

Konferencja naukowa nt. *Zmiany geopolityczne i ich implikacje dla rozwoju gospodarczego*

W dniach 29–30 stycznia 2024 r. odbyła się specjalna jubileuszowa konferencja naukowa nt. *Zmiany geopolityczne i ich implikacje dla rozwoju gospodarczego*, zorganizowana przez Akademię Leona Koźmińskiego oraz Centrum Badawcze Transformacji, Integracji

i Globalizacji TIGER. Debata została przygotowana z okazji urodzin prof. Grzegorza W. Kołodko. Ukazała się również książka *Gospodarka, polityka, społeczeństwo. O praktycznej teorii Grzegorza W. Kołodko*.

Łukasz Hardt*

Czy liberalizm z duszą jest możliwy?

Pod koniec stycznia 2024 r. w Akademii Leona Koźmińskiego odbyła się konferencja na temat wyzwania geopolitycznych naszych czasów. Wydarzenie miało związek z 75. urodzinami prof. Grzegorza W. Kołodko, który był pomysłodawcą i organizatorem konferencji. W jej trakcie miała miejsce debata o przyszłości liberalizmu, którą otworzyło wystąpienie prof. Francisa Fukuyamy, skomentowane następnie przez piszącego te słowa, oraz dr Tomasso Ostillio. Niniejszy tekst stanowi rozwinięcie zgłoszonych wtedy przez mnie uwag.

To, czym dzisiaj jest liberalizm, stanowi przedmiot rozlicznych debat i sporów¹. Klasyczny liberalizm nie jest libertarianizmem, nie jest też neoliberalizmem, ani też nie może być utożsamiany z różnymi, zwykle lewicowymi ideologiami. Klasyczny liberalizm jest – jak pisze F. Fukuyama w swojej książce *Liberalism and its Discontents* [2022, s. VII] – „szerekim namiotem, który obejmuje różnorodne poglądy polityczne, które mimo wielu różnic zgadzają się co

do fundamentalnego znaczenia równych uprawnień jednostki, istotności norm prawnych oraz wolności człowieka”. W centrum tak rozumianego liberalizmu sytuuje się kategoria wolności. J. Locke zauważał, że naturalną dla człowieka sytuacją jest „stan doskonałej wolności w zakresie kierowania swoimi działaniami, [...] według własnego uznania, bez proszenia o pozwolenie lub polegania na woli jakiegokolwiek innego człowieka” [1960/1689, s. 287]. J.S. Mill dodawał: „Ciężar dowodu powinien spoczywać na tych, którzy sprzeciwiają się wolności; którzy opowiadają się za jej ograniczeniem. Założenie aprioryczne opowiada się za wolnością” [1963, vol. 21, s. 262]. Innymi słowy, władza polityczna i ograniczenia nakładane przez prawo muszą być uzasadnione tak, aby chronić wolność.

Dzisiaj liberalizm utożsamiany jest często z doktryną wyłącznie ekonomiczną, która w najogólniejszym ujęciu sprowadza się do postulatu, że system społeczno-gospodarczy powinien być oparty na mechanizmie rynkowym i jedynie, jeśli mechanizm ten zawodzi, powinno pojawić się miejsce dla widzialnej ręki państwa. Co więcej, ten ekonomiczny liberalizm stawia w centrum efektywność i sprawność, najczęściej bez należytej refleksji nad tym, co dla

* Prof. dr hab. Łukasz Hardt – Uniwersytet Warszawski; wiceprezes Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego.

¹ Dobry przegląd tych dyskusji zawiera opracowanie Courtlanda i in. [2022].

uczestników rynku jest dobre. Nawet jeśli pojawia się w nim odwołanie do dobrego życia, to raczej chodzi o maksymalizowanie użyteczności dokonywanego wymiany podmiotu, a nie o etyczną refleksję nad tym, czym tak naprawdę jest to dobre życie. A przecież dla klasycznego liberalizmu, również tego rozwijanego przez Adama Smitha w *Bogactwie narodów*, oczywistym było oparcie się na Arystotelesowskiej zasadzie, iż dobre życie to życie zgodne z naturą człowieka.

