

JAN WINIECKI

ODWIECZNE ZDERZENIE WYOBRAZEŃ O TYM, JAK FUNKCJONUJE ŚWIAT KONTRAST WIZJI I PROPONOWANYCH INSTYTUCJI

I. WPROWADZENIE

Thomas Sowell, amerykański ekonomista bliski szkole austriackiej i liberalnej filozofii politycznej, zwrócił niemal ćwierć wieku temu uwagę na pewne zjawisko. Otóż w rozlicznych sporach współczesności znajdujemy zwykle tych samych ludzi po tych samych stronach kolejnych sporów. I to sporów, które dotyczą rozmaitych kwestii: wojskowych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, kulturowych i innych. Uznał on to zjawisko za zbyt często powtarzające się, by mogło ono być czymś przypadkowym¹.

Sowell uogólnił owe spory – i proponowane przez każdą ze stron rozwiązania – w odniesieniu do perspektywy minionych dwóch-trzech stuleci. Zwrócił uwagę, że w czystej postaci mamy do czynienia ze zderzeniem alternatywnych wyobrażeń o tym, jak funkcjonuje świat. W największym skrócie jest to zderzenie wyobrażeń idealistów-moralistów i wyobrażeń realistów-pragmatyków. Ale owo zderzenie wyobrażeń ma znacznie dłuższą historię, o czym przekonuje nas historyk Richard Pipes², przedstawiając alternatywne wizje własności i wolności, wywodząc je odpowiednio od Platona i Arystotelesa. Każda z tych wizji owocowała alternatywnymi ujęciami i preferencjami dla instytucji własności, wolności i państwa prawa przez prawie dwa i pół tysiąca lat.

Sowell, Pipes i nieliczni inni autorzy, obejmujący swoimi rozważaniami tę problematykę, rzadko zapuszczali się w niebezpieczne intelektualnie różniczenia między wizją tego, jak funkcjonuje świat, a jak powinien funkcjonować świat. Przenosiłoby to bowiem owych myślicieli w świat przekonanych wartościujących (stwierdzeń normatywnych), a nie wiedzy (stwierdzeń pozytywnych).

Niemniej odizolowanie tych dwóch światów nie jest, niestety, możliwe. Arthur T. Denzau i Douglass C. North zwracają uwagę na to, że „ludzie działają częściowo na podstawie mitów, dogmatów, ideologii i niedojrzałych teorii”. Według tych ostatnich autorów, ideologie – które określają jako podzielane przez wielu modele myślenia – pozwalają ludziom rozpoznawać pewne poglądy (o których wiedzą niewiele bądź zgoła nic) i uznawać na tej podstawie za

¹ Patrz Th. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, New York 1987.

² *Własność a wolność*, Warszawa 2000, rozdz. II.

akceptowalne lub nieakceptowalne³. A to dlatego, że pasują do innych poglądów, o których wiedzą więcej. Ideologie są bowiem swoistym „brykiem” pozwalającym umieścić określony kawałek puzzli na właściwym miejscu. Ideologie, jak to definiuje T. Slemback, są bowiem „konglomeratem wierzeń, zorganizowanych w systematyczny, możliwie spójny sposób”⁴. To w wyniku tej systematyczności i spójności w debacie intelektualnej i w polityce znajdujemy tych samych ludzi po tych samych stronach rozmaitych sporów.

Wyobrażenia, wizje, modele myślenia, czyli ideologie, mają określone przełożenie na ludzkie wyobrażenia o tym, jakie rozwiązania – instytucje czy polityka prowadzone w ramach określonych instytucji – przyniosą pożądane efekty. Nietrudno jednak sobie wyobrazić, iż różne wyobrażenia o tym, jak świat funkcjonuje (i różne preferencje odnośnie do tego, jak świat powinien funkcjonować), generować będą różne instytucje i decyzje w obszarze polityki. Dotyczyć to będzie w zakresie gospodarki najważniejszych dla ekonomisty kwestii: bodźców, własności, mechanizmu koordynacji i ewentualnych mechanizmów dyscyplinujących (przymusu lub konkurencji). A także najważniejszej dla wszystkich, nie tylko dla ekonomistów, kwestii, mianowicie priorytetu interesów jednostki bądź priorytetu jakiejś wspólnoty (kolektywu: plemienia, państwa czy imperium).

W niniejszym esejku zamierzam przedstawić zjawisko powtarzalności sporów w najważniejszych sprawach dotyczących gospodarki, plus fundamentalnej kwestii wolności. I przekonać Czytelników, że w zasadniczym zarysie nie zmieniły się one zbyt wiele w poszczególnych epokach cywilizacji Zachodu, poczynając od starożytnej Grecji i Rzymu, poprzez półtora tysiąclecia chrześcijaństwa, do okresu Renesansu i Oświecenia – aż po zakończone, wydawałoby się, kontest ideologii w XIX-XX w. Z upływem czasu bardziej rozwinięta stała się jedynie sama argumentacja. Konsekwencje tego stanu rzeczy przedstawię w uwagach końcowych.

Dwie wizje, które nazwałem, podobnie jak inni, idealistyczno-moralistyczną i realistyczno-pragmatyczną, wywodzą się z radykalnie odmiennych przesłanek. Mają też one zasadnicze znaczenie dla kształtu państwa i gospodarki. W największym skrócie przedstawiono je niżej.

Pierwszy nurt wyobrażeń uważa człowieka za stworzenie niemal doskonale adaptowalne. Zwolennicy tego sposobu myślenia w XX w., R. A. Dahl i Ch. E. Lindblom określili istotę ludzką jako „wielce plastyczny materiał”⁵. Według tego nurtu człowiek, poddany „obróbce edukacyjnej” (często też indoktrynacyjnej) zmienia się w pożądanym kierunku. Akceptuje więc rozwiązania instytucjonalne i zachowania jednostkowe przedstawiane przez twórców idealnego systemu. Dzieje się to dobrowolnie, ale gdy mimo doskonalenia jego cech, człowiek ów rozwiązań tych dobrowolnie nie akceptuje, stosuje się wobec niego środki przymusu. W tym nurcie wyobrażeń punktem

³ A. T. Denzau, D. C. North, *Shared Mental Models: Ideologies and Institutions*, „Kyklos” 47, 1994, nr 1, s. 3.

⁴ T. Slemback, *Ideologies, Beliefs, and Economic Advice – A Cognitive-Evolutionary View on Economic Policy-Making*, DoE, University of Sankt Gallen, „Discussion Paper”, nr 12, 2000.

⁵ R. A. Dahl, Ch. E. Lindblom, *Politics, Economics, and Welfare*, Chicago 1967.

odniesienia jest wspólnota (kolektyw, państwo); jednostka zaś ma być tej wspólnocie podporządkowana i jej służyć. Pod wpływem „obróbki” człowiek robi się „lepsz” (według interpretacji idealistyczno-moralistycznych reformatorów), a jego zmodyfikowane zachowania czynią mechanizm danego systemu sprawniejszym.

Drugi nurt wyobrażeń wychodzi z odwrotnego założenia. Człowiek jest istotą niedoskonałą (tak intelektualnie, jak moralnie) i doskonałości tej nigdy nie osiągnie, niezależnie od swoich starań, czy też starań innych. Z tego powodu trzeba wspierać takie instytucje (reguły), które tej niedoskonaliej ludzkiej istocie dałyby szanse osiągania własnych, indywidualnych korzyści. Te korzyści jednakże przekładałyby się na korzyści dla całej wspólnoty, w której żyją. Te instytucje stwarzają bodźce pozytywne, ale też nakładają ograniczenia, które utrudniają działania szkodzące innym. Jak to stwierdził James Madison, jeden z ojców założycieli Stanów Zjednoczonych, „gdyby ludzie byli aniołami, żaden rząd nie byłby potrzebny” (z perspektywy Madisonsa, pierwszą z wizji można by więc nazwać angelologiczną!). Punktem odniesienia tego nurtu jest jednostka; państwo ma stwarzać jednostce możliwości realizacji przez nią jej – nie- wchodzących w konflikt z innymi – interesów.

