

JAN KŁOS

PROBLEM ZŁA A FRÉDÉRICA BASTIATA REWIZJA NOWOCZESNOŚCI

w istocie byłem uczonym reformatorem
moją prawdziwą pasją była antropometria
wymyśliłem łożo na miarę doskonałego człowieka

Zbigniew Herbert

WPROWADZENIE

Mimo że Frédéric Bastiat¹ jest kojarzony zasadniczo z polemikami ekonomicznymi, w tym tekście celowo dystansuję się od kontrowersji wokół poruszanych przez niego kwestii gospodarczych, bo bardziej interesuje mnie fundament filozoficzny jego poglądów, jego – by tak rzec – ontologia społeczna. Punkt pierwszy dotyczy omówienia kontekstu nowoczesnego. Próbuję tutaj zdefiniować i określić to, co rozumiem przez nowoczesność i nowo-

Dr hab. JAN KŁOS, prof. KUL – Katedra Etyki Społecznej i Politycznej, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: klosjan@kul.lublin.pl

¹ Claude Frédéric Bastiat (1801-1850) jest myślicielem 1. połowy XIX wieku, gdy żywa jest jeszcze pamięć o Wielkiej Rewolucji i świadomość rewolucyjna na kontynencie nie gaśnie, co nie pozostaje bez wpływu na jego przemyślenia. Właśnie w tej połowie stulecia zaznacza się dominacja doktryny socjalizmu utopijnego we Francji (należy tu wspomnieć o wydarzeniach roku 1830 i 1848) oraz utylitaryzmu w Anglii. Z myślicieli, którzy tworzyli w tym samym czasie, co Bastiat, wskazałbym na duńskiego filozofa Søren Kierkegaarda oraz angielskiego teologa, pisarza i filozofa, wielkiego konwertyty z anglikanizmu, Johna Henry'ego Newmana. Widać ostatnio renesans zainteresowania myślą Bastiata w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych. Ze zrozumiałych względów ma to miejsce zwłaszcza w obszarze ekonomii. We wrześniu 2009 r. Fundacja Rozwoju Polsko-Amerykańskiego PAFERE zorganizowała konferencję poświęconą Bastiatowi (PAFERE Liberty Weekend) oraz wydała obszerny zbiór jego prac: F. B a s t i a t, *Dzieła zebrane*, tłum. J. Kłos [i in.], t. I-II, Warszawa 2009. Należy dodać, że pierwsze tłumaczenia dzieł Bastiata na język polski ukazały się już w XIX wieku.

czesne myślenie. Zarysowuję krótko najpierw kontekst kulturowy przemian społeczno-politycznych, z jakim mieliśmy do czynienia w XIX wieku, a później przechodzę do ukazania płaszczyzny filozoficznej tego, co określamy nowoczesnością. Zależy mi na w miarę kompletnym portrecie nowoczesności, z jakim stulecie Bastiata miało do czynienia. Punkt drugi rozwija podstawową tezę Bastiata: „zło istnieje” oraz jej praktyczne implikacje. Punkt trzeci natomiast, na gruncie uprzedniej konstatacji, ukazuje zasady solidarności i odpowiedzialności, owe istotne spoiwa wolnego społeczeństwa, które świadome istnienia zła żyje wieczną nadzieją, że możliwe jest jego ciągle redukowanie, nie mając wszelako złudzeń co do możliwości jego całkowitego wyeliminowania.

I. KONTEKSTY

Wiek XIX to bardzo ciekawy okres w dziejach myśli filozoficzno-politycznej zarówno na płaszczyźnie praktycznej, jak i teoretycznej. Jest to czas wielu gruntownych przemian i reform społeczno-politycznych. Wymieńmy kilka najważniejszych: ruchy narodowowyzwoleńcze i zjednoczeniowe (np. Polska, Włochy), rozwój doktryny socjalizmu utopijnego we Francji, wzrost znaczenia państwa i struktur biurokratycznych, dynamiczny rozwój liberalizmu ekonomicznego (kapitalizmu) oraz czas Wielkiej Reformy (1832) w Anglii; na płaszczyźnie teoretycznej wiek XIX jest czasem przebudzenia romantycznego i zderzenia z oświeceniowym modelem racjonalizmu, którego kulminacją była wizja nowoczesności w filozofii Hegla; XIX wiek wreszcie to czas rewolucji naukowej (teoria ewolucji Darwina), zachwytu dla osiągnięć nauki i bezrefleksyjna wiara w jej osiągnięcia (swoista eschatologia naukowa). Wiek XIX to także epoka narodzin doktryn totalitarnych w postaci socjalizmu i komunizmu, które – zgodnie z zasadniczą myślą historiozoficzną Hegla – podkreślają szczególne znaczenie procesów historycznych, bo to one są racjonalnymi całościami, dążącymi do pewnego stanu równowagi – czyli samorozumiejącej i samozrozumiałej rzeczywistości, w której następuje utożsamienie Idei z życiem społecznym. Akcent z tego, co indywidualne i jednostkowe, zostaje przeniesiony na to, co społeczne, grupowe i wspólnotowe.

Nowoczesność weszła już na dobre do naszego słownictwa filozoficznego i socjologicznego. Stała się bardzo pojemną kategorią, wyjaśniającą zespół zjawisk charakteryzujących procesy społeczne, polityczne i kulturowe. Dla

Maxa Webera nowoczesność wiąże się z instytucjonalizacją „celoworacjonalnego działania gospodarczego i administracyjnego”, skąd bierze się znana formuła żelaznej klatki, w której człowiek porusza się w sposób przewidywalny niemal wedle wzorów matematycznych². Z kolei Émile Durkheim i George Herbert Mead upatrują istotę nowoczesności w „refleksyjnym stosunku do tradycji, które utraciły charakter naturalny”³. Jest to refleksja zdystansowanego podmiotu, który już nie czuje się częścią swojej tradycji, owej naturalnej i kulturowo życiodajnej przestrzeni, ale ją samą czyni przedmiotem intelektualnej, najczęściej krytycznej, eksploracji. Owocem takiego podejścia jest sekularyzacja norm i wartości, bo rozum, który sam z siebie pragnie wywieść własne normy i wartości, nieuchronnie popada w konflikt z religią objawioną. Tak rozumiana nowoczesność przecież czerpie normy z samej siebie⁴, sama sobie ustanawia punkt wyjścia, w którym definiuje fundamentalne znaki orientacyjne.

Kontekst nowoczesny rozumiem tu zatem jako wprowadzenie wyemancypowanego podmiotu, a w konsekwencji nowego nastawienia do kwestii zła. Zło zostaje przeniesione na płaszczyznę epistemologiczną, dokonuje się jego redefinicja (zło jako błąd poznawczy) oraz podjęta zostaje próba jego eliminacji (poprzez metodę analityczną oraz rygor myślenia). Na plan pierwszy wysuwa się myślenie spekulatywne, którego wzorcem i kryterium jest pewność naukowa. Spójrzmy krótko na początek tego nowego podejścia.

U podstaw tego, co nazywamy nowoczesnością, leży zakwestionowanie naszego doświadczenia rzeczywistości, zawieszenie sądów, które o niej wydajemy. Dzieje się tak z lęku, że możemy się mylić, czyli nie potrafimy być wolni, gdyż błąd jest zaprzeczeniem wolności. Człowiek nie jest wolny, jeśli nie kieruje nim poznanie pewne. Poznanie pewne zaś jest takim rodzajem poznania, którym kieruje rygor logicznego wynikania. Kartezjusz upatrywał jego model w geometrii. Trudność rozpoczyna się, kiedy chcemy ten model przenieść na życie społeczne. Musimy je jakoś uprościć, sprowadzić do pewnego schematu. Nowoczesność w swej formie nowożytnej rozpoczyna się tedy od dostrzeżenia jakiegoś braku, istotnej wady kryjącej się zasadniczo w aparaturze poznawczej, jaką dysponujemy. Przestaje być oczywiste to, że świat jest nam dany w doświadczeniu, bo doświadczenie może nas mylić ze względu na niedoskonałe świadectwo zmysłów i małowartościową wiedzę,

² Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 10.

³ Tamże.

⁴ Zob. tamże, s. 16.

jaką o tym świecie posiadamy, a przecież na podstawie tego doświadczenia i tej wiedzy wydajemy sądy.

Nowoczesność zrodziła się z lęku przed rzeczywistością, która może nie być taka, jaką nam się jawi, w istocie może być złudzeniem. Siłą rzeczy to nowe odkrycie Kartezjusza przenosi ciężar dociekań człowieka na doskonalenie metod teoriopoznawczych. Skoro możemy być oszukiwani przez złego demona – jak sugerował filozof – słusznie będzie uzbroić się w skuteczniejszą aparaturę poznawczą, która pozwoli nam wydawać prawdziwe i wolne sądy. Prawda jest nie w rzeczywistości, ale w idei, jaką o niej posiadamy. Dla Kartezjusza działanie wolne to działanie zgodne z ideą, która prezentuje się umysłowi jako jasna i wyraźna. Człowiek nie popełnia błędów, gdy pociąga go samooczywistość tej idei. Bóg to przecież nade wszystko dawca rozumu, który – gdy jest dobrze prowadzony, wedle rygorów metody – nie może wprowadzić w błąd. Mamy tu do czynienia z rozumem spekulatywnym, zdystansowanym wobec świata, odniesionym nie do zewnętrznej hierarchii świata przednowoczesnego, ale do immanentnej logiki własnego myślenia, bo – jak pisze Habermas – „nowoczesność nie może i nie chce zapożyczać swych orientacyjnych kryteriów z wzorów jakiejś innej epoki, musi czerpać normy z samej siebie”⁵. Następuje erozja teocentrycznej wizji świata, w której byty umieszczone są w pewnym hierarchicznym uporządkowaniu, na rzecz czysto wewnątrzświatowego porządku⁶. W tej nowej optyce życie człowieka zamyka się i spełnia w wymiarach tego świata, a celem jest szczęście ludzkie w jego doczesnych granicach. Człowiekowi zamkniętemu w doczesnej eschatologii przestaje być potrzebna łaska – czyli nadprzyrodzona interwencja z zewnątrz – wystarcza mu właściwe poznanie, bo w ładzie wewnątrzświatowym znajduje wszystko, co jest mu potrzebne. Przestaje go interesować hierarchiczna struktura świata, skoro własnym rozumem może osiągnąć wszystko, czego zapragnie (przy racjonalnej ocenie swych pragnień).

ŁAD OPATRZNOŚCIOWY

Ta koncepcja przesuwana się w XVIII wieku w kierunku przyjęcia pewnego opatrznosciowego ładu, wrodzonego dobroczynnego porządku, który ukryty jest w naturze. Człowiek może ten porządek odkryć, gdy działa rozumnie. Następuje przejście od wiary w Boga, który tworzy porządek, w kierunku

⁵ Tamże.