W przywołanej wcześniej książce F. Fukuyama zauważa, że liberalizm jest od wielu lat w odwrocie. Nie jest to teza nowa, gdyż wielu ekspertów mówi o kryzysie demokracji i zwrocie ku różnym formom autorytaryzmu (*democratic backsliding*). Dlaczego ma to miejsce, zwłaszcza w wymiarze kryzysu samej idei liberalnej? Odpowiedź F. Fukuyamy jest następująca: liberalizmowi zagraża zarówno prawicowy populizm, jak i lewicowy progresywidm. Co więcej, „oba swoje niezadowolenie z liberalizmu wyprowadzają nie z krytyki jego fundamentalnych założeń, ale ze sposobu, w jaki kształtowały się pewne rozsądne idee liberalne, które jednak często zostały zreinterpretowane i doprowadzone do skrajności”. Liberalizm może zostać uratowany poprzez powrót do jego ideowych źródeł – taką tezę stawia F. Fukuyama zarówno w swojej książce o liberalizmie, jak i podkreślił to mocno podczas wykładu w Akademii Leona Koźmińskiego. To nic innego jak nawiązanie do idei „ludzkiego liberalizmu” (*humane liberalism*) promowanej przez Deirdre McCloskey [2018]. Zresztą Fukuyama odwołuje się do tej koncepcji w sposób bezpośredni.

W dużej mierze zgadzam się z wieloma postulatami F. Fukuyamy. Ma on rację, gdy stwierdza, że liberalizm musi być zawsze „trójwymiarowy”, a więc, że nie może odwoływać się wyłącznie do kwestii ekonomicznych i pragmatycznych, ale musi również nawiązywać do tych moralnych. Zresztą w swoich założeniach, chyba najlepiej wyłożonych przez A. Smitha, liberalizm ekonomiczny jest immanentnie związany z wymiarem moralnym, bo też to elementem natury człowieka jest skłonność do wymiany i handlu, i bardziej ogólnie do wchodzenia w relację z drugim człowiekiem. Smithowskie argumenty za rynkiem są więc przede wszystkim argumentami o charakterze moralnym – to rynek jest tą przestrzenią, w której natura człowieka może rozkwiąć. Innymi słowy, dla klasycznego liberalizmu oczywistym jest istnienie natury człowieka, ale też jego godności, takiej samej dla każdej osoby ludzkiej.

W kontekście prac ekonomistów klasycznych wiadać doskonale, jak silnie niezgodną z rzeczywistym rozumieniem liberalizmu jest doktryna neoliberalna, która – oczywiście w dużym uproszczeniu, żąda od

systemu prawnego, a nawet nieformalnych norm organizujących życie społeczno-gospodarcze, aby te były *szluzebne* wobec porządku rynkowego. Jak zauważa D. Harvey, neoliberalizm ceni wymianę rynkową jako „etykę samą w sobie, zdolną do kierowania wszelkimi ludzkimi działaniami i zastępującą wszystkie wcześniej wyznawane przekonania etyczne” [2005, s. 3]. Mówiąc jeszcze inaczej, dla neoliberalizmu fundamentalne znaczenie mają transakcje rynkowe, które zastępują relacje międzyludzkie, czyniąc człowieka i obywatela wyłącznie konsumentem. Będąc amoralną ideologią rynkową, neoliberalizm siłą rzeczy jest nie do pogodzenia z klasycznym liberalizmem Locke’a, Smitha czy Milla.

Wracając do klasycznego liberalizmu, to – jak trafnie zauważa F. Fukuyama, jego siła brała się w dużej mierze z tego, że stawiał on pytania o źródła ludzkiej godności, stanowiącej w dużej mierze pierwszorzędnym argumentem za tezą, iż naturalną sytuacją dla człowieka jest Lockowski „stan doskonałej wolności”. Obecnie liberałowie takich pytań już nie zadają, za co – moim zdaniem słusznie, krytykowani są z pozycji konserwatywnych. Zauważa to Fukuyama, pisząc, iż „społeczeństwa liberalne nie zapewniają silnego wspólnego horyzontu moralnego, wokół którego można budować wspólnotę” [2022, s. 120], i zastanawia się, na ile współczesne zsekularyzowane społeczeństwa Zachodu są jeszcze zdolne do powrotu do „mocnego fundamentu moralnego” (*thicker moral order*). Potencjalnie takim fundamentem mógłby być chrześcijański system wartości, zresztą stanowiący kluczowy punkt odniesienia dla klasycznego liberalizmu, ale – zdaniem F. Fukuyamy – powrót do niego jest w dużej mierze już niemożliwy. I w tym punkcie polemizowałbym ze stanowiskiem autora *Liberalism and its Discontents*.