II. ŚWIAT ANTYCZNY: PLATON KONTRA ARYSTOTELES

Pierwszy nurt wyobrażeń reprezentuje najlepiej Platon, który w swym dialogu *Państwo* stwarza – w formie dyskusji sokratejskich – obraz takiego idealnego miasta-państwa. U naszych współczesnych, o ile nie podzielają wizji idealistyczno-moralistycznej, państwo zdefiniowane przez Platona wywołuje reakcje wielce krytyczne. A oto, jak komentuje wizję Platona we wstępie do *Państwa* jego tłumacz, Władysław Witwicki:

[I]nterесowali go zawsze chłopcy najzdolniejsi [...]. We wszystkich innych widział tylko żywy materiał, z którego przy pomocy żelaznej ręki można i należy formować porządną dom lub porządne państwo; nie pytając ich o to, czy tego chcą, czy nie i czy im w tym dobrze, czy źle.

Instytucje – uważał – nie są dla przyjemności wszystkich jednostek. Jednostki ludzkie są dla instytucji. Chodzi o porządne instytucje, a nie o szczęście każdej jednostki z osobna. Stąd jego państwo idealne przypomina jakiś wielki klasztor, kryminal, obóz koncentracyjny, albo państwo totalistyczne⁶.

W istocie wizja Platona, jaka wyłania się z jego rozważań o państwie, w tym i o gospodarce, to swego rodzaju *komunizm utopijny*. Jego cechy konstytutywne, od celów takiego przedsięwzięcia zaczynając, są następujące:

– Egalitarne społeczeństwo, dla którego najważniejsze są potrzeby państwa, a więc kolektywu.

⁶ Platon, *Państwo*, Kęty 2001, s. 8.

- Rządzi elita odrzucająca pobudki egoistyczne w rządzeniu. Kasta mędrców-strażników myśli jedynie w kategoriach dobra publicznego. Aby odrzucić egoizm, wybrani strażnicy nie posiadają własności materialnej, a także dzielą się wszystkim, włącznie z żonami i dziećmi. Indywidualizm i prywatność na szczelnie elity wyrugowane są więc całkowicie.
- Taki system wspiera edukacja państwowa, obejmująca wszystkich młodych mieszkańców tego idealnego państwa.

W *Państwie* potrzeby materialne samego państwa, rządzących nim strażników i reszty ludności zaspokajane są przez pozostałych mieszkańców. Nie są oni pozbawieni prawa zakładania rodziny, nie do końca wiadomo było też, czy mogą posiadać własność produkcyjną. W każdym razie, mieli robić to, na czym się znają; próby zmiany zawodu (czy statusu) kończą się wygnaniem z miasta. W kolejnym dziele *Prawach*, Platon złagodził kryteria własnościowe w stosunku do zwykłych obywateli, które raczej miały ograniczać możliwość powstawania zbyt wielkich różnic majątkowych (nie powinny przekraczać relacji 5:1).

Historyk R. Pipes⁷ podkreśla, że tego rodzaju kolektywistyczne myślenie brało się nie tylko z doświadczeń okresu historii, w którym żył Platon, obserwując spory wewnętrzne i porażki wojenne jego rodzinnych Aten oraz sukcesy szczególnego rodzaju kolektywizmu zwycięskiej wówczas Sparty. Taką właśnie wizję wspierała bowiem mitologia grecka „złotego wieku”, z jej przekonaniem o „raju utraconym”. I to właśnie rajem, w którym wszystko było wspólne, ludzie myśleli o potrzebach innych, pracowali wytrwale i dzielili się ochotnie owocami tej pracy.

Arystoteles w traktatach *Polityka*, *Etyka Nikomachejska* i in. odrzuca w zasadniczych kwestiach wizję Platona. Arystoteles uważa własność prywatną za siłę niezniszczalną. Chęć posiadania – twierdził – jest naturalną cechą człowieka. Ale Arystoteles poszedł dalej niż poparcie własności prywatnej z pozycji pragmatycznych. Uważał on bowiem własność prywatną nie tylko za siłę niezniszczalną, ale też za siłę pozytywną. Odrzucał również argument Platona, że wspólna własność zażegnuje społeczną niezgodę – dowodził, iż jest akurat odwrotnie. „Bo jeśli każdy troszczy się o swoje, nie będą sobie robić wzajemnie zarzutów, więcej też wytworzą, gdy każdy dla własnej [podkr. – J.W.] korzyści pracuje”. Natomiast w podziale – użytkowaniu – kierować się należy szlachetnością, gdzie „między przyjaciółmi wszystko wspólne”⁸.

Państwo to rządy obieralne: demokracja obywatelska. Gospodarka: indywidualistyczna. Podstawę stanowią obywatele, pracujący na własnej ziemi lub w własnych sklepach i warsztatach. W tym indywidualizmie i „pracy na swoim” upatrywano zresztą siły Greków. Już historyk Herodot, wyjaśniając przyczyny zwycięstw Greków nad Persami, pisał, że „nie pracowali oni dla jakiegoś pana [...]”⁹.

Różnicę między Platonem i Arystotelesem uwypuklił genialnie Rafaël w swoim watykańskim fresku *Szkoła ateńska*. Pokazuje on Platona z ręką

⁷ R. Pipes, op. cit., s. 21 i n.

⁸ *Państwo*, PWN, Warszawa 1964, s. 47-48.

⁹ Herodot, *Dzieje*, Warszawa 1954.

wskazującą na niebo i Arystotelesa pokazującego ziemię. Platon bowiem odrzucał świat realny, doszukując się prawdy w abstrakcyjnym świecie idealnych „form”. Idealistyczny model bierze więc się u niego ze spekulacji, wiodących do poszukiwanego ideału. Arystoteles natomiast poszukiwał pewności w drodze cierpliwego gromadzenia materiału empirycznego i dedukcji na tej podstawie. Pewność taka mogła jednak zawsze zostać podważona w wyniku przedstawienia nowych dowodów.

Świat rzymski korzystał z koncepcji stworzonej przez greckich filozofów. Wywodząc swój system z podobnych źródeł: ustroju republikańskiego i prywatnej własności, bliższy był w praktyce arystotelesowskiemu myśleniu ustrojowemu. A w teorii dominująca filozofia stoicyzmu (również przejęta z Grecji), z jej preferencją dla prawa naturalnego wspólnego dla wszystkich ludów, też znajdowała się bliżej realistyczno-pragmatycznego myślenia. Zakładała bowiem, że ludzie dobrej woli, z różnych państw i miast ówczesnego świata, choć nie porozumieją się zapewne co do szczegółowych reguł prawa stanowionego, to zaakceptują wspólne dla wszystkich zasady prawa naturalnego. Dzięki temu konsensusowi system oparty na powyższych – przemyślanych i przedyskutowanych – zasadach zostanie powszechnie zaakceptowany.

III. ŚREDNIOWIECZE: WPŁYW CHRZEŚCIJAŃSTWA

Chrześcijaństwo, w swoich biblijnych początkach, nie miało jakiegokolwiek sprecyzowanej doktryny ekonomicznej (jak byśmy to nazwali dzisiaj). Oczekiwano powszechnie *rychłego nadejścia Królestwa Bożego na ziemi*. Nie znajdujemy też w Biblii preferencji czy to dla własności prywatnej, czy kolektywnej. Jednak rozdanie własnego majątku między potrzebujących mogło być wskazówką tylko dla bardzo krótkiego okresu. Jak podkreślał Jacob Viner, „żaden z Ojców Kościoła nie uznał za możliwe, by dochód lub własność ponad bieżące potrzeby mogły pomóc biednym w większym stopniu, jeśli używane byłyby w sposób produktywny, aby zapewnić biednym tanie artykuły konieczne do życia albo dać im płatne zatrudnienie zamiast jałmużny”¹⁰. Trwanie świata materialnego zmusiło chrześcijan do zmierzenia się z tym problemem. Zwłaszcza w warunkach radykalnej zmiany statusu chrześcijaństwa: z wiary prześladowanej do statusu religii państwowej.

