. Warszawa: Hachette, 2009.
- Moore, Geoff. „Corporate Character: Modern Virtue Ethics and the Virtuous Corporation”. *Business Ethics Quarterly* 15, nr 4 (październik 2005): 659–85. doi:10.5840/beq200515446.
- . „On the Implications of the Practice-Institution Distinction”. *Business Ethics Quarterly* 12, nr 1 (2002): 19–32. doi:10.2307/3857646.
- Murray, Caitlin. „An Analysis of China’s Belt and Road Initiative and Its Neo-Colonial Ambitions”. *Routes*, 7 kwiecień 2022.
<https://routesjournal.org/2022/04/07/r2099/>.
- Nagel, Thomas. „Jak to jest być nietoperzem?” W Thomas Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- . *Widok znikąd*. Tłum. Cezary Cieśliński. Warszawa: Aletheia, 1997.
- Narecki, Krzysztof, i Dobrochna Dembińska-Siury. *Słownik terminów arystotelesowych*. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7. Warszawa: PWN, 1994.
- Nemeth, Thomas. *Kant in imperial Russia*. New York, NY: Springer, 2017.
- Norton, Richard. „The Pacific War and Contingent Victory: Why Japanese Defeat Was Not Inevitable, by Michael W. Myers, (Lawrence: Univ. Press of Kansas, 2015)”. *Naval War College Review* 70, nr 3 (8 marzec 2018): 163–64.

- Nowak-Juchacz, Ewa. „Hegel w komentarzach Kojève’a, czyli obecność pod nieobecność”. W *Hegel a współczesność*, red. Roman Kozłowski, 78–92. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1997.
- Nozick, Robert. *Anarchia, państwo, utopia*. Tłum. Paweł Maciejko i Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia, 1999.
- . *Anarchy, State, and Utopia*. Nachdr. Malden, MA: Blackwell, 2012.
- Olson, Mancur. „Dictatorship, Democracy, and Development”. *The American Political Science Review* 87, nr 3 (1993): 567–76. doi:10.2307/2938736.
- Ortega y Gasset, José. *Bunt mas*. Tłum. Piotr Niklewicz. Wyd. 3. Zakrzewo: Replika, 2021.
- Osiński, Joachim. *Państwo w warunkach globalnego kryzysu ekonomicznego: przyczynek do teorii państwa*. Wyd. 1 (dodruk). Warszawa: SGH, 2017.
- Patel, Raj. *Wartość niczego: jak przekształcić społeczeństwo rynkowe i na nowo zdefiniować demokrację*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Wyd. Literackie Muza, 2010.
- Pfaller, Robert. „O tym jak ważne jest bycie dorosłym”. W *W poszukiwaniu wspólnego mianownika: uniwersalizm i progresywna polityka kulturalna*, red. Jan Sowa. Warszawa: EUNIC Warszawa, 2019.
- Piketty, Thomas. *Kapitał w XXI wieku*. Tłum. Andrzej Bilik. Wyd. 1. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2015.
- Platon. „Fajdros”. W Platon, *Dialogi*, red. Andrzej Lam, tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: Verum, 1993.
- . *Państwo*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN/Agora, 2010.
- . *The Republic of Plato*. Tłum. Allan David Bloom. Second ed. New York: Basic books, 1991.
- Plessner, Helmuth. *Granice wspólnoty: krytyka radykalizmu społecznego*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008.
- Popper, Karl Raimund. *Nędzka historycyzmu*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Warszawa: PWN, 1999.
- . *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*. Red. Adam Chmielewski. Tłum. Halina Irena Krahelska. Wyd. 2. Warszawa: PWN, 1993.

- . *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2, *Wysoka fala procytów: Hegel, Marks i następstwa*. Red. Adam Chmielewski. Tłum. Halina Irena Kraheńska. Wyd. 2. Warszawa: PWN, 1993.
- Porębski, Czesław. *Umowa społeczna: renesans idei*. Kraków: Znak, 1999.
- Posner, Eric A., i Adrian Vermeule. *The executive unbound: after the Madisonian republic*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Postman, Neil. *Technopol: triumf techniki nad kulturą*. Tłum. Anna Tanalska-Duleba. Warszawa: PIW, 1995.
- Raszkiewicz, Henryk. „Kreowanie iluzji społecznych w badaniach jakościowych”. W *Tworzenie iluzji społecznych: wiedza w sferze publicznej*, red. Jan Szymczyk, Mariusz Zemło, i Arkadiusz Jabłoński. Lublin: KUL, 2012.
- Rawls, John. *Liberalizm polityczny*. Tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: PWN, 1998.
- . *Teoria sprawiedliwości*. Red. Sebastian Szymański. Tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, i Adam Romaniuk. Wyd. 2 uzup. Warszawa: PWN, 2009.
- Reid, Thomas. *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Tłum. Michał Hempoliński. Warszawa: PWN, 1975.
- . *The Philosophical Orations of Thomas Reid*. Red. D. D. Todd. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1989.
- Reinach, Adolf. *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*. Tłum. Tomasz Bekrycht. Kraków: Aureus, 2009.
- Renaut, Alain. *Era jednostki: przyczynek do historii podmiotowości*. Tłum. Damian Leszczyński. Wrocław: Zakład Ossolińskich, 2001.
- Rosenbluth, Frances McCall, i Ian Shapiro. *Responsible parties: saving democracy from itself*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- Rousseau, Jean Jacques. „Ekonomia polityczna”. W Jean-Jacques Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- . „O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego”. W Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna [i inne pisma]*, red. Bronisław Baczko, tłum. Bohdan Strumiński, 167–77. Warszawa: PWN, 1966.
- . „Umowa społeczna”. W Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna [i inne pisma]*, red. Bronisław Baczko, tłum. Antoni Peretiatkowicz, 3–166. Warszawa: PWN, 1966.

- Savigny, Friedrich Carl von. *O powołaniu naszych czasów do ustawodawstwa i nauki prawa*. Tłum. Kazimierz Opalek. Warszawa: PWN, 1964.
- Schnädelbach, Herbert. „Hegel i teoria umowy społecznej”. W Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- . „O irracjonalności i irracjonalizmie”. W Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- . „Rozumieć coś, to rozumieć, jak to coś powstało — wariacje na temat pewnej maksymy hermeneutycznej”. W Herbert Schnädelbach, *Rozum i historia*, tłum. Krystyna Krzemień-Ojak. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- Sennett, Richard. *Upadek człowieka publicznego*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2009.
- Sepczyńska, Dorota. *Problematyczny status prawdy w polityce: Strauss – Rawls – Habermas*. Red. Margerita Krasnowolska. Kraków: Universitas, 2015.
- Shapiro, Ian. „Enough deliberation. Politics is about interests and power”. W *Deliberative politics*, red. Stephen Macedo. New York: Oxford University Press, 1999.
- . *Politics Against Domination*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2016.
- . *Stan teorii demokracji*. Tłum. Izabela Kisilowska. Warszawa: PWN, 2006.
- . *The Flight from Reality in the Human Sciences*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2005.
- . *The moral foundations of politics*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Skubiak, Beata. „Wzrost gospodarczy w kontekście rozwoju zrównoważonego”. *Ekonomia i Środowisko*, nr nr 3 (50) (2014): 216–22.
- Sloterdijk, Peter. *Kryształowy pałac: o filozoficzną teorię globalizacji*. Tłum. Borys Cymbrowski. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2011.
- . *Krytyka cynicznego rozumu*. Tłum. Piotr Dehnel. Wrocław: Dolnośląska Szkoła Wyższa, 2008.
- . *Stres a wolność*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2018.