Po pierwsze, warto sięgnąć do tych tradycji filozoficznych, które próbowały bronić liberalizmu zarówno przed zagrożeniem marksistowskim, jak i tym wywodzącym się z neoliberalizmu. Niewątpliwie taką tradycją, nadal żywą i twórczą, jest nauka społeczna Kościoła, czy też – żeby przywołać określenie o. M. Zięby, „papińska ekonomia”. Dla Jana Pawła II neoliberalizm i marksizm są sobie bliskie, gdyż „na tyle, na ile [neoliberalizm] odmawia moralności, prawu, kulturze i religii autonomicznego istnienia i wartości, spotyka się z marksizmem w dążeniu do całkowitego sprowadzenia człowieka do dziedziny ekonomicznej i zaspokojenia potrzeb materialnych” [*Centesimus annus*, pkt 19]. Przywołana encyklika jest „nieocenionym przewodnikiem w rozumieniu tradycji liberalnej jako zgodnej z prawdą katolicką” [Neuhaus, 2010, s. 263] i dalej: „akt oskarżenia [liberalizmu przez Jana Pawła II] jest aktem oskarżenia wobec wypaczeń liberalizmu. Jeśli tak jest, to walczymy

o duszę tradycji liberalnej” [s. 266]. Innymi słowy, chodzi o budowanie liberalizmu z duszą, a więc liberalizmu, który nadal w swoim centrum ma wolność, ale – jeśli tak można powiedzieć, jest to wolność ukierunkowana na prawdę. Zresztą taka perspektywa była obecna w klasycznej myśli liberalnej, żeby tylko wspomnieć teistyczne odniesienia w amerykańskiej *Deklaracji niepodległości*. U Fukuyamy nawiązań tego rodzaju brakuje.

Po drugie, klasyczny liberalizm nie był perspektywą utylitarystyczną, stał się nią dopiero w swojej neoliberalnej karykaturze. W tym sensie zresztą podejście neoliberalne utożsamiane jest z ekonomią neoklasyczną, która w dużej mierze bazuje na tym właśnie systemie etycznym, choć obecnie – po rewolucji ordynalistycznej jest to już nieco mniej oczywiste. Niemniej jednak utylitaryzm *zrósł się* z ekonomią, a przynajmniej wielu tak uważa. W rzeczywistości jednak utylitaryzmu jest w ekonomii dużo mniej. Weźmy prosty przykład modelu wyboru konsumenta, wedle którego konsument wybiera ten koszyk konsumpcji (spośród tych, na które go stać), który daje mu maksymalną użyteczność. Nawet nie rozważamy innej opcji wejścia przez konsumenta w posiadanie tych dóbr, jak chociażby ich zawłaszczenia (kradzieży). Dlaczego tak czynimy? Bo oczywistym jest dla nas, że kraść nie wolno, ale to już jest założenie o charakterze deontologicznym. Co więcej, w modelu tym zakładamy, że preferencje konsumenta wynikają z jego dobrego poinformowania, a więc że nie ma takiej sytuacji, w której wolałby wybierać to, czego obecnie wybierać nie lubi (np. wolałby preferować niepalenie od palenia, choć obecnie preferuje palenie względem niepalenia). Jeśli jego metapreferencja nie byłaby spełniona, to czy jego wybór można określić jeszcze jako wolny? Podobne pytania można by mnożyć i wydaje się – oczywiście *toutes proportions gardées*, że takie filozoficzne rozważania nad ekonomią mogą uczynić tę naukę bardziej ludzką i wspierającą powrót do charakterystycznych dla klasycznego liberalizmu debat i rozstrzygnięć etycznych [Hardt, 2020].

Po trzecie wreszcie, klasyczny liberalizm to szeroko rozumiana filozofia polityczna, dla której nie tylko bycie przez człowieka wolnym jest naturalne, ale również naturalne jest bycie przez niego solidarnym z drugim. A. Smith w *Bogactwie narodów* wyraźnie stwierdza, że człowiek jest istotą społeczną, z natury pragnącą wchodzić w relacje z innymi ludźmi. To wchodzenie w relacje z innymi bazuje na uczuciach moralnych. W *Teorii uczuć moralnych* Smitha, i to już na samym początku tego dzieła, znajdujemy następujące stwierdzenie:

„Jakkolwiek samolubnym miałby być człowiek, są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki,

które powodują, iż interesuje się losem innych ludzi, i sprawiają, że ich szczęście jest dla niego nieodzowne [...]. To, że smutek innych staje się naszym smutkiem, jest sprawą nadto oczywistą” [Smith, 1989/1759, s. 5].