⁶ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński [i in.], Warszawa 2001, s. 499.

odnajdywania „dobroczynnego porządku natury”⁷. Taki jest fundament wiary deistycznej. Bóg zostawił człowiekowi świat i odszedł, bo człowiek przecież w swoim własnym rozumie znajduje klucz do tego świata. Dobroć Boga już nie polega na tym, że nieustannie podtrzymuje swoje stworzenie albo ingeruje w jego los, lecz na tym, że dał mu odpowiednią dla niego konstrukcję świata. Znajdujemy tę myśl u Locke’a, Hutchesona oraz Leibniza z jego teorią przedustawną.

Istota ludzka, realizując swój własny interes, działa na korzyść całości – ta myśl płynie z oświecenia szkockiego, zwłaszcza Adama Smitha. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego że klucz – powtórzmy – do sensu tego świata człowiek posiada w swoim rozumie. Bardzo trafnie ujmuje to Charles Taylor, kiedy porównuje istotną różnicę między podejściem starożytnym a podejściem nowożytnym. Zarówno dla starożytnych, jak i dla ludzi nowożytności, życie zgodne z naturą to życie zgodne z rozumem, bo rozum stanowi o istocie bytu ludzkiego. Dla starożytnych jednak poznanie, jak mamy postępować, oznacza uzyskanie wglądu w hierarchiczny porządek natury, dla nowożytnych zaś „w zamysły Boga”⁸. Zaczęto podkreślać znaczenie tzw. etyki życia codziennego, w której dominują dwa mechanizmy: szukanie przyjemności i unikanie bólu. Istotna różnica podejścia teistycznego i deistycznego polegałaby na tym, że teista za zasłoną Natury szuka Boga, deista natomiast kładzie nacisk „na konstrukcję Natury”⁹, a „opatrnościowy ład przyrody wypiera hierarchiczny porządek rozumu”¹⁰. Przede wszystkim zaś człowiek umieszczony w deistycznym porządku rzeczy nie potrzebuje Boga, bo do unikania błędów i zrozumienia konstrukcji porządku wystarczy sprawne posługiwanie się rozumem. Taki rozum będzie fundamentem dla budowania nowożytnych umów społecznych.

MONADOLOGIA I HEGEL

Na uwagę zasługuje tutaj koncepcja monadologii Leibniza, w myśl której indywidualne substancje – monady – rozwijają się wedle wprzód ustawionej logiki transcendencji. Ta myśl Leibniza zainicjowała filozofię dziejów Hegla. Polegała ona na przekonaniu, że „historią ludzką rządzi Opatrzność i że realizuje ona swe zamierzenia poprzez działania ludzi, którzy ani

⁷ Tamże, s. 509.

⁸ Tamże, s. 520.

⁹ Tamże, s. 525.

¹⁰ Tamże, s. 528.

nie posiadają, ani nie muszą posiadać jasnej świadomości tego stanu rzeczy”¹¹. W ujęciu Hegla doszło do historyzacji monadologii, co polegało na tym, że harmonia przedustawna została zastąpiona racjonalnością procesu historycznego. Niezależnie od tego, co człowiek robi, jego działanie zyskuje w ostatecznym rozrachunku racjonalne wyjaśnienie, dzięki „chytrości rozumu”. Filozofia Hegla zatem – jak sugeruje Alain Renaut – stanowi, wbrew pozorom, apoteozę indywidualizmu, a jednocześnie smutną konstatację, że w istocie nic od człowieka nie zależy, bo cokolwiek uczyni, nabiera to cech racjonalności dopiero w zobjektywizowanej całości.

Istota nowoczesności składa się, według Hegla, z kilku elementów: 1) indywidualizmu wraz z roszczeniem nieskończenie swoistej szczególności; chodzi o szczególność, która niestrudzenie szuka swego autentycznego wyrazu, a wobec faktu, że odrzuciła jej tradycyjne punkty odniesienia i wartościowania, poszukiwania te stanowią rodzaj gorączki nieugaszonego pragnienia; 2) krytyki, czyli to, co powinniśmy uznać, musi być w naszych oczach czymś uprawnionym; 3) autonomii działania – chcemy odpowiadać za to, co robimy, chcemy być autorami naszych dzieł, włączamy mechanizmy obronne, jeśli coś wydaje nam się arbitralnie narzucone, nie pochodzące od nas; 4) filozofii idealistycznej – podmiot ustanawia swój świat, w którym chce polegać tylko na swojej wiedzy¹².

Można równie dobrze powiedzieć, że wszystkie przejawy indywidualności nabierają „znaczenia i treści”¹³ tylko dlatego, że znajdują się w racjonalnej całości. Przenosząc to na płaszczyznę polityki, powiemy, że nasze działania same w sobie mogą być mało racjonalne, ale dzięki państwu nabierają sensu. Państwo czyni nasze działania sensownymi. Renaut pisze:

Leibnizjańska harmonia przedustawna ograniczała rzeczywistą niezależność jednostki: niezależna od innych stworzeń, jednostka nie była niezależna ‘wertykalnie’ od twórcy planu wszechświata. ‘Chytrość rozumu’ czyni zasadę niezależności immanentną; nie unieważnia jej¹⁴.

Hegel dopełnia – jak powiedzieliśmy – nowożytny indywidualizm i radykalizuje projekt nowożytny, czyniąc go ostatecznie w pełni immanentnym.

¹¹ M. Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. H. Walentowicz – cyt. za: A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 219.

¹² Powyższą kategoryzację podają za Habermasem (*Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 27).

¹³ Renaut, *Era jednostki*, s. 228.

¹⁴ Tamże, s. 237.

Zło zostaje usprawiedliwione logiką całości.

ŁAD OPATRZNOŚCIOWY I NIEWINNY CZŁOWIEK ROUSSEAU

Historiozofia Hegla była propozycją rozwiązania dylematów nowoczesności, zaradzenia nieprzewidywalności nowoczesnej jednostki oraz pojednania tego, co szczegółowe, z tym, co ogólne. Inną propozycję takiego pojednania – ale przecież także świadectwem klęski wobec bogactwa ludzkiego doświadczenia – jest filozofia Jeana-Jacques'a Rousseau. Ze zrozumiałych względów ta propozycja interesuje nas tutaj najbardziej, bo też to ona stanowi główny cel krytyki Bastiata.

Pod koniec XVIII wieku ulega załamaniu mechanicystyczna wizja Kartezjusza, głównie za sprawą Jeana-Jacques'a Rousseau. Szwajcarski filozof wątpi w możliwości rozumu oraz jego cywilizacyjne formy. Jak pisze Leszek Kołakowski: „Wyobrażenie naturalnego dobroczynnego ładu, który dość poznać, aby usunąć konflikty i nieszczęścia, poczyna się chwiać”¹⁵. W przekonaniu Rousseau ład opatrnościowy ukryty w Naturze nie potrafi wytłumaczyć zjawiska zła i zepsucia w społeczeństwie. Dochodzi więc do wniosku, że człowiek jest dobry, ale ludzie są źli, bo społeczeństwo oraz jego instytucje są złe¹⁶. Postęp wiedzy i oświecenia na niewiele się zda, jeśli nie nastąpi przeobrażenie woli. Odpowiedzią zatem na problemy miało być nie oświecenie, ale surowa edukacja¹⁷. Rozwiązanie sytuacji konfliktowej upatrywał Rousseau w edukacji oraz właściwym otoczeniu społecznym. Kartezjusz dążył do samoprzejrzystości w wydawaniu sądów, gdy jest ono prowadzone ideą jasną i wyraźną, podobnie Rousseau dostrzegł samoprzejrzystość w wewnętrznej naturze człowieka, nieskażonej wypaczeniami płynącymi ze strony cywilizacji oraz instytucji społecznych. Fundamentalne przekonanie racjonalizmu głosiło, że Bóg dał nam rozum i ten rozum nie może nas zwodzić, tymczasem Rousseau jest przekonany, że to nasza wewnętrzna natura nie może nas zwodzić. Rozum i wewnętrzna natura – takie są tropy świeckiej eschatologii. Głos natury jest głosem prawdy, bo Natura jest z gruntu dobra, jej zepsucie wynika nie z tego, że człowiek oddalił się od Boga przez grzech pierworodny, ale że oddalił się od własnej natury za przyczyną cywilizacji. Jego wyzwolenie dokonać się może poprzez edukację, dzięki której wolny człowiek, to znaczy „zdany jedynie na siebie”

¹⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Poznań 1976, cz. I, s. 56.

¹⁶ Zob. J.H. Randall, *The Making of the Modern Mind*, Boston 1926, s. 350.

¹⁷ Zob. A. Bloom, *Jean Jacques Rousseau*, [w:] *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss (red.), Chicago 1972, s. 534.

będzie sobą kierował¹⁸. O dobru zewnętrznym decyduje autentyczność wewnętrznego przekonania. Wewnętrzny pęd natury decyduje o tym, czym jest dobro. Tylko w jej czystym (dodajmy: jasnym i wyraźnym) głosie – niezakłóconym przez cywilizację – znajduje się lekarstwo na uwolnienie od egoizmu płynącego z wypaczonej miłości własnej.

Takim uosobieniem, uzewnętrznieniem wewnętrznej natury jest koncepcja woli powszechnej, bo obejmuje ona swoją troską ludzkość, a nie konkretnego człowieka. Wola powszechna stanowi tedy rodzaj miłosego objęcia – jej autor wszak żył w epoce „Sturm und Drang” i silnie odczuwał atmosferę sentymentalizmu nadchodzącego czasu – objęcia ludzkości, a zatem pogodzenia partykularności z tym, co powszechne, pogodzenia konieczności z wolnością. Rousseau był przekonany, że na płaszczyźnie ogólności, której wyrazem jest wola powszechna, znajduje się panaceum na chaos indywidualności. Innymi słowy, w czystości swej natury wewnętrznej, przekształconej w wolę powszechną, człowiek byłby w stanie kochać wszystkich uczuciem niewypaczonym przez kulturę. Wola powszechna nie może się mylić, bo wznosi się na poziom transcendentalny (będąc pewną ideą ogólności, a nie sumą woli partykularnych), a na tym poziomie – tę myśl później będzie kontynuował Kant¹⁹ – oddala się od wszelkiej indywidualności i, nieczuła na ułomności, wyraża to, co prawdziwe i autentyczne, jest niepodzielna i nieprzekazywalna. Dlatego wola powszechna – uosobiona we władzy państwa – ma moc człowieka przymusić do wolności. Stąd nie bez racji Benjamin Constant ostrzega: „Nie znam żadnego systemu niewolnictwa, który uświęciłby bardziej zgubne błędy, aniżeli te popełnione przez odwieczną metafizykę umowy społecznej”²⁰. Leszek Kołakowski natomiast zauważa trafnie, że „despotyzm [rewolucji francuskiej] wyrósł z chorej głowy Rousseau”, bo „jakobini uznali siebie samych za wcielenie woli powszechnej [...]”²¹. Jego wizja posłużyła nie tylko jako poręczna ideologia dla demontażu „starego reżymu”, ale usprawiedliwiała także metody stosowane podczas „rekonstrukcji” społecznego porządku.

