

Piotr Andryszczak

**MIĘDZY PATERNALIZMEM A UTOPIĄ.
SPÓR O ROZUMIENIE DOBRA WSPÓLNEGO**

**BETWEEN PATERNALISM AND UTOPIA.
A DISPUTE ABOUT THE UNDERSTANDING OF
THE COMMON GOOD**

SUMMARY

Every philosophical conception seeking to order a life of people has to answer a question how it understands the common good. In our days we can observe a debate between two positions. One of them conceives the common good as a sum of individual goods. Individuals in order to achieve their own ends need goods which they are not able to attain individually. This way of thinking we can discover in libertarianism, represented by Robert Nozick. On the opposite side there is other standpoint expressed in the republican tradition. According to that the common good is a good of the whole society and demands the loyalty to a specific community which is known as patriotism. The difference between two traditions reveals in models of citizen dignity. In the first case it is based on judicial retrieval, in the second on political participation. Nozick's position generates serious objections because in a very unrealistic way it understands human person and approaches the problem of desired political order. The republican solution is unacceptable to the liberals who appreciate individual autonomy. An interesting attempt to combine the liberal conception of freedom and politically necessary moral minimum we can find in the thought of Mirosław Dzielski. In his opinion those who want to build the just social order have to refer to the Christianity conceived not as a group of dogmas but as a verified form a life.

KEYWORDS: libertarianism, republicanism, liberalism, Christianity, Dzielski

Jesteśmy świadkami i uczestnikami debaty między dwoma stanowiskami w kwestii dobra wspólnego. Pierwsze z nich jest częścią szeroko rozumianej tradycji liberalnej, drugie zaś wypływa z republikańskiego sposobu myślenia o porządku społecznym i politycznym. Ich znaczenie uzasadnia potrzebę rekonstrukcji i oceny pozycji zajmowanych przez obie strony, co jest podstawą dla wskazania pozytywnej propozycji.

Dobro wspólne jako suma korzyści indywidualnych

Źródeł tego stanowiska należy szukać w początkach liberalizmu. John Locke wyszedł od hipotezy przedpolitycznego stanu natury. Jednostki, wolne i równe, żyją w nim pokojowo, ciesząc się prawem do życia, wolności i własności. Mogą nadto wymierzać sprawiedliwość na własną rękę. To jednak prowadzi do wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Wobec braku prawa pozytywnego i sędziów ludzie, skazani na samosąd, postępują stronniczo i uruchamiają mechanizm zemsty, niebezpieczny dla ich naturalnych praw. Z tego powodu, mocą umowy, powołują do życia wspólnotę polityczną, aby lepiej chronić to, co im z natury przysługuje. Częścią tego procesu jest wyrzeczenie się prawa do wymierzania sprawiedliwości jako przyczyny zamiany pokojowego stanu natury w stan wojny¹. Jednostki zatem potrzebują dobra wspólnego w postaci społeczeństwa politycznego jako narzędzia. Służy im ono do tego, aby mogły lepiej niż w stanie przedpolitycznym realizować własne indywidualne interesy. Fundamentem takiego myślenia jest zatem indywidualizm, dla którego dobro wspólne jest jedynie zbiorem dóbr jednostkowych. Do Locke'a nawiązał Robert Nozick. Jego droga do dobra wspólnego wygląda, jak następuje.

Wolnego rynku można bronić na różne sposoby. Jedni powiadają, że jego wartość polega na efektywności. On bowiem najskuteczniej pomnaża bogactwo społeczne. Jednostki w warunkach nieskrępowanego kapitalizmu najlepiej zaspokajają własne preferencje, dzięki czemu, zgodnie z tym utylitarystycznym myśleniem, osiągają stan „jak największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi”². Inni sądzą, że argument za wolnym rynkiem brzmi następująco: jeśli przyznamy rządowi uprawnienia do regulowania swobodnej wymiany ekonomicznej, to wkroczy na, jak to ujął Friedrich von Hayek, „drogę do

¹ Por. J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, tłum. Z. Rau, w: tenże, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 166–167, 171–172.

² Por. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Indianapolis, IN 2008, s. 125.

zniewolenia”³. Władza polityczna, która nadzoruje życie gospodarcze, nie zatrzyma się bynajmniej w tym miejscu i dokona niezawodnie zamachu na nasze swobody indywidualne i polityczne. Obie argumentacje posiadają jeden punkt wspólny: traktują wolny rynek instrumentalnie. Stanowi on – ich zdaniem – skuteczne narzędzie już to do osiągnięcia maksymalnej użyteczności, już to do zagwarantowania wolności osobistych i politycznych⁴.