Stosunek kościoła do własności był ambiwalentny i podlegał fluktuacjom. Niemniej z perspektywy historycznej kilkunastu wieków jego dominacji w Europie, chrześcijaństwo – z pewnymi odchyleniami i oporami – opowiedziało się jednak po stronie praktycznego realizmu.

W swej wczesnej historii kościół musiał zmierzyć się z kwestiami podstawowymi: władzy, własności i wolności. Poglądy te skonkretyzowane zostały w wiekach IV-XII n.e. Kościół zaakceptował wywodzącą się od stoików doktrynę, że własność wynika nie z prawa natury, lecz prawa stanowionego

¹⁰ *Economic Doctrines of Christian Fathers*, „History of Political Economy” 10, 1978, s. 23.

(pozytywnego). Prawo stanowione danego miejsca (cesarstwa, państwa czy miasta) musi zaś być szanowane.

W tym eseju interesują nas jednak przede wszystkim zderzenia idei idealistyczno-moralistycznych i realistyczno-pragmatycznych. Z tej perspektywy samo chrześcijaństwo miało charakter wizji hybrydowej. Ułomności moralne człowieka tłumaczono jego grzesznym charakterem (z grzechem pierworodnym włącznie). Dlatego trzeba tworzyć człowiekowi instytucje – reguły gry – które pozwolą mu egzystować relatywnie najlepiej na tym „leż padole”. Natomiast Bóg chrześcijański jest w stanie urządzać świat, życie po życiu, w sposób niczym nieograniczony; nie jest on też ograniczany w nagradzaniu dobra i karaniu zła. Raj i piekło są owym światem doskonałym. Późniejszą wizją hybrydową jest też marksizm (patrz pkt V poniżej). W marksizmie kolejne fazy rozwoju ludzkości dokonują się w świecie ograniczonym ludzkimi możliwościami, z wyjątkiem fazy ostatniej. W tej ostatniej fazie świat nieograniczony ludzkimi ułomnościami powstaje na ziemi, nie w raju, w wyniku praktycznego zwycięstwa wizji idealnego społeczeństwa komunistycznego.

Wracając do chrześcijaństwa na ziemi, ważnym myślicielem wyjaśniającym instytucje świata realnego tu na ziemi był na przełomie IV i V w. n.e. św. Augustyn. W kwestiach wolności, a raczej jej braku, pogłębił to podejście, wpisując je w wizję człowieka ograniczonego moralnie swymi ułomnościami, których przewyciężyć nie jest w stanie. Kwestię własności prywatnej widział on właśnie w tych kategoriach. Tłumaczył, że istnienie społeczeństwa pozbawionego własności jest możliwe tylko w raju, gdyż wymaga doskonałości (a człowiek jest istotą ułomną).

Św. Augustyn – na co zwraca uwagę Pipes¹¹ – usprawiedliwiał pomnażanie majątku, o ile nie jest motywowane chciwością i nie prowadzi do skąpstwa. Rzecz nie może być obwiniana za to, że stała się obiektem nadużycia. „Czy złoto jest czymś złym?” – pytał. I odpowiadał: „Nie, złoto jest dobre. Jednak źli ludzie używają złota w złych celach, a dobrzy ludzie używają złota w dobrych celach”¹².

Bezpośrednio do arystotelesowskiego realistycznego pragmatyzmu nawiązał w XII w. św. Tomasz z Akwinu. Akceptował on wczesnochrześcijańskie poglądy o posiadaniu „przedmiotów zewnętrznych” jako o czymś nienaturalnym (wszystkie dobra należą przecież do Boga). Niemniej w ślad za Arystotelesem dowodził w swojej *Summa theologica*, że wspólna własność nie sprzyja ani wydajności, ani zgodzie.

Zmianą zasadniczą w stosunku do starożytności było w nurcie realistycznego pragmatyzmu kościoła podejście do państwa. Było to szczególnie widoczne w okresie przewagi papieżstwa w konflikcie o inwestyturę. Ustrój państwa stawał się jakby mniej ważny, gdy doktryna chrześcijańska przyjęła zasadę, iż dzięki odkupieniu win człowieka grzesznego przez ofiarę Chrystusa to, co robi człowiek, ma sens. Jego dobre uczynki, małe i duże, mogą przechylić szalę na rzecz zbawienia (odrzucono więc augustiańską wizję braku sensu ludzkich działań, gdyż grzesznika potępionego przez Boga Ojca nie zbawią żadne dobre

¹¹ Op. cit., s. 34 i n.

¹² Ibidem, s. 35.

uczynki). Te dobre działania mogą się dokonywać w państwach o różnych ustrojach. Niemniej na marginesach głównego nurtu chrześcijaństwa pojawiały się wizje idealnego ustroju (o czym niżej).

Powracając jeszcze do kwestii własności, może łatwiej św. Augustynowi, ale trudniej w XII w. św. Tomasz byłoby przeoczyć ogromne bogactwo, jakie stało się udziałem zinstytucjonalizowanego kościoła. Tym bardziej niezbędne stawało się ustosunkowanie do kwestii własności.

Według interpretacji w wersji *public choice*, czyli ekonomicznej analizy polityki¹³, akceptacja własności prywatnej przez kościół, a później szczególnie Kościół katolicki, miała fundamenty nie tyle filozoficzne, ile ekonomiczne. Kościół miał silne bodźce ekonomiczne – jako jeden z największych, o ile nie największy właściciel ziemski w Europie – aby stworzyć stabilne ramy prawne dla własności prywatnej.

Także i ta druga interpretacja opiera się jednak na realistycznym pragmatyzmie (faktycznie: tylko na realistycznym pragmatyzmie, nie zaś na fundamentach wiary chrześcijańskiej!). Nie zmienia więc ona mojej oceny pozycji chrześcijaństwa głównego nurtu w fundamentalnym konflikcie przedstawianych wizji.

Reformacja poszła dalej niż kościół średniowiecza w swoim realistycznym pragmatyzmie. Przeszła od akceptacji ułomnej natury ludzkiej jako podstawy realistycznego pragmatyzmu, z którym wiąże się akceptację własności prywatnej, do sukcesu w sprawach materialnych jako wyznacznika łaski bożej.

Zwłaszcza kalwinizm kazał szukać znaków boskiego wyboru do zbawienia w ziemskich osiągnięciach, szczególnie w pracy, określanej przez Kalwina powołaniem. Kalwinizm nadał pracy kupca, rzemieślnika czy finansisty znaczenie służby bożej. Sukces był znakiem boskiego wyboru. Jest rzeczą oczywistą, że własność prywatna z tolerowanej staje się w tych warunkach uświęconą; uzyskuje wymiar duchowy.

Utopie chrześcijańskie, niemal co do jednej kolektywistyczne i często domagające się powrotu do praktyki „kościola ubogich, pojawiały się w średniowieczu od czasu do czasu (np. wcześnieńsi myśliciele tacy, jak Tertullian w II/III w. n.e., pustelnicy, wizje ruchów uznanych za heretyckie, czy franciszkańscy „spirytualisci” na przełomie XIII i XIV w.). Zwłaszcza zbiorowe próby tworzenia „kościola ubogich” były ostro zwalczane przez kościół instytucjonalny z powodu – zależnie od interpretacji – zagrożenia doktrynalnego i/lub zagrożenia dla interesów ekonomicznych hierarchii kościelnej.

Intensyfikacja takich utopijnych wizji jednak nastąpiła, począwszy od przełomu XV i XVI w., zapewne pod wpływem odkryć europejskich i myśli o nieznanym ludach, żyjących ponoć w warunkach wiecznej szczęśliwości. Można je traktować jako nostalgię za rajem utraconym (który być może istnieje gdzieś tam, gdzie nas nie ma...). Nadano im w literaturze nazwę utopii, systemów wyobrażonych.

