



Horyzonty Polityki  
2026, Vol. 17, N° 58



**PIOTR ANDRYSZCZAK**

<http://orcid.org/0000-0002-4353-5588>  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
[piotr.andryszczak@upjp2.edu.pl](mailto:piotr.andryszczak@upjp2.edu.pl)

DOI: 10.35765/HP.2641

## Podstawowa słabość współczesnego liberalizmu

### *Streszczenie*

**CEL NAUKOWY:** Wskazanie podstawowej słabości, wspólnej dla liberalizmu klasycznego i nowoczesnego.

**PROBLEM I METODY BADAWCZE:** W artykule postawiono pytanie o fundamentalną słabość liberalizmu w kontekście dyskusji na temat jego wartości. Odpowiedź została udzielona dzięki analizie krytycznej tekstów myślicieli reprezentatywnych dla obu nurtów, a mianowicie Johna Rawlsa i Friedricha Augusta von Hayeka.

**PROCES WYWODU:** Zaprezentowano istotę obu stanowisk i poddano ją krytycznej ocenie.

**WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:** Obydwa podejścia do rzeczywistości społeczno-politycznej łączy absolutyzacja formy, swoisty fideizm oraz charakter pasożytniczy, gdyż wobec braku własnych zasobów liczą na innych, tj. na otoczenie kulturowe.

**WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:** Zachęta liberałów do intelektualnej i praktycznej troski o stan swojego otoczenia kulturowego.

### **SŁOWA KLUCZOWE:**

liberalizm, Rawls, Hayek, pierwszeństwo słuszności  
przed dobrem

Sugerowane cytowanie: Andryszczak, P. (2026). Podstawowa słabość współczesnego liberalizmu. *Horyzonty Polityki*, 17(58), 187–200. DOI: 10.35765/HP.2641.

*Abstract*

THE BASIC WEAKNESS OF CONTEMPORARY  
LIBERALISM

**RESEARCH OBJECTIVE:** Indication of the basic weakness of liberalism common both to classical and modern liberalism.

---

---

**THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS:** The article poses a question about the fundamental weakness of liberalism in the context of discussions about its value. The answer was provided thanks to the critical analysis of texts of the thinkers representative for both currents, namely John Rawls and Friedrich August von Hayek.

---

---

**THE PROCESS OF ARGUMENTATION:** The essence of both positions was presented and critically assessed.

---

---

**RESEARCH RESULTS:** Both approaches to socio-political reality have in common the absolutization of form, a kind of fideism and a parasitic nature, because due to the lack of their own resources, they count on others, i.e. on the cultural environment.

---

---

**CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:** Encouraging liberals to care intellectually and practically for the state of their cultural environment.

---

---

**KEYWORDS:**

liberalism, Rawls, Hayek, the priority of the right over the good

WSTĘP

Liberalizm jest ideologią niezwykle wpływową, nieomal wszechobecną, ale równocześnie niejednorodną. Bardzo często ważne filozoficzno-polityczne spory toczą się w jego wnętrzu. Uczestniczą w nich przedstawiciele dwóch nurtów, na które on się rozpada, a mianowicie klasycznego i nowoczesnego, zwanego też progresywnym. Choć można by je uważać za kolejne przykłady nieporozumienia w rodzinie, to jednak ujawniają one głęboki podział. Jego wyrazem jest głoszony raz po raz pogląd, że liberalizm nowoczesny nie może być uznawany za postać liberalizmu, gdyż w gruncie rzeczy jest przebrany za niego socjalizmem. Tym niemniej mimo dzielących oba

nurty różnic jest coś, co je łączy, i wyartykułowanie tego oraz jego konsekwencji jest celem niniejszego tekstu. Aby go osiągnąć, posłużymy się analizą krytyczną tekstów myślicieli reprezentatywnych dla każdego z tych nurtów, tj. Johna Rawlsa i Friedricha Augusta von Hayeka. Odwołując się do nich, poszukamy odpowiedzi na pytanie o fundamentalną słabość liberalizmu w kontekście wyznaczonym przez toczoną w ostatnich dziesięcioleciach dyskusję nad jego wartością. W jej trakcie ujawniły się stanowiska odmienne: od odtrąbienia ostatecznego zwycięstwa liberalizmu (Fukuyama, 1991) przez ogłoszenie jego definitywnej klęski (Deneen, 2021) po stwierdzenie, że kluczowa nie jest odpowiedź na pytanie: czy liberalizm, ale jaki? (Müller, 2020).