Projekty Rousseau i Hegla, wieńczące oświeceniową formę nowoczesności, miały być lekarstwem na jej indywidualizm, na zerwanie z fundamen-

¹⁸ Taylor, *Źródła podmiotowości*, s. 663.

¹⁹ Por. R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 121. Safranski pisze: „Rozum czyni z człowieka obywatela świata, jest on najkrótszą drogą od Ja do My” (tamże). Trzeba dodać wszelako, że Kant także zmodyfikował myśl Rousseau, bo dla niemieckiego filozofa siłą poruszającą wolność jest nie tyle wola, co powinność.

²⁰ B. Constant, *Œuvres*, Paris 1957, s. 1182.

²¹ Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. I, s. 302; cz. II, s. 200.

tem klasycznej metafizyki oraz ze światem doświadczenia. Takie lekarstwo stanowił już to racjonalizm umowy społecznej, już to historyzacja monadologii, czyli przekonanie o usprawiedliwieniu jednostkowej irracjonalności przez racjonalność historii (procesu historycznego), w której następuje ostateczne pojednanie tego, co partykularne, z tym, co ogólne.

Nadzieja jednak pokładana w mocy samotnego rozumu okazała się płonna. Bolesnie doświadczył tego wiek XX, a świadek upodlenia człowieka w tej niedawno minionej epoce, Emanuel Lévinas, oddaje ów stan rozgoryczenia bardzo sugestywnie, kiedy pisze:

Rozczarowanie, jakie przynosi ludzka ułomność, zostaje złagodzone, gdy mówimy, że proces historyczny, obiecujący uniwersalne połączenie bytu z Ideą, nie jest jeszcze zakończony i że właśnie z powodu tego niezakończenia wolny czyn jest jeszcze tylko wolną wolą. [...] Człowieczeństwo ułomne – zbrodnicze, niemoralne, chore, zatrzymane lub opóźnione w rozwoju – należałoby zatem, przez jego uwięzienie, internowanie, kolonizację i edukację, oddzielić od człowieczeństwa dobrego, zdrowego i dojrzałego. Ułomność nie podważałaby istoty człowieka, pojmowanego jako aktywne i wolne bycie (*essance*). Ale czy w tej czystej aktywności, w samoświadomości, jaką człowiek osiąga, stając się Ludzkością – w światowym i jednorodnym Państwie – śmierć jako nicość na pewno zatraci swoje żądło i przestaje być punktem, od którego zaczyna się ułomność?²²

Rozumiemy, że ostatnie pytanie w tym cytacie jest pytaniem retorycznym. Istotą utopijnego charakteru projektów nowoczesności jest wizja szczęśliwej przyszłej ludzkości, ludzkości żyjącej w harmonii pojednanego świata, jej w gruncie rzeczy świecka eschatologia. Chodzi nade wszystko o dokonanie pojednania rzeczywistości rozbitej: w wymiarze filozoficznym pojednanie rozumu i wiary, nauki i religii, krótko mówiąc materii i ducha (rzeczy rozciągłej i myślącej); w wymiarze polityczno-społecznym zaś o pojednanie jednostki ze wspólnotą, społeczeństwa z państwem. Autorzy projektów nowoczesnych wierzyli, że da się tego dokonać na poziomie już to abstrakcyjnej podmiotowości (kartezjańskie ego cogito), na poziomie ogólności umów społecznych (Rousseau), absolutnej samowiedzy (Kant), czy jedności Idei oraz rzeczywistości w obiektywnej rzeczywistości państwa i procesach samorozumiejącej historii (Hegel). Nowoczesność nie zadaje pytania o to, kim jest człowiek, lecz umacnia przekonanie, że pomysł na uporządkowanie społeczeństwa leży w odpowiednim modelu.

²² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 101.

II. ZŁO JAKO WEWNĘTRZNY ASPEKT BYTU

KIM JEST CZŁOWIEK

We wstępie umieściłem Bastiata w towarzystwie Kierkegaarda i Newmana, a to z dwóch powodów: pokrewieństwa ich drogi intelektualnej, rozumianej jako misja, a także z powodu widocznego u nich istotnego sprzężenia między przemyśleniami i decyzjami, które podejmowali, czyli bezpośrednio związku myśli i działania. Doprawdy trudno chyba byłoby znaleźć w tamtym czasie myślicieli im pokrewnych, którzy z równą powagą i zaangażowaniem przykładali tak wielkie znaczenie do szczególnego posłannictwa i odpowiedzialności wobec zachodzących przemian epoki. To posłannictwo ujawniało się w próbie odsłaniania przed czytelnikami jakiegoś istotnego wymiaru człowieczeństwa, który ulegał zagubieniu. W tej wyjątkowej misji Newman walczył o wydobycie duchowego wymiaru Kościoła (anglikańskiego) i uwolnienie go od balastu postępującego zeświecczenia, a także odkrywał – dzięki osobistemu doświadczeniu i zgodnie z duchem czasu – nowy wymiar wolności jednostki oraz kategoryczności sądu sumienia. Kierkegaard zmagął się z historiozofią Hegla, w której to duch dziejów, jako urzeczywistnianie Idei, usprawiedliwia jednostkowe aspiracje w zobiektywizowanej przestrzeni Państwa. Polem intelektualnego fechtunku Bastiata była dyskusja z poglądami Rousseau, a formą literacką publicystyka polityczna. To tutaj ćwiczył swoje giętkie pióro walcząc z uzurpacjami państwa, które zmierza do zbudowania nowego społeczeństwa, a w istocie do ubezwłasnowolnienia obywateli i zamknięcia ich w sztucznie i arbitralnie zorganizowanej strukturze biurokratycznej. Można by ostatecznie zaryzykować tezę o fundamentalnie wspólnej drodze tych trzech myślicieli: drodze wyzwolenia człowieka i wsparcia go na drodze trudnego egzaminu wolności. Bastiat ożywił i dynamizował swoją literacką wypowiedź, wybierając chętnie formę dialogu, którą przecież tradycja filozoficzna zna od czasów Platona. W tej literackiej formie występują idealne typy symbolizujące już to ugrupowania społeczne, zwolenników partii politycznych albo przedstawicieli państwowej biurokracji. W improwizowanych dialogach Francuz celnie demaskuje sprzeczności myślenia politycznego, uciekając się do ironii oraz pastiszu. Jeśli do tych zabiegów formalnych dodamy finezyjne posługiwanie się językiem, odkrywamy sekret skuteczności jego pisarstwa.

Moje porównanie wystąpienia Bastiata do fechtunku nie jest przypadkowe. Rzeczywiście był znakomitym szermierzem słowa w pismach politycznych i ekonomicznych, a trafność jego analiz i dosadność sformułowań porównywano do brzytwy, dowcip zaś do pchnięcia rapierem²³.

Na pytanie o istotę człowieka Bastiat odpowiada: indywidualność, wolność, własność. Te trzy obszary definiują – w rozumieniu Francuza – byt ludzki i są uprzednie wobec wszelkiego prawodawstwa. Tworzone prawo, jeśli ma być godne szacunku, winno zajmować się ochroną tych obszarów ludzkiej ekspresji. Bastiata zatem interesuje pewna fenomenologia działania człowieka, a za jej istotne elementy uważa konkretność bytu ludzkiego – człowiek chce wyrażać siebie w wolności oraz posiadać własność, nie będąc jednocześnie zagrożonym przez innych. W punkcie wyjścia zatem autor nie odwołuje się ani do czystej wewnętrznej natury, ani do obiektywizmu historii, ale do ludzkiego doświadczenia.

Kolejnym krokiem na drodze intuicyjnego odkrywania istoty człowieka jest antyczna formuła: „poznaj samego siebie”. Poznanie to polega na konstatacji, że człowiek wyraża siebie w owych trzech przestrzeniach z jednej strony, a z drugiej – że nieustannie winna mu towarzyszyć świadomość: zło istnieje. Jest to zło, które dotyka nie tylko wszystkich wymiarów naszego działania, ale także nas jako działających i nie sposób go intelektualnymi zabiegami wyeliminować. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że Bastiat nie rozwiązuje kwestii metafizycznego czy egzystencjalnego zła. W tym sensie nie interesuje go, co na ten temat ma do powiedzenia tradycja filozoficzna.

Teza „zło istnieje”, sformułowana w kolejnym kroku definiującym jego punkt wyjścia, brzmi jakby obco, bodaj zbyt majestatycznie w kontekście publicystyki politycznej i ekonomicznej Bastiata, w zestawieniu z rozważaniami dotyczącymi ceł i podatków. Może zdumiewać czytelnika, wydawać mu się nawet frazą na wyrost, zwrotem zbyt patetycznym. Stawiając mocno tezę o złu i zepsuciu ludzkiej natury Bastiat nie jest wrogiem człowieka, oddalonym od społeczeństwa mizantropem, lecz chce jednostkę uchronić od myślenia iluzorycznego, od uwiedzenia iluzją co jej własnej istoty. Pragnie także określić, powiedzmy, ontologiczny fundament swojego myślenia – to, co nazwalibyśmy rozumieniem natury ludzkiej. Wydaje mu się to szczególnie ważne w jego starciu z socjalistycznym utopizmem epoki. Autor przygotowuje uderzenie ostateczne, które zdaje się sprowadzać do takiego oto

²³ R.F. Herbert, *Frédéric Bastiat – “A Man for all Reasons”*, „Journal des économistes et des études humaines” 11 (2001), nr 2/3, s. 253.

stwierdzenia: nic dziwnego, że pomysły utopijne się nie sprawdzają, a przeciwnie – są szkodliwe dla człowieka, skoro głoszący je autorzy posługują się jego fałszywym obrazem. Buduje i zestawia ze sobą elementy ontologii człowieka, z której wynika jego antropologia i etyka. Zależy mu na tym, by czytelnik dostrzegł w głoszonych przez niego poglądach ekonomicznych logiczną konsekwencję jego stanowiska filozoficznego. Dodajmy wszelako, że w tych poglądach przeważa raczej pewna intuicja wywodząca się z chrześcijaństwa aniżeli gruntowna wiedza na temat długiej tradycji problemów filozoficznych²⁴.