Klasyczna utopia, od której wzięła się nazwa ogólna dla tego rodzaju konstrukcji teoretycznych, to *Utopia* Thomasa More'a z XVI w., księdza

¹³ R. Ekelund et al., *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, Oxford 1996.

katolickiego w Anglii (tworzącej właśnie odrębny Kościół anglikański). Oto główne cechy systemowe morusowskiej *Utopii*¹⁴:

Rządy elity wprowadzają represyjną dyktaturę. Nikt poza nią nie ma prawa nie tylko zajmować się, lecz nawet „zasięgać rady w sprawach związanych z ogólnym interesem” (grozi za to kara śmierci!). Nikomu nie wolno podróżować bez zgody władz; złamanie tej reguły prowadzi do degradacji obywatela do statusu niewolnika.

Gospodarka: kolektywistyczna. Nie ma prywatnej własności. Nie ma też pieniądza w obiegu. Panuje tam powszechny dostatek (który nie wiadomo, skąd się bierze poza zasadą przymusu pracy i zakazie próżnowania).

Przymusowy kolektywizm *Utopii* rozciąga się nie tylko na sferę produkcji, lecz także i konsumpcji (a nawet w ogóle prywatności). *Utopia* zakłada mieszkanie w jednakowych mieszkaniach, które po 10 latach należy obowiązkowo zamienić na inne. Posiłki jada się wspólnie w pomieszczeniach komunalnych.

Rozrywki tradycyjne są zakazane. Akceptowaną rozrywką intelektualną jest badanie prawdy, wspomnienia życia wzorowego i nadzieja przyszłego szczęścia. Z rozrywek fizycznych jest to przede wszystkim troska, zdrowie, które jest najgłówniejszym źródłem rozkoszy.

More (uznany oficjalnie za świętego, gdyż za swój katolicyzm zapłacił głową) był m.in. przekonany, że „w *Utopii* cała chciwość pieniądza zostanie unicestwiona wraz z zaprzestaniem jego używania. [...] Co więcej, ubóstwo, które właśnie pieniądze zdają się pogłębiać, niezwłocznie się zmniejszy, by następnie zniknąć, jeśli pieniądze zewsząd zostaną usunięte”¹⁵. Jak widać z powyższego, demonstranci pod pałacem Buckingham z okazji szczytu G-20, którzy domagali się „unieważnienia pieniądza”, mają swoich dość znanych, co nie znaczy, że wielce cenionych, poprzedników! Warto też poddać pod rozwagę następujące porównanie z likwidacją pieniędzy: czy likwidacja łóżek i tapczanów zlikwidowałaby zdrady małżeńskie?...

Kolejna chrześcijańska utopia to *Miasto słońca* (1602). Jej autor, Tommaso Campanella (XVI/XVII w. n.e.), mnich dominikański, poszedł podobnym, skrajnie kolektywistycznym tropem. Wizja Campanelli podobna jest pod wieloma względami do *Utopii* More'a. Podkreślę więc tylko to, co nieco odmienne:

- Ustrój państwa: oświecona, skrajnie egalitarystyczna, dyktatura. Rządzi kapłan o imieniu „Metafizyk”.
- Rządy elity: oświecona dyktatura platońskiego typu „strażników”.
- Skrajnie wysoki zakres ingerencji w sprawy mieszkańców: Jeden z zastępców „Metafizyka” zajmuje się dobieraniem par w celu płodzenia zdrowego potomstwa. Istnienie rodziny jest zakazane, ponieważ rodzina jest według Campanelli źródłem chęci posiadania.
- Upaństwowione, czy skolektywizowane są także wytwory kultury, aby zlikwidować indywidualne osiągnięcia i miłość własną, zostawiając tylko – jak u Platona – miłość do państwa.

¹⁴ G. Claeyss, *Utopias, The New Palgrave: The Invisible Hand*, New York, s. 270-277; R. Pipes, op. cit., s. 46-48; M. Szaleniec, NBPportal, 2008.

¹⁵ Za: R. Pipes, op. cit.

W odróżnieniu od wcześniejszych utopii nie ma u Campanelli niewolników, ponieważ każda praca uszlachetnia.

Współczesny egalitarysta, angielski filozof John Rawls, także proponuje specjalne opodatkowanie dochodów geniuszów i w ogóle ludzi bardzo utalentowanych, gdyż niesprawiedliwe jest – jego zdaniem – posiadanie wyższych dochodów z racji specjalnych, wrodzonych umiejętności. Ma więc on, jak widać, swoich poprzedników w dziele skrajnego egalitaryzmu. Współczesny filozof ma jednak mniejszą możliwość usprawiedliwiania swoich przekonań, gdyż Platon czy Campanella nie znali Edisona i jego oceny, że geniusz to „1% inspiration and 99% perspiration”, czy podobnego stwierdzenia Einsteina.

Jak widzimy, od Platona wśród starożytnych zaczynając, utopie mają cechy wspólne. Po pierwsze, wywodzą się z wewnętrznego przekonania, opartego nie na faktach i wnioskach wynikających z ich interpretacji, lecz na czystych spekulacjach na temat tego, co moralne, a więc przez to pożądane. I po drugie, z przekonania, że to, co pożądane, może zostać osiągnięte poprzez idealne konstrukcje systemowe, wsparte edukacją i przymusem.

Wreszcie, po trzecie, na co zwłaszcza zwraca uwagę Friedrich von Hayek, to podobny stosunek do wolności. Wszystkie utopie są skrajnie antyliberalne. Stawiając wyżej stan najdalej posuniętej równości, usiłują, w sposób wielce despotyczny, pozbawić ludzi możliwości wyboru. W warunkach wolności, nieodłącznie związanej z możliwością dokonywania wyboru przez jednostki, następuje bowiem zróżnicowanie (materialne, intelektualne i inne) społeczeństwa. Wolność jest więc największym zagrożeniem dla równościowych utopii i dlatego musi zostać wyeliminowana z jak najszerszego obszaru ludzkich zachowań.

Warto też dodać, że – patrząc z innej niż liberalna perspektywy – utopie (nawet te wymyślone przez świętych, jak Thomas More) są jednocześnie doktrynalnie antychrześcijańskie. Chrześcijański Bóg dał człowiekowi wolną wolę. W utopiach, wymuszających – najczęściej despotycznie – swoiście pojmowaną doskonałość, człowiek nie może z tej wolnej woli korzystać.

IV. OD RENESANSU DO OŚWIECENIA: ROZKWIAT INDYWIDUALIZMU, WOLNOŚCI I WŁASNOŚCI PRYWATNEJ ORAZ KONTRATAK KOLEKTYWISTYCZNYCH WIZJONERÓW

Renesans nie stworzył wielu traktatów prezentujących wizje będące przedmiotem niniejszych rozważań. Tworzył raczej ekonomiczne, intelektualne i artystyczno-literackie podglebie dla ewolucji zainteresowań jednostki. Ewolucji od ponurych rozmyślań o grzechu i karze, rozpamiętywania przykładów dobrego życia rozumianego jako powtarzanie życia świętych męczenników i rozważań o życiu wiecznym do myślenia o świecie *hic et nunc*, tu i teraz, inaczej niż jako o padole łez. Do myślenia i działania, by tu i teraz żyć lepiej, ciesząc się – bez zawstydzenia – tworzonym bogactwem. Bogactwem tworzonym dla siebie, swoich bliskich, ale też i wszystkich innych, którzy z tego wzrostu bogactwa jednostek również korzystają.

Myśli, które znajdziemy później rozwinięte w pismach autorów tzw. Szkołkiego Oświecenia, znajdziemy w wielkim skrócie wyrażone w XVI w. przez Benedykta Spinozę: „Im bardziej ktoś usiłuje dbać o swój pożytek [...] i im bardziej może to czynić, tym większą cnotą jest obdarzony [...]”¹⁶. Własność i wolność (tutaj: wolność tworzenia bogactwa) Renesans widzi więc jako warunki niezbędne ziemskiego sukcesu, który zyskuje na znaczeniu. Kalwin (i po trosze inni reformatorzy protestanccy) traktowali ów sukces jako znak boskiego wyboru, ale ludzie Renesansu, indywidualiści, uważali realizację interesu własnego za cel sam w sobie, wart wysiłków jednostki.