### RAWLS

Rawls jest autorem koncepcji sprawiedliwości. Budując ją, wychodzi od hipotetycznej sytuacji początkowej, w której jednostki zostają umieszczone za zasłoną niewiedzy. Dzięki niej nie znają one swojego statusu społecznego i przymiotów naturalnych, a także pozbawione są wiedzy o wyznawanych przez siebie koncepcjach dobrego życia, tj. o tym, co sprawia, że ich życie warto przeżyć. Stan ignorancji umożliwia jednostkom bezstronny wybór zasad sprawiedliwości, tzn. niepodatny na pokusę ich przykrawania do swoich osobistych przypadków. Owocem tak rozumianej bezstronności są następujące zasady sprawiedliwości, na które zgodziliby się wszyscy usytuowani za zasłoną niewiedzy:

#### *Pierwsza zasada*

Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

#### *Druza zasada*

Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone,

a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie

b) aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans (Rawls, 2009, s. 438).

Liberalny charakter propozycji Rawlsa ujawnia się w przyjęciu pierwszeństwa pierwszej zasady przed drugą w tym znaczeniu, że „podstawowe wolności mogą być ograniczane jedynie w imię wolności” (Rawls, 2009, s. 438). Nie można zatem rezygnować z wolności lub jej ograniczać w imię osiągnięcia czegoś podpadającego pod drugą zasadę. Ponadto nietrudno ustalić, jak powyższy kształt koncepcji sprawiedliwości wynika z określonego opisu sytuacji początkowej. Skoro bowiem jednostki nie znają swojej koncepcji dobra, to aby uniknąć utworzenia społeczeństwa, w którym jedni narzucają innym własne jego rozumienie, w sprawiedliwym porządku społecznym sfera wolności powinna być możliwie najszersza. Pozwoli to każdemu swobodnie korzystać ze zdolności do wyboru takiego dobra, które uzna za właściwe. Aby to zabezpieczyć, należy wybrać zasadę równych podstawowych wolności. Jeśli zaś chodzi o drugą zasadę, a zwłaszcza o jej pierwszą część, zwaną zasadą zróżnicowania, dopuszczającą nierówności społeczne i ekonomiczne pod warunkiem, że służą osobom najbardziej upośledzonym, to pochodzi ona z ignorancji znajdujących się za zasłoną niewiedzy co do ich pozycji społecznej i cech naturalnych. Wobec tego, że mogą znaleźć się wśród osób najbardziej upośledzonych, to wybierają zasadę umożliwiającą możliwie najlepsze położenie takich ludzi. W praktyce oznacza to urzeczywistnianie równości, chyba że nierówność lepiej służy znajdującym się w najgorszej sytuacji.

U podstaw takiej koncepcji politycznej leży określone rozumienie człowieka, inspirowane filozofią Immanuela Kanta. Jaki podmiot, zapytajmy, wybrałby jako sprawiedliwe podane wyżej zasady współżycia i współpracy? Jego istoty nie stanowią jego role społeczne czy cechy naturalne ani nawet wyznawane przez niego wartości czy ideały, ponieważ on ich nie zna. Jest nią natomiast zdolność wyboru owego podmiotu pomiędzy różnymi wartościami i ideałami. Nie jest on więc Polakiem, ojcem lub katolikiem. Nimi bowiem się jedynie bywa. Choć wybrana koncepcja dobra może zostać całkowicie odrzucona i zastąpiona inną, to jednak nie zmieni istoty „ja” liberalnego, którą jest autonomia. Ono, umieszczone za zasłoną niewiedzy w sytuacji początkowej, staje się jedynym źródłem ważnych roszczeń (Rawls, 2001, s. 330). Nie ma bowiem żadnego istniejącego niezależnie od nas danego nam do odkrycia porządku moralnego, ale to my jesteśmy jego samodzielnymi twórcami w sferze prywatnej, żyjąc

wedle uznanej przez nas za odpowiednią koncepcji dobra. W sferze publicznej zaś, również autonomicznie, wspólnie z innymi bezstronnie decydujemy w kwestii sprawiedliwych zasad życia społecznego.