Daną wyjściową jest rzeczywistość, a nie jej model. W tym źródłowym doświadczeniu człowiek odkrywa, że jest bytem obdarzonym pewnymi władzami (intelektem oraz wolą), które pomagają mu poprawiać jego środowisko. Są to władze na ludzką miarę w dwojakim sensie: tego, kim człowiek jest, czyli bytu słabego, ułomnego, przygodnego, popełniającego błędy, a zarazem tego, kim pragnie być (albo kim pragnie się stać), co pragnie ulepszyć i poprawić. Pierwszy wymiar odnosi się do ludzkiej ontologii, drugi – do ludzkiej wolności. Francuz pokłada nadzieję nie w czystej naturze wewnętrznej, nie w państwie jako zobiektywizowanym duchu historii, lecz w człowieku i jego działaniu. Człowiek dąży do doskonalenia w wielu wymiarach, mając na uwadze to, że w tym, co tworzy, nadal istnieje pierwiastek zła – a zatem dalsza możliwość doskonalenia. To, z czym nowoczesność walczyła, co usiłowała intelektualnie przewyciężyć, Bastiat traktuje jako istotną daną wyjściową ludzkiego doświadczenia. „Zło istnieje, jest ono nierozłączne z ludzką ułomnością” – powiada nasz autor – „objawia się ono tak w porządku moralnym, jak i w porządku materialnym”²⁵. W myśli Francuza odnajdujemy te same tropy, które później z taką radykalnością podejmie Lévinas (zmagający się z doświadczeniem Holokaustu), kiedy pisze, że „ludzka ułomność jest jakby drugą stroną zadania bycia, uważanego za zadanie lub powołanie człowieka”²⁶.

Człowiek jest bytem niedoskonałym, błędzi, cierpi, myli się, poszukuje, bada i docieka. Jest w jakimś sensie ciągle niepełny i szuka dopełnienia. Jeśli odczuwa głód, pragnie zdobyć pokarm; jeśli odczuwa pragnienie, roz-

²⁴ Choć pewnie otrzymał solidne wykształcenie w benedyktyńskiej L'École de Sorèze, przemianowanej wprawdzie na École Royale Militaire (w 1776 r.), ale z zachowaniem religijnego charakteru tej instytucji. zob. J.-C. Paul-Dejean, *Les années de formation de Frédéric Bastiat (1801-1844)*, Paris 1997, s. 2.

²⁵ Bastiat, *Dzieła zebrane*, t. II, s. 493.

²⁶ Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 105.

gląda się za wodą; jeśli z kolei czegoś nie wie, chce uzupełnić swoje poznanie. Następny etap stanowi zaspokojenie niewiedzy w tym konkretnym przypadku, ale nie zdobycie wiedzy doskonałej. Zło w myśli racjonalistów zostało zredukowane do błędu, poddane rygorowi poznania i tym sposobem wyeliminowane; zło dla Bastiata stanowi istotny element ludzkiej egzystencji oraz podstawowy bodziec do działania. Francuski myśliciel konstatuje: „[...] z jakiegokolwiek punktu rozważamy człowieka, widzimy w nim istotę podległą cierpieniu”²⁷. Negatywność doświadczenia zła zostaje tutaj zamieniona w pozytywną potrzebę jego przezwyciężania. Nie jest to wszelako ćwiczenie dla samotnego rozumu, ale wspólne ludzkie doświadczenie, które wolne współdziałanie porządkuje.

Wolność jest właściwym rozwiązaniem kwestii społecznych nie dlatego, że – jak sądził Rousseau – człowiek jest z natury dobry, ale przeciwnie, że jego natura została skażona złem. Przekonaniu o źródłowej dobroci natury ludzkiej bowiem zawsze towarzyszy złudzenie dwojakiego rodzaju. Z jednej strony mamy naturalne pragnienie powrotu do pierwotnego ideału; dusza wygnana z harmonii dobroci gardzi cielesnością i tęskni do swojego uprzedniego stanu. Z drugiej strony towarzyszy nam przekonanie iluzoryczności otaczającego świata, który trzeba doszczętnie zburzyć, by na jego zgliszczach zbudować lepszy. Z tym drugim przekonaniem wiąże się oczywiście pewność co do możliwości zbudowania lepszego świata. Na jakiej podstawie ten (nowy) świat ma być zbudowany? Według modelu tego, kto rozumie, i taki był mechanizm ideowy rewolucji francuskiej. Wobec takich planów Bastiat niezmiennie powtarza: zło istnieje, a nawet dodaje mocniejsze sformułowanie: „nędza absolutna”²⁸.

Skoro nie ma idealnego systemu politycznego czy gospodarczego, to znaczy, że każdy jest w jakimś sensie zły, wadliwy, obciążony błędem; każdy też jest pod jakimś względem dobry, bo lepszy od innego. Nie w systemie tkwi siła, ale w człowieku. System jest dobry o tyle, o ile wydobywa z człowieka jego aktywność, geniusz, zmysł organizacji. Wówczas rzeczy same się porządkują. Porządkowanie to nie dokonuje się w samotności, czy tym bardziej w sposób z góry zamierzony, gdyż zakładałoby to posiadanie pełnej wiedzy na temat aktualnego stanu rzeczy, a powiedzmy dokładniej: wiedzy na temat zła konkretnej sytuacji. Ponadto zakładanie wyniku, zawieszenie zła, zakłada przewidywanie działań wszystkich uczestników życia społecznego, co jest niemożliwe. Zło oznacza nieład w człowieku i nieład w rela-

²⁷ Bastiat, *Dzieła zebrane*, t. II, s. 499.

²⁸ Tamże, s. 534.

cjach międzyludzkich. Stanowi jednocześnie o tajemnicy wnętrza człowieka i tajemnicy tego, co na zewnątrz.

ROZUM I WOLA JAKO ŹRÓDŁA MANIFESTACJI ZŁA

Porządek społeczny nie jest zbudowany na doskonałości, ale na ludzkim dążeniu do doskonałości. Intelpekt doskonali się, bada, koryguje, mając jednocześnie nad sobą mechanizm nagrody i kary. Pierwsze źródło społecznego nieładu upatruje Bastiat – na wzór św. Augustyna – w słabości intelektu, polegającej na myleniu dobra ze złem. Na płaszczyźnie społecznej objawia się to w postaci upatrywania własnego dobra (własnej korzyści) w nieszczęściu drugiego człowieka. Prawo solidarności – o czym będziemy pisali – pomaga nam unikać tego niepomysłnego rozwoju procesu społecznego.

Bastiat nie koncentruje się jednak tylko na intelekcie, bo w takim razie moglibyśmy jego stanowisko nazwać intelektualizmem etycznym, które już od czasów Sokratesa utożsamiało zło jedynie z błędnym poznaniem. Francuz zauważa, że błądzący (niedoskonały) intelekt „ulega czasem spaczonej woli”²⁹. Błądzący intelekt i przewrotna wola prowadzone są po krętych ścieżkach życia zasadami odpowiedzialności i solidarności, o czym będziemy pisali. Zasady te uświadamiają nam, że jesteśmy twórcami naszych własnych czynów, a nie biernymi maszynami, z którymi coś się dzieje; nasze działanie także dotyczy innych ludzi. Nie jest jasne, czy Bastiat nie zawęży jednak siły motywującej do utilitarystycznego mechanizmu unikania bólu i szukania przyjemności. Nazywa bowiem ten mechanizm „pierwotnym zjawiskiem, które jest początkiem wszystkich czynności ludzkich, [siłą przyciągającą i odpychającą], którą nazwaliśmy siłą napędową mechanizmu społecznego [...]”³⁰.

Interes własny jest „przyczyną tak wszelkiego zła, jak i wszelkiego dobra” oraz „decyduje o naszych [działaniach]”³¹. Nie można go jednak zastąpić, przekonuje Bastiat, zasadą abnegacji, poświęcenia dla dobra wspólnego. „Jeśli człowiek wybiera drogę sprawiedliwości, to i tym wyborem będzie kierować interes, wprawdzie podniosły i oświecony, ale będzie to zawsze w gruncie rzeczy interes [własny]”³². Pamiętajmy jednak, że Bastiat mówi głównie o przestrzeni działań gospodarczych i jeśli podkreśla znaczenie interesu własnego, to nade wszystko dlatego, że socjaliści chcieli ten – jak rozumiał Francuz naturalny – mechanizm zastąpić internacjonalnym (i narzuc-

²⁹ Tamże, s. 525.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 523.

nym) braterstwem. Takie więzi (braterstwa) mogą się owszem rozwijać, ale na fundamencie naturalnych więzi społecznych.

Przekonanie Bastiata idealnie współgra z tym, o czym w XIX wieku pisał John Henry Newman:

Postęp wiedzy, nauki, edukacji, sztukach życia, ekonomii, administracji, prowadzeniu spraw publicznych jest dobry i pochodzi od Boga i można go prowadzić w zgodzie z religią. Zły duch, zazdrosny o dobro, korzysta z niego w złym celu. [...] To on rozsiewa podejrzenia i niechęć pomiędzy klasami, rządzącymi i poddanymi. To on sprawia, że ludzie myślą rzeczy dobre ze złymi, wznieca bigoterię, partyjniactwo, upór, arogancję i samowola, przeszkadza, by rzeczy same się porządkowały (*righting themselves*), zyskiwały równowagę i toczyły się gładko³³.

W XX wieku z kolei w podobnym duchu pisali założyciele Austriackiej Szkoły Ekonomicznej Ludwig von Mises oraz Friedrich von Hayek. W tekście Misesa czytamy, że nie sposób zbudować idealnego modelu życia społecznego, bo człowiek nie jest nieomylny. Właściwe rezultaty przynosi dopiero współpraca wszystkich. Nie da się opracować idealnego algorytmu, idealnej niszy (metoda, umowa społeczna, samowiedza transcendentalnego ja, samoświadomość historii), której efektem byłaby doskonała (przewidywalna i racjonalna) społeczność. Wiele zależy od nie do końca przewidywalnego ludzkiego działania, od spełnienia pewnych podstawowych warunków, w których to działanie może się rozwijać. Nowoczesne pojęcia demokracji, cywilizacji, postępu mogą pozostać pustymi sloganami, a nawet stanowić destrukcyjne projekty, bez konkretnych (właściwych) ludzkich działań, a te nie dadzą się zamknąć w narzucone schematy i nie dadzą się też wedle tych schematów przewidzieć. Z obszaru ustaleń ontologicznych wkraczamy na grunt etyki. Człowiek musi sam dokonywać wyborów pomiędzy drogą do cywilizacji a barbaryzmem czy społeczną destrukcją³⁴.