Robert Nozick stawia sprawę inaczej. Dla niego mechanizmy wolnorynkowe nie pełnią roli środka, lecz wynikają z indywidualnych uprawnień człowieka. Każdy bowiem posiada prawo do swobodnego dysponowania swoją własnością i nikt, również państwo, nie może tego prawa odbierać ani ograniczać. Nozick już w pierwszych słowach swojej książki jasno rzecz ustawił:

Jednostki mają prawa i są rzeczy, których ani żadna osoba, ani żadna grupa nie może nikomu zrobić (bez naruszania jego praw). Prawa te są tak silne i dalekosiężne, że powstaje pytanie: co, jeśli cokolwiek, wolno państwu i jego funkcjonariuszom?⁵

Na tak postawione pytanie udziela natychmiastowej odpowiedzi:

Usprawiedliwione jest pewnego rodzaju państwo minimalne, ograniczone do wąskich funkcji ochrony przeciwko gwałtowi, kradzieży, oszustwu, narzucaniu zobowiązań itd.; jakiegokolwiek bardziej rozbudowane państwo musi naruszać prawa jednostek do niezmuszania ich do robienia pewnych rzeczy i jest nieusprawiedliwione; owo państwo minimalne jest zarówno inspirujące, jak słuszne⁶.

Wolny rynek jest zatem ze swej natury sprawiedliwy, bo tylko on respektuje podstawowe prawo człowieka do dysponowania własnością wedle swego uznania. Sytuacja, kiedy rząd stosuje interwencjonizm państwowy, jest tożsama z pracą przymusową. Usprawiedliwione są jedynie podatki, które służą swobodnej wymianie, np. przeznaczone na działalność policji i sądów.

Samo zaś sprawiedliwe społeczeństwo kieruje się trzema zasadami: nabywania, transferu i naprawy. Zgodnie z pierwszą z nich odbywa się pierwotne zawłaszczenie, polegające na wejściu w posiadanie części świata natury, która

³ Por. F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba i in., Kraków 1996.

⁴ Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 135–136.

⁵ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 5.

⁶ Tamże.

dotąd była pozbawiona właściciela. Nozick jest przekonany, że zasoby naturalne są bezpieczne i przybysze mogą wchodzić w ich posiadanie na podstawie reguły: „kto pierwszy, ten lepszy”, pod warunkiem że nie pogorszą sytuacji innych. Druga zasada odnosi się do świata, który stał się już prywatną własnością jednostek. W nim dochodzi do nieskrępowanej wymiany udziałów. Jeżeli dokonuje się to na mocy dobrowolnych aktów, osoby trzecie nie mają prawa do żadnej ingerencji. Wiemy jednak, że w praktyce niejednokrotnie transfery mają charakter przymusowy, gdy silniejsi odbierają słabszym ich prawomocną własność. Wtedy znajduje zastosowanie trzecia zasada, domagająca się naprawy uprzednich krzywd⁷.

W tym obrazie nie ma miejsca na jedno, a mianowicie na redystrybucyjną działalność państwa, które na przykład – jak to ujął główny obiekt krytyki Nozicka, John Rawls – dopuszcza nierówności jedynie wtedy, gdy służą najbardziej upośledzonym⁸. Nozick, rzecz jasna, akceptuje niewymuszoną dobroczynność, ale odrzuca przymusowe opodatkowanie w celu stworzenia publicznego systemu edukacji lub opieki zdrowotnej. W państwie minimalnym nie ma dla nich miejsca, ponieważ ich pojawienie się wiąże się zawsze z naruszeniem zasady: „Od każdego według tego, jak wybiera, każdemu według tego, jak jego wybierają”⁹.

Dlaczego ludzie mieliby wybrać rozwiązanie zaproponowane przez Nozicka i opowiedzieć się za państwem minimalnym jako sprawiedliwym, pełniącym w jego filozofii rolę dobra wspólnego? W pracy *Anarchia, państwo, utopia* można wskazać dwa argumenty za tym przemawiające. Pierwszy jest intuicyjny, drugi zaś ma charakter filozoficzny¹⁰.

Chcąc nas przekonać, iż wybierzemy raczej jego zasadę dobrowolnego przepływu udziałów niż jakiegokolwiek rodzaj redystrybucji dochodów, Nozick studiuje przypadek Wilta Chamberlaina. Jego wywód wygląda następująco: Chamberlain, będąc znakomitym koszykarzem, jest magnesem przyciągającym widzów. Z tej racji drużyny koszykarskie chcą go mieć w swych szeregach. Z jedną z nich zawodnik podpisuje kontrakt, na mocy którego „z każdej gry na własnym boisku dwadzieścia pięć centów z każdego biletu idzie do

⁷ Por. tamże, s. 182–186.