Rawls jednak uzmysłowił sobie, że popełnił brzemienne w skutkach błęd. Opierając swoją koncepcję sprawiedliwości na kantowskiej antropologii, zagroził jej stabilności: warunkiem uznania za sprawiedliwe jego społeczno-politycznych rozwiązań było uprzednie zapisanie się do obozu kantowskich liberałów, a więc wybór drogi, która wydaje się atrakcyjna dla mniejszości. Stanąwszy więc wobec alternatywy: zaproponować filozofię człowieka przekonującą dla większości albo całkowicie oderwać swoją teorię sprawiedliwości od filozoficznych sporów na temat ludzkiej natury, wybrał to drugie. Uznał bowiem, że „wspólne wszystkim rozumienie i podzielenie jednej rozległej doktryny religijnej, filozoficznej czy moralnej może być trwale utrzymane tylko za pomocą opresyjnego użycia władzy państwowej” (Rawls, 1998, s. 75). Aby tego uniknąć, niezbędne jest dokonanie fundamentalnego rozróżnienia na rozległą doktrynę, której przykładem jest każda postać liberalizmu rozległego, i na liberalizm polityczny. Ten pierwszy zawarty jest w *Teorii sprawiedliwości* i polega na obronie liberalnego porządku społecznego przez odwołanie się do określonej filozofii. Drugi zaś broni tego samego porządku, nie opierając na żadnych założeniach religijnych, filozoficznych czy moralnych i dlatego został nazwany „politycznym” (Rawls, 1998, s. 7–8, 40–41; Sandel, 2009, s. 282–284).

W związku z tym Rawls musiał rozwiązać następujący problem: jak uzasadnić ignorancję jednostek w sytuacji początkowej na temat ich koncepcji dobra, skoro nie możemy się odwołać do żadnej rozległej doktryny? Jego zdaniem w takiej sytuacji należy oprzeć się na tym, co myślą ludzie, a ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, trzeba odwołać się do przeświadczeń obywateli współczesnej demokracji. Ich podejście do człowieka zawiera rozróżnienie jego tożsamości na obywatelską i osobistą. Ta pierwsza nie jest określona przez nasze cele i ideały, ale przez „moralną władzę kształtowania, rewidowania i racjonalnego dążenia do realizacji jakiejś koncepcji dobra” (Rawls, 1998, s. 66). W przekonaniu Rawlsa zatem we współczesnych demokracjach ludzie w sferze publicznej powszechnie myślą o sobie jako o posiadających tożsamość, której istotą jest zdolność wyboru. Korzystając z niej, mogą dokonywać głębokich zmian światopoglądowych

w moim życiu. One jednak nie wpływają na to, kim jestem w sferze politycznej, lecz zachodzą jedynie w sferze prywatnej, przekształcając moją tożsamość osobistą. W niej pojmuję siebie dzięki moim przekonaniom religijnym, filozoficznym i moralnym, które biorę w nawias, gdy myślę o sobie jako o obywatelu.

Propozycja Rawlsa, aby osiągnąć porozumienie polityczne przez przeniesienie wszelkich kontrowersji religijnych, filozoficznych i moralnych do sfery prywatnej, jawi się jako niezwykle kusząca. Czy jednak jest ona realistyczna?

W myśl zmodyfikowanej w *Liberalizmie politycznym* pierwszej zasady sprawiedliwości „każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych praw i wolności, takiego, że da się on pogodzić z takim samym systemem dla wszystkich” (Rawls, 1998, s. 35). Co jednak, gdy usiłujemy zastosować ją w praktyce? Ujawnia wówczas swoją treściową pustkę. Gdy bowiem w na jej podstawie podejmujemy próbę rozwiązania dowolnego sporu o to, co jest wolnością, a co nią nie jest, to szybko odkrywamy jej bezsilność. Jeśli np. zajmiemy się wolnością słowa, która w oczywisty sposób przynależy do „równych praw i wolności”, to natychmiast staniemy wobec dylematu: czy polega ona na wygłaszaniu dowolnych, a więc również nieprawdziwych i obraźliwych opinii, czy też raczej jest wolnością od tego rodzaju doświadczeń? Niezależnie od tego, jak rozwiążemy tę trudność (a przecież jakoś musimy), to jesteśmy w stanie to uczynić nie opierając się na pierwszej zasadzie sprawiedliwości, ale dzięki uznawanej przez nas za słuszną koncepcji dobra. Toteż obietnica, że za sprawą pierwszej zasady dojdzie do harmonijnego pojednania w jednym systemie „równych praw i wolności”, świadczy o poważnym utracie kontaktu z rzeczywistością polityczną, będącą – czy tego chcemy, czy też nie – obszarem głębokich i ostrych sporów światopoglądowych (Gray, 2001a, s. 124; Gray, 2004, s. 54; Andryszczak, 2015, s. 233–235).