- Smith, Adam. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1. Tłum. Stefan Wolff, Oskar Einfeld, i Zdzisław Sadowski. Wyd. 1. Warszawa: PWN, 1954.
- . *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2. Red. Jan Drewnowski i Edward Lipiński. Tłum. Antoni Prejbisz i Bronisława Jasińska. Wyd. 1. Warszawa: PWN, 1954.
- Smith, Blake. „Why Jürgen Habermas Disappeared”. *Foreign Policy*, 7 lutego 2021. <https://foreignpolicy.com/2021/02/07/why-jurgen-habermas-disappeared/>.
- Stachowski, Marek. „Uwagi o zapożyczeniach ałtajskich w języku prasłowiańskim i kwestie pokrewne”. *Studia Turcologica Cracoviensa* 10 (2005): 437–54.
- Streżyńska, Anna. „Odpowiedź na interpelację poselską nr 12856 Krzysztofa Sitarskiego”, 23 czerwiec 2017. <https://www.sejm.gov.pl/Sejm8.nsf/InterpelacjaTresc.xsp?key=7E8E327B>.
- Stróżewski, Władysław. „Dialektyka Kanta – dialektyka Hegla”. W *Dziedzictwo Kanta*, red. Jan Garewicz, 58–71. Warszawa: PWN, 1976.
- Suskind, Ron. *Confidence men: Wall Street, Washington, and the education of a president*. 1st ed. New York: Harper, 2011. <https://archive.org/details/confidencemenwal00susk>.
- Sutton, T. J. „Scottish Kant?” W *The Philosophy of Thomas Reid*, red. Melvin Dalgarno i Eric Matthews. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Taylor, Charles. *Etyka autentyczności*. Tłum. Andrzej Pawelec. Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja Batorego, 1996.
- Tenpas, Kathryn Dunn. „Tracking turnover in the Trump administration”. *Brookings*, styczeń 2021. <https://www.brookings.edu/articles/tracking-turnover-in-the-trump-administration/>.
- Thatcher, Margaret. „Speech to Conservative Rally at Cheltenham Racecourse”. Margaret Thatcher Foundation, 3 czerwiec 1982. CCOPR 486/82. Thatcher Archive. <https://www.margaretthatcher.org/document/104989>.
- Tocqueville, Alexis de. *O demokracji w Ameryce*, t. 1. Tłum. Barbara Janicka i Marcin Król. Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja im. Sefana Batorego, 1996.
- . *O demokracji w Ameryce*, t. 2. Tłum. Barbara Janicka i Marcin Król. Kraków/Warszawa: Znak/Fundacja im. Sefana Batorego, 1996.

- Tönnies, Ferdinand. *Wspólnota i stowarzyszenie: rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Red. Jerzy Szacki. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Wyd. 2. Warszawa: PWN, 2008.
- Topolski, Jerzy. *Świat bez historii*. Poznań: Wyd. Poznańskie, 1998.
- Tullock, Gordon. „The Theory of Public Choice”. W *Government failure: a primer in public choice*, 3–79. Washington, DC: Cato Institute, 2002.
- Van Reybrouck, David. *Against Elections. The Case for Democracy*. Tłum. Liz Waters. London: The Bodley Head, 2016.
- Varga, Somogy. „Life as Art: Concerning Some Paradoxes of an Ethical Concept”. *Eстетika: The European Journal of Aesthetics* 46, nr 1 (15 maj 2009): 49. doi:10.33134/eeja.51.
- Vonnegut, Kurt. *Rzeźnia numer pięć czyli Kruczata dziecięca, czyli Obowiązkowy taniec ze śmiercią*. Tłum. Lech Jęczynek i Janusz Jęczynek. Poznań: Zysk i S-ka, 2003.
- . *Śniadanie mistrzów, czyli Żegnaj, czarny poniedziałku!* Tłum. Lech Jęczynek i Janusz Jęczynek. Poznań: Zysk i S-ka, 2004.
- Weber, Max. *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*. Tłum. Dorota Lachowska. Warszawa: PWN, 2002.
- . *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Tłum. Marian Holona. Poznań: Wyd. Poznańskie, 2004.
- Węclewski, Zygmunt, i Oktawiusz Jurewicz. *Słownik grecko-polski*. T. 1: A-K. Warszawa: PWN, 2000.
- . *Słownik grecko-polski*. T. 2: L-W. Warszawa: PWN, 2001.
- Wilson, James. *Collected works of James Wilson*, vol. 1. Red. Kermit L. Hall i Mark David Hall. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2007.
- Wolff, Robert Paul. *The Poverty of Liberalism*. Third print. Boston: Beacon Press, 1969.
- „Workmanship”. W *Cambridge Dictionary*, 16 sierpień 2023. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/workmanship>
- Zawadzka, Anna. „Przymus kreatywności”. W *Wieczna radość: ekonomia polityczna społecznej kreatywności*, red. Jan Sowa, 4:227–37. Wolny Uniwersytet Warszawy. Warszawa: Fundacja „Bęc Zmiana”, 2011.
- Żardecka, Magdalena. „Autentyczność zawiedzionych nadziei: czyli o wygasaniu pewnego moralnego ideału w ponowoczesnym społeczeństwie masowym”. *Logos i Ethos* 1, nr 32 (2012): 81–104.

SKOROWIDZ POJĘĆ

- a posteriori**302
- a priori**15, 44, 173, 296s., 302, 332, 337, 434, 477
- abstrakcja**9, 12, 19s., 22, 29, 36, 38s., 42, 46, 49, 54s., 58s., 61, 66, 68s., 77s., 92, 104, 123, 134s., 138, 140, 142s., 172s., 189, 211, 218, 220, 226, 249, 255, 266, 277, 296, 350s., 354ss., 362ss., 369, 382s., 402s., 411, 420, 435, 437, 451
- agregacja**28s., 39, 43, 54, 107, 270, 335, 337, 339s., 342, 348, 367, 416s.
- alienacja** ..59s., 62, 87, 110, 159, 236, 247s., 253, 374, 457s.
- analityczność**44, 277, 291
- analogia**56, 283s., 287, 414
- ancien régime**324, 350, 407, 432
- artyfikacja**6, 251s., 454s., 459, 462, 474
- arystokracja**314, 369
- autentyczność**3, 11, 51, 59, 74, 76, 125, 137s., 141s., 144, 160, 213, 253, 303, 322, 456ss., 462, 473s., 479s.
- autokracja** 4, 6, 208ss., 226ss., 425, 427, 429, 451ss.
- Belt and Road Initiative (BRI)** 230, 451, 475
- bezosobowość**24, 58ss., 86s., 107s., 118, 135ss., 143, 145s., 167, 169, 211, 226, 231, 243, 260, 306, 420
- bezpośredniość** ..11, 18, 21s., 26, 30, 56, 62, 98, 108, 118, 136, 139, 165, 173s., 211, 222, 224s., 230, 234, 242, 246, 248, 251, 256, 269, 271, 278, 284, 301, 312, 327, 329s., 334, 336, 347, 349, 355ss., 363, 375, 377, 379, 383, 396, 406, 433, 444, 448s., 458s.
- biznes**4, 42, 57, 61, 129s., 152, 189, 206, 253ss., 438
- bullshit**219s., 422, 466
- celowość**7s., 10s., 43, 61, 91, 121s., 166, 223, 256, 307, 319, 322, 337, 341s., 363, 381, 394
- chciwość**83, 108, 122, 136, 163, 244
- checks and balances**292, 333, 336, 407
- chłopi**5, 110, 209, 248s., 262, 369, 374, 385ss.
- chytrość rozumu** ...83, 87, 91, 107, 122, 176, 346
- cnota**4, 75, 84, 91, 97, 106, 130ss., 138s., 144, 170, 185, 211s., 236ss., 241ss., 252ss., 258ss., 432, 470, 472s.
- cykliczność głosowania**180s., 186
- de facti**45, 266, 283
- dedukcja** .4s., 9, 19, 32, 35ss., 43ss., 89, 129, 264ss., 270, 277ss., 282s., 285s., 288ss., 296ss., 301, 305, 307ss., 319, 326s., 337, 339s., 342s., 351, 358s., 361ss., 365, 377, 380, 403s., 434
- Deklaracja Niepodległości**292
- deliberacja**4, 211ss., 225s., 234, 236, 278, 287, 412, 414ss., 419s., 422, 434, 437, 464, 467, 470, 472s., 478
- demokracja** .1, 3, 5, 7, 9ss., 19, 24ss., 28, 36, 40ss., 47, 49ss., 66s., 69, 75, 78s., 82, 85ss., 94ss., 103ss., 107ss., 113s., 117ss., 143, 145ss., 155s., 167, 173, 178, 181, 185, 188, 195, 208, 212ss., 217, 220, 222ss., 228s., 236ss., 244, 253, 258ss., 263, 265ss., 274, 287, 292, 303, 310, 312, 321, 323, 327ss., 336s., 381, 396, 401, 404s., 407, 409, 412, 414s., 422s., 437, 447ss., 451s., 460, 464s., 470, 478s.
- demokracja liberalna**3, 7, 10ss., 16, 18, 24s., 28, 32, 41, 43ss., 67, 78, 82, 86, 88, 94ss., 102s., 107, 109, 118s., 145, 147, 149, 167, 178, 182, 237, 259, 263s., 310, 327, 330, 404, 441, 447
- dialektyka** 1, 3, 5s., 18s., 21s., 25, 27ss., 31s., 36ss., 43ss., 47s., 51, 55, 62s., 81s., 84s., 87s., 91s., 103, 110s., 113, 123, 134, 155, 167ss., 210, 266, 313, 345s., 351s., 354ss., 367s., 370, 374ss., 383, 397, 399, 401ss., 409ss., 427ss., 434, 441, 461, 463, 470, 479
- dobra wewnętrzne**245ss., 253ss.
- dobro** .24, 56s., 60, 71, 77, 84, 102, 104, 106, 109, 113, 124ss., 130, 138, 144, 151, 164, 166, 170, 173ss., 178, 194, 198, 225, 240, 246s., 255ss., 269s., 272ss., 287s., 290, 306, 328, 332s., 365, 367, 384, 445, 457, 474
- dogmat** ..19, 23, 25s., 32, 34s., 38, 45, 49, 57, 66, 68, 70s., 122, 126, 147, 154, 156, 163,