⁸ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk; przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009, s. 438.

⁹ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, dz. cyt., s. 193.

¹⁰ Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, dz. cyt., s. 138.

jego kieszeni¹¹. Ludzie mogliby przeznaczyć te pieniądze na inne cele, ale, jak się okazuje, chętnie przychodzą na mecze, wrzucając za każdym razem dwadzieścia pięć centów do specjalnej puszki, na której widnieje nazwisko Chamberlaina. A ponieważ na mecze na własnym parkiecie z jego udziałem przyszło milion osób, to koszykarz zarobił 250 tysięcy dolarów. W tym miejscu trzeba postawić pytanie: czy ma on prawo do tych pieniędzy? Nie miałby, gdyby nowa dystrybucja była niesprawiedliwa. Cóż jednak uzasadniałoby taką ocenę? Kibice posiadali prawomocnie swoje udziały i dobrowolnie przekazali je Chamberlainowi. Przed transferem wszyscy mieli należne udziały, po nim zaś ludzie dzielą się na tych, którzy dobrowolnie uszczuplili swoje zasoby o dwadzieścia pięć centów, i na tych, których udziały pozostały niezmienione.

W wyniku jakiego procesu – pyta Nozick – taki transfer między dwiema osobami mógłby zrodzić uprawnione na gruncie sprawiedliwości dystrybucyjnej roszczenie do jakiejś części tego, co zostało przekazane, ze strony osoby trzeciej, która nie miała żadnego tytułu sprawiedliwości w stosunku do udziałów przed tym transferem?¹²

Na poziomie naszych głębokich intuicji przyjmujemy, że skoro posiadamy uczciwe udziały, to wolno nam zrobić z nimi to, co chcemy. Nikomu nie wolno opodatkować Chamberlaina, ponieważ posiada on absolutne prawo do rozporządzania swoimi dochodami. Wiemy jednak, że rozmaici ludzie mają różne intuicje. Dlaczegoż by więc, powie wielu, nie należało opodatkować koszykarza, aby zrekompensować czyjeś upośledzenia? Nie brakuje przecież takich, którzy są pozbawieni naturalnych zdolności, i wtedy, gdy inni się bogacą, oni przymierają głodem. Intuicja absolutnych praw własności konkuruje zatem z intuicją o wyrównywaniu niezasłużonych nierówności.

Z tego powodu Nozick nie tylko twierdzi, że jego stanowisko jest intuicyjnie przekonujące, ale przedstawia również argument filozoficzny, który brzmi następująco: wszyscy ludzie są moralnie równi, dlatego też każdy „człowiek jest celem, a nie jedynie środkiem; bez jego zgody nie można poświęcać go lub wykorzystywać do osiągnięcia innych celów”¹³. Idea moralnej równości wszystkich ludzi wyraża się w poglądzie, że cieszą się oni jednakową godno-

¹¹ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, dz. cyt., s. 194.

¹² Tamże, s. 195; por. P. Vallentyne, *Nozick's Libertarian Theory of Justice*, w: R.M. Bader, J. Meadowcroft (red.), *The Cambridge Companion to Nozick's "Anarchy, State, and Utopia"*, Cambridge 2012, s. 153–154.

¹³ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, dz. cyt., s. 48.

ścią, która wypływa z faktu, iż posiadają indywidualne prawa. Sprawiedliwe społeczeństwo musi przeto szanować ich godność, respektując granice wytyczone przez koncepcję uprawnień.

W tym miejscu pojawia się pytanie: które prawa indywidualne należy uznać za podstawowe? Zdaniem Nozicka, są nimi prawa do samoposiadania. Każdy posiada takie same prawa do własnej osoby, jakimi dysponuje właściciel w odniesieniu do swojego niewolnika. Skoro do mnie należą nie tylko moja ręka czy noga, ale również moje zdolności, to państwo nie może odbierać mi korzyści, które dzięki nim osiągam. Idea posiadania samego siebie prowadzi więc do zakazu przymusowych interwencji rządu w wolnorynkową wymianę. Jako właściciel talentów, mogę zasadnie odrzucić wszelkie roszczenia, które inni zgłaszają do ich owoców. Skoro wszyscy jesteśmy równi i powinniśmy być traktowani jako cele same w sobie, to nikt nie może być wykorzystywany dla dobra innych lub dla dobra ogółu. Jeżeli władza polityczna tak czyni, to narusza prawo jednostki do posiadania siebie, depcząc ludzką godność. Człowiek wtedy z celu samego w sobie, staje się jedynie narzędziem w rękach polityków. Wywód Nozicka przebiega więc następująco: z idei moralnej równości wypływa idea praw właścicielskich do samego siebie, z niej zaś akceptacja dla nieskrępowanego kapitalizmu¹⁴.