Zresztą liberalizm Rawlsa nie jest tak neutralny światopoglądowo, jak on sam utrzymuje. Ma bowiem swoją własną koncepcję dobra, leżącą u podstaw jego teorii sprawiedliwości jako bezstronności, której wprawdzie nie artykułuje, ale którą ujawnia bliższa jego analiza. Jest nią autonomia. To, co stanowi istotę podmiotu Rawlsa, jest również jego najwyższym dobrem, a zasady sprawiedliwości zostały tak wybrane, aby ono kwitło. Sprawiedliwe społeczeństwo to takie, w którym jednostka może najlepiej je rozwijać.

To, rzecz jasna, ujawnia, że propozycji Rawlsa brakuje solidnych fundamentów. Trudno bowiem uznać za nie stwierdzenie, że ludzie żyjący w społeczeństwie demokratycznym posiadają tożsamość publiczną, do istoty której nie należą ich cele i więzi, lecz jedynie zdolność wyboru. Teza ta nie stanowi stwierdzenia oczywistego faktu, ale jest kontrowersyjnym stanowiskiem filozoficznym. Niewątpliwie takie osoby można spotkać w życiu politycznym, ale równocześnie nie brak ludzi, których samorozumienie jest odmienne. Dla nich najważniejszym dobrem nie jest autonomia, ale bilans satysfakcji netto, dlatego w ich przekonaniu państwo jest sprawiedliwe nie wtedy, gdy popiera autonomię, ale wówczas gdy maksymalizuje dobrobyt. Każde z tych rozwiązań, co oczywiste, ma swoje silne i słabe strony, tym niemniej jedno jest pewne: nie mamy powodów, aby uważać, że w sferze publicznej doszło do jakiegoś rozwiązania sporów antropologicznych na rzecz idei człowieka, biorącego w nawias swoje ideały moralne. Rawls opiera więc swoją teorię sprawiedliwości na koncepcji człowieka, której powszechności akceptacji nie sposób ustalić (Andryszczak, 2016, s. 250).

## HAYEK

Hayek wyróżnia dwie sięgające starożytności tradycje myślenia o porządku społecznym i politycznym: *taxis* i *kosmos*. Pierwsza oznacza ład zaplanowany i egzogenny, tj. wytworzony przez czynnik zewnętrzny. Jest nim myślący podmiot. Drugi zaś stanowi porządek spontaniczny i endogenny, jako że powstał jako rezultat działania sił wewnętrznych. Ich przeciwieństwo dobrze oddają ich synonimy. Dla *taxis* jest to „organizacja”, a dla *kosmos* – organizm (Hayek, 1983, s. 36–37).

Punktem wyjścia dla porządku spontanicznego, przypominającego rozwijający się własnymi siłami organizm, są jednostki ze swoimi przeświadczeniami i preferencjami. Jeśli pozwolimy im swobodnie realizować własne cele, to z ich indywidualnych działań rodzą się ogólne ramy porządku, w obrębie którego mogą one żyć i pracować. Reguły postępowania wyłaniają się zatem drogą ewolucyjną za sprawą tego, że „z niezliczonych malutkich kroków anonimowych osób w toku codziennych czynności podejmowanych w zmiennych okolicznościach rodzą się wzorce, które się przyjmują”