- 187, 189, 191, 195, 199, 211, 217, 289,
291, 299, 407, 409ss., 451
- dominacja** ...10, 24, 44, 58, 65, 95s., 98, 100,
118s., 141, 148, 156, 175, 203, 211, 219,
222, 226, 231, 248, 253, 259, 263, 274,
333, 338, 340, 343, 399, 408, 418s.,
459s., 462, 478
- duch absolutny**82ss., 148
- duch obiektywny** 82, 84, 91s., 123, 357, 360,
363, 366, 368, 399, 430
- duch subiektywny**84, 91, 360s.
- duch, uduchowanie** . 49, 55, 83ss., 143, 146,
148ss., 161, 168, 272, 342, 344, 351, 357,
360, 377, 379, 392, 395s., 399, 446
- dyktatura**4, 181s., 207ss., 420, 452
- dyskurs** ...19, 172, 226, 244s., 250, 274, 293,
409s., 415s., 425, 466s.
- egoizm**28s., 35, 60, 64, 73, 77, 81, 83, 91,
102, 106s., 114, 122, 124s., 129s., 137,
155, 176, 185, 273s., 288, 312, 318, 348,
367, 438
- egzekutywa** 162, 211s., 227, 232ss., 331, 382,
432
- ekonomia** 4, 13, 23ss., 27, 29, 33s., 42s., 48s.,
51, 73, 78, 87, 89, 101s., 107, 109, 111ss.,
122s., 126ss., 134, 136s., 147ss., 152,
154ss., 162ss., 166, 168, 171, 173s.,
177ss., 184ss., 189ss., 195ss., 201s.,
206ss., 212, 216s., 225, 228ss., 248,
250s., 253, 256, 259ss., 263, 275, 321,
323s., 342, 401s., 423, 426, 450ss., 467,
470, 472, 475ss., 480
- ekonomizacja**4, 43, 156, 178s., 199, 207,
209s., 217, 225
- estetyka codzienności** .6, 251, 454ss., 458ss.,
462
- etyczność** 5, 34, 93, 361, 365s., 377, 380, 400,
412
- etyka**34, 51, 56ss., 75ss., 130, 174s., 212,
236ss., 242ss., 249s., 252ss., 258, 262ss.,
269, 280, 283, 288s., 340, 417s., 421s.,
426, 447s., 463, 467, 470, 472, 479
- etyka negatywna**56s., 76s., 175
- Europa** 20, 26s., 63, 73, 231, 252, 321s., 346,
404, 407ss., 416, 419s., 425, 450, 458,
462, 466, 468, 470, 480
- ewolucja** ...105, 118, 264, 322, 347, 350, 432,
461
- fakcje**332ss., 473
- faktyczność** .5s., 16, 245, 409ss., 416ss., 420,
467
- falszywa świadomość**58, 82s., 103s., 109,
116, 155, 250
- faszyzm**26, 63, 68, 143
- federalizm**4, 307, 310, 313s., 317s., 410
- fenomenologia** 7, 20, 50, 84s., 92s., 156, 352,
384, 444, 468
- feudalizm**5, 86, 133, 248s., 262, 308, 313,
316, 321, 324, 347, 369, 383, 411
- filozofia dziejów** 47, 50, 83ss., 346, 351, 428,
431, 435, 469
- fundamentalizm rynkowy**35, 210s.
- gerrymandering**215
- globalizacja**74, 87, 96, 105, 116ss., 129,
135s., 163, 166, 202, 205s., 211, 230s.,
237, 247, 262, 322, 418, 420s., 423,
426s., 429, 437, 440, 476, 478
- gnoza** 3, 33, 40, 44, 121s., 133, 146, 259, 401,
436
- gospodarka** ...3, 8ss., 15, 34, 48ss., 57, 86ss.,
94s., 97, 100, 105, 107, 109, 114ss., 127,
129, 132, 136s., 144s., 148ss., 154,
159ss., 171, 173s., 179, 184, 196ss.,
202s., 206ss., 215, 228, 230s., 237, 244,
247ss., 258ss., 265, 274, 314, 321ss., 342,
375s., 403, 426, 429, 437, 450, 452, 472,
478, 480
- Hiper-rzeczywistość**4, 20, 167
- historiozofia**81, 106, 148, 346, 351
- historycyzm** ...3, 47ss., 53s., 76, 81, 86s., 89,
118, 177, 412, 431, 476
- humanizm**54, 89, 119, 132, 153, 168, 175,
354, 462
- idea społeczna** 1, 3s., 6ss., 13, 15s., 18ss., 25,
28, 30ss., 36s., 39ss., 43s., 52, 72, 78, 92,
106, 113s., 116s., 122, 132, 143, 173, 259,
262, 264ss., 287, 289, 299, 306, 308, 321,
324, 327, 343, 359s., 363, 380, 401ss.,
407ss., 411, 431, 434, 457
- idealizm** .31s., 35, 53, 55ss., 78, 81, 107, 291
- idealizm subiektywny**55, 291
- ideologia** 3, 13s., 49, 59s., 65, 67s., 70, 78, 88,
98, 102s., 107, 116s., 135s., 151s., 154s.,
162, 210, 238, 260, 342, 473