Na tej drodze odsłania się minimum etyczne, stanowiące fundament porządku społecznego i politycznego: należy cenić autonomię jednostki i głosić nienaruszalność własności prywatnej. Chodzi zatem o to, aby każdy mógł swobodnie dysponować tym, co posiada. Ku czemu tego rodzaju wizja antropologiczna i etyczna prowadzi jej twórcę? U jej kresu napotykamy... utopię, w której, jak zapowiada Nozick:

nie będzie jednego tylko typu społeczności i nie będzie jednego tylko sposobu życia. Utopia będzie składać się z utopii, z wielu różnych i rozbieżnych społeczności, w których ludzie żyją w różny sposób na gruncie różnych instytucji. Społeczności pewnych rodzajów będą bardziej pociągające dla większości niż inne; społeczności będą rozrastać się i kurczyć. Ludzie będą porzucać jedne dla drugich albo przez całe życie będą trzymać się tej samej. Utopia jest pewnym fundamentem pod utopie, miejscem, gdzie ludzie mają swobodę dobrowolnego stowarzyszenia się z innymi po to, by dążyć i dokładać starań do realizacji

¹⁴ Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, dz. cyt., s. 141–142.

ich własnej wizji dobrego życia w idealnym społeczeństwie, lecz gdzie nikt nie może narzucać własnej wizji utopii innym¹⁵.

Żyjemy w świecie, gdzie ludzie kierują się różnymi koncepcjami dobra. One nie tylko są rozbieżne, ale wręcz skonfliktowane. Rozwiązanie, jakie proponuje Nozick, to budowa porządku społecznego i politycznego w oparciu o zasadę różnorodności. Skoro jest tak wiele ideałów i sposobów życia i nie umiemy rozstrzygnąć, który z nich jest obiektywnie prawdziwy, ponieważ, jego zdaniem, każdy z nas decyduje o tym, co jest dla niego dobre, to pozostaje nam budowa świata, w którym ludzie będą mogli żyć tak, jak uważają za właściwe, łącząc się w społeczności z podobnie myślącymi. Celem zatem nie jest konstrukcja państwa, gdzie zatriumfuje etyka kapitalistyczna ze swoimi cnotami, ale stworzenie takiego systemu instytucjonalnego, w którym również inaczej myślący, np. socjaliści, będą mogli w nieskrępowany sposób zanurzyć się w swój świat wartości. Ten ład społeczno-polityczny pełni u Nozicka rolę dobra wspólnego. Dzięki niemu bowiem każdy może żyć tak, jak uważa za właściwe, realizując swoje indywidualne cele, tj. własną koncepcję dobrego życia. Z tak rozumianą koncepcją dobra wspólnego powiązany jest ściśle ideał godności obywatelskiej. Polega on na dochodzeniu swych praw.

Republikańskie ujęcie dobra wspólnego

W starożytnej koncepcji Arystotelesa jest inaczej. Tam panuje hierarchia dóbr i celów i dlatego, zanim się ustali najlepszy ustrój, trzeba wpieryw odpowiedzieć na pytanie o najbardziej pożądany styl życia. „Jeśli się tego nie ustalili – czytamy w *Polityce* – to z konieczności nie da się jasno odpowiedzieć na pytanie, jaki ustrój jest najlepszy”¹⁶. Skoro najwyższym dobrem człowieka jest szczęście, to wiedząc o tym, dysponujemy kryterium, za sprawą którego potrafimy podejmować decyzje etyczne i polityczne. Państwo bowiem – jak utrzymuje Stagiryta – „nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów”¹⁷. Jego celem jest szczęście obywateli, to znaczy osiągnięcie przez nich stanu doskonałości właściwej człowiekowi. Zadaniem państwa nie jest ustalenie ram,

¹⁵ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, dz. cyt., s. 364.

¹⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1323 a, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 183.

¹⁷ Tamże, 1280 b, s. 89.

w obrębie których każdy żyje tak, jak uważa za stosowne, ale dążenie do tego, aby jego obywatele przez rozwijanie cnót zmierzali do pełni człowieczeństwa.