Z kolei w tekście Hayeka czytamy:

Może się w rzeczy samej okazać, że dla rozumu ludzkiego racjonalne pojęcie własnych ograniczeń jest zadaniem najtrudniejszym i nie najmniej ważnym. Dla rozwoju rozumu jest niezbędne, abyśmy jako jednostki ugięli się przed siłami i byli posłuszni zasadom, których nie możemy mieć nadziei w pełni zrozumieć, ale

³³ J.H. Newman, *Pope and the Revolution*, London 1866, s. 32.

³⁴ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2007, s. 162-163 oraz s. 166-167.

od których zależy rozwój, a nawet dalsze istnienie cywilizacji. [...] Najgroźniejszym etapem w rozwoju cywilizacji może być ten, w którym człowiek wszystkie te wierzenia uznaje za zabobony i odmawia akceptacji i podporządkowania się czemukolwiek, czego nie pojmuje racjonalnie. Racjonalista, którego rozum nie wystarcza, aby go pouczyć o tych granicach możliwości świadomego rozumu, i który pogardza wszystkimi instytucjami i obyczajami, które nie zostały świadomie zaprojektowane, może stać się niszczycielem cywilizacji na nich zbudowanej. Może się okazać, że takie poglądy są jakimś płotem, do którego człowiek będzie wciąż docierał i od którego będzie się odbijał, aby wpadać na powrót w barbarzyństwo³⁵.

Jako daną wyjściową przyjmujemy zatem indywidualne ograniczenie człowieka, wynikające z faktu, że zło istnieje, ale jednocześnie jego dążenie do przewyższania ograniczeń. W epoce przednowoczesnej społeczeństwo spontanicznie wytworzyło szereg instytucji, które pomagają bytowi ludzkiemu – obdarzonemu (omylnym) intelektem i (ułomną) wolną wolą – zmierzać ku dobru, pomimo istniejącego zła, a mówiąc dokładniej: ze względu na jego istnienie. Zmierzenie ku dobru – o czym Bastiat jest przekonany – możemy nazwać nieustannym doskonaleniem się tak w wymiarze intelektualnym, jak i moralnym. Dla Bastiata tymi warunkami były integralnie rozumiane wiara i rozum, droga poznania i droga zawierzenia, nauka i religia, w praktyce – jak to określił – etyka filozoficzna i etyka religijna, odpowiedzialność i solidarność, o czym powiemy za chwilę. To są obszary, których rozum nie zaplanował jako idealne modele, ale które człowiek zmierzający ku dobru w kontekście zła sobie uświadamia i które pielęgnuje. Niezależnie od proponowanego modelu społecznego powodzenie ludzkiego działania zależy tak od wewnętrznego uporządkowania, jak i właściwych relacji międzyludzkich.

Bastiat widzi społeczeństwo jako wspólnotę uczestnictwa, w której ludzie potrzebują siebie nawzajem, lgną do siebie w sposób naturalny, niezależnie od polityki rządów³⁶. Naturalne bogactwo dziejów, które nabywamy jako nasze naturalne dziedzictwo, przekazujemy sobie przez pokolenia. Newman pisał w tym kontekście obrazowo o świetle lamp, których ogień synowie zapalają od ojców. U samego zarania zaś znajduje się „święty ogień” (*sacred flame*)³⁷. Siła tego ognia, siła wiązania, jaką łączy ten ogień – czyli tradycja

³⁵ F.A. von Hayek, *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Siembierowicz, Warszawa 2002, s. 86.

³⁶ Zob. W.C. Mitchell & R.T. Simmons, *Beyond Politics. Markets, Welfare, and the Failure of Bureaucracy*, Boulder 1994, s. 24.

³⁷ J.H. Newman, *Discussions and Arguments*, London 1924, s. 271.

pokoleń – jest mocniejsza niż jakikolwiek z zewnątrz narzucony ład, mocniejsze niż model tworzony mocą umowy społecznej.

III. ODPOWIEDZIALNOŚĆ I SOLIDARNOŚĆ

DZIAŁANIE OPATRZNOŚCI

Tekst dotyczący odpowiedzialności rozpoczyna się od deklaracji, która – jak przekonuje autor – „ożywia każdy jego wiersz: wierzę w Boga”³⁸. Zmienia to zasadniczo perspektywę nowoczesną. Postawa Bastiata jest manifestacją nie tyle człowieka, który rozumem wnika w Boży zamysł, ile takiego, który wierzy, że jego bezradność i świadomość słabości wobec tego zamysłu nie zamienią się w bezsilność. On sam zaś nie stanie się „jako Bóg”, ale dzięki Bożej pomocy osiągnie to wszystko, co człowiek zdolny jest w swoim ludzkim życiu osiągnąć. W *Harmoniach ekonomicznych* znajdujemy kolejne wyznanie wiary:

We wszystkim, co dotyczy człowieka, tej istoty, która dlatego tylko rozwija się, ponieważ jest niedoskonała, harmonia polega nie na absolutnym braku zła, lecz na stopniowym jego wykluczaniu. Organizm społeczny, podobnie jak ciało ludzkie, obdarzony jest pewną siłą leczącą, *vis medicatrix*, której praw i nieomyślnej potęgi nie można zgłębiać bez wykrzyczenia raz jeszcze: *Digitus Dei est hic*³⁹.

Bastiat wierzy w naturalną harmonię ludzkich interesów⁴⁰. Socjaliści przedstawiali społeczeństwo jako przestrzeń antagonistycznych interesów, stąd dążyli do ukonstytuowania społeczeństwa na nowo (*reconstitute society*), zgodnie z narzuconym planem⁴¹. Bastiat pisze o „opatrnościowym planie, który czuwa nad ludzkimi losami”⁴². Ten opatrnościowy projekt nie jest wytworem żadnego ludzkiego umysłu, bo umysł ludzki znajduje się w państwie ludzkim – by posłużyć się metaforą Augustyńską – a nie Bożym. Jest to projekt ukryty, stopniowo odkrywany, choć nigdy całościowo i w pełni. Dlatego za drzwiami, które już człowiek zdołał otworzyć, znajdują się na-

³⁸ *Dzieła zebrane*, t. II, s. 491.

³⁹ Tamże, s. 332. Słowa łacińskie: *Digitus Dei est hic* – „Jest w tym palec Boży”. Zob. także *Dzieła zebrane*, t. II, s. 530-531.

⁴⁰ Zob. R. C u b b e d u & A. M a s a l a, *Natural Right, Providence, and Order: Frédéric Bastiat's Laissez Faire*, „Journal des Economistes et des Etudes Humaines”, 11 (2001), nr 2/3, s. 312.

⁴¹ Zob. *Political Economy*, tłum. ang. S. Cain, New York 1975, s. 136.

⁴² Tamże, s. 198.

stępne, jeszcze zamknięte. Warunkiem odkrywania opatrnościowego planu jest uporządkowane korzystanie z wolności. Nadzieja, jaką Bastiat pokłada w wolności, nie wynika z naiwnej wiary w nieograniczone możliwości człowieka, wówczas bowiem myśliciel francuski musiałby się zadowolić wytworami umysłu człowieka. Wynika ona raczej z zachwyty dla nieprzebranego bogactwa Bożej Opatrzności⁴³, która dała ludziom nie tylko pewne indywidualne uposażenie, ale i dążenie do życia wspólnotowego. Bóg jest fundamentem, punktem podparcia dla ludzkiego działania.

Mogłoby się wydawać, że Bastiat wraca do oświeceniowej koncepcji dobroczynnego ładu czy ładu opatrnościowego, który tkwi w strukturze świata. Jeśli jednak głębiej spojrzymy na rozważania Francuza, dostrzeżemy, że to nie w strukturze świata upatrywał owego ładu, ale w samym uposażeniu człowieka. To człowiek, który został obdarowany przez Stwórcę rozumem i wolną wolą, kształtując w sobie te dwa obszary, jest w stanie osiągnąć cel, jaki wiąże się z jego bytem. Taką interpretację sugeruje jego, powiedzmy, religijny punkt wyjścia: wierzę w Boga, w „wyższą Moc, która nami kieruje”, która „interweniuje w porządek świata poprzez działanie ludzi”, gdzie – znowu na wzór Augustyński – nawet „zło ma swoją misję”⁴⁴. Człowiek – według modelu arystotelesowskiego – posiada wszystko, co potrzebne mu jest do dobrego życia. Nie musi szukać wyspy szczęścia – idealnego stanu natury. Bastiat wierzy w Boga, który jest *Deus absconditus*, Bogiem ukrytym. Nie racjonalistycznym zegarmistrzem, który pozostawił człowiekowi świat jak rebus do rozwiązania, ale Bogiem tajemnicy, który go prowadzi poprzez ten nieznaną i ciągle poznawany świat do innego, nieznanego i nigdy niepoznanego.

DWIE ETYKI

Ludzką wędrówką kierują dwie etyki: filozoficzna (ekonomiczna) i religijna⁴⁵. Koncepcja dwóch systemów etyki jest próbą pojednania rozbitego nowoczesnego świata, pojednania nie w kolejnym modelu umowy społecznej, transcendentalnym podmiocie czy historii. Pojednanie partykularnego z ogólnym, jednostki ze wspólnotą, rozumu i wiary, nauki i religii dokonuje

⁴³ Por. C ub b e d u & M a s a l a, *Natural Right, Providence, and Order: Frédéric Bastiat's Laissez Faire*, s. 319.

⁴⁴ *Dzieła zebrane*, t. II, s. 492.

⁴⁵ Ten podział przywodzi na myśl dwa aspekty umysłu – intelektualny i moralny – wprowadzone przez Newmana.

się w ludzkim doświadczeniu. Człowiek jest bytem integrującym w swoim doświadczeniu poznanie naukowe i prawdy wiary. Etyka ekonomiczna to obszar działania rozumu naukowego; etyka religijna dotyka wnętrza człowieka (co tradycja literacka i filozoficzna nazwała „sercem”). Każda z nich ma swoje odrębne metody działania, ale obie są wobec siebie komplementarne. Nowoczesność podejmowała nieustanne wysiłki na rzecz zawłaszczenia jednego obszaru – obszaru wiary – i poddania go kontroli rozumu. Na płaszczyźnie politycznej religia – jak pamiętamy – miała być poddana kontroli państwa (Rousseau). Taka zresztą jest metoda działania rozumu naukowego (spekulatywnego), który dążąc do konceptualizacji bogatej rzeczywistości, siłą rzeczy ją upraszcza i pacyfikuje⁴⁶. Rozum jest niedoskonały i musi zgodzić się na wsparcie w tym, co go przekracza. Ponieważ byt ludzki nie może być zredukowany do czystego rozumu, musi uznać w sobie obszary winy, które domagają się odkupienia. Przekonaniu o odpowiedzialności człowieka towarzyszy równie silne przekonanie Bastiata, że dzięki komplementarności rozumu (oświecenia, poznania) i wiary człowiek jest zdolny tę odpowiedzialność podjąć. Jest to trud indywidualny i wspólnotowy, którego nie da się ująć w nowoczesne słowa-wytrychy: demokracja, równość, umowa.