Od XVII w. intelektualny rozkwit teorii biorących za punkt wyjścia wolność i własność prywatną miał w szczególności miejsce na Wyspach Brytyjskich. Nie było to dziełem przypadku! Tam właśnie toczył się w XVII w. bój polityczny o ograniczenie absolutnej władzy królewskiej (włącznie z ograniczeniem prawa władcy do ustanawiania podatków). Ścięcie króla Karola II, rewolucja Cromwellowska, usunięcie dynastii Stuartów i pakiet regulacji radykalnie ograniczających władzę królewską, zwany *Glorious Revolution*, z 1688 r. ugruntował zasadę rządów obieralnego parlamentu (król panuje, ale nie rządzi).

Równolegle w XVII w. toczyły się spory zwolenników nieograniczonej władzy scentralizowanej (zwłaszcza Hobbes, Philmore) i zwolenników wolności (zwłaszcza Shaftesbury, Locke). Natomiast wiek XVIII to czas zwolenników realistycznego pragmatyzmu, którzy tworzyli intelektualne podstawy liberalnej filozofii i systemu gospodarczego opartego na interesie własnym, który dziś nazywamy kapitalistyczną gospodarką rynkową, a który wówczas nazywano – jak czynił to np. Adam Smith – systemem naturalnej wolności.

To nie znaczy, że gdzie indziej nie rozwijała się myśl o naturalnej wolności pojmowanej jako reguły ułatwiające człowiekowi – mimo jego ograniczeń – realizację satysfakcjonujących go własnych celów. O takich instytucjach, politycznych, ekonomicznych i społecznych dyskutowano – i spierano się – także gdzie indziej w Europie.

Monteskiusz, pod wpływem newtonowskiej rewolucji naukowej, nazwał oświecony interes własny odpowiednikiem siły ciężenia w życiu społecznym. Monteskiusz powiązał też skuteczność instytucji sprzyjających wolności z interesem własnym. Dowodził on bowiem, że wolności, jakimi cieszą się Anglicy, biorą się z trójpodziału władz. Każda z instytucji władzy, działając w interesie własnym, ogranicza pozostałe instytucje. Podobnie zresztą pisał Voltaire po swojej wizycie w latach 20. XVIII w. w Anglii: konflikt i konkurencja instytucji są źródłem postępu.

Nie były to zresztą działania świadomie nakierowane na realizację celów społecznych. Inny francuski uczyony, polityk i ekonomista, Turgot, w swoim eseju o *O historii uniwersalnej* z 1752 r. pisał o ewolucyjnym postępie wolności i zamożności, który brał się z niezliczonych działań jednostek, z których żadna nie miała takiego postępu jako swego celu. Jak to poetycko wręcz przedstawił Turgot, „ich pasje, nawet ataki wściekłości, prowadziły ich tą drogą, mimo iż oni sami nie byli świadomi, dokąd zmierzają”¹⁷.

¹⁶ Za: R. Pipes, op. cit., s. 52.

¹⁷ G. H. Smith, *The Ideas of Liberty*, San Francisco 1990.

Adam Ferguson, jedna z pierwszoplanowych postaci Szkockiego Oświecenia, podkreślał wielokrotnie, jak Voltaire przed nim, że wolność bierze się z konfliktu i konkurencji, połączonej z presją jednostek i grup o włączenie ich do grona uprawnionych do korzystania z wolności (1767). Wywodzący się z tego samego grona student Adama Smitha (pamiętajmy: profesora filozofii moralnej), John Mallarme, zwracał uwagę, iż historia wolności to historia kooptacji kolejnych grup, które wywalczyły sobie owo korzystanie z wcześniej promulgowanych wolności¹⁸. Mallarme kładł nacisk na to, że ani *Magna Charta* z 1215 r., ani późniejsze akty nie miały za cel wprowadzenia powszechnych wolności. Angielska magnateria wywalczyła przywileje, ograniczające arbitralność władzy królewskiej, tylko dla siebie. Ale w miarę zmian układu sił i relatywnej zamożności te i inne wolności, pod presją grup społecznych, były rozszerzane na kolejne grupy.

Ferguson, Mallarme, Smith, Hume i inni głosili wyższość spontanicznego ładu, w którym taki postępek okazywał się możliwy do osiągnięcia, nad działaniami ludzi o najlepszych chęciach, kierujących się najwyższym patriotycznym umiłowaniem wolności. Ferguson sformułował powyższą tezę w sposób powtarzany później wielokrotnie przez innych, mianowicie że „wielkie instytucje ekonomiczne i społeczne są następstwem ludzkich działań, lecz nie są realizacją ludzkich zamierzeń”¹⁹.

Adam Smith uściślił zaś tę tezę w pamiętnej formule: „[...] każda jednostka zmierza do [...] użycia posiadanego kapitału [...] tak, aby wytworzył jak największą wartość; każda jednostka z konieczności czyni produkcję krajową społeczeństwa tak dużą, jak to możliwe. Na ogół jednostka owa ani nie zamierza wspierać interesu publicznego, ani nie wie nawet jak bardzo ów interes publiczny wspiera. [...] zmierza tylko do osiągnięcia własnych korzyści. I w tym jednakże i w wielu innych przypadkach, wiedzona niewidzialną ręką, wspiera cel, który bynajmniej nie był częścią jego intencji”²⁰.

I tu powracamy właśnie na ścieżkę konkurencji między wizją kierującą się świadomością ludzkich intelektualnych i moralnych ograniczeń a wizją człowieka o nieograniczonych możliwościach adaptacyjnych. Współtwórcą tej pierwszej wizji był właśnie Adam Smith. Szanse postępu w sferze wolności i zamożności widział on przede wszystkim w ewoluujących w ramach spontanicznego ładu procesach społecznych dotyczących rodziny, rynku, własności i innych instytucji. To przede wszystkim te procesy, charakteryzujące się pewnymi cechami systemowymi, przynosiły pożądane rezultaty, a nie szczegółowe działania polityki mające na celu osiągnięcie określonych korzyści przez wybrane grupy społeczne, czy jednostki.

Adam Smith nie rozpaczał w swojej *Teorii sentymentów moralnych* (1759) nad ułomnościami natury ludzkiej, lecz – zamiast wysiłków mających zmienić naturę ludzką – próbował określić, jakie moralnie korzystnie efekty mogą zostać wytworzone najmniejszym wysiłkiem w ramach istniejących ograniczeń. Jego podejście w kwestiach moralności nie różniło się od

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1991 (oryg. wyd. 1767), s. 122.

²⁰ *The Wealth of Nations*, Liberty Press (seria: Liberty Classics) Indianapolis, s. 423.

podejścia w kwestiach wytworzenia efektów ekonomicznych, rozważanych w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (1776).

Myślenie w kategoriach później określanych, w nawiązaniu do Veblena, jako „inżynieria społeczna” było Smithowi całkowicie obce. Widać to w licznych uwagach krytycznych pod adresem interwencji politycznych, z których jedna wydaje się warte zapamiętania. Smith zwraca się do polityków i mówi: wydaje wam się, że poprawiacie sytuację ludzi swoimi dobrze przemyślanymi interwencjami. Otóż jesteście w błędzie...

Ale to, co dla wyznawców wizji człowieka ograniczonego przez swoje ułomności było fundamentem, punktem wyjścia ich rozważań i proponowanych przez nich instytucji, dla wyznawców wizji idealistyczno-moralistycznej było w najlepszym razie dystrakcją, a w najgorszym – przeszkodą w realizacji moralnego potencjału (nieskończenie adaptowalnego) człowieka. William Goodwin, traktowany przez Sowellą jako egzemplifikacja wizji idealistyczno-moralistycznej w czystej postaci i kontrast wobec alternatywnej wizji realistycznego pragmatyzmu, odrzuca podejście Adama Smitha. To jego bowiem ma na myśli, gdy pisze w *Badaniach nad sprawiedliwością polityczną* (1793), krytycznie o „tych moralistach, którzy myślą tylko o stymulowaniu człowieka do dobrych uczynków za pośrednictwem kalkulowanej ostrożności i zachłannego interesu własnego”, zamiast stymulować „szczodre i wielkoduszne sentymenty tkwiące w naturze ludzkiej”²¹.