- ignorancja**35, 181, 183s., 199, 220s., 233, 235, 252, 318, 416
- imperatyw hipotetyczny**449
- imperatyw kategoriyczny** . 16, 290, 330, 403, 416, 418
- implozja**20, 64, 97, 167, 263, 299, 437
- indywidualizm**3, 7, 12, 26, 32s., 41, 48s., 54ss., 60ss., 79, 81, 84s., 91, 93, 99, 102, 124s., 129s., 132, 136ss., 142s., 145s., 150, 152, 158ss., 164, 171s., 174, 176, 180ss., 186s., 195, 207, 210, 212, 217, 226, 238, 252, 263, 269ss., 283, 303, 308ss., 342, 366, 380, 382, 386, 392, 399s., 404, 408, 414, 418, 423, 425, 444s., 449, 462
- instrumentalność** ...9, 57, 60, 68ss., 73, 75s., 78s., 114s., 153, 156, 160, 172, 259, 279, 422, 449, 469
- intelekt**73, 296ss.
- inteligibilność** 16, 264, 280s., 283, 289s., 303, 318s., 325, 404
- interes** . 122, 124, 126, 128s., 132, 154s., 186, 214s., 227, 237, 242, 287s., 290, 336, 346, 380, 416, 426
- intersubiektywność** 283, 286, 414, 417, 455, 470
- introjekcja**108, 112, 116, 152s.
- intymność** 3, 25, 29, 56, 58ss., 62, 135, 137s., 140ss., 216
- inwolucja**20, 24s., 133, 135, 144
- inżynieria cząstkowa**56, 76, 78, 174
- inżynieria społeczna**54, 62
- irracjonalność** . 8, 19, 26ss., 40, 65, 69, 91s., 98, 103, 109, 112s., 118, 145, 150, 180s., 385, 395, 411s., 447, 478
- izolacjonizm, izolowanie** ..28, 34, 47, 55, 57, 59, 61, 67, 75, 79, 121, 139, 172, 217, 237, 364, 420, 454
- izotymia**50, 97, 148, 253, 447
- jaźń** ..7, 28, 60, 84, 137, 139, 249, 282, 325s., 330s., 340s., 396, 421
- jednomyślność** . 181s., 187ss., 194s., 234, 337
- jednostka** ..7, 18s., 21s., 28, 33, 40, 42, 53ss., 64ss., 79, 85s., 92s., 96, 98, 101, 103s., 107, 110, 114, 128s., 132ss., 136s., 139ss., 143s., 155, 158s., 171s., 174, 177, 182ss., 191ss., 195, 210s., 218, 220, 230, 239, 243, 252s., 257, 260, 270ss., 280, 288, 298, 303, 308s., 314, 319, 322, 329ss., 335, 339, 341ss., 348ss., 352, 354, 357, 360ss., 366s., 369, 374, 377, 379s., 385s., 392, 398, 403, 418, 433, 444, 456ss., 460, 462, 471, 477
- jednostronność** ...18, 22, 24ss., 32, 38s., 175, 249, 353, 356s., 360, 362, 364, 377, 406
- jedynowymiarowość** .103, 109, 111s., 114ss., 134, 151s., 155, 157, 167, 172, 459ss., 473
- kapitalizm**27, 49, 95, 103, 105, 109, 114, 123s., 127s., 133s., 140, 149ss., 157s., 163, 165s., 173, 202, 237, 246ss., 253, 255, 258ss., 321, 374, 429, 455, 458ss., 464, 466
- Karta Praw**292, 311ss., 391
- kategorie** . 21, 23, 30, 36, 43, 59s., 75, 90, 94, 112, 126, 136, 138, 153, 174, 177, 206, 250, 276, 296ss., 300, 365, 383, 411, 450, 454s.
- kolegialność**212, 233, 235
- komunitaryzm**32, 57, 76, 266, 269
- koniec historii**50, 81s., 88ss., 93ss., 107s., 114, 117, 119s., 148, 150s., 153, 161, 266, 409, 428, 443, 446s., 467
- konkret, konkretność**31s., 38, 41, 48, 64, 84s., 98, 111, 142, 158, 163, 186, 198, 210, 215, 218s., 225, 254, 275, 287, 293, 303, 307, 309, 317, 320s., 325, 332, 343, 351, 354, 365s., 379ss., 392, 434, 452
- konstytucja** 6, 129, 230, 292s., 296, 299, 305, 308, 311ss., 316, 318, 320, 340, 382, 391s., 396ss., 401, 411, 433s., 436s., 440s.
- konsumpcja, konsumpcjonizm** 29, 87, 101s., 104, 110ss., 116, 134, 143, 149, 164, 198, 209, 251, 458, 463
- kontraktualizm**5, 338, 348, 406
- kosmopolityczność**1, 3, 5, 28, 43, 96, 179, 345, 401, 405, 409, 430, 433s., 437, 441, 448, 470
- koszt społeczny**130, 202, 204, 206, 465
- koszty wyjścia**222
- kreatywność**4, 250ss., 255, 459, 480
- krytycyzm** 12s., 15, 24, 27, 33, 37s., 45, 50s., 63, 65, 70, 116, 119, 121, 125, 131, 146s., 151, 160, 173, 185, 198, 214, 226, 251,

- 265s., 273ss., 372, 384, 386, 393, 401,
409, 428, 434, 458, 465
- legalność**63, 177
- legislatywa**233
- lesferyzm**5, 12, 210, 321, 345, 354
- liberalizm** .3s., 13ss., 17, 20, 27s., 32, 42, 47,
51, 53, 67, 69, 74s., 86ss., 91, 103, 120ss.,
125, 130, 133, 148, 150, 162, 164, 172s.,
176s., 179, 202, 204, 218, 237ss., 242,
250, 269, 273ss., 277s., 395, 465, 471,
477
- logika** 3, 5, 7s., 12ss., 20ss., 25, 28, 31, 33ss.,
38, 41s., 44s., 48ss., 53, 55s., 59ss., 64ss.,
70, 73, 78s., 82, 84ss., 88ss., 95s., 98,
100ss., 111ss., 135s., 138, 141, 143,
146s., 151ss., 166ss., 171ss., 175s., 179s.,
185, 187s., 196, 206, 210, 216s., 220s.,
226, 228s., 238, 252, 260, 265s., 277s.,
280ss., 289s., 293s., 296, 299, 302, 305,
316, 319ss., 326, 330, 334, 337s., 340,
342, 344, 346ss., 351ss., 359ss., 365s.,
369, 372, 377ss., 381, 383ss., 390, 394ss.,
401, 403, 409, 414s., 417, 425, 428s.,
431, 436, 438ss., 444ss., 449, 459, 461,
464, 467ss., 472ss., 476, 479s.
- logos**74, 121, 359, 480
- logrolling**215
- losowanie**5, 221, 328ss.
- maksyma** . 17, 29, 76, 89, 120, 157, 169, 192,
205, 217, 227, 229, 255, 263s., 281,
290s., 293, 310, 333, 337, 403, 458, 478
- marksizm** .2, 49, 86, 102, 119, 212, 374, 456,
458, 464, 474
- materializm** . 27s., 107, 115, 119, 152s., 157,
248, 255s., 260, 337, 418, 428, 433, 450,
460
- mechanizm cenowy**164s., 206
- mechanizm potrzeb** .87, 95, 98, 107ss., 117,
152
- megalotymia**96, 100
- metafizyka**16s., 19, 23, 26, 33s., 44s., 57,
69s., 122, 133, 154, 159, 171, 173, 184,
238, 282, 289s., 294, 299s., 311, 325, 352,
401, 411ss., 422, 434, 469, 471s.
- miłość własna**70, 176, 282s.
- mit** 27, 39, 42, 54, 59, 62, 68, 75, 79, 90,
99ss., 105s., 110, 116, 119, 121ss., 127ss.,
144, 154, 159, 162s., 166, 173, 223, 225,
230, 233, 236, 279s., 300, 312, 334, 372,
377s., 390, 392, 419, 425, 429, 432, 439,
458, 463, 465, 471, 474, 479s.
- modus vivendi** .3, 103, 129ss., 236, 379, 441,
470
- moment** 6, 15, 18ss., 28s., 31ss., 38s., 84, 93,
111, 153, 190, 199, 202, 214, 229, 345,
356s., 360, 362s., 365ss., 371, 373s.,
377ss., 381ss., 386, 392, 397, 399, 404,
408, 431ss., 436ss., 440ss., 457
- monarchia**4s., 125, 139, 155, 226ss., 232,
236, 244, 309, 343, 381ss., 392, 397s.,
432
- monopol**165, 198, 228, 260, 438
- moralność** . 13ss., 41, 43ss., 50ss., 56, 58, 65,
68ss., 74ss., 84, 87, 91, 96, 102, 107, 115,
120, 124ss., 134ss., 139, 145, 147, 153,
156, 161s., 167s., 170ss., 176ss., 184ss.,
206, 219s., 225, 236, 239ss., 250s., 254,
256ss., 267, 270, 272, 276, 280ss., 285,
289ss., 294, 296, 299, 301s., 311, 325s.,
330, 337s., 341, 351, 355, 358, 360, 363,
365, 370s., 397ss., 401, 406, 411s., 420,
422ss., 427, 430ss., 437, 441s., 448s.,
452, 455, 464s., 471, 473, 478, 480
- motloch**5, 213, 374ss., 385s., 438
- nacjonalizm** 5, 20, 26, 45, 340ss., 346s., 395,
438
- narcyzm**60, 64, 139, 220, 263, 412, 455s.
- naród**30, 32, 45s., 63, 86, 88, 94ss., 107s.,
116, 119s., 122ss., 127ss., 143s., 154s.,
158, 162s., 197, 200s., 205, 210, 215s.,
222, 232, 237, 260, 289, 292s., 308,
310s., 318, 320, 322, 334s., 340, 342ss.,
346, 351, 375, 378s., 391s., 396ss., 403,
405ss., 410, 412, 426ss., 432s., 437, 439,
453, 466, 472, 479
- nauki społeczne**1, 19s., 23, 25, 28, 30s.,
33ss., 47s., 147, 185, 216s., 405
- nazizm**63, 86, 143
- negatywność**20, 26, 37ss., 56ss., 66, 72,
74ss., 98, 108, 113, 154, 172, 174ss., 190,
204, 210, 212, 236, 299, 401, 405, 463
- neoliberalizm** .3s., 12, 27, 41ss., 47, 49, 132,
135ss., 145, 199, 207, 210, 468
- niepodległość**292, 305, 307, 316
- nieskończoność** ..29, 32, 38, 99, 113, 160, 452
- niewidzialna ręka**42, 108, 122s., 173, 210