Arystotelesowski republikanizm krytycznie zatem odnosi się do tezy o pierwszeństwie słuszności przed dobrem. Głosi bowiem perfekcjonistyczną tezę, wedle której obywатели winna łączyć określona koncepcja dobrego życia. Człowiek nie może osiągnąć wpisanej w nim potencjalnie doskonałości bez uczestnictwa w życiu publicznym, wszak jest „zwierzęciem politycznym”. Państwo istnieje nie po to, aby zagwarantować jednostkom możliwość życia tak, jak uważają za właściwe, ale jego celem jest szczęście obywateli, które nie jest możliwe bez ich uczestnictwa w sprawach publicznych. Wspólnoty polityczne nie powstają po to, aby jednostki wspólnym działaniem osiągały dobro, których nie są w stanie zdobyć indywidualnie. Wspólnota polityczna ma wartość samoistną i ten, kto to odkryje, uczestnictwa w jej życiu nie odbiera jako uciążliwego obowiązku, ale jako nagrodę samą w sobie. Dlatego państwo i jego instytucje są wspólnym przedsięwzięciem obywateli i przez to zyskują status dobra wspólnego. Wtedy pomiędzy jednostkami tworzą się więzy, które Arystoteles określił terminem przyjaźni:

Istotą więzów łączących państwa – czytamy w *Etyce nikomachejskiej* – jest przyjaźń i (...) prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobną do przyjaźni, a o zgodę najbardziej zabiegają prawodawcy, pragnąc ile możności usunąć spory i kłótnie, które są objawem wrogości. I ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest (...) ustosunkowanie się przyjazne¹⁸.

Zdaniem Arystotelesa, warunkiem najwyższej formy przyjaźni jest posiadanie cnót, gdyż jest ona możliwa jedynie „między ludźmi etycznie dzielnymi”¹⁹.

Republikanin zatem nie może być neutralny wobec różnorodnych poglądów w kwestii dobrego życia. Sam taki głosi i jest przekonany, że państwo musi stać się jego rzecznikiem. Chodzi o lojalność w stosunku do historycznie ukształtowanej wspólnoty politycznej, której cele jednostka czyni częścią własnej tożsamości. Takie stanowisko stoi w opozycji do poglądów liberalnych, dla których istoty człowieka nie stanowią jego cele i więzi, ale możliwość wyboru koncepcji dobra, uznawanej przez siebie w danym momencie za słuszną.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1155 a, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 237.

¹⁹ Tamże, 1156 b, s. 240.

Dla republikanina Polakiem się jest, a nie bywa, a cele historycznie ukształtowanego Polskiego Państwa czyni częścią swojej tożsamości: one nie tylko są jego, ale także nim. Jego obywatelska godność nie wyraża się w dochodzeniu swoich praw, ale w politycznym współuczestnictwie. Wie nadto, że ono stanowi gwarant jego wolności.

Tymczasem zgodnie z aktualną do dzisiaj obserwacją Benjamina Constanta ludzie nowożytni chcą cieszyć się wolnością pojmowaną jako osobista niezależność, a sprawy polityczne pozostawiają wybranym przez siebie przedstawicielom. To jednak grozi polityczną apatią i pojawieniem się niekontrolowanej władzy, która odbiera jednostkom dobrodziejstwa indywidualnej niezależności²⁰. Zjawisko to opisał trafnie Alexis de Tocqueville. Despotyzm korzysta z indywidualizmu, definiowanego przez Tocqueville'a jako zamknięcie się człowieka w małym społeczeństwie, złożonym z rodziny i przyjaciół, i oderwanie się od spraw politycznych. Despota temu sprzyja, ponieważ, jak czytamy w dziele *O demokracji w Ameryce*: „dobrymi obywatelami nazywa tych, którzy zamykają się we własnych czterech ścianach”²¹. Wolność negatywna zatem jest wprawdzie warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym niedespotycznego państwa. Istotne jest, aby jednostki cieszące się swobodami osobistymi brały odpowiedzialność za życie publiczne.

Oczywiście, ktoś mógłby kontrargumentować, powołując się ponownie na Constanta, że wolność rozumiana jako polityczne uczestnictwo cechowała starożytnych, dzisiaj zaś ludzie chcą się cieszyć niezależnością w życiu prywatnym, z ulgą odrzucając swoje polityczne prawa jako niechciane obowiązki. Jest w tym sporo prawdy. Tym niemniej pamięć o ostrzeżeniu płynącym z lektury Tocqueville'a, że despotyzm jest alternatywą demokracji, skłania do poważnej refleksji nad tezą republikańską, zgodnie z którą patriotyzm jest warunkiem wolności. Im bardziej ludzie, powodowani cnotami, będą brać odpowiedzialność za swoje państwo, tym mniej będzie mógł za nich robić Wielki Brat.