(Hayek, 2006, s. 41). Obyczaje i normy społeczne mają zatem źródło w naśladownictwie tych indywidualnych zachowań, które okazały się warte imitacji dzięki ich praktycznej skuteczności. „O tym, co jest dobre lub złe – przekonuje Hayek – rozstrzyga ostatecznie nie indywidualna ludzka mądrość, ale porażka grup, które przyjęły «błędne» przekonania” (Hayek, 2006, s. 48). Wynikają więc z tego dwa wnioski. Po pierwsze, że wiedza praktyczna ma pierwszeństwo przed teoretyczną. Po drugie zaś, nader optymistyczny pogląd, że podczas rywalizacji konkurencyjnych tradycji przegrywają te, które głoszą błędne przekonania i zawierają dysfunkcjonalne praktyki. Zdaniem Hayeka więc swobodna działalność jednostek wytwarza coś w rodzaju filtra społecznego eliminującego to, co błędne i dysfunkcjonalne (Gray, 2001b, s. 17–18). Społeczeństwo umożliwiające taką aktywność potrafi również wykorzystać wiedzę i umiejętności każdej jednostki. Są one wprawdzie ograniczone, ale w społeczeństwie opartym na dobrowolnej i spontanicznej współpracy stają się potencjałem rzeczywiście pomnażającym dobro wspólne.

Niedoskonałości ludzkiej wiedzy i umiejętności nie bierze pod uwagę konstruktywizm. Jego zdaniem bowiem umysł planisty jest w stanie zaprojektować i urzeczywistnić pożądaną wersję społeczeństwa i jego instytucji. Konstruktywista odrzuca chaos rzeczywistości społeczno-politycznej, powstały w wyniku swobodnej aktywności jednostek i dlatego zmusza je do realizacji narzuconego przez siebie celu, nazywając go „interesami ogółu”, „powszechnym dobrobytem” czy „dobrem wspólnym” (Hayek, 1996, s. 63–64). Pojawił się więc ponownie termin, którym posłużyliśmy się wcześniej w odniesieniu do owoców dobrowolnej i spontanicznej współpracy. Jest to zbieżność tylko w wyrazie, a nie w rzeczy, gdyż konstruktywista, ujmując sprawę najkrócej, w imię dobra wspólnego przez siebie zdefiniowanego zabiera jednostkom wolność. Miejsce indywidualizmu zajmuje kolektywizm stawiający ponad cele poszczególnych ludzi interes grupowy: „wspólne cechy wszystkich systemów kolektywistycznych – wyjaśnia Hayek – można opisać za pomocą formuły, zawsze drogiej socjalistom wszelkich orientacji, jako świadome organizowanie wysiłków społeczeństwa na rzecz realizacji określonego celu społecznego” (Hayek, 1996, s. 63). Przejawem wyrosłej z ludzkiej pychy i obciążonej intelektualnym błędem postawy konstruktywistycznej jest więc socjalizm. Określający go kolektywizm, prowadzący do

totalitaryzmu, będącego całkowitym podporządkowaniem każdej sfery życia jednostki władzy politycznej, należy dostrzegać nie tylko w tak oczywistych jego postaciach jak komunizm czy faszyzm. Pojawia się on również w demokracji.

Przeto Hayek zauważa trzeźwo, że

często pod rządami autokratycznymi istniała większa wolność kulturalna i duchowa niż w niektórych demokracjach. Możliwe jest w związku z tym do pomyślenia, że pod rządami bardzo jednolitej i doktrynerskiej większości, władza demokratyczna może okazać się równie tyrańska jak najgorsza dyktatura (Hayek, 1996, s. 76).

Nie ma bowiem w rządach większości niczego, co chroniłoby jednostki przed instrumentalnym potraktowaniem, a więc co sprawiałoby, że będą one uznawane za posiadające wartość same w sobie, a nie jako narzędzia do realizacji celów wyznaczonych przez rządzone wolą większości państwo. Tym, co powściąga władzę, nie jest jej źródło, lecz zasady moralne, które ją dyscyplinują.

W przekonaniu Hayeka wyłoniły się one – podobnie jak gospodarka rynkowa czy język – w wyniku niewymuszonej ewolucji. Ludzkość na drodze ewolucji pokonała drogę od życia w małych grupach, w których każdy musiał urzeczywistniać wspólne cele, aż do powstania, jak to określa Hayek za Adamem Smithem, Wielkiego Społeczeństwa z jego ogólnymi i abstrakcyjnymi regułami, umożliwiającymi współzycie i współpracę bez konieczności przymuszania kogokolwiek do rezygnacji z własnych partykularnych celów (Hayek, 1981, s. 163–164). W ten sposób powstałe reguły postępowania, tworzące ład moralny, zapewniają wolność, gdyż przypominają porządkujące ruch uliczny znaki drogowe, nie przymuszając równocześnie nikogo do wyboru określonego kierunku jazdy (Hayek, 1996, s. 81). Mają więc one charakter formalny i podlegają ciągłemu doskonaleniu, gdyż na wolnym rynku idei i praktyk jednostki uznają za wzorzec powszechnie obowiązujący te spośród nich, które dla życia społecznego okazują się najbardziej przydatne. Posłuszeństwo tym regułom jest równoznaczne z zachowywaniem zasad sprawiedliwości. Hayek jest więc optymistą historiozoficznym, pod warunkiem, rzecz jasna, respektowania zasad porządku spontanicznego: jeśli uwolnimy jednostki od pokusy konstruktywistycznej, to owocem tego będzie sprawiedliwe społeczeństwo, gwarantujące wolność negatywną.