- niewolnik, niewolnictwo**50, 65, 71, 86, 93ss., 102, 113, 148, 244, 247ss., 280, 314, 317, 329, 443
- nominalizm**48s., 106, 209, 269
- normy**10, 22, 25, 34s., 41, 48, 75, 90, 114, 185, 217, 241, 249, 258, 272, 401, 409ss., 415ss., 422, 426, 433s., 437
- obowiazywanie** 5, 16, 36, 41, 202, 281s., 339, 372, 409ss., 416ss., 420, 467
- obowiazek** 5, 8, 10, 13, 16, 22, 30, 36, 41, 43, 46, 66, 76, 103, 122, 128, 131, 135, 146, 162, 174ss., 179, 202, 225, 232, 241ss., 249s., 258, 262s., 281ss., 290s., 296, 301ss., 323ss., 329, 339, 344, 347ss., 351, 354, 357, 360s., 371ss., 376, 380, 386, 392, 406, 409ss., 420, 441, 454, 467, 480
- obyczaj** ...7s., 15, 34, 65, 85, 121s., 156, 232, 249, 329, 361, 365, 411, 435s.
- obywatel** . 11, 14, 61, 88, 126, 128, 135, 175, 201, 207, 211, 213s., 216ss., 220, 222, 224s., 235, 237, 244, 256s., 307ss., 315, 317s., 323s., 327ss., 334, 342, 345, 367, 412, 415, 432, 444, 447
- odczarowanie**34, 100, 169, 480
- oglada**63, 137, 140s.
- ogólnosc** 18, 22, 25, 29, 32s., 35, 38, 48, 223, 271, 359, 363, 365, 367ss., 373s., 377, 380ss., 386, 392
- ojcowie zalozyciele** 4, 212s., 215, 291ss., 312, 314
- okreslonosc** 18s., 40, 123, 131, 352, 356, 361, 364, 381, 398, 431, 434
- opinia publiczna** ...5, 65, 67, 226s., 233, 273, 385, 387s.
- organicyzm**57, 185s.
- osobowosc**24, 58ss., 75, 86s., 107s., 118, 135ss., 145s., 158, 167, 169, 211s., 226s., 231ss., 235s., 243, 252, 260, 299, 303, 306, 325, 366, 382, 420, 443
- ostatni czlowiek** 91, 97s., 100, 102, 118, 146, 149, 467
- Oswiecenie** . 27, 70s., 73s., 91, 129, 274, 293, 406, 410, 412, 461, 470
- outsourcing**210, 231
- panowanie**10ss., 16, 43, 60, 73, 78, 96s., 99s., 103, 108, 111, 117s., 146, 151, 153ss., 159, 167, 172, 232, 248, 251, 271, 312, 322, 396, 428, 445
- panstwo** 5, 17s., 22s., 28, 32s., 40, 43, 46, 50, 53s., 57, 61, 63s., 68, 87, 94s., 102, 107, 117, 125s., 129, 131, 135s., 155, 162ss., 166, 187ss., 199, 205, 207, 216, 227, 231s., 266, 269, 275, 299s., 306ss., 310s., 318ss., 329, 331, 333, 335, 341ss., 357, 359ss., 363, 366s., 371ss., 377ss., 385, 387s., 391, 395ss., 403ss., 410ss., 416, 419, 422, 426, 430, 434s., 440, 443ss., 448, 452, 462, 466ss., 476
- panstwo celow**5, 325s., 341
- partycypacja** .4, 26, 137, 211s., 216, 440, 458
- PKB** 101, 105, 123, 149, 156, 200, 204s., 209, 231, 426, 450
- podmiot**5, 21s., 26, 32, 35, 53, 57, 60, 70, 72s., 75ss., 89, 93, 103, 123, 126, 128ss., 132ss., 136s., 139, 144, 146, 157s., 160, 162s., 165ss., 199, 203, 232, 240s., 247, 252s., 281, 287, 296, 306ss., 310, 314s., 320, 331, 340, 354s., 359ss., 377, 379s., 382, 392, 397, 399, 402s., 408, 424, 433, 440, 457, 462, 472, 477
- poiesis**251s., 460, 462
- pojecie** .5ss., 9s., 16, 18s., 21s., 28ss., 33, 36, 38ss., 45, 50s., 53, 56, 62, 71s., 78, 84, 88, 92, 101, 107, 110, 113, 119, 123, 126s., 129, 132, 138, 140, 166, 173, 175, 177, 182, 184, 192, 232, 238, 245, 250ss., 255s., 262, 265, 270, 278, 283, 286ss., 293, 297ss., 301s., 304, 306ss., 312, 319, 326s., 330, 338ss., 343, 346s., 349ss., 356ss., 373s., 377, 379ss., 403, 407s., 428, 430ss., 436s., 443ss., 447, 455, 460
- polis**69, 212, 216, 327, 448
- polityka** 2ss., 7, 11, 13, 16s., 22ss., 30, 36, 39, 41, 43, 45s., 57ss., 74, 77, 82, 87s., 94, 110, 115, 118, 123s., 127, 130ss., 136, 140s., 148, 151, 153s., 156, 161s., 165ss., 171, 173, 178ss., 184, 189s., 192s., 195, 197ss., 201, 207, 209s., 212ss., 220ss., 225, 230ss., 236s., 244, 247s., 250ss., 275, 287, 299, 303, 305, 313, 315s., 333ss., 337, 345, 372, 378, 386s., 390, 395, 397, 400, 407, 410, 413, 416, 418, 425s., 429, 433, 436, 441s., 449, 452, 463s., 468ss., 472s., 476ss., 480
- poprawki**129, 292, 313ss.
- postulat**57, 284s., 332, 338, 418, 461
- pragmatyzm**45, 404s., 434, 442