Ocena i perspektywy

Myśl antropologiczna zakorzeniona w katolickiej nauce o grzechu pierwotnym dostarcza interesujących argumentów przeciwko głównym tezom

²⁰ B. Constant, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” r. 16 (2003) nr 7, s. 150–151, 159.

²¹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, t. 2, Kraków 1996, s. 112.

libertarianizmu. Zgodnie z nauką Pisma Świętego człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Z tej racji winien on w Bogu szukać źródła swego istnienia i celu doczesnej pielgrzymki. Księga Rodzaju nie tylko objawia nam prawdę o tym, że jesteśmy obrazem Stwórcy, ale również ukazuje fakt, że pierwsi ludzie żyli z Nim w przyjaźni. Oznaczała ona według Soboru Trydenckiego stan, w którym człowiek posiadał „świętość i sprawiedliwość”²². Polegał on na harmonii człowieka z Bogiem, bliźnimi, ziemią i samym sobą. Grzech zniweczył ten stan i jego skutkiem jest nie tylko potrójna dysharmonia – z Bogiem, bliźnimi i światem – ale także wewnętrzny rozłam w człowieku.

Natura ludzka bowiem została poważnie zraniona. Rozum został osłabiony i przyćmiony, a tym samym poddany niewiedzy. Możemy więc być przekonani, że kroczyliśmy drogą prawdy. Ona jednak wskutek grzechu pierwotnego może się okazać drogą donikąd. Wola zaś, choć nadal pragnie dobra, raz po raz wybiera zło.

Co daje krytycznie usposobionemu czytelnikowi Nozicka przypomnienie katolickiej nauki o grzechu pierwotnym? Niejednokrotnie można usłyszeć zarzut stawiany chrześcijaństwu, że głoszone przez nie prawdy wiele mówią o niebie, do którego dążą jego wyznawcy, a mało o ziemi i o tym, czym ludzie żyją tu i teraz. Wbrew temu twierdzeniu trzeba zauważyć, iż poważne potraktowanie doktryny o grzechu pierwotnym chroni przed iluzją łatwych społeczno-politycznych rozwiązań. Głęboka świadomość prawdy o zranionej ludzkiej naturze ostatecznie przekonuje o tym, o czym mówi nasze doświadczenie i rozum, a mianowicie, iż człowiek nie jest w stanie zbudować raj na ziemi. Wszelkie wysiłki nastawione na budowę idealnego ładu społeczno-politycznego z góry skazane są na klęskę. Za niebezpieczne urojenie należy zatem uznać poszukiwanie doskonałej struktury, która dokona czarownej przemiany człowieka lub pozwoli mu na ujawnienie jego przyrodzonej dobroci. Jeśli nawet jego natura jest dobra, to jednak, podkreślmy raz jeszcze, jest ona skażona grzechem. Niedoskonali ludzie nie są w stanie zbudować doskonałego społeczeństwa. Nie można znaleźć kamienia filozoficznego, który zamieni pospolite metale – to znaczy zranionych grzechem pierwotnym ludzi – w jednostki wolne od błędu i zła. Ten, kto myśli i postępuje inaczej, cierpi na daleko posuniętą niewydolność władz poznawczych i w doktrynerskim zapale odrzuca realistyczny wizerunek człowieka. Projekt zaś budowy

²² Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierwotnym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, s. 235.

społeczeństwa opartego na błędnej antropologii świadczy o całkowitej utracie kontaktu z rzeczywistością.

Ktoś mógłby wysunąć kontrargument, przekonując, iż jest nieuprawnionym zastosowanie tez rodem z antropologii teologicznej do koncepcji filozoficzno-politycznych. Wszak powinniśmy opierać się na rozumie i zmysłach, a nie na prawdach wiary. Pogląd ten traci swoją perswazyjną moc, jeśli sobie uświadomimy, że katolicki dogmat o grzechu pierwotnym posiada swój świecki odpowiednik w nauce o pękniętej czy zawikłanej ludzkiej naturze. Ojciec nowożytnego konserwatyizmu, Edmund Burke, ostro krytykował zapędy rewolucjonistów francuskich, usiłujących zburzyć istniejący porządek i zbudować nowy, poczynając od zera. Jego zdaniem, zapomnieli oni o podstawowej prawdzie, że „natura człowieka jest zawikłana, elementy społeczeństwa w najwyższym stopniu złożone, dlatego żadna prosta strategia czy orientacja władzy nie może odpowiadać ani naturze człowieka, ani charakterowi jego spraw”²³. U podstaw nowożytnego konserwatyizmu leży zatem teza antropologiczna pokrewna stanowisku katolickiemu: należy ocenić sceptycznie intelektualne i moralne możliwości człowieka, a tego rodzaju pesymizm jest oznaką trzeźwego realizmu.

