

Ks. Piotr Andryszczak
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Teoria porządku spontanicznego Friedricha A. von Hayeka

Tradycja liberalizmu klasycznego była podtrzymywana i rozwijana w sposób przynoszący ciekawe rezultaty przez Friedricha Hayeka, który w centrum swojej filozofii społecznej i politycznej umieścił koncepcję ładu spontanicznego. Miała ona zarówno wyjaśniać narodziny i trwanie cywilizacji wolności, jak i stanowić imperatyw na przyszłość. Pełni ona zatem rolę nie tylko deskryptywną, ale w pewnym sensie także normatywną. Nieślabnąca popularność myśli austriackiego filozofa¹ każe się nam przyjrzeć z uwagą jego stanowisku i dokonać wpraw jego rekonstrukcji, a następnie poddać je krytycznej ocenie.

1. Geneza

Niemożliwe jest zrozumienie propozycji Hayeka bez dotarcia do źródeł jego koncepcji. Znajdziemy je już w starożytności. W filozofii greckiej można odnaleźć dwa przeciwstawne terminy, a mianowicie *taxis* i *kosmos*. Ten pierwszy określał porządek ustanowiony i egzogeny, ponieważ stanowił wynik działania zewnętrznego czynnika, którym był myślący podmiot. On to zaplanował pewien porządek i zgodnie z tym projektem go zrealizował, łącząc odpowiednio poszczególne elementy w pożądaną całość. Stąd sy-

¹ P. Burdzy, *Obama kontratakuje. Prawdziwa walka rozegra się pomiędzy rywalami o nazwisku Keynes i Hayek*, <http://wpolityce.pl/artykuly/14960-pawel-burdzy-specjalnie-dla-wpolitycepl-obama-kontratakuje-prawdziwa-walka-rozegra-sie-pomiedzy-rywalami-o-nazwisku-keynes-i-hayek> [dostęp 20.09.2011].

nonimem *taxis* jest „organizacja”. *Kosmos* z kolei, będąc przeciwieństwem organizacji, był porządkiem spontanicznym i dlatego endogennym, gdyż powstał w wyniku działania sił wewnętrznych. Żaden umysł go nie zaprojektował, bo stanowi on owoc niewymuszonych decyzji poszczególnych jednostek realizujących swoje indywidualne cele. Powstała samorzutnie harmonijna całość przypomina rozwijający się własną mocą organizm².

Rozwój tych dwóch tradycji myślenia o życiu społecznym i politycznym można śledzić w czasach nowożytnych. U ich początków grecka *taxis* przybiera kształt kartezjańskiego racjonalizmu, utyskującego na to, że „często dziełom złożonym z wielu części i wykonanym ręką różnych mistrzów brak tej doskonałości, jaką znajdujemy w dziełach wypracowanych przez jednego”³. Z tej racji z nostalgią czerpie ze starożytnych doświadczeń, które, zdaniem filozofa, przekonują nas, iż „Sparta była niegdyś tak kwitnąca nie dzięki wartości poszczególnych jej praw, wiele z nich było dziwacznych, a nawet niezgodnych z dobrymi obyczajami, a dlatego, że wszystkie one, wynalezione przez jednego tylko prawodawcę, zmierzały do jednego celu”⁴. Tak więc, zdaniem René Descartes’a, w sprawach społecznych naprawdę dobroczynne skutki może przynieść jedynie oświecony rozum wyznaczający nadrzędny cel ciału politycznemu i kontrolujący jego realizację. Do tej samej tradycji myślenia politycznego należy, będący niewątpliwie pod wpływem Kartezjusza, Jean Jacques Rousseau. *Umowa społeczna* była pisana w celu ustalenia idealnej formy społeczeństwa i państwa. Zdaniem Rousseau, jednostki są w stanie odkryć dobro wspólne i wówczas poddać się całkowicie i bez reszty woli powszechnej⁵, niebędącej wolą wszystkich, ponieważ ta pierwsza bierze pod uwagę interes wspólny, natomiast wola wszystkich „jest tylko sumą woli prywatnych”⁶. Rzecz zatem w tym, aby wola przekroczyła poziom empiryczny, na którym może błądzić, nawet wtedy, gdy jest jednakowa u wszystkich, a osiągnęła stan woli rozumnej. Dopiero wówczas wola powszechna dochodzi do głosu.

Choć „człowiek urodził się wolny”, to „wszędzie jest w okowach”⁷. Jeśli pragniemy go z tej niewoli wyrwać, a także uwolnić go od największego zła nękającego ludzi, którym jest nierówność, musimy sprawić, aby dobrodziejstwa utraconego stanu natury przywrócić w stanie politycznym. A to może sprawić jedynie wola racjonalna. Dzięki niej odnajdziemy to, co nas łączy –

² Por. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, t. 1: *Rules and Order*, Chicago-London 1983, s. 36–37.

³ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 14.

⁴ Tamże, s. 15.

⁵ Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 20.

⁶ Tamże, s. 29.