SOLIDARNOŚĆ

Podstawową przesłanką systemów idealistycznych jest przekonanie, że możliwe jest zbudowanie harmonijnego (idealnego) społeczeństwa niezależnego od natury ludzkiej, ale od instytucji tworzonych przez człowieka, a zatem od otoczenia. Taka zasada doskonale oducza człowieka odpowiedzialności, bo przekonuje go, że wina nie leży po jego stronie, lecz znajduje się na zewnątrz. Człowiek rodzi się jako doskonała, zamknięta w sobie i samowystarczalna monada. Takie monady nie tylko nie potrzebują innych, ale nawet nie są zdolne z innymi współpracować, można je dowolnie łączyć ze sobą za pomocą zewnętrznego instruktazu. Takim instruktazem mogą być publiczne instytucje, może nim być prawo. To, co sztucznie połączono, można też rozdzielić po to, by spróbować połączenia w innej konfiguracji. Mamy tu istotnie do czynienia z eksperymentem społecznym. Nic od człowieka nie zależy i nie jest też za nic odpowiedzialny. Stanowi element konstrukcji w dłoniach Demiurga-Rozumu.

⁴⁶ Zob. na ten temat ciekawe studium współczesnego filozofa polityki J.P. Hudzika *Czy Europejczyk może zostać Indianinem? Filozofia a problem kolonializmu kultury zachodniej*, „Kultura Współczesna” 2002, nr 1-2 (31-32), s. 5-31.

Ostrze krytyki Bastiatu uderza w pomysły socjalizmu utopijnego, którego twórcami byli we Francji Fourier, Blanc, Blancher, Blanqui, Cabet, Proudhon, a w Anglii Owen. Socjalizmowi przeciwstawia Bastiat społeczeństwo naturalne, zaplanowane przez Opatrzność⁴⁷ i obdarzone w celu przetrwania odpowiednimi siłami. To odniesienie do transcendentnego fundamentu społeczeństwa – jak je rozumiem – ma nas uwolnić od uzurpacji i arbitralności, ale także od rozpaczki bezsensu; dar wolności jest zaproszeniem do współtworzenia. Człowiek nie zna planów Opatrzności, ale może w nich uczestniczyć. Socjalizm utopijny stanowił preludium do o wiele groźniejszego eksperymentu, a mianowicie komunizmu. Preludium nie oznacza tu kontynuacji, bo Marks krytykował socjalizm utopijny, ale podobną strukturę myślenia – nie tyle interpretować (poznawać) świat, ile go zmienić, natomiast Bastiat chce „badać [świat] i rozumieć jego prawa”⁴⁸. Komunizm celowo nie pyta o naturę rzeczy, bo eksperyment myślowy może przecież od tej natury abstrahować.

Badać (rozumem) świat i doskonalić się moralnie przez wiarę to jednocześnie zarys dwóch elementów, bez których – jak przekonuje nasz autor – trudno sobie wyobrazić budowlę nowoczesności. Bastiat wyraża tę myśl także wówczas, kiedy pisze o zasadach odpowiedzialności i solidarności:

Z samej więc natury rzeczy solidarność musi istnieć pomiędzy ludźmi. Czyli, innymi słowy, odpowiedzialność nie jest wyłącznie osobista, ale także przenosi się ją na innych. Działanie wpływa z indywidualności [od jednostki – zasada indywidualizmu metodologicznego – J.K.], ale następstwa dotyczą już ogółu⁴⁹.

Ta myśl koresponduje z tym, o czym pisze Benedykt XVI w swojej ostatniej encyklice, gdzie czytamy na temat integralnego rozwoju człowieka: „integralny rozwój jest przede wszystkim powołaniem, a więc wiąże się z wolnym i solidarnym przyjęciem odpowiedzialności ze strony wszystkich”⁵⁰.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZAŁAMANA (ZWROTNA)

W celu ukazania istoty solidarności i jej bliźniaczej siostry – odpowiedzialności – Bastiat wprowadza ciekawą metaforę zaczerpniętą z optyki. Nie

⁴⁷ *Dzieła zebrane*, t. II, s. 530.

⁴⁸ Tamże, t. I, s. 323.

⁴⁹ Tamże, t. II, s. 519.

⁵⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, par. 11.

jesteśmy zbiorem wyizolowanych monad, ale stanowimy system naczyń połączonych, wzajemnie na siebie oddziałujemy. Mój czyn niejako załamuje się w drugim i wraca do mnie. Światło za każdym razem pada pod innymi kątem. Kąt, pod jakim ustawiam się do drugiego człowieka, zależy ode mnie; prawda ma inny kąt odbicia niż kłamstwo. Najwyraźniejszą powierzchnią – jak się wydaje – gdzie ważne jest odbicie, jest ludzka twarz. W tej optycznej intuicji Bastiata widać prefigurację Lévinasowskiej filozofii twarzy. Zauważmy, że społeczeństwo wolne (dodajmy: odpowiedzialne i solidarne) to społeczeństwo ludzi, którzy ze sobą współpracują, a zatem ludzi, którzy wzajemnie patrzą sobie w twarz. Nie jest to kolektyw robotów kierowanych odgórnie. Dla odróżnienia przywołajmy znany nam skądinąd obraz społeczeństwa totalitarnego (zniewolonego), który prezentuje się jako zbiór ludzi unikających spojrzenia twarzą w twarz, gdzie twarz staje się anonimową maską. W społeczeństwie zniewolonym trzeba unikać twarzy, zalecana jest bezmienność i ukrywanie własnej tożsamości. Unikanie pokazania twarzy sprzyja z kolei kłamstwu, bo drugi, który nie ma twarzy, nie istnieje. Społeczeństwo wolne zaś, zorganizowane tak, że nikomu nie tylko (moralnie) nie wolno, ale i nie opłaca się innych wykorzystywać (żyć kosztem innych), to społeczeństwo ludzi z odsłoniętymi twarzami. Dzięki zasadzie solidarności mamy takie społeczeństwo, w którym ludzie bez lęku patrzą sobie w twarz, bo coraz mniej rzeczy zachęca ich, by mogli knuć wzajemnie przeciw sobie, okłamywać siebie, wykorzystywać i jeszcze czerpać z tego korzyści.

Potrzebuję drugiego, bo drugi pozwala mi pielęgnować moją odpowiedzialność oraz przypomina o solidarności. Drugi może mi powiedzieć: złe uczyniłeś. Wówczas nie powinien się obawiać kary ani też myśleć o karaniu, jeśli mi o tym mówi. Żeby mogła się rozwijać zasada odbitej (zwrotnej) odpowiedzialności, „związek, jaki istnieje między czynem a wszystkimi jego skutkami [powinien być] znany i [rozumiany]”⁵¹, bo człowiek porzuca zło nie ze względu na idealny algorytm konstrukcji umowy społecznej, ale dzięki „wiedzy i doświadczeniu”⁵². Należałoby przez to rozumieć pełną wiedzę człowieka o sobie samym, jako że od tego Bastiata wychodzi: „poznaj samego siebie”.

Francuzowi chodzi przede wszystkim o istotne powiązanie człowieka jako działającego z jego czynem jako wytworem jego działania, co moglibyśmy nazwać potrzebą prawdy o tym, jak się rzeczy mają – tak w życiu

⁵¹ *Dzieła zebrane*, t. II, s. 520.

⁵² Tamże, t. II, s. 538; zob. także: M. N o v a k, *The Universal Hunger for Liberty. Why the Clash of Civilizations is not Inevitable*, New York 2004, s. 11.

indywidualnym, jak i zbiorowym. Człowiek musi znać pełną prawdę zarówno o sobie samym, jak i o sobie w relacji do innych. Zakłada to także wiedzę na temat skutków ekonomicznych pewnych działań, nie tylko ich lokalnych i tymczasowych reperkusji, lecz także globalnych i długofalowych. Taka jest wymowa znakomitego eseju *Co widać i czego nie widać*⁵³. Kiedy człowiek poznaje relacje przyczynowo-skutkowe swoich działań i ma świadomość, że jest tych działań sprawcą, wówczas stara się je odpowiednio modyfikować. W przeciwnym razie złe skutki powracają do niego.

„SPOŁECZEŃSTWO NATURALNE” I PRAWO

Bastiat pisze o naturalnym społeczeństwie, co stanowi przeciwieństwo modyfikację w stosunku do nowoczesnego modelu społeczeństwa. W społeczeństwie naturalnym prawo stanowione powinno „opierać się na duchu prawa naturalnego”⁵⁴. Spełnia ono funkcję zarówno negatywną, jaką jest powstrzymanie złych działań, jak też i pozytywną, czyli zachęcania do działań cnotliwych. Tym sposobem prawo – pisze Bastiat – „dostosowuje się do natury rzeczy”⁵⁵.

Prawodawca powinien naśladować to, co już jest w naturze. A w naturze ludzie już podlegają zasadom odpowiedzialności i solidarności, a zatem nie działają w próżni. Nie rodzimy się ani jako byty wzajemnie siebie zwalczające (jak sugerował Hobbes), ani jako byty czyste i dobre (jak chciał Rousseau). Wszelkie teorie, które nie biorą pod uwagę natury człowieka i natury rzeczy, są szkodliwe. Bastiat jest przekonany, że człowiek jest zdolny działać wedle spontanicznego porządku, którego nie tworzy, ale który odkrywa, mając na względzie ów związek przyczynowo-skutkowy. Złe działanie powraca do człowieka w postaci złych skutków. „Ludzie są żywymi bytami, obdarzonymi wolą i wolnością wyboru”⁵⁶. Istnieje w nich wszelako pewna siła bierna, ciężenie (grawitacja), która wymyka się spod ich kontroli – kontroli intelektu i woli. Ku czemu dąży owo wewnętrzne ciężenie? Myślę, że moglibyśmy je zinterpretować w kategoriach teologicznych – grzechu i upadku. Sam człowiek jednak nadal pozostaje bytem czynnym, intelektualno-wolitywnym, który poznawszy relację przyczynowo-skutkową swoich dzia-

⁵³ *Dzieła zebrane*, t. I, s. 11-58.

⁵⁴ Tamże, t. II, s. 521-522.

⁵⁵ Tamże, s. 522.

⁵⁶ Tamże, s. 528-529.

łań, potrafi się poprawić. Poznać tę relację oznacza otworzyć się na prawdę⁵⁷. Trzeba zatem przede wszystkim oddziaływać raczej na człowieka jako podmiot własnego działania aniżeli na prawodawcę, rządy czy instytucje. Jeśli państwo chce być autorem wszelkich działań, musi też przyjąć wszelką odpowiedzialność za te działania. Wówczas jednak społeczeństwo zostaje odciążone odpowiedzialności, bo za wszystko wini nadaktywne państwo.