- praktyka**4, 8, 13, 34, 43, 59, 66, 93, 109, 129, 141, 172, 177s., 181, 185, 188, 190, 195, 198, 207, 211, 215, 221, 225s., 229, 232s., 245ss., 253ss., 257s., 262s., 292, 310, 312, 314, 332, 371, 404s., 407s., 413s., 416ss., 422, 435, 441s., 455, 460, 471
- prawo**5, 16, 19, 21ss., 26s., 33, 35s., 39s., 42ss., 48, 52s., 57, 63, 66s., 75, 84, 88, 102s., 109, 117, 124, 126ss., 132, 134s., 139, 153, 164s., 175, 177s., 188, 202ss., 213, 223, 227, 229s., 238s., 241, 243s., 252, 262s., 273, 276, 280ss., 285, 290ss., 294, 299ss., 321, 324ss., 329ss., 337ss., 347ss., 351s., 354, 357ss., 365ss., 370ss., 378ss., 385s., 388ss., 394s., 397ss., 404ss., 408, 410ss., 416ss., 420, 424, 428, 431s., 436, 441s., 444, 465ss., 474s., 477s.
- praxis** 109, 247s., 251ss., 414, 455, 460, 462, 467
- pryncypium**45, 175s., 263, 267, 285, 291, 325, 378, 416, 425ss., 430, 434
- przemysł kulturowy**237, 251, 460s.
- przewyciężenie** 20ss., 30, 38, 54, 86, 91, 96, 112, 154, 156, 235, 338, 357, 360, 373, 428, 430, 432, 469
- przywileje**243, 307, 310, 312ss., 327, 345, 358, 378
- publiczne** ...5, 12, 17, 24s., 31, 42, 58ss., 65, 67, 74, 97, 102, 124ss., 129, 135ss., 150, 154, 156, 161s., 165s., 174s., 178, 184, 192, 194, 200s., 211ss., 216, 220, 223ss., 231, 233, 244s., 257, 270ss., 282, 287s., 290, 293, 306, 311, 320, 325, 327ss., 335, 338, 340, 343, 370, 375, 383, 385, 387s., 396, 401, 406, 415, 422, 434, 466, 470, 474, 477s.
- quid iuris**45, 266
- racja determinująca (Bestimmungsgrund)**7, 52, 290
- racja określająca**52, 281
- racjonalność** 3, 8ss., 34, 70, 77s., 100, 107ss., 111, 113s., 118, 123, 145ss., 151ss., 155s., 160s., 167, 171, 180s., 184, 195, 275, 277, 291, 301, 348, 371, 399, 415, 418, 420, 422, 425s., 433, 436, 480
- radikalne złudzenie**29, 134, 169s.
- ratio cognoscendi** 16, 51, 270, 280, 337, 373, 404
- ratio essendi** 16, 22, 51s., 176, 270, 280, 290, 337, 373, 404
- realność**5, 8s., 12, 30s., 33, 41, 43, 58, 77, 103ss., 114, 121, 131, 134, 136, 138, 146, 153, 155, 160s., 169ss., 176, 183, 206, 209, 220, 226, 231, 236, 252, 266, 275, 278, 280s., 285, 291, 297, 318, 322, 325ss., 331s., 356, 362, 367, 369, 406, 417, 420, 423, 426, 428, 430, 441, 450, 461
- redystrybucja**237
- refleksja** 12, 20, 25, 31, 39s., 45, 82, 90, 147, 153, 156, 159, 183, 213, 251s., 265, 356, 361, 404, 432
- religia**63, 71, 84s., 115, 144, 149ss., 156, 160, 171, 263, 333, 434ss., 471
- republika** . 5, 187, 215, 223, 227, 232, 237s., 294, 333s., 336, 393, 406s., 414s., 419, 446, 463, 476s.
- Rewolucja Francuska**82, 325, 340, 343, 349, 384s., 466
- rezonowanie**23, 32, 351, 378, 397
- rozsądek** 55, 214, 294, 331, 350, 356ss., 368, 370, 387, 389, 421, 445s.
- rozum** .4, 6ss., 16s., 25s., 37s., 40, 52, 57, 60, 62s., 68ss., 73, 75s., 78s., 82s., 87, 90ss., 96, 107s., 114, 122, 126, 145s., 153, 160s., 168, 171s., 176, 213s., 218, 225, 241s., 263, 269, 280ss., 290s., 301ss., 305, 311, 316, 324, 327, 329s., 332, 338, 341, 346, 368s., 385, 400s., 403s., 406, 410ss., 422, 424, 427, 431, 434, 436, 443, 449, 464, 467, 469ss., 478
- równość**20, 27, 46, 88, 95, 97, 99, 104ss., 108ss., 132, 145, 162s., 173, 196ss., 229, 260s., 303, 309, 328s., 342, 369, 374s., 440, 464
- rynek**27, 35, 89, 107, 117, 122, 124, 128, 158, 162ss., 173, 177, 199, 202, 204, 217, 230, 259, 322, 429, 452, 465, 476
- rzeczywistość** 20, 23, 28s., 33, 38, 52, 57, 59, 62ss., 68, 72ss., 79, 87, 114, 121, 125, 129, 134, 140, 147, 152, 155s., 160, 165s., 168s., 203, 218s., 223, 230, 233ss., 283, 295, 307, 347, 357, 370, 373, 379, 388, 415, 418, 421, 425s., 438, 443, 455, 458ss., 462
- rzeczywistość integralna**72, 168s.
- samowiedza**82ss., 92s., 357, 366, 444

- samozachowanie** ...70, 76, 79, 122, 186, 288, 310, 403, 425s.
- sceptycyzm**57, 186, 294, 299, 396, 407
- sektor planujący**3, 163, 165s., 261
- skończoność**20, 22s., 28, 31s., 359, 368
- społeczeństwo obywatelskie** ..5, 21s., 28, 32, 124, 150, 361, 363, 366ss., 373ss., 385, 392, 403
- społeczeństwo otwarte** ...3, 49s., 53ss., 64ss., 68s., 71, 75s., 78, 81, 174, 177, 465, 476s.
- społeczeństwo prywatne**4, 269ss.
- społeczeństwo przemysłowe** 103s., 110, 112, 134, 152, 157, 159, 473
- społeczeństwo zamknięte** ..49s., 53s., 57, 62, 64ss., 185
- społeczność**4, 7, 23, 25, 30s., 64, 99, 108, 111, 142, 147, 213s., 260, 277s., 328, 396, 420, 447, 477
- sprawiedliwość** . 14, 17, 19, 31s., 45, 52, 68, 75, 87s., 95, 106, 108, 119, 124, 126ss., 130ss., 140, 162, 173s., 176ss., 182, 199, 202s., 207, 211, 214, 237, 242, 244, 248ss., 262ss., 269ss., 273s., 303, 306, 324, 329, 331s., 338, 357, 368ss., 373, 378, 386s., 395, 397, 399, 401s., 407, 409, 419s., 432, 443, 460, 477
- sprzeczność** 5, 9, 13, 20ss., 27, 40, 43, 47, 50, 54, 82ss., 103ss., 110, 114, 117s., 124, 143, 147s., 150, 155s., 167, 181, 186, 211, 220, 237, 287, 290, 313, 325s., 340, 345s., 352, 357, 360, 362, 365s., 370, 373s., 376s., 417, 424, 432, 442
- stan natury**14, 78, 83s., 88, 96, 98, 103, 125s., 274, 338
- Stany Zjednoczone** 119, 129, 199, 214s., 223, 225, 229, 232, 235, 238, 257, 292s., 308ss., 316ss., 323, 333s., 407, 424, 427, 437ss., 453
- status quo**3, 13, 29, 33s., 44, 73, 94, 104, 114, 135, 146s., 155, 160, 163, 166, 171, 194s., 199, 207, 210, 222, 288, 382, 409, 420, 426s., 436, 438, 456, 459
- stawianie się**5, 20s., 100, 352, 355ss., 403
- stowarzyszenie (Gesellschaft)** 62, 366s., 376, 461, 464, 480
- sublimacja**95s., 140, 148s., 152, 170, 294
- substancja**7, 18, 21s., 28, 30, 85, 92, 175, 351ss., 361, 365s., 368s., 374, 377ss., 387, 398, 400, 413, 423, 428, 435
- suwerenność**4, 144, 162, 231, 289, 293s., 303, 305ss., 382, 386, 407s., 410, 437
- symulakr**169
- syntetyczność** ..10, 15, 44, 51, 281, 326, 337, 413, 436s.
- synteza**9s., 18, 50, 85, 96, 102, 300, 329, 346, 351, 354, 373, 408s.
- szacunek**16, 50, 242, 244, 280ss., 301s.
- szlachectwo** ...138, 238s., 241, 243, 249, 305, 312s., 343s.
- sztuka** 84, 115, 139ss., 159s., 171, 251s., 442, 454ss., 467, 474
- świadomość** 4, 21, 39, 58ss., 74, 82s., 93, 98, 103s., 109, 113, 116, 118, 145, 155, 158s., 161, 176, 201, 210s., 250, 253, 269, 278ss., 283ss., 287ss., 297, 301, 305, 351, 353, 360, 363s., 370, 377, 389, 412, 431s., 438, 448
- targowanie się (bargaining)** 128, 189s., 204, 216, 306, 311, 407
- technopol**3, 114s., 146, 477
- teodycea**86, 176
- teoria racjonalnego wyboru, TRW** 4, 179s., 183s., 186, 188, 192, 194ss., 216s., 228, 236, 287
- teoria uzależnienia**99, 119s.
- thymos (uznanie)**3, 6, 9, 50, 81, 86, 93ss., 99ss., 107, 110, 114, 117s., 121, 148ss., 174, 213, 238, 241, 253, 258, 261, 276, 289, 333, 349, 380, 402, 417, 419, 443ss., 465
- totalitaryzm** 49, 63, 68, 70, 86, 103, 115, 137, 143, 147, 151, 162, 172, 266, 340, 342, 344
- totalność**23, 39s., 74, 89, 117, 153, 461
- transcendentalizm**4, 17, 29, 31, 44s., 161, 282, 285s., 289, 291, 296, 300, 303, 307, 309, 318ss., 325, 330, 467
- trybalizm**20, 54, 60, 64, 66s., 81
- tyrania** 3, 16, 24s., 53, 56ss., 68, 70, 77, 137, 163, 172, 181, 216, 231, 233, 299, 303s., 306, 404, 432, 451
- tyrania większości**24, 181