⁷ Tamże, s. 11.

dobro wspólne. Jeśli by ktoś myślał inaczej i nie chciał poddać się zasadom umowy społecznej, której sercem jest posłuszeństwo woli powszechnej, to taką jednostkę trzeba zdyscyplinować w imię tego, iż w gruncie rzeczy działa ona wbrew sobie, odrzucając rozumną wolność. Wobec tego człowiek odporny na urok zbawiennych skutków ustroju idealnego zostanie „zmuśzony do wolności”⁸.

We współczesnej filozofii społecznej kontynuatorem równie wielkiej wiary w możliwości ludzkiego rozumu jest John Rawls, wpisujący się w nurt francuskiego racjonalistycznego indywidualizmu. W jego przekonaniu, strony pozbawione wiedzy o swoim statusie społecznym oraz naturalnych uzdolnieniach, a także o własnych koncepcjach dobra⁹, są w stanie wybrać zasady normujące w sposób sprawiedliwy ich współżycie i współpracę. Jednostki zatem, będące stronami umowy społecznej u Rawlsa, potrafią dzięki poważnemu ograniczeniu swojej wiedzy zbudować sprawiedliwe społeczeństwo¹⁰. Wystarczy więc uchronić jednostkowy rozum przed stronniczością, aby rozwiązać problemy dotyczące organizacji życia zbiorowości.

Całkowicie odmienny od tradycji kartezjańskiego racjonalizmu jest indywidualizm stanowiący kontynuację, zaczerpniętą z greckiej filozofii, kategorii *kosmosu*. W nowożytności jego rozwój związany jest nade wszystko z osobą Bernarda de Mandeville’a, Adama Smitha i Edmunda Burke’a. Pierwszy z nich był przekonany, że człowiek jest niepoprawnym egoistą, wszak „każdy człowiek życzy sobie jak najlepiej, niewiele się troszcząc o bliźniego”¹¹. Są wprawdzie tacy, którzy pragną doszukiwać się u ludzi pobudek cnotliwych, jednakże pogląd ten jest błędny, bo jeśli nawet są zdolni złożyć ofiarę „z wygody i przyjemności”, to dokonują tego „na ołtarzu zawiści oraz umiłowania chwały”¹². Mimo więc zewnętrznych oznak kierowania się wzniosłymi pobudkami troski o dobro publiczne motywacje jednostek są bez reszty samolubne. Mogłoby się wydawać, iż prywatne występki muszą stanowić poważne zagrożenie dla porządku społecznego. Okazuje się jednak, iż w przekonaniu Mandeville’a z pesymizmem antropologicznym idzie w parze optymizm społeczny. Indywidualne egoizmy nie rozbijają społeczeństwa, lecz przyczyniają się samoczynnie do jego harmonii, skoro „pycha nasza, gnuśność, zmysłowość i kapryśność są wielkimi patronami wszelkich sztuk i nauk, gałęzi handlu, rękodzieł i rzemiosł,

⁸Tamże, s. 22.

⁹Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 24.

¹⁰Por. tamże, s. 414–416.

¹¹B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, tłum. poematu W. Chwalewik, Warszawa 1957, s. 398.

¹²Tamże, s. 135.

a wielcy pracodawcy – potrzeba, chciwość, zawiść i ambicja – zaprzągają członków społeczności do pracy, każdy we właściwym sobie dziale, i każą im wszystkim – nawet królom i książętom – dźwigać, po większej części pogodnie, brzemień pracy właściwej stanowi każdego z nich”¹³. W *Bajce o pszczołach* można znaleźć sporo miejsc, których wymowa jest antyracjonalistyczna przez to, iż uzasadniają tezę zarówno o tym, iż złożone struktury społeczne wyłaniają się w sposób nieplanowany, jak i o tym, że trwałe prawa i stabilne instytucje są bardziej wynikiem spontanicznej ewolucji niż owocem realizacji planu¹⁴. Zdaniem Hayeka to właśnie Mandeville jako pierwszy w jasny sposób przedstawił centralną ideę antyracjonalistycznego indywidualizmu, zgodnie z którą człowiek jest istotą „irracjonalną i ułomną, której jednostkowe błędy są korygowane wyłącznie w toku procesów społecznych”¹⁵. Nie możemy więc przypisywać wysiłkom jednostkowego umysłu tego, co w istocie rzeczy zawdzięczamy dokonanej metodą prób i błędów pracy wielu ludzkich pokoleń¹⁶. Z tej racji należy uznać, iż to Mandeville jako pierwszy w czasach nowożytnych odkrył, że porządek społeczny tworzy się poprzez niewymuszone działania jednostek, które drogą samoczynnej ewolucji tworzą instytucje niezbędne dla każdego złożonego w swej strukturze społeczeństwa. Idea ta stała się częścią dziedzictwa klasycznej liberalnej ortodoksji.