Drugim wątkiem istotnym dla krytycznego spojrzenia na stanowisko libertariańskie jest inspirowane Arystotelesem spojrzenie na sprawę ludzkiej istoty i jej roli w społeczeństwie. W każdym z nas są obecne określone potencje. Człowiek, przekształcając je w cnoty, staje się doskonalszą jednostką i lepszym obywatelem. Nie jest zatem tak, że wszystkie koncepcje dobra są warte realizacji. Człowiek bowiem ma cel do osiągnięcia, ponieważ w pewnym sensie on sam jest potencją domagającą się aktualizacji. Podejmowany przez niego wysiłek ukierunkowany na cel wyraża odpowiedzialność człowieka za samego siebie i za innych. Społeczeństwo i państwo potrzebują cnotliwych obywateli. Nie miał zatem racji Immanuel Kant, który utrzymywał, że „problem zorganizowania państwa jest rozwiązywalny (...) dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają rozum)”²⁴.

Z tego punktu widzenia należy odrzucić aksjologiczny egalitaryzm Nozicka. Skądinąd przypomina on Platoński opis demokracji i człowieka demokratycznego. Zdaniem Platona, demokracja podobna jest do pstrego płaszcza,

²³ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1994, s. 79.

²⁴ I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, w: tenże, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce, Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, Toruń 1995, s. 74.

malowanego „we wszystkie możliwe kwiatki”²⁵. W gruncie rzeczy bowiem nie jest ona jednym ustrojem, ale stanowi ich „bazar”, na którym można sobie wybrać ten, który uzna się za odpowiedni²⁶. Natomiast człowiek demokratyczny

myśli prawdziwej (...) nie przyjmuje i nie dopuszcza jej do swojej twierdzy, gdyby mu ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiąć (...) wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno²⁷.

A jeśli tak się sprawy mają, to

ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim (...). Jest [to] człowiek wielostronny i pełno w nim różnych charakterów i mieni się różnymi kolorami, podobnie jak tamto państwo, tak i człowiek. Niejeden i niejedna gotowa mu tego życia zazdrościć, takie mnóstwo w nim zobaczą przykładów na ustroje państwowe i na charaktery²⁸.

Platońską demokrację i odpowiadającego jej człowieka łączy poddanie się zasadzie wolności, w której jest miejsce na wszystko oprócz hierarchii wartości. Skutkiem tego zarówno ustrój państwowy, jak i jego obywatel, jako pozbawione mocnej tożsamości, nie umieją odpowiedzieć sobie na pytanie: kim jestem? Skoro wszystkie ustroje i wszystkie osobiste wybory są tak samo wartościowe (lub bezwartościowe), to czy nie jest tak, że założeniem zarówno Platońskiego opisu, jak koncepcji Nozicka jest zwykły nihilizm, a płaszcz, który miał być wielobarwny, okazał się szary²⁹?

Dwie elementarne prawdy zatem pozwalają nam uniknąć obu zdiagnozowanych zagrożeń. Stanowisko mocno oparte na chrześcijaństwie chroni przez zgubnym utopizmem, który, nie licząc się z prawdą o człowieku, konstruuje iluzje ostatecznych idealnych rozwiązań. Ponadto uświadamia, że unieważnienie hierarchii wartości i zastąpienie jej aksjologicznym egalitaryzmem jest przepisem na nihilizm, a nie na budowę trwałego ładu społecznego. Jak bo-

²⁵ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, 557 C.

²⁶ Por. tamże, 557 D.

²⁷ Tamże, 561 C.

²⁸ Tamże, 561 D–E; por. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 51.

²⁹ Por. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, dz. cyt., s. 52–53.

wiem jednostki o słabej i chwiejnej tożsamości miałyby być zaczynem stabilnego społeczeństwa?