Z tej perspektywy Hayek jednoznacznie odrzuca stanowisko utilitarystyczne, oparte na mechanizmie bólu i przyjemności i oceniające prawo i moralność z punktu widzenia chwilowej indywidualnej satysfakcji:

Niewiele [...] przekonań bardziej zaszkodziło poszanowaniu zasad prawa i moralności niż myśl, że norma obowiązuje tylko wtedy, gdy można stwierdzić korzystny efekt jej przestrzegania w konkretnym wypadku (Hayek, 2006, s. 165).

Tym, co decyduje o wartości ogólnych i abstrakcyjnych reguł, nie jest poczucie ich indywidualnej użyteczności, ale wpływ na wolność tworzących społeczeństwo jednostek.

Co sądzić o kuszącej obietnicy Hayeka, że jeśli pokonamy pokusę ingerowania w samoregulujący się ład, to dokonamy łagodnego pojednania wolności i sprawiedliwego porządku? Ten ostatni bowiem, jak zapewnia nas Hayek, wyłoni się samoczynnie jako wynik niezaplanowanych procesów ewolucyjnych.

Wpierw trzeba zauważyć, że fundamentalna dla autora *Drogi do zniewolenia* różnica między dwoma przeciwstawnymi tradycjami myślenia politycznego, wyrażająca się w parze pojęć *taxis-kosmos* dotyczy wyłącznie sposobu tworzenia ładu społeczno-politycznego, a nie zawartej w nich treści. Takiej treści bowiem nie ma. Mechanizm spontanicznej ewolucji jest w swej istocie aksjologicznie obojętny. Ważne jest tylko, aby życie społeczne powstawało w wyniku niewymuszonej współpracy i rywalizacji, a nie jako rezultat działalności skutecznego planisty. To zaś bezpodstawnie zakłada, że ludzie w sposób wolny wybiorą wolność, rozumianą jako brak przymusu. Co wtedy, gdy zatęsknią za inną jej postacią, oczekując od państwa urzeczywistnienia zasad sprawiedliwości społecznej, a więc tego, co dla Hayeka było formą zniewolenia? Mogą bowiem uznać, i faktycznie wielokrotnie tak czynią, że wyższą postacią wolności jest ta, którą realizuje państwo, zabierając bogatym i dając biednym, gdyż dzięki temu ci ostatni cieszą się wolnością rzeczywistą, a nie czysto formalną. W sposób wolny można zatem wybrać niewolę! (Andryszczak, 2013, s. 198–199).

Nie ma również w mechanizmie umożliwiającym niewymuszone decyzje poszczególnych jednostek niczego, co chroniłoby podejmujących decyzje przed pokusą szukania natychmiastowej

satysfakcji, a więc przed poddaniem się urokowi logiki utylitarystycznej. Jeśli bowiem uznają za najwyższe dobro maksymalizację zysku, to nie będą przebierać w środkach doń prowadzących. Jeżeli bezczelne kłamstwo i bezkarna kradzież okażą się skuteczniejsze dla jego osiągnięcia niż prawdomówność i sumienna praca, to nie ma nic takiego w nieprzekazującym żadnej kulturowej treści mechanizmie spontanicznej ewolucji, co czyniłoby niemożliwym takie myślenie i postępowanie. Wtedy więc wyłonione samoczynnie ogólne i abstrakcyjne normy życia zbiorowego, gwarantujące możliwość realizacji przez jednostki ich celów partykularnych, zostałyby zniszczone, a rzeczywistość społeczna charakteryzująca się zdyscyplinowaną wolnością przekształciłaby się w wojnę wszystkich przeciwko wszystkim.