Nie ma jednak dwóch wizji człowieka u A. Smitha – tej odwołującej się do egoizmu z *Bogactwa narodów* i tej nawiązującej do altruizmu z *Teorii uczuć moralnych*, ale jeden spójny obraz osoby ludzkiej, tj. podmiotu, który z jednej strony pragnie bogactwa, ale z drugiej, dla którego inni nie są obojętni. Pojawia się więc u Smitha wezwanie do solidarności, choć ta solidarność nie jest dla autora *Bogactwa narodów* uniwersalna, gdyż ma granice – osoby mi bliskie kocham bardziej, a te dalsze mniej. Tu zresztą pojawia się różnica z katolicką nauką społeczną, wedle której cnota solidarności ma wymiar uniwersalny [zob. np. *Sollicitudo rei socialis*: pkt 39]. Niemniej jednak nawet ta Smithowska (nieco) ograniczona solidarność, zwłaszcza w kontekście rynku i gospodarki, wymaga budowania relacji, a nie opierania się w wymianie na zupełnie zdepersonalizowanych transakcjach. Jak zauważa P. Dembinski, „prawdziwym wyzwaniem na przyszłość jest odbudowa sił kapitalizmu od zewnątrz (poprzez regulacje) i od środka (poprzez cnotliwe zachowania)” [2014, s. 143]. Ta odbudowa to w dużej mierze powrót do źródeł myśli liberalnej. My, Polacy, z całą tradycją solidarności, w tym tej przez duże „S”, siłą rzeczy powinniśmy starać się wzbogacać dyskusję o liberalizmie właśnie o odwołania do cnoty solidarności i do wartości, jaką solidarność stanowi. U Fukuyamy nawiązań do solidarności jest zdecydowanie zbyt mało.

Pozostając jeszcze przy kwestii solidarności, trzeba zauważyć, że dla wielu liberałów wyznaczana przez nich doktryna miała wymiar *stricte* indywidualistyczny. J.S. Mill pisał przecież: „Istoty ludzkie w społeczeństwie nie mają żadnych właściwości poza tymi, które wywodzą się z praw natury poszczególnych ludzi i do których można je sprowadzić” [1963, vol. 8, s. 879], a H. Spencer dodawał: „Właściwości masy zależą od cech jej części składowych” [1995/1851, s. 1]. Tak z pewnością nie jest, bo też już A. Marshall w swoich *Zasadach ekonomiki* [1890] pisał, że całość to coś więcej niż suma swoich składowych, a autor ten jest jednym z twórców ekonomii neoklasycznej. Od końca XX w. można zauważyć wzrost znaczenia bardziej komunitarystycznych analiz społeczeństw liberalnych². W takim ujęciu nie można być wolnym w samotności, ale zawsze w relacji z drugim, bo też człowiek

² Komunitarianizm to nurt w ramach filozofii polityki, który podkreśla znaczenie wspólnoty w życiu społecznym i politycznym.

jest zakorzeniony w kulturze i historii, ale z drugiej strony chce często od nich się uwolnić. Takie analizy, powiedzmy z zakresu metafizyki liberalizmu, z pewnością liberalizmowi będą służyły i być może będą uprawomocniać nam bliskie przecież stwierdzenie, że nie ma wolności bez solidarności.