Utopijni socjaliści (czy komuniści) „nie chcą naturalnego społeczeństwa” – brzmi diagnoza Bastiata. Wybierają społeczeństwo sztuczne. Nie uznają wewnętrznej siły ukrytej w ludzkości, która „prowadzi do dobra, ani siły leczącej, która uwalnia od zła”⁵⁸. W stanowisku Bastiata odnajdujemy w istocie Arystotelesowską wykładnię życia społecznego przenikniętą antropologią chrześcijańską. Człowiek jest bytem indywidualnym i społecznym, dążącym do właściwego sobie celu i posiadającym władze podległe doskonalącemu się intelektowi i woli, które pozwalają ten cel zrealizować. Sztuczne społeczeństwo jest przedmiotem eksperymentu. Rodzajem eksperymentu były także umowy społeczne, bo stanowiły próbę aplikacji teoretycznego modelu do żywego organizmu społecznego. Podkreślanie organizacji naturalnej, solidarności opatrnościowej⁵⁹ w pismach Bastiat stanowi manifestację jego sprzeciwu wobec konstruktywizmu socjalizmu. Konstruktywizm ów aspirował do zbudowania lepszego (szczęśliwszego) społeczeństwa na fundamencie solidarności racjonalnej, z której wyrugowano – dla Bastiata naturalny – interes własny.

INTERES WŁASNY

Słabość i przygodność człowieka, a w konsekwencji jego cierpienie, to naturalny stan rzeczy. Skoro człowiek cierpi, to i społeczeństwo cierpi. Obiecywanie uwolnienia społeczeństwa od cierpienia jest szkodliwą iluzją. Człowiek cierpi, bo został obdarzony przez Boga „wrażliwością i wolną wolą”⁶⁰. Jest bytem wolnym, stojącym wobec wyboru dobra lub zła. Został obdarzony inteligencją, która umożliwia mu rozeznanie. Wewnętrzną siłą człowieka jest pragnienie dobra i unikanie zła – takie jest przekonanie Bastiata: człowiek nakierowany jest na dobro. Posiada wrodzone pragnienie dobra. Przy tym trzeba pamiętać, że dobro jest tu rozumiane przez Bastiata

⁵⁷ Zob. tamże, s. 528.

⁵⁸ Tamże, s. 530.

⁵⁹ F. B a s t i a t, *Prawo*, tłum. G. Dziaczkowska, Lublin–Rzeszów 2003, s. 32.

⁶⁰ *Dziela zebrane*, t. II, s. 523.

w węższym zakresie. Rozumie przez nie wewnętrzną siłę, którą nazywa także „instynktem [samozachowania], interesem osobistym lub [interese własnym]”⁶¹. Można zatem powiedzieć, że to jest dobre, co służy zachowaniu mojego bytu, a złe, co sprzyja jego unicestwieniu; dobre jest to, co mi sprzyja, a złe to, co mi szkodzi. Mechanizm unikania zła i szukania szczęścia nazywa Bastiat „napędem mechanizmu społecznego”⁶². Intelpekt, nasza władza poznawcza, pozwala nam rozpoznać zło i dobro, ale jest to władza niedoskonała. Nadzieją dla działającego jest zgodne współdziałanie wiedzy i wiary (etyki ekonomicznej i religijnej). Dzięki temu interes własny nie jest mechaniczną i ślepią siłą przyciągania, ale siłą zarządzaną przez niedoskonały, ale doskonalący się, intelekt. Taki intelekt jest nieporadny. Często myli dobro ze złem. Jest władzą poznawczą, która wymaga nie zmiany natury człowieka, ale nieustannego usprawniania. Gdyby nie naturalny i społeczny charakter, jakim obdarzony został człowiek, pragnienie zachowania siebie przyjmowałoby formę egoizmu. Tak się jednak nie dzieje, bo dzięki odpowiedzialności (i solidarności) troska o siebie staje się jednocześnie troską o innych.

TROSKA O INTERES WŁASNY A DOBRO WSPÓLNE

U podłoża troski o interes własny leży fundamentalne przekonanie, że troszcząc się o niego, człowiek jednocześnie najlepiej dba o dobro wspólne. Zarzut, że troska o interes własny wynika z niskich pobudek albo z konieczności prowadzi do egoizmu, można uznać za chybiony. Nie dlatego Bastiat broni interesu własnego, bo lekceważy dobro wspólne, ale dlatego, iż jest przekonany, że najlepszą (czytaj: najskuteczniejszą) formą zatroskania o dobro wspólne jest roztropna troska o własne. Czy troska o interes własny może stać się egoistyczną gonitwą? Tak, jak wszystko w życiu człowieka może ulec degradacji. Trzeba ją w jakiś sposób mitygować. Czy człowiek został w tym celu wyposażony w odpowiednie instrumenty? Tak. Mamy bowiem tutaj dwa wyjścia: albo człowiek posiada odpowiednie mechanizmy samokontroli, albo ich nie posiada. Jeśli ich nie posiada, trzeba go kontrolować, rozwijając odpowiednie instytucje. Powstaje pytanie: co jest lepsze? co jest bardziej skuteczne? Rozwijając zewnętrzne mechanizmy kontroli, czy też pomagać człowiekowi korzystać z jego mechanizmów własnych? Jak można człowiekowi pomóc? Należy umożliwić mu poznanie pełnej prawdy o nim

⁶¹ Tamże, s. 524.

⁶² Tamże.

samym, stąd – jak powiedzieliśmy – Bastiat przywołuje antyczne hasło: „poznaj samego siebie”, oraz pełną wiedzę na temat skutków jego działania. To jest zakres etyki politycznej. Jeśli bowiem człowiek posiada mechanizmy samokontroli – o czym Bastiat był przekonany – należy je wspierać.

Nie niweczy tego akcent na indywidualne „ja”, który wcale nie oznacza redukcji do solipsystycznego zamknięcia. Indywidualizm można rozumieć przecież tak: nie pokładaj zbyt dużej ufności w formalnej strukturze państwa, jego instytucjach i regułach prawa. To ty weź odpowiedzialność. Odpowiedzią zaś na pytanie, kim jest ten, który ma wziąć odpowiedzialność, powinno być poznanie samego siebie. Jak ciekawie zauważa współczesny filozof: „osobowe rozumienie bycia sobą stanowi jedyny możliwy fundament dla wszystkich głębszych postaci wspólnoty”⁶³. Prawdziwie mocnym fundamentem wspólnoty zatem jest nie narzucony odgórnie kolektywizm, ale wewnętrznie odczytana potrzeba drugiego człowieka i możliwość pielęgnacji tej potrzeby w naturalnych wspólnotach. Tak też rozumiem przesłanie Bastiata.

Jak państwo walczy z egoizmem? Otóż przez zwalczanie różnicy i narzucenie sztucznego egalitaryzmu. Chętnie dostrzega różnice tam, gdzie ich nie ma. Walczy na przykład z symbolami religijnymi, usuwając je z przestrzeni publicznej. Na ich miejsce wprowadza ersatz w postaci słusznictwa politycznego, czyli symbole nowej państwowej religii, mniemając, że usunięty symbol swoiście „resetuje” świadomość.

MIT REWOLUCJI

Równie ważne jest wsparcie duchowe – to jest obszar działania etyki religijnej. Człowiek nie może rozwijać się w pustce, wzrastać na jałowej ziemi pozbawionej wszelkich wartości, ponieważ nie jest bytem czysto racjonalnym. Potrzebne mu są istotne punkty odniesienia, drogowskazy, autorytety, pewien organizm, odżywczy krwiobieg społeczny. Metafora krwiobiegu i organizmu obala mit rewolucji, który – jak słusznie zauważa Raymond Aron – „każe [...] oczekiwać nagłego zerwania ze zwykłym biegiem rzeczy”⁶⁴. Stanowisko Bastiata jest istotnie antyrewolucyjne. Mit rewolucyjny dobrze wpisuje się w racjonalistyczną wizję świata jako samozrozumiałej idei. Trudno chyba byłoby sobie wyobrazić rewolucję bez jakiejś całościowej wizji, idei, projektu. Rewolucje organizuje się właśnie w imię całości-

⁶³ J.F. C r o s b y, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 14.

⁶⁴ R. A r o n, *Opium intelektualistów*, tłum. Cz. Miłosz, Warszawa 2000, s. 47.

wej, radykalnej, totalnej wizji. Zakładają prosty schemat i model świata. Rzeczywistość natomiast ujęta jest w nawias. Czy łatwiej wyobrazić sobie rewolucję w przestrzeni racjonalistycznej, czy empirystycznej? Obie głoszą panowanie rozumu. Bastiat pisze o potrzebie wspólnoty ludzi, której członkowie zanurzeni są w prawdzie o sobie samych. To nie jest wizja maksymalistyczna, lecz minimalistyczna, na miarę każdego indywiduum, a końcowy rezultat zależy od dojrzałości wspólnoty i jest nigdy nie ukończonym procesem.

Ponadto w każdej rewolucji zakłada się stary reżym jako ideę, z którą należy walczyć. Na takim froncie łatwo usprawiedliwiać zbrodnie. Walka z ideą jest przecież bezkrwawa. Rewolucjonistów opanowuje nowa idea, a kieruje nimi walka ze starą. Rzeczywistość nie ma tu nic do rzeczy, raczej przeszkadza. Ponieważ zajmujemy się zasadniczo ideami, a nie rzeczywistością, przeciwnicy są zaledwie jej fantasmagorycznymi ucieleśnieniami. Rana zadana przez rewolucjonistę jednak całkiem realnie boli, dlatego stan po rewolucji jest stanem represji i terroru. Zabity ojciec mógł w oczach rewolucjonistów przedstawiać zaledwie ucieleśnienie wrogiej idei, ale dla żyjącego syna był rzeczywistym ojcem, a jego śmierć rodzi całkiem realny bunt. Dlatego Raymond Aron trafnie zauważył, że „rewolucja zdaje się zdolna zmienić wszystko, bo nie wie, co się zmieni”⁶⁵. Głównie z tego tytułu rewolucje są tak okrutne i tak sprzeczne z duchem humanizmu.

Odwołanie do krwiobiegu nie jest tu przypadkowe. Bastiat często posługuje się bardzo sugestywnymi metaforami dla wzmocnienia efektu swej argumentacji. W *Political Economy* pisze o „opatrnościowej fizjologii społecznej”, o „opatrnościowej fizjologii indywidualnej”, ale także o „fizjologii grabieży”. Zło jest zakorzenione w człowieku i w społeczeństwie, ale jeszcze silniejsze w człowieku jest pragnienie dobra. To pragnienie pozwala czerpać życiodajne soki z owej naturalnej fizjologii. Skoro zostaliśmy tak wyposażeni, że sami naturalnie – w atmosferze wolności – dążymy do harmonii społecznej, to należy pozbyć się „sztucznych metod”, „etatyizmu”, „centralizacji” i „religii państwowej”. Należy odrzucić „wszelki sztuczny system i dać szansę wolności, wolności, która jest aktem wiary w Boga i Jego dzieło”⁶⁶.