Dla Goodwina cnotą są intencje działań, mających pomóc innemu człowiekowi. Nawet jeśli człowiek nie wykazuje od razu dobrych intencji, to celem działań edukacyjnych jest obudzenie ich w człowieku. Człowiek popełnia błędy, czy nawet czyni zło, dlatego, że nie rozumie tego, co czyni, a nie dlatego, że jest egoistą. Jeśli mu się uświadomi, że „tysiąc ludzi skorzysta [w wyniku jego działania – dop. J. W.], powinien zrozumieć, że jest w porównaniu z nimi jedynie atomem, i postąpić odpowiednio”²².

Goodwin w swej wierze w przyrodzoną dobroć człowieka nie wychodzi poza edukację jako czynnik korekcyjny ludzkich zachowań. Ale jemu współcześni myśliciele nurtu idealistyczno-moralistycznego poszli znacznie dalej w rozważaniach nad celami i środkami realizacji celu, jakim było ułożenie owego nieskończenie adaptowalnego człowieka do potrzeb działań korzystnych dla państwa i społeczeństwa.

Najbardziej przejrzyste są owe relacje środków i celów u Jeana Jacques’a Rousseau, którego śmiało można uznać za intelektualnego przywódcę owego kontrataku idealistów-moralistów. Warto zacząć od jego *Pierwszego dyskursu o nauce i sztuce* z 1749 r. Rousseau odrzuca naukę i sztukę, które – jego zdaniem – są źródłem demoralizacji. *De facto* odrzuca cywilizację zachodnią w całości: także życie miejskie, handel, postęp techniczny i lepsze warunki życia. Ktoś mógłby podejrzewać, że jest to atak na Ateny z perspektywy Jerozolimy, to znaczy ze strony tradycjonalistycznego chrześcijaństwa. Ale nie! Rousseau przedstawia się nam jako zwolennik antyintelektualizmu Spartiatów

²¹ *Enquiry Concerning Political Justice*, 1969 (oryg. wyd. 1793). Cyt. za: Th. Sowell, op. cit., s. 23-26.

²² *Ibidem*.

i preferencji dla „prostego życia”, które wspiera cnoty. Jakie? Ano, dobre intencje, prostotę zachowań, bezpośredniość itp. Wysoką cywilizację, którą kojarzy – i słusznie – z kapitalistyczną gospodarką rynkową opartą na prywatnej własności, oskarża o to, że nie nagradza właściwie... dobrych intencji. A więc „jesteśmy w domu”; w domu przedstawiciele idealistyczno-moralistycznej wizji. Szlachetność celów, jak u cytowanego już Goodwina, jest sprawą najważniejszą.

Z interesującej nas perspektywy konfliktu wizji znacznie ważniejszy wydaje się jednak *Drugi dyskurs o pochodzeniu i podstawach nierówności* z 1755 r. Wizja nabiera w nim pełniejszych – i dobrze nam znanych – kształtów. Jak wszystkich moralistów tej proweniencji, Rousseau najbardziej gniewają nierówności. Za naturalne uznaje on nierówności zdrowia, wieku, siły, jakości umysłu, natomiast występuje przeciwko nierównościom „moralnym i politycznym”, to znaczy przeciwko temu, że niektórzy są bogatsi, potężniejsi, a nawet przeciwko różnemu poziomowi aprobaty jednostek przez społeczeństwo. To akurat nie powinno nas dziwić. Piewcy równości nie akceptują zróżnicowanej oceny jednostek przez inne osoby (mogły przecież mieć dobre intencje...).

Raz jeszcze odrzuca cywilizowane społeczeństwo i idealizuje nie zdeprawowanego przez cywilizację „człowieka w stanie natury”, w stanie natury bowiem człowiek nie charakteryzuje się egoizmem i nie patrzy z góry na innych. Człowiek w stanie natury jest wolny – twierdzi Rousseau (rzeczywiście: wolny również od racjonalności zachowania!). Rousseau patrzy krytycznie na cywilizację, gdyż doprowadziła ona ludzi do tego, że... porównują się z innymi. To zaś zrodziło dumę z własnych osiągnięć, lekceważenie innych i konkurencję. Wszystkie te cechy cywilizacji są naganne.

„Nauczylimy się – pisze Rousseau – porównywać sklepikarzy z punktu widzenia ich zdolności posiadania w sprzedaży świeżego pieczywa i pogardzamy tymi, którzy sprzedają pieczywo czerstwe”. Człowiek porównuje innych z punktu widzenia ich umiejętności wykonywania różnych zadań, a to jego zdaniem oznacza, że pracowitsi zdominują mniej pracowitych, gdyż kupcy sprzedający czerstwe pieczywo lub chirurdzy operujący zardzewiałymi skalpelami zbankrutują, co również jest rzeczą złą.

Rousseau (który wypowiada się tutaj jak działacz związkowy w komunizmie, uważający, iż „czy się stoi, czy się leży, dwa tysiące się należy”) krytykuje Locke’a, że jego państwo chroniące życie, wolność i własność jest „spiskiem niewielu zdolnych przeciwko wielu niezdolnym”. Nie należy krytykować nieudaczników, gdyż lepiej jest doznać szkody, niż zostać skrytykowanym. Tak więc, konkluduje cytowany autor, jeśli pragnie się równości, trzeba odrzucić współczesną mu cywilizację i skonstruować inny system. Rousseau wysłał swój *Drugi dyskurs* Voltaire’owi, który uprzejmie, acz złośliwie, podziękował za przesłanie mu jego „drugiego traktatu przeciwko rasie ludzkiej”...

Rousseau w *Czwartym dyskursie o kontrakcie społecznym* z 1762 r. nawołuje, nawet dość realistycznie, by punktem wyjścia tworzenia nowego systemu (ładu społecznego) był człowiek taki, jaki jest obecnie (zdeprawowany przez cywilizację). Człowiek ów powinien zmieniać się w następstwie działań rządu, a więc w wyniku inżynierii społecznej. Wbrew swemu sławnemu, choć mylącemu co do intencji, stwierdzeniu, że człowiek urodził się wolny, lecz wszędzie nosi kajdany, Rousseau zamierza nie tyle uwolnić człowieka, ile

założyć mu i n n e kajdany. Tyle że nie będą to kajdany rynku i konkurencji, lecz dyktat państwa, a ten Rousseau uważa za uprawniony(!).

Idea Rousseau jest taka, że jednostki tworzące nowe państwo muszą stać się „jednym ludem”. To zaś oznacza sytuację, w której każda jednostka oddaje kontrolę nad swoim życiem i zgadza się, by grupa sprawowała kontrolę nad życiem jednostki. I to kontrolę t o t a l n ą. Jednostka – według Rousseau – staje się częścią społeczeństwa, by uniknąć zagłady. Wobec tego społeczeństwo ma pełnię kontroli nad jednostką. Gdy społeczeństwo życzy sobie jej śmierci, musi ona umrzeć: „Życie jest darem, który warunkowo dany jest jednostce przez państwo”.

Uzyskujemy więc niemal pełny obraz „nowego, wspaniałego świata” Rousseau, który nie różni się zbyt od innych ponurych utopii w rodzaju tej, zaprezentowanej przez Thomasa More’a. I świata realnego czasów późniejszych (nazizmu, komunizmu, czy jego wersji azjatyckich, w rodzaju maoizmu i innych reżimów, np. Czerwonych Khmerów czy dynastii Kim-Ir-Sena w Korei Północnej). Indoktrynacja zapowiedziana także w *Nowej Heloizie*, jak również cenzura, dopełniają obrazu. By podobieństwo do totalitaryzmów XX w. było jeszcze większe, Rousseau nazywa cenzurę „zmuszaniem ludzi do tego, by pozostali wolni”²³.

Nie wszyscy idealistyczni moralisci tak dalece budzili skojarzenia z najgorszymi okresami w historii ludzkości. Niemniej niemal wszyscy mieli w sobie skłonność do wiary w zbawczą rolę edukacji (czytaj: indoktrynacji) i przymusu. Współczesny Goodwinowi i Rousseau markiz de Condorcet też wierzył w przeogromny potencjał człowieka i też widział wielką przyszłość w edukacji. Ale dodatkowo wskazywał, że osiągnięcie doskonałości musi niekiedy przejściowo być wspomagane przymusem.