- umowa społeczna** ...5, 22, 54, 78, 117, 122s., 125, 127ss., 132, 147, 176ss., 189, 265, 329, 331, 335s., 338s., 347ss., 400, 406, 410, 412, 465, 477s.
- uniwersalizm**25, 34, 36, 40, 43, 94s., 105, 117, 119, 125, 131s., 135, 145, 149, 153, 262, 291, 296, 301, 306s., 311, 320, 340ss., 345, 367ss., 398, 403, 408, 417s., 433, 438, 441, 456, 476
- uprawomocnienie**1, 3, 7ss., 12s., 15s., 19, 21, 27s., 40, 43, 47, 50s., 69, 72s., 78s., 86, 91, 94, 97, 109, 122, 127, 132, 143, 148s., 154, 205, 237, 241, 248, 260, 265s., 360, 365, 380, 384, 392, 399, 401, 409s., 412, 426, 447, 449
- uprzedmiotowienie**77, 158, 362
- urzeczywistnienie** .4, 7, 11, 13, 15, 19, 29, 36, 41, 52, 73, 79, 82, 87, 92s., 102, 113, 132, 167, 169s., 178, 229, 310, 319, 324, 326s., 346, 351, 357, 360, 362, 381s., 392, 397, 399, 408, 428, 434s., 451
- ustrój** 22s., 36, 41, 45, 66, 89, 97s., 187, 227, 229, 243s., 264, 299, 310s., 313, 316ss., 320, 324, 332, 342, 344, 350, 366, 370ss., 377, 379ss., 385s., 391s., 395ss., 401, 407, 420, 430, 432, 435, 453, 468s.
- utylitaryzm** .4, 256, 269s., 275, 277, 283, 475
- uzasadnienie** .1, 3s., 7ss., 13, 15ss., 21s., 26, 32, 34, 36ss., 47, 51s., 56, 69ss., 75, 86, 88, 90s., 93, 96, 106, 114, 122, 124s., 130s., 135, 143, 147, 156, 162, 173, 176s., 179, 182ss., 191, 198, 204, 207, 217s., 233s., 241s., 245ss., 253, 262, 264ss., 270, 272, 277, 280ss., 289ss., 293ss., 299ss., 306, 308, 310, 313, 317, 319, 321, 323, 325s., 329, 331, 336ss., 340, 342, 347ss., 351, 353s., 357ss., 365, 368, 371ss., 379ss., 383s., 390, 395, 399, 401ss., 408s., 411, 413ss., 418, 420, 431, 436s., 441, 462
- wartości** 3, 25s., 31, 33ss., 48, 66, 75, 82, 89, 97, 104, 106, 108, 110s., 116, 118s., 121, 123, 128, 136, 145, 151, 156s., 159, 176, 181s., 192s., 202, 204s., 213, 220, 226ss., 237s., 245, 247, 249, 251, 259s., 262, 278ss., 282, 287, 290, 303, 323, 378, 387, 395, 417s., 422, 443, 446s., 452, 454, 464, 476
- warunki możliwości**36, 41, 43s., 75, 133, 281, 285, 290, 296, 302, 399
- Weltgeist** .83s., 87, 91, 93, 107, 399, 426, 431
- wieczysty pokój**5, 12, 41, 46, 92, 96, 167, 178, 310s., 397, 401, 404ss., 409, 428, 430, 440ss., 471
- wirtualność**73, 134, 169s., 431
- władza**3ss., 10s., 23s., 26s., 34, 38, 41, 43, 46, 51s., 56, 60s., 66, 73s., 79, 82, 86ss., 96, 98, 100, 103, 107, 112, 115, 125, 132, 136s., 144, 151s., 154s., 160ss., 164s., 168, 171ss., 196, 199s., 208, 210, 212, 214, 219, 223ss., 227, 230, 232s., 235ss., 251, 255, 275s., 296s., 299, 303ss., 307, 309s., 312, 317s., 321, 326s., 329ss., 337ss., 344s., 348, 350s., 358, 360, 371, 382ss., 386, 390, 393, 395s., 401, 404, 406, 408, 413, 420, 423, 426s., 429, 432ss., 436ss., 442, 445, 453s., 456, 459, 462, 464, 470, 477, 480
- własność**24, 28, 42s., 102, 117, 175, 177, 188, 203ss., 207, 227s., 239ss., 248, 271, 304, 306s., 310, 322, 324, 338s., 347, 354s., 366, 382, 387
- wojna** 5s., 45, 87s., 95s., 108, 124s., 161, 174, 201, 210, 305, 307, 311, 316, 397ss., 406, 424, 427ss., 451
- wola**4s., 19, 21s., 53, 65s., 69, 75, 78, 107, 126s., 129, 168, 170, 172s., 179, 183s., 188s., 192, 211, 220, 234, 245, 272s., 281s., 286, 304s., 307, 325s., 328s., 331, 335ss., 344, 347ss., 355, 360ss., 368, 370, 379s., 382, 385, 387s., 397s., 400, 408, 413, 415s., 418, 420, 434, 441, 444
- wola powszechna (volonté générale)** .5, 107, 126s., 129, 188s., 211, 335ss., 348s., 397, 416
- wola wszystkich (volonté de tous)**189, 336s., 348s., 416
- wolność** 5, 9, 12, 16, 18s., 22, 24ss., 32, 34ss., 40ss., 46s., 54, 58, 60ss., 64, 66s., 71ss., 78s., 82ss., 86ss., 92ss., 96, 102s., 109, 113s., 132s., 145s., 148, 162, 167, 170, 172ss., 176s., 184, 214, 229, 237ss., 250, 252s., 257, 259s., 262ss., 269, 271, 274s., 277, 281, 285, 290, 299ss., 306, 309ss., 313, 315, 318, 325, 327, 332s., 338, 341, 344ss., 351ss., 357, 359ss., 367, 369s., 374, 377, 379s., 383, 395ss., 399s., 403s., 406s., 422, 429ss., 436s., 449, 460s., 464, 474s., 478
- wolny rynek, sektor wolnorynkowy** 3, 162s., 165, 261
- workmanship ideal** .91, 239ss., 260, 319, 480

-
- wspólnota (Gemeinschaft)** .3, 7s., 11, 30, 32, 54, 59, 61ss., 67, 69ss., 78, 91, 98, 126s., 138, 142ss., 177, 201, 216, 225, 263, 300, 332, 340s., 348, 367, 377, 396, 410, 414ss., 418, 435, 465s., 476, 480
- wyzwolenie**75, 103, 113, 133, 135, 152s., 159, 167, 247, 317, 357, 445, 458ss., 462
- zapośredniczenie** 3, 20ss., 26ss., 41, 60, 62s., 85, 93, 107, 157, 167, 352, 354, 360ss., 399
- zasada większościowa**189, 215, 235
- zdrowy rozsądek (common sense)**294s., 300, 463
- zło** 46, 56, 59, 72, 76s., 106, 174ss., 178, 185, 225, 236, 335, 378, 422, 445, 463
- znoszenie (aufheben)**5, 22s., 54, 88, 110, 147, 168, 211, 237, 290, 322, 324, 337, 343, 345, 348, 355ss., 359s., 362, 428
- Żydzi**393, 435