Podsumowując, trzeba zaznaczyć, że proponowany przeze mnie liberalizm z duszą, w dużej mierze zbieżny z rozumieniem liberalizmu przez J. Neuhaus [zob. np. 2010], to w pewnym sensie pójdzie o krok dalej w stosunku do „ludzkiego liberalizmu” McCloskey i Fukuyamy, co nie jest wcale łatwe ani oczywiste. Bo też liberalizm w wydaniu chociażby A. Smitha jest jednak liberalizmem, którego moralny fundament opiera się głównie na uczuciach, zwłaszcza sympatii i empatii, a nie precyzyjnie wyartykułowanych wartościach czy cnotach chrześcijańskich. Ponadto, jak zauważa Rothschild [2001], niewidzialna ręka w *Bogactwie narodów* jest jednak w dużej mierze przeciwieństwem niewidzialnej ręki Boga, choć – być może – ta ostatnia warunkuje działanie tej pierwszej³. Tak czy inaczej, refleksja F. Fukuyamy, zwłaszcza ta zawarta w jego książce *Liberalism and its Discontents*, ale też w wygłoszonym w Akademii Leona Koźmińskiego wykładzie, powinna być traktowana jako zachęta do studiów nad liberalizmem. Jaki będzie ich wynik? Trzeba mieć nadzieję, że będzie to przede wszystkim autentyczne poszukiwanie odpowiedzi na pytania stawiane przez twórców klasycznego liberalizmu, ale jednocześnie poszukiwanie, które nie może abstrahować od późniejszego rozwoju myśli konserwatywnej, ale również społecznej nauki Kościoła. To właśnie odrzucenie charakterystycznych dla klasycznego liberalizmu pytań było (i nadal jest) w dużej mierze przyczyną kryzysu, w który myśl liberalna popadła, degenerując się często do swojego własnego przeciwieństwa. Wejście przez liberalnych myślicieli w dialog z innymi tradycjami filozoficznymi, w tym tymi niestroniącymi od odwołań do chrześcijaństwa, może być dla liberalizmu korzystne. To też o tyle

³ Smith nie pisze o niewidzialnej ręce rynku, tylko po prostu o niewidzialnej ręce. Jak zauważa W. Gramp, „interpretowanie niewidzialnej ręki jako mechanizmu cenowego jest niewłaściwe” [2000, s. 442], a E. Mączyńska dodaje: „Smithowski mechanizm niewidzialnej ręki to coś znacznie więcej niż niewidzialna ręka rynku, to całokształt uwarunkowań nie tylko ekonomicznych, ale również etycznych, moralnych, kulturowych i innych” [2017, s. 53]. Bo też Smith nie samym rynkiem się zajmuje, ale działaniem całego społeczeństwa w jego wszelakich wymiarach, stąd być może właściwsza jest taka interpretacja znaczenia niewidzialnej ręki, zgodnie z którą jest to „zasada, dzięki której wyłania się korzystny porządek społeczny jako niezamierzona konsekwencja indywidualnych działań człowieka” [Vaughan 1987, s. 997].

ważne, że chociażby tradycja konserwatywna ocalała tak ważne dla klasycznego liberalizmu przekonanie o godności człowieka. Oczywiście jest przecież, że klasyczni liberałowie podpisaliby się pod następującym stwierdzeniem R. Scrutona: „ludzie obdarzeni są własnościami intelektualnymi i moralnymi, które są nadwyżkowe z punktu widzenia naszych potrzeb ewolucyjnych [materialnych]” [2020, s. 53].

Bibliografia

- Courtland S., Shane D., Gaus G., Schmidt D. [2022]. Liberalism, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberalism/>.
- Dembinski P. [2014]. *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Fukuyama F. [2022]. *Liberalism and its Discontents*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gramp W. [2000]. What Did Smith Mean by the Invisible Hand?, *Journal of Political Economy*, vol. 108(3), s. 441–465.
- Hardt Ł. [2020]. Utylitaryzm, deontologia i etyka cnot. Zbieżne czy przeciwstawne fundamenty etyczne ekonomii?, *Ekonomista*, nr 2, s. 253–269.
- Harvey D. [2005]. *A Brief History of Neoliberalism*, New York: Oxford University Press.
- Jan Paweł II. Encykliki: *Centesimus annus, Sollicitudo rei socialis*.
- Locke J. [1960/1689]. The Second Treatise of Government, in: P. Laslett (ed.), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 283–446.
- Mączyńska E. [2017]. Niezbywalne funkcje państwa, *Biuletyn PTE*, nr 3, s. 49–55.
- McCloskey D. [2018]. *Manifesto for a Humane True Libertarianism*, https://www.deirdremccloskey.com/docs/pdf/McCloskey_ManifestoForAHumaneTrueLibertarianism.pdf (2024-02-26).
- Mill J.S. [1963]. *Collected Works of John Stuart Mill*, w: J.M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press.
- Neuhaus J. [2010]. *Prorok z Nowego Jorku*, Warszawa: Fronda.
- Scruton R. [2020]. *O naturze ludzkiej*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Smith A. [1989/1759]. *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa: WN PWN.
- Spencer W. [1995/1851]. *Social Statics*, New York: Robert Schalkenback Foundation.
- Vaughan K. [1987]. Invisible Hand, w: J. Eatwell et al. (eds.), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 2, London: Macmillan. ■