Na to Hayek mógłby odpowiedzieć, przywołując swoją koncepcję filtra społecznego czy kulturowego, rzekomo eliminującego fałszywe przekonania i szkodliwe praktyki. Tym niemniej w historii ludzkości trudno dostrzec choćby ślad działania tego rodzaju selekcji na korzyść prawdziwych przeświadczeń i pożytecznych praktyk. Ludzie bowiem przekazują innym zarówno to, co dobre, jak i to, co złe. Dla jednych godny naśladowania będzie przykład pracowitości i oszczędności, dla innych zaś postawa maksymalizacji zysku za wszelką cenę (Gray, 2001b, s. 19–20; Andryszczak, 2013, s. 201–202).

Hayeka koncepcja spontanicznego porządku przypomina dom zbudowany na ruchomych piaskach. Sama konstrukcja przyciąga uwagę obietnicą łagodnego pogodzenia wolności i ładu, tym niemniej zawiera ona w sobie element samozniszczenia: brak fundamentów. Trudno bowiem za nie uznać wolność, pozbawioną aksjologicznej treści. Stąd głównym wrogiem wolnego społeczeństwa i jego instytucji nie jest socjalizm, ale nihilizm (Kristol, 1999, s. 101). Jednostki bowiem, powodowane beztreściową swobodą, mogą wpisać się z pełnym przekonaniem w tradycję myślenia o sprawach społecznych, określoną przez Hayeka terminem *taxis*, i uznać, że jedynie właściwe rozwiązanie konstruktywistyczne pozwoli im cieszyć się rzeczywistą wolnością i da skuteczną obronę w świecie zagrożonym wojną wszystkich przeciwko wszystkim.

## WYNIKI KRYTYCZNEJ ANALIZY I WNIOSEK

Obydwa skrzydła liberalizmu łączy obrona praw jednostki. Przy czym liberalizm klasyczny dowodzi, że państwo powinno szanować wolności osobiste i polityczne jednostek, a także prawo do korzystania przez nie z owoców ich pracy osiągniętych w warunkach wolnego rynku. Z tej perspektywy odrzuca politykę redystrybucji. Z kolei liberalizm nowoczesny przekonuje, że nie można korzystać z praw osobistych i politycznych bez zabezpieczenia elementarnych potrzeb społecznych i ekonomicznych. Władza państwowa zatem w imię sprawiedliwości powinna urzeczywistniać prawo każdego do nauki, opieki zdrowotnej czy mieszkania.

Niezależnie od tego, jakie prawa obydwie orientacje w obrębie liberalizmu faktycznie nam przyznają, to w jednym są zgodne: zasady sprawiedliwości, określające nasze prawa, nie mogą zależeć od żadnej koncepcji dobra. Myśl tę wyraża formuła, że słuszność ma pierwszeństwo przed dobrem. Ma ona daleko idące konsekwencje:

Po pierwsze, skazuje liberałów na swoistą absolutyzację formy. Skoro nie można sprawiedliwego państwa oprzeć na popieraniu żadnego ideału moralnego, zachowując świątopoglądową neutralność, to trzeba oprzeć się na rozwiązaniach czysto formalnych. Umieszczenie jednostek za zasłoną niewiedzy ma sprawić, że jednomyślnie opowiedzą się za zasadami sprawiedliwości jako bezstronności. Z kolei brak ingerencji w mechanizm spontanicznej ewolucji powinien przynieść dobroczynne skutki w postaci ogólnych i abstrakcyjnych reguł, pozwalających każdemu żyć według własnej, uważanej za właściwą, koncepcji dobra. Wolność – tak, ale beztreściowa.

Po drugie, jak to nieraz bywa z absolutami, z absolutyzacją formy zespolony jest fideizm. Na czym bowiem, jeśli nie na wierze oparte jest przeświadczenie o harmonijnym pogodzeniu wolności w ramach pierwszej zasady Rawlsa czy też o podobnej zgodzie między troską o podstawowe wolności i dopuszczalnością nierówności jedynie wtedy, gdy sprzyja najbardziej upośledzonym członkom społeczeństwa? Państwo realizujące zasadę zróżnicowania to państwo pozwalające bogacić się jednym tylko wtedy, gdy oddają innym część swoich dochodów, a tego nie sposób pojąć inaczej, jak dokonującego się kosztem indywidualnych praw. Trzeba przecież zdefiniować „najbardziej upośledzonych”, ustalić, ile im się należy, i przy pomocy

aparatu przymusu zaprowadzić „sprawiedliwość”. Podobny fideizm odkrywamy u Hayeka. Tylko wiarą bowiem można przyjąć prawdę o tym, że niezaprojektowane wysiłki poszczególnych osób przyniosą jako owoc sprawiedliwe społeczeństwo, eliminując po drodze fałszywe przekonania i dysfunkcjonalne praktyki.