Jej rozwinięcia dokonał Smith, który przestrzegał przed rozumem ufnym w swoją potęgę. Każdy, kto podda się jego urokowi, staje się „tak rozmiłowany w rzekomym pięknie własnego idealnego planu rządzenia, że nie może ścierpieć najmniejszego odstępstwa od jakiegokolwiek jego elementu. Dąży on do pełnego wprowadzenia tego planu we wszystkich jego częściach [...]. Wydaje mu się, że może ustawić różnych członków wielkiego społeczeństwa z taką samą łatwością, jak ręka ustawia różne pionki na szachownicy”¹⁷. Tymczasem możliwości pojedynczego człowieka są dużo skromniejsze, a jego zainteresowania zazwyczaj ograniczone do troski o własny interes. Zajmując się bowiem handlem, nie ma on na uwadze dobra publicznego, a jedynie własny zarobek. Tym niemniej „jakaś niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdążał do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie zawsze

¹³Tamże, s. 397.

¹⁴Por. N. Barry, *Z tradycji teorii ładu samorządnego*, tłum. M. Klimowicz, M. Kuniński, [w:] *Filozofia wolnego rynku*, „Znak-Idée” 1994, z. 6, s. 31.

¹⁵F.A. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 15–16.

¹⁶Por. B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, London 1924, t. 2, s. 142; F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago–London 1978, s. 260.

¹⁷A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989, s. 348.

na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza im służyć rzeczywiście”¹⁸. Odtąd metafora „niewidzialnej ręki” będzie służyć wyjaśnieniu, jak owocem jednostkowego działania, nastawionego na prywatną korzyść, staje się dobro ogółu¹⁹. Tym samym obrazowo zawiera ona podstawowy postulat liberalizmu gospodarczego, zgodnie z którym usunięcie wszelkich przeszkód krepujących swobodną aktywność jednostek znakomicie służy dobru powszechnemu. Tak więc w ekonomii harmonia egoizmów nie pojawia się sztucznie, tzn. w wyniku interwencji państwa, lecz stanowi rezultat samoregulującego się ładu rynkowego, a zatem wyłania się naturalnie. W takim wypadku rozsądna filozofia społeczna winna uznać kształtujący się samoczynnie „prosty system naturalnej wolności”²⁰ i postawić go w miejscu zajmowanym dotąd przez „idealny plan rządzenia” głoszony przez kogoś, skłonnego „we własnym mniemaniu uważać się za mądrygo”²¹. W myśl stanowiska Smitha, samoistnie tworzący się ład przynosi nam dobroczynne skutki: nie potrzebujemy zakładać czarownej przemiany ludzkiej natury; człowiek pełen wad, jeśli pozwoli się mu na nieskrępowany rozwój jego inicjatywy, jest w stanie skutecznie tworzyć dobrobyt społeczny.

Podobny sceptycyzm wobec nieuzasadnionych roszczeń ludzkiego rozumu zgłosił Burke. Sformułował go przy okazji obserwacji prób budowy we Francji nowego państwa na gruzach starego porządku. Chodzi zatem o powracającą w historii pokusę zbudowania od zera sprawiedliwego społeczeństwa. Burke obnaża fundamentalny błąd zawarty w tego rodzaju podejściu do polityki. W jego przekonaniu „natura człowieka jest zawikłana, elementy społeczeństwa w najwyższym stopniu złożone, dlatego żadna prosta strategia czy orientacja władzy nie może odpowiadać ani naturze człowieka, ani charakterowi jego spraw”²². Burke zatem jest przekonany o nader ograniczonych możliwościach zarówno moralnych, jak i intelektualnych poszczególnych ludzi. Nie można uznać człowieka za istotę z gruntu dobrą. Raczej należy dostrzec w nim pęknięcie, stanowiące świecką postać nauki o grzechu pierworodnym²³. Wskutek tego, choć dąży do dobra, często wybiera zło, a jego poszukiwanie prawdy jest nieustannie zagrożone przez błąd. Tym bardziej dotyczy to tak skomplikowanej materii, jaką jest rzeczywistość polityczna. Zamiast więc odwoływać się w tej dziedzinie do

¹⁸ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. zbior., Warszawa 2007, t. 2, s. 40.

¹⁹ Por. N. Barry, *Z tradycji teorii ładu samorządowego*, s. 40.

²⁰ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 339.

²¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 348.

²² E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1994, s. 79.

²³ Por. B. Miner, *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1999, s. 56.

bezsilnego, tworzącego papierowe projekty indywidualnego rozumu, należy wykorzystać dorobek przeszłości. Państwo bowiem nie przypomina spółki powstałej dla „handlu pieprzem i kawą, perkalem lub tytoniem [...]”, którą zawiązuje się z racji błahego, przejściowego interesu i rozwiązuje na każde życzenie stron²⁴. Jeśli już mielibyśmy utrzymać porównanie państwa do spółki, to takiej, która łączy ze sobą nie tylko żyjących, ale też wiąże ich ze zmarłymi oraz z tymi, którzy dopiero mają stanowić przyszłe pokolenia²⁵. Stąd też najbliższą prawdzie metaforą opisującą państwo jest obraz organizmu, który nie może być