Czy to miałyby oznaczać, że bez zastrzeżeń powinniśmy przyjąć republikańską koncepcję dobra wspólnego? Żadną miarą. Ona bowiem budzi w ludziach lęk przed państwem, które narzuca ludziom koncepcję dobrego życia. Głęboka niechęć do opartego na przymusie paternalizmu państwowego wyraza się z liberalnej wiary w autonomię jednostek, które same pragną decydować o tym, jak żyć. Niedopuszczalną jest dla nich sytuacja, kiedy władza państwowa ustala prawdę o dobru. Tymczasem ma ona charakter prywatny, ponieważ jest wartością sporną. Zgodnie z tym stanowiskiem za jedyną wartość niekontrolowaną można uznać jedynie wolność. Co można zaoferować tak nastawionemu liberalowi?

Ciekawą propozycją łączenia rozległej wolności negatywnej, tak cennej dla liberała, z niezbędnym minimum moralnym znajdujemy u Mirosława Dzielskiego. Jego zdaniem, godność człowieka posiada dwa wymiary: egzystencjalny i metafizyczny. Pierwszy polega na korzystaniu z wolności egzystencjalnej, co jest tożsame z aktywizmem życiowym wyrażającym „się w odważnym dokonywaniu życiowych wyborów i dążeniu do wytyczonych celów poprzez pracę i trud”³⁰. Chrześcijaństwo do tego zachęca, formułując nakaz: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1, 28). Z kolei „korzystanie z wolności metafizycznej to aktywizm duchowy”. Nakazuje on „przewyciężanie własnych naturalnych skłonności wszędzie tam, gdzie nakazują to sumienie czy obowiązek prawdy”³¹. Jego treść podaje chrześcijaństwo przez przykazanie miłości drugiego człowieka i obowiązek dążenia do prawdy³². Tak rozumiane chrześcijaństwo nie tylko docenia wartość wolności rozumianej jako brak przymusu, ale stanowi wewnętrzną siłę motywującą człowieka do faktycznego korzystania z rozległej sfery wolnej od ingerencji władzy. Siły witalne jednak są wprawdzie warunkiem koniecznym, ale jednak niewystarczającym do budowy wolnego społeczeństwa. Aktywizm życiowy bowiem, jak uczy doświadczenie historyczne, może zwrócić się przeciwko drugiemu człowiekowi. Z tej racji tak ważny jest aktywizm duchowy, który nakłada „na aktywizm życiowy więzy, jakie niezbędne są, aby ten był aktywizmem twórczym, a nie aktywizmem destrukcji”³³. Chrześcijaństwo zatem – rozumiane w tym wypadku nie jako zestaw dogmatów, ale jako pewna

³⁰ M. Dzielski, *Odrodzenie ducha – budowa wolności. Pisma zebrane*, Kraków 1995, s. 147.

³¹ Tamże.

³² Por. tamże.

³³ Tamże, s. 149.

forma życia inspirująca dla budowy porządku społeczno-politycznego – może być warte rozważenia dla każdego liberała autentycznie ceniącego osobistą wolność. Ona bowiem musi mieć granice, ponieważ w przeciwnym wypadku jej używanie będzie skierowane przeciwko prawom i swobodom innych ludzi:

Aktywność ludzka musi mieć granice, tak jak rzeka ma brzegi. Jeśli granic tych nie wyznacza Bóg, wyznaczy je inny człowiek³⁴.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1994.
- B. Constant, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” r. 16 (2003) nr 7, s. 149–160.
- M. Dzielski, *Odrodzenie ducha – budowa wolności. Pisma zebrane*, Kraków 1995.
- F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba (i in.), Kraków 1996.
- F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, Indianapolis, IN 2008.
- I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, w: tenże, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce, Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, Toruń 1995.
- W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa 2009.
- R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- J. Locke, *Drugi traktat o rządzie*, tłum. Z. Rau, w: tenże, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
- R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [Biblia Tysiąclecia], Poznań 1980.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk; przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa 2009.
- Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierwotnym*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i opracowanie: A. Baron, H. Pietras, s. 234–241.
- A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996.

³⁴ Tamże.

- P. Vallentyne, *Nozick's Libertarian Theory of Justice*, w: R.M. Bader, J. Meadowcroft (red.), *The Cambridge Companion to Nozick's "Anarchy, State, and Utopia"*, Cambridge 2012, s. 145–167.

Piotr Andryszczak (ur. 1965, Oświęcim), dr hab., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Katedra Filozofii Poznania. Najważniejsze publikacje: *La concezione della libertà di B.A. Ackerman*, Roma 1998; *Droga do sprawiedliwego społeczeństwa w ujęciu Johna Rawlsa i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Kraków 2015.