Oczywiście w przyszłości „nowy człowiek” będzie już z radością działał dla wspólnego dobra, ale zanim to nastąpi, należało posługiwać się innymi środkami – nawet terrorem. W tym samym roku 1793, w którym Goodwin przekonywał swoich współczesnych, że intencje są najważniejsze, Robespierre, praktyk raczej niż teoretyk rewolucji, zapytany, kiedy skończy się terror, odpowiedział: gdy „wszyscy ludzie będą jednakowo skłonni do poświęcenia się swemu krajowi i jego prawom”.

V. CZASY NAJNOWSZE: SOCJALIZM, KOMUNIZM, FASYZM W STARCIU Z LIBERALNĄ DEMOKRACJĄ

Czasy najnowsze i ich wizje wprowadzane w życie (na dobre czy złe!) są nam wszystkim zbyt dobrze znane, by podejmować w niniejszym eseju ich – z konieczności dość pobieżną – prezentację. Dlatego w tej części zajmę się jedynie wskazaniem pewnych cech szczególnych wymienionych w podtytule ideologii, mających związek z prezentowaną dychotomią wyobrażeń o tym, jak funkcjonuje i jak powinien funkcjonować świat.

Ten drugi element nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do współczesności, rozumianej jako okres rozpoczynający się w XIX w. Bowiem

²³ Cytaty z prac Rousseau za: G.H. Smith, op. cit., kasety1-2.

przyglądając się konkurującym ze sobą od ponad dwóch tysięcy lat przeciwstawnym wyobrażeniom, jak funkcjonuje świat, jesteśmy w stanie wyciągnąć pewne wnioski z historii współczesnej. To znaczy dokonać oceny, czy analizowane przez niniejszego autora wizje zawsze mówią nam, jak funkcjonuje świat, czy też – po konfrontacji z ową rzeczywistością – możemy stwierdzić, że mówią nam raczej o tym, jak – według owego korowodu wizjonerów – świat powinien funkcjonować.

Zacznę od, zasygnalizowanej w cz. III tego eseju, hybrydowości ideologii komunizmu. Klasyczny – czy jak go marksiści nazywali (z zamierzonym lekceważeniem) „utopijny” – socjalizm prezentował światu wizję człowieka nieskończenie adaptowalnego. Dziewiętnastowieczni myśliciele i działacze społeczni tacy, jak Fourier, Owen, hrabia Saint-Simon i inni wierzyli w możliwość zorganizowania ludzkości na altruistycznych zasadach, do wdrożenia których w ludzkie umysły trzeba było między innymi sprawiedliwego (czytaj: egalitarystycznego) opłacania ich pracy. A także edukacji, która pozwoli ciemniejszemu przez wieki człowiekowi docenić i zaakceptować jako własną zasadę altruizmu jako fundamentu świata dobrych instytucji. Robert Owen w swoich niezliczonych próbach wychowania „nowego człowieka”²⁴, rozumował identycznie jak markiz de Condorcet jeden wiek wcześniej. Ten ostatni obwiniał realistycznych pragmatyków o błędną wizję natury ludzkiej. Mylili oni bowiem – zdaniem de Condorceta – człowieka natury, z jego ogromnym potencjałem, z człowiekiem realnym, skorodowanym moralnie przez przesady, społeczne obyczaje i rozmaite pasje.

Markowski komunizm jednak wyobrażenia swoje przedstawiał w sposób hybrydowy. Ewolucja ludzkości w ramach kolejnych systemów gospodarczych dokonywała się bowiem – według Marksa – w ramach wizji człowieka ograniczonego możliwościami kolejnych epok. Dopiero wraz ze wzrostem nowych możliwości: rozwojem nauki, techniki, metod organizacji, nowych idei systemowych (czytaj: „naukowego” socjalizmu jako kontrastu wobec „utopijnego” socjalizmu) – możliwe stało się przewyciężenie owych ograniczeń i skok z królestwa konieczności do królestwa wolności. Z tej perspektywy – jak to zasygnalizowałem wyżej – marksizm traktować należy jak każdą religię, która nagradza za odpowiednie zachowania w innym, lepszym świecie. Główna różnica to obietnica, że ten inny, lepszy świat ma zostać osiągnięty tu, na ziemi, a nie w raju.

Thomas Sowell, który dostrzegł tę hybrydowość komunizmu²⁵, zwrócił też uwagę na nieco późniejszą ideologię faszystów, która z przyjętej w tym eseju perspektywy ma również hybrydowy charakter. W faszyzmie – podkreśla Sowell – mamy element wizji człowieka ograniczonego, którego cechować musi: podporządkowanie władzy, ciężka praca, lojalność wobec narodu, skłonność do poświęceń, z walką w interesie narodu włącznie. Ale to dotyczy wyłącznie narodu danego państwa. System faszystowski zakłada „trójcę”: jeden naród

²⁴ Zob. np. historia *Nowej Harmonii* Owena, opisana w: J. Winiecki, *Źródła niezniszczalności kolektywistycznych utopii a zagrożenia dla wolności (nie tylko ekonomicznej)*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 71, 2009, z. 4.

²⁵ Th. Sowell, op. cit., s. 105-114.

– jedno państwo – jeden wódz. I ten wódz żyje w świecie niczym nieograniczonym: nie obowiązują go tradycje, prawa, obowiązki, a nawet elementarna przyzwoitość.

Nieodłącznym elementem idealistyczno-moralistycznych wyobrażeń, objętne czy w „modelowej”, czy w hybrydowej wizji – u Platona, More’a, Rousseau, Goodwina czy u Marksa – są edukacja (a raczej indoktrynacja) i czający się w tle edukacji przymus. Wydają się one niezbędne w procesie tworzenia „nowego człowieka”. Te elementy edukacji i przymusu znajdujemy nie tylko w wizjach, ale także w doświadczeniach XX w., czyli wówczas, gdy wizje stawały się rzeczywistością, a człowiek okazywał się mało podatny na absorpcję altruizmu w oczekiwanych przez wizjonerów dawkach.

Przymus wówczas wydawał się niezbędny. Lenin w rozmowie z przedstawicielem amerykańskiego Czerwonego Krzyża w pierwszych dniach po rewolucji tak przedstawiał swój program: „Zmuszę dostateczną liczbę ludzi do pracy w dostatecznym tempie, aby wyprodukować to, co Rosji potrzebne”. Emigracyjny historyk rosyjski, Michaił Heller²⁶, za którym cytuję powyższą rozmowę, komentuje z ironią: „Parowóz dziejów dojedzie do rajy. Ojcowie zaprowadzą dzieci w świetlaną przyszłość – w razie potrzeby pod konwojem [...]”²⁷.

Parowóz nie dojechał. Nie dojechał w okresie tzw. komunizmu wojennego (1917-1921), gdyż Leninowi nie udało się zmusić do wyprodukowania tego, czego sobie życzył. Produkcja przemysłowa w przededniu załamania się komunizmu wojennego wynosiła zaledwie 10% produkcji z 1914 r.; produkcja rolna spadła tak dalece, że parę milionów ludzi umarło z głodu.

Parowóz nie dojechał i w drugim, znacznie bardziej długotrwałym, podejściu, czyli w tzw. gospodarce centralnie planowanej i administrowanej. Z badań rosyjskich ekonomistów z końca lat 80. XX w. wynikało, że od początku centralnego planowania (1928 r.) do 1985 r. rzeczywisty wzrost produkcji przemysłowej stanowił mniej niż 10% produkcji przedstawianej w oficjalnych sprawozdaniach i sowieckich rocznikach statystycznych! A polscy ekonomiści wykazali, że prawdopodobieństwo wykonania jakiegoś wskaźnika planu – nawet z jednoprocetowym przekroczeniem lub niewykonaniem – wynosiła w polskiej praktyce planistycznej nieco mniej niż 20%²⁸. System zaś załamał się ostatecznie w Europie w latach 1989-1991.