Szukanie fundamentu działania w człowieku niedoskonałym, ale doskonałym się, kierowanym zasadą odpowiedzialności i solidarności znalazła swoje podkreślenie w ostatniej encyklice Benedykta XVI, który napisał:

⁶⁵ Tamże, s. 55.

⁶⁶ *Political Economy*, s. 95-96.

W rzeczywistości same instytucje nie wystarczą, ponieważ integralny rozwój ludzkości jest przede wszystkim powołaniem, a więc wiąże się z wolnym i solidarnym przyjęciem odpowiedzialności ze strony wszystkich⁶⁷.

Bastiat nie widzi żadnej sprzeczności między postępem cywilizacji, który jest dla niego oczywisty, a wiarą religijną. Dostrzega tutaj raczej harmonię, którą widzi tylko głęboki (a nie powierzchowny) umysł. Jest to „niezliczone następstwo odkryć naukowych i aktów wiary”⁶⁸. Konflikt między tym, co Bastiat nazywa „przyczynami celowymi” (domena wiary), a „przyczynami naturalnymi” (domena nauki) jest pozorny. Francuz zatem dostrzega wyraźnie jedność wiary i rozumu, fakt podważany przez późną nowoczesność, której sceną był wiek XIX. Mieliśmy wówczas do czynienia z wieloma spektakularnymi aktami apostazji, wynikającymi z naiwnego podejścia do osiągnięć nauki. Pamiętajmy, że idea ewolucyjna (właśnie raczej ewolucyjna niż rewolucyjna) była charakterystyczna dla historycznego podejścia w XIX stuleciu. Nie ma sprzeczności między wiarą i nauką. Dlatego z taką mocą Bastiat podkreśla: wierzę w Boga, w Boga ukrytego (*Deus absconditus*) – to znaczy nie boga przesłanek i wniosków, nie deistycznego boga racjonalistów, nie boga nauki, ale Boga Starego i Nowego Testamentu, Boga który wszedł w ludzką historię, ale którego drogi zawsze pozostaną dla człowieka ukryte. Wszelkie odkrycie, które pozornie stawia pod znakiem zapytania interwencję Opatrzności, należy traktować jako właśnie dar Opatrzności, który wcześniej był przed człowiekiem zakryty. Tym sposobem rzeczywistość odsłania nam się w swej nieskończonej tajemnicy. Jako tajemnica nieskończenie odsłaniająca się przed nami oznacza, iż żaden umysł (z wyjątkiem uzurpatora) nie jest w stanie jej ująć w postaci wyczerpującego i wszechogarniającego projektu. Nikt nie posiada klucza interpretacyjnego do całej rzeczywistości, ale każdy gotowy do pewnych poświęceń może uczestniczyć w jej odsłanianiu. Wszystko złączone jest ze sobą nieskończonym ciągiem przyczyn. Należy pamiętać (do tego potrzebna jest pokora poznającego), że odsłonięta jedna przyczyna powiązana jest splotem niezliczonej liczby innych przyczyn.

PODSUMOWANIE

⁶⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, par. 11.

⁶⁸ *Dziela zebrane*, t. II, s. 545.

Bastiatu rewizja nowoczesności, jak ją rozumiem, polega na tym, że Francuz chce budować na tym, co nowoczesność odrzuciła – na niedoskonałości. Bastiat akceptuje istnienie zła, które człowiek – dzięki swemu nakierowaniu ku dobru – nieustannie przewycięża. Istnienie zła przyjmuje Bastiat jako aksjomat, jego źródłem jest istotny nieporządek w bycie, za który odpowiedzialny jest człowiek, natomiast jego racją istnienia jest to, że Bóg dopuszcza zło, nie będąc jego autorem. Człowiek nigdy nie zbuduje idealnego systemu politycznego, bo sam zmagają się ze złem w nigdy nie kończącej się walce, mając w sobie nieograniczoną możliwość popełniania zła. Zło jest zawsze blisko, towarzyszy mu nieustannie. To, co niedoskonałe, jest zawsze świadectwem zła.

Racjoniści towarzyszy lęk przed popełnieniem błędu, dlatego uszczelnia metodę, wprowadza nadzwyczajne rygory rozumowania. Bastiat nie ma takiego lęku, bo ufa, że błąd ma znaczenie inspirujące, a człowiek został wyposażony w mechanizmy naprawcze. Bastiat akceptuje człowieka takim, jaki jest, wraz ze złem i nieograniczonymi możliwościami jego naprawy. Człowiek nieustannie pragnie robić coś lepiej – taki jest naturalny wewnętrzny mechanizm twórczości. Jest on wszelako jak rzeka, która płynie wyznaczonym korytem i dzięki temu dociera do celu swojej podróży. Tak jak prawdziwa rzeka dociera do swojego celu, czyli do morza. W przeciwnym razie rozlałaby się, zmierzając bez celu w różnych kierunkach. Siłą grawitacji w końcu dotarłaby do miejsca przeznaczenia, dokonując jednak po drodze wielu niepotrzebnych szkód. Człowiek nie powinien docierać do celu siłą grawitacji, lecz rozumnym, wolnym i odpowiedzialnym działaniem. Dla bytu ludzkiego tym korytem są jego naturalne uposażenia – rozum i moralność – które owszem wymagają pracy, ale nie zmiany ludzkiej natury. Bastiat, co trzeba podkreślić, nie eliminuje myślenia nowoczesnego: podkreśla naczelną pozycję jednostki, wolności, indywidualnej odpowiedzialności, a także je gruntownie modyfikuje. Przede wszystkim sprzeciwia się przebudowie społeczeństwa według z góry założonego modelu. Ten model upatrywał w koncepcji czystej wewnętrznej natury ludzkiej i wadliwej cywilizacji, koncepcji przedstawionej przez Rousseau. XIX-wieczny myśliciel, zgodnie z duchem epoki, przypomina, że kluczem do podporządkowania rzeczywistości nie jest nakładanie na nią racjonalistycznego modelu, lecz indywidualne oraz uporządkowane ludzkie działanie.

BIBLIOGRAFIA

- Aron R.: *Opium intelektualistów*, tłum. Cz. Miłosz, Warszawa: Muza S.A. 2000.
- Bastiat F.: *Dzieła zebrane*, tłum. J. Kłos [i in.], t. I-II, Warszawa: Prohibita 2009.
- *Co widać i czego nie widać*, [w:] *Dzieła zebrane*, tłum. J. Kłos [i in.], t. I, Warszawa: Prohibita 2009, s. 11-58
- *Prawo*, tłum. G. Dziaczkowska, Lublin–Rzeszów: Wyd. Dextra 2003.
- *Political Economy*, tłum. ang. S. Cain, New York: The Foundation for Economic Education 1975.
- Bloom A.: *Jean Jacques Rousseau*, [w:] *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss, Chicago: Rand McNally & Company 1972.
- Constant B.: *Œuvres*, Paris: Éditions Gallimard 1957.
- Crosby J.F.: *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyzna, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Cubbedu R. & Masala A.: *Natural Right, Providence, and Order: Frédéric Bastiat's Laissez Faire*, „*Journal des économistes et des études humaines*” 11 (2001), nr 2/3, s. 311-336.
- Habermas J.: *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas 2000.
- Hayek F.A. von: *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Siembierowicz, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2002.
- Herbert R.F.: *Frédéric Bastiat – “A Man for all Reasons”*, „*Journal des économistes et des études humaines*” 11 (2001), nr 2/3, s. 253-256.
- Horkheimer M.: *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. H. Walentowicz – cyt. za: A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław: Ossolineum 2001.
- Hudzik J.P.: *Czy Europejczyk może zostać Indianinem? Filozofia a problem kolonializmu kultury zachodniej*, „*Kultura Współczesna*” 2002, nr 1-2 (31-32), s. 5-31.
- Kołakowski L.: *Główne nurty marksizmu*, cz. I-II, Poznań: Zysk i S-ka 1976.
- Lévinas E.: *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1994.
- Mises L. von: *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Warszawa: Instytut Ludwiga von Misesa 2007.
- Mitchell W.C. & Simmons R.T.: *Beyond Politics. Markets, Welfare, and the Failure of Bureaucracy*, Boulder: Westview Press 1994, .
- Newman J.H.: *Pope and the Revolution*, London: Longmans 1866.
- *Discussions and Arguments*, London: Longmans 1924.
- Novak M.: *The Universal Hunger for Liberty. Why the Clash of Civilizations is not Inevitable*, New York: Basic Books, 2004.
- Paul-Dejean J.-C.: *Les années de formation de Frédéric Bastiat (1801-1844)*, Paris: Institut Euro 92 1997.
- Randall J.H.: *The Making of the Modern Mind*, Boston: Houghton Mifflin Company 1926.
- Renaut A.: *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław: Ossolineum 2001
- Safranski R.: *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa: Czytelnik 1999
- Taylor Ch.: *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński [i in.], Warszawa: PWN 2001.

THE PROBLEM OF EVIL AND FRÉDÉRIC BASTIAT'S
REVISION OF MODERNITY

S u m m a r y

This paper seeks to show Frédéric Bastiat's views against the backdrop of his epoch. He lived in the first half of the nineteenth century, in the period when the rationalistic paradigm was submitted to a revision. In line with this paradigm, the social order is constructed above all on the foundation of institutions. Hence the ideas to construct new social communities deprived of private property, communities that live in conformity with an imposed and prearranged model.

Bastiat criticises such ideas and points instead to the natural forces of progress inherent in each individual human being and in natural communities that this being established. The French thinker refers – unlike Rousseau – on the one hand to the fact of evil and imperfection, and on the other to our inherent drive towards good and perfection, i.e. our perfectibility. Evil and imperfection of human nature are our driving and creative forces. On the way to progress, planned by the Creator, the individual is governed by the principles of responsibility and solidarity, and seeks to integrate the areas of knowledge and faith. The communities that individuals establish result from their struggle against evil in all dimensions.

Translated by Jan Klos

Słowa kluczowe: wolność, Bóg, nowoczesność, naturalne społeczeństwo, Opatrzność, odpowiedzialność, Rousseau, solidarność.

Key words: freedom, God, modernity, natural society, Providence, responsibility, Rousseau, solidarity.

Information about Author: Prof. Dr. JAN KŁOS – Department of Social and Political Ethics, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; email: klosjan@kul.lublin.pl