Po trzecie, nie dziwi, że liberalizm obydwu nurtów wobec braku własnych zasobów odwołuje się z konieczności do zasobów kulturowych obecnych w społeczeństwie. Rawls bowiem w końcu uznał, że dzięki zanurzeniu w kulturze społeczeństwa demokratycznego każdy może przyjąć jego koncepcję sprawiedliwości. Również Hayek jest przeświadczony, że jego mechanizm spontanicznego porządku, choć przecież nie jest nośnikiem żadnych wartości, to jednak zaowocuje sprawiedliwym społeczeństwem wolnych ludzi.

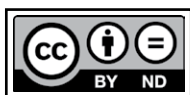
Z tego wynika zatem, że liberalizm, ze swą skłonnością do przedstawiania siebie jako przeznaczenia nowoczesnego społeczeństwa, potrzebuje zastąpić wiarę w formę intelektualną praktyczną troską o odpowiedni stan kulturowego otoczenia, skoro nie może się on obyć bez czegoś wobec siebie zewnętrznego, co pozwala mu skutecznie bronić praw osobistych i politycznych. Myśl ta, warto zauważyć na koniec, dobrze koresponduje z obserwacją znaną jako „paradoks Böckenfördego”, zgodnie z którą liberalna demokracja nie jest w stanie zapewnić sobie własnych podstaw (Böckenförde, 1994, s. 120). Jeśli więc szuka ich we współczesnym liberalizmie, czyni to, na co wskazuje jego podstawowa słabość, na próżno.

#### BIBLIOGRAFIA

- Andryszczak, P. (2013). Teoria porządku spontanicznego Friedricha A. von Hayeka. *Świat i Słowo*, 1(20), 187–203.
- Andryszczak, P. (2015). *Droga do sprawiedliwego społeczeństwa w ujęciu Johna Rawlsa i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum”.
- Andryszczak, P. (2016). *Is It Possible to Be a Political Liberal?*. W D. Dańkowski, & A. Krzynówek-Arndt (Red.), *After Rawls* (s. 239–251). Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie-Wydawnictwo WAM.
- Böckenförde, E.-W. (1994). *Powstanie państwa jako element procesu sekularyzacji*. P. Kaczorowski (Tłum.). *Wolność–państwo–Kościół* (s. 99–121). Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Deneen, P.J. (2021). *Dlaczego liberalizm zawiódł?*. M.J. Czarnecki (Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fukuyama, F. (1991). *Koniec historii?*. W I. Lasota (Red.), *Czy koniec historii?* (s. 7–36). B. Stanosz (Tłum.). Warszawa: Pomost.
- Gray, J. (2001a). *Dwie twarze liberalizmu*. P. Rymarczyk (Tłum.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gray, J. (2001b). *Postscriptum: po liberalizmie*. P. Rymarczyk (Tłum.). W J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane* (s. 5–50). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gray, J. (2004). *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*. Cambridge: Polity Press.
- Hayek F.A. (1981). *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 3: *The Political Order of a Free People*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. (1983). *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 1: *Rules and Order*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Hayek, F.A. (1996). *Droga do zniewolenia*. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, & D. Rodziewicz (Tłum.). Kraków: Arcana.
- Hayek, F.A. (2006). *Konstytucja wolności*. J. Stawiński (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kristol, I. (1999). *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Müller, J.-W. (2020). *Strach i wolność. O inny liberalizm*. P. Masłowski (Tłum.). Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*. A. Romaniuk (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (2001). *Kantian Constructivism in Moral Theory*. W S. Freeman (Ed.), *Collected Papers* (s. 303–358). Cambridge–London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2009). *Teoria sprawiedliwości*. M. Panufnik, J. Pasek, & A. Romaniuk (Tłum.). [Przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański.] Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sandel, M.J. (2009). *Liberalizm a granice sprawiedliwości*. A. Grobler (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

### Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>