SKOROWIDZ NAZWISK

- Adorno, Theodor Wiesengrund**.....39s., 151, 461, 463, 470
- Allende, Salvatore**.....208
- Arendt, Hannah**.....154, 156, 463
- Arrow, Kenneth**.4, 179ss., 195, 224, 259, 463
- Arystoteles**.245, 247ss., 251, 253, 255, 447s., 463, 475
- Barry, Brian**.....4, 186, 188ss., 195, 463
- Baudrillard, Jean** 7, 20, 23, 25, 29s., 51, 72s., 101, 104s., 110, 112, 133ss., 149, 154, 161, 167ss., 175, 206, 260, 463
- Bayer, Roberta**.....294, 463
- Beadle, Ron**.....254ss., 463
- Benjamin, Walter**.....119, 295, 464
- Berger, Peter Ludwig**.....27, 464
- Berkeley, George**.....47, 55, 291
- Besette, Joseph M.**.....212s., 215, 464
- Biedziuk, Michał**.....251, 464
- Blackstone, William**.....293
- Bloom, Alan David**.....124s., 150s., 446, 464, 476
- Brun-Rovet, Etienne**.....295, 464
- Bubner, Rüdiger**.....460, 464
- Buchanan, James M.**4, 183, 185ss., 192, 195, 464
- Buksiński, Tadeusz**.....422, 464
- Carové, Friedrich**.....393
- Chmielewski, Adam** .49, 64, 69, 71, 78, 177, 245, 465, 473, 476s.
- Chmieliński, Maciej**.....125, 127, 465
- Coase, Ronald H.**.....130, 164s., 202ss., 465
- Condorcet, Nicolas de**.....180s.
- Cousin, Victor**.....295
- Creuzer, Friedrich**.....389
- D'Hondt, Jacques**.....390, 393, 465
- Dahl, Robert**.....327s., 465, 474
- Deneen, Patrick**.....13ss., 465
- Dugin, Aleksander**.....14, 27, 378
- Eliade, Mircea**.....99, 112, 121, 465
- Engels, Fryderyk**.....27, 466, 474
- Fichte, Johann Gottlieb**.....2, 4s., 176, 318, 320ss., 324ss., 329ss., 336, 338ss., 354, 402, 466
- Fischer, Joachim**.....63, 138, 466
- Fisher, Mark**.....157s., 466
- Foucault, Michel**.....61, 172, 466
- Frankfurt, Harry G.**.....219s., 356, 366, 413, 466ss.
- Friedman, Milton**.....207s., 210, 229
- Fries, Jakob**.....5, 394ss.
- Froomkin, David**.....186, 227, 232s., 235, 467
- Frydryczak, Beata**.....461, 467
- Fukuyama, Francis**.....3, 6, 47, 50ss., 81s., 85ss., 106ss., 114s., 117ss., 145ss., 172, 176, 253, 258s., 375, 402, 443s., 446s., 449, 467
- Galbraith, John Kenneth** 29, 51, 164ss., 171, 173, 243, 260s., 467
- Gans, Eduard**.....393
- Grabowski, Marian**.....83, 351, 418, 467, 469
- Green, Donald P.**.....163, 188, 467
- Greenspan, Alan**.....163
- Habermas, Jürgen**.....5, 16s., 76, 218, 408ss., 430, 464s., 467s., 478s.
- Haller, Karl Ludwig von**.....350s., 372, 378s., 397, 413
- Hamilton, Alexander**..214s., 284, 292, 312s., 316, 323s., 446, 468, 474
- Hartmann, Nicolai**.....418, 467
- Harvey, David**.....42s., 145, 408, 468
- Haym, Rudolph**.....388, 393, 468
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**2s., 5, 7, 15, 18ss., 25, 27s., 30ss., 35ss., 40, 43, 47ss., 53, 55, 57, 64, 81ss., 91ss., 106s., 122s., 131, 145, 148, 176, 211s., 265ss., 280, 345ss., 349ss., 365ss., 378ss., 402ss., 409s., 413s., 428, 430ss., 443s., 446, 465, 468ss., 476ss.
- Heidegger, Martin**.....154, 469
- Henning, Leopold von**.....393
- Hobbes, Thomas** 14, 69, 96, 124s., 130, 400, 446, 471

- Hooker, Richard**.....293s.
Hoppe, Hans-Hermann.....227s., 469
Horkheimer, Max51, 57, 60, 68ss., 73, 75ss., 160, 172, 461, 469s.
Horton, John.....130ss., 236, 254, 470, 473
Hume, David...131, 242s., 294, 297, 299, 470
Juchacz, Piotr W.25, 81, 213, 216, 415, 422, 465, 470, 474, 476
Kant, Immanuel.....4, 7s., 10, 12, 15ss., 30, 33ss., 40, 43ss., 52, 57, 75, 77, 89, 178, 184, 237, 241, 263s., 266, 275, 277s., 280ss., 285s., 289ss., 293ss., 307, 310s., 318, 320s., 325s., 332, 337s., 340s., 345, 372, 377, 396s., 401, 403ss., 411, 418, 428, 430, 434ss., 441s., 449, 454, 456, 459, 464, 470s., 475, 479
Knox, T. M......390, 471
Kojève, Alexander.....47, 51, 81, 90, 476
Kołąkowski, Leszek.....90, 100, 471
Kołodko, Grzegorz.....6, 49, 231, 451s., 471
Kotzebue.....390, 393ss.
Krawczyk, Anna.....125, 130, 471
Kuderowicz, Zbigniew.....389, 395s., 472
Kuznets, Simon.....95, 196ss., 472
Leibniz, Gottfried Wilhelm.....18, 291, 352s., 472
Lewis, Clive Staples238s., 241, 390, 465, 472
Locke, John...124s., 130, 174, 204ss., 238ss., 293, 297, 299, 338s., 471s.
Macedo, Stephen216, 221, 237ss., 241s., 249, 472s., 478
Machiavelli, Niccolò.....226s., 446, 472
Machura, Piotr.....247, 472
MacIntyre, Alasdair..71, 244ss., 253ss., 463, 473
Madison, James213ss., 232, 292, 332ss., 336, 438, 446, 473, 477
Mansbridge, Jane.....216ss., 467, 473
Marcuse, Herbert..51, 93, 103, 108s., 111ss., 119, 134, 151ss., 155, 157, 159, 167, 171s., 456ss., 473
Marks, Karol2, 27, 49, 64, 86, 102, 115, 119, 154, 212, 249, 374, 456, 458, 464, 474, 477, 484
Marquard, Odo.....81, 171, 441, 474
Migasiński, Jacek.....25, 474
Mikhail, John.....292
Mill, John Stuart.....28s., 223ss., 231s., 238, 269ss., 278, 280, 283ss., 337s., 438, 447, 467, 474s.
Monteskiusz.....244, 327, 475
Moore, Geoff.....254s., 475
Nagel, Thomas.....73, 287, 475
Nowicki, Światosław Florian.7, 21, 50, 84s., 92, 384, 444, 468
Nozick, Robert..17s., 33, 205s., 269, 274, 476
Olson, Mancur.....228, 476
Ortega y Gasset, José.....243, 476
Osiński, Joachim.....163, 476
Peirce, Charles Sanders.....414, 467
Pfaller, Robert.....25, 476
Piketty, Thomas.....197, 201, 476
Pinochet, Augusto.....207ss., 452
Platon.33, 49, 55, 78, 291, 443ss., 448s., 451, 476
Plessner, Helmuth51, 62s., 70s., 138, 142ss., 466, 476
Popper, Karl Raimund..3, 47ss., 61s., 64ss., 75ss., 81, 121, 172, 174, 176s., 185, 291, 393, 401, 431, 474, 476
Porębski, Czesław.....178, 477
Posner, Eric A......232s., 477
Postman, Neil.....115s., 477
Putin.....424ss.
Rau, Zbigniew..81, 125, 127, 204, 240, 413, 465, 472, 478
Rawls, John...17, 218, 238, 269ss., 274, 413, 422, 464, 477s.
Reid, Thomas..4, 234, 294ss., 308, 319, 464, 477, 479
Reinach, Adolf.....44, 477
Renaut, Alan.....70, 132, 462, 477
Reybrouck, David Van.....328s., 480
Roosevelt, Franklin D......438
Rosenbluth, Frances M......222s., 477
Rousseau, Jean Jacques..124ss., 147, 188s., 265, 329ss., 335ss., 342, 347ss., 354, 416, 446, 477
Savigny, Friedrich Carl von.....411s., 478

-
- Schnädelbach, Herbert**.....17, 399s., 411, 478
Sennet, Richard .25, 51, 58s., 61, 63, 137ss.,
142, 216, 478
Sepczyńska, Dorota.....413, 478
Shapiro, Ian 10, 24, 44, 186, 188, 221ss., 227,
232s., 235s., 239ss., 467, 477s.
Sloterdijk, Peter.....12, 51, 74, 160s., 478
Smith, Adam .42, 122ss., 127ss., 173, 279s.,
419, 479
Suskind, Ron.....234s., 479
Sutton, T. J......300, 479
Taylor, Charles.....29, 51, 251, 475, 479
Thatcher, Margaret.....195, 200s., 401, 479
Tocqueville, Alexis de.....24, 97s., 147, 479
Todd, Donald David.....295, 477
Tönnies, Ferdinand.....62, 480
Troickij, Matvej M......295
Trump, Donald.....6, 223, 235, 453, 479
Truss, Liz.....196, 465
Tulloch, Gordon.....4, 183, 185ss., 192, 195,
228s., 464, 480
Ulrich, Karl.....394
Varga, Somogy.....251s., 480
Vermeule, Adrian.....232s., 477
Vonnegut, Kurt.....178s., 421s., 480
Wannenmann, Peter.....5, 391, 398, 469
Weber, Max8ss., 15s., 34, 63, 100, 121s., 145,
365, 480
Wilson, James.....4, 289, 291ss., 296, 299ss.,
313s., 316, 318ss., 402, 463, 480
Wolff, Robert Paul .4, 124, 177, 269, 274ss.,
282s., 287ss., 402, 423, 479s.
Zawadzka, Anna.....250, 252s., 480
Żardecka, Magdalena.....74, 76, 160, 480