Skąd brały się kolejne klęski prób wprowadzania w życie wizji idealistyczno-moralistycznej? Obawiam się, że konkluzja prowadzi jednoznacznie w kierunku nieodróżniania rzeczywistości od własnych preferencji, czyli przemieszania, czy wręcz zastąpienia, wyobrażeń o tym, jak funkcjonuje świat, wyobrażeniem o tym, jak świat powinien funkcjonować. A instytucje zbudowane na podstawie życzeń, a nie rzeczywistych relacji między jednostkami a grupami nie mogą dobrze funkcjonować, choćby dlatego że intelektualne konstrukty, niezwerifikowane przez życie, ujawniają rozliczne, czasem wielce szkodliwe, nieprzewidziane konsekwencje.

²⁶ M. Heller, *Maszyna i śróbki: Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988, s. 46.

²⁷ Ibidem.

²⁸ W. Maciejewski, J. Zajchowski, *Problemy analizy wykonania planu*, w: *Informacyjne problemy planowania*, Warszawa 1982.

VI. PESYMISTYCZNE *POST SCRIPTUM*...

Filozof Bertrand Russell z przerażeniem stwierdził po wizycie w Związku Sowieckim w okresie komunizmu wojennego, że znalazł się w Utopii Platona. „Źródłem wszelkiego zła są bolszewickie poglądy na życie, [...] ich [...] przekonanie, że można zmienić naturę człowieka” (*The Practice and Theory of Bolshevism*, Londyn 1920)²⁹. Ludwig von Mises przez prawie pół wieku wielokrotnie ostrzegał, że przejście przez kapitalistyczne gospodarki rynkowe elementów centralnego planowania i interwencji politycznej w procesy rynkowe prowadzić będzie do osłabienia zdolności tych gospodarek do tworzenia bogactwa, jak również do ograniczania wolności, a w efekcie – do powrotu, jak to określał, do epoki barbarzyństwa.

Jakże bardzo różnili się oni w swej ocenie od Alberta R. Williamsa, który – sam niewątpliwie idealistyczno-moralistyczny wizjoner – doszedł do wniosku, że rewolucja komunistyczna zastąpiła drugie zstąpienie na ziemi Chrystusa. Stwierdził, że u podstaw etycznych ludzi żyjących w Sowietach „leży zasada kolektywizmu. Działali kolektywnie i podporządkowywali się kolektywnemu rozumowi partii, ale to ani na jotę nie zmniejszało ich indywidualnej wolności”³⁰.

Dziś wiemy, że rację mieli myśliciele tacy, jak Russell i Mises, a nie Williams i jemu podobni. Tyle że z powyższego stwierdzenia, niestety, nic nie wynika. Niepowodzenia kolejnych prób stworzenia raju na ziemi (pod konwojem czy też bez!) kończą się z a w s z e niepowodzeniem³¹. Różnica polega tylko na tym, ile wysiłku i ofiar kosztowała konkretna próba.

Pomysłów zaś na owe utopie nie brakowało w żadnej epoce istnienia naszej zachodniej cywilizacji, jak na to wskazują części II-V niniejszego eseju. Pokusa zerwania ograniczeń, jakim podlega istota ludzka, i uszczęśliwienia ludzkości są tak silne, że zawsze znajdują się tacy, którzy podejmą próbę sformułowania nowej wersji tej samej wizji – a także próbę wprowadzenia jej w życie. To, co Zbigniew Brzeziński pisał o komunizmie, że był „zrodzony z niecierpliwego idealizmu, [...] pragnął lepszego, bardziej humanitarnego społeczeństwa” [i że] podpisał niektóre najznakomitsze umysły i niektóre najbardziej ideowe serca”³², można również powiedzieć o wyobrażeniach tych wizjonerów, którzy już byli, i tych, którzy po nich przyjdą. Tym ostatnim próbom, jeśli zakończą się sukcesem, towarzyszyć będzie tworzenie instytucji, które starałem się przedstawić powyżej. Żadna inne prognoza po dwóch i pół tysiącach lat konkurencji między obiema wizjami nie wydaje się bardziej uprawniona.

Będziemy więc mieć kolejne wizje i kolejne próby tworzenia instytucji wymuszających na człowieku doskonałość. Dla twórców owych wizji i ich zwolenników liberalowie oraz inni zwolennicy wizji człowieka obarczonego nieusuwalnymi ograniczeniami będą zawsze uważani za niemoralnych,

²⁹ Cyt. za: M. Heller, op. cit.

³⁰ Ibidem, s. 27.

³¹ Zob. np. J. Muravchik, *Heaven on Earth: The Rise and Fall of Socialism*, San Francisco 2002.

³² Z. Brzeziński, *Wielkie bankructwo: narodziny i śmierć komunizmu w XX w.*, Paryż 1990, s. 241.

cynicznych zwolenników *status quo* lub zbyt powolnej, gdyż pełnej prób i błędów, ewolucji ku lepszemu. A przecież możliwe są prostsze drogi wiodące do sukcesu – trafienie do ludzkich serc i umysłów.

I zawsze zapewne znajdą oni zwolenników wśród tych, którzy – z różnych przyczyn – protestować będą przeciwko różnicom w dochodach i innych miarach sukcesu. Stąd bierze się nieustające powodzenie takich myślicieli, jak Rousseau i inni wizjonerzy tego nurtu, krytykujących kapitalistyczną gospodarkę rynkową między innymi za to, że nie nagradza odpowiednio dobrych intencji. Egalitaryzm, biorący się z ideowych preferencji, czy ze zwykłej zawiści, cieszy się nieustającym, choć zmiennym co do natężenia, powodzeniem.

Nieuchronnie jednak twórcy i zwolennicy wizji realistycznego pragmatyzmu będą uważać idealistycznych moralistów za – w najlepszym przypadku – szlachetnych głupców. I będą się im podejrzliwie przyglądać, czy atrakcyjność ich szlachetnych wizji nie przyciągnie zbyt wielu ideowych rewolucjonistów, tworząc w ten sposób podglebie dla nowych totalitaryzmów. A więc znanego nam już piekła na ziemi. Być może, wspomniani demonstranci z Londynu, domagający się, by unieważnić pieniądze, zakończą swoje bujanie w obłokach tylko na samych sloganach. Gorzej, gdyby takie i podobne pomysły zyskały wielu wpływowych zwolenników, co mogłoby zaważyć na kształcie gospodarczych – i nie tylko gospodarczych – instytucji współczesnego świata...

dr hab. Jan Winiński

*Profesor Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania
w Rzeszowie*

THE ETERNAL CONTEST OF THE CONCEPTS OF HOW THE WORLD WORKS: LINKAGES BETWEEN VISIONS AND PROPOSED INSTITUTIONS

Summary

Studies of economic institutions have already been well entrenched in economics in recent decades. And for good reasons. The existing, or proposed (and later imposed) institutions may dramatically affect the performance of the economies. The same quantities of production factors and other resources may result in sharply differing outputs, depending on the kind of institutional environment of a given economy.

However numerous are the studies of institutional arrangements and their differing impact on economic outcomes, very little attention has been attached to the fundamental ideas of how the world works (and how it should work), which determine the preferences of one or another kind of institutions. The aim of this paper is to point to, basically, two types of reasoning in this respect. They are described, alternatively, as idealistic-moralistic and realistic-pragmatic. Each type signals a preference for a different defining criterion (collectiveness or individuality, respectively).

The most extensive part of the paper is devoted to the presentation of the contest of these types of reasoning and resultant preferences for (sharply differing) types of economic institutions. This contest, as it has been shown, has continued for about two and a half thousand years: from Plato and Aristotle in ancient Greece to the totalitarian and liberal institutions of the 20th century.

The paper ends with what the author sees as a pessimistic outcome. Given the long history of the contest of two types of reasoning underpinning the institutional preferences, it is highly probable that dysfunctional institutions, which result from the idealistic-moralistic type of thinking, will reassert themselves in the future as well. Inevitably, they will bring about the abridgement of freedom, disregard for the *Rechtstaat*, and reduction of the wealth-creation capabilities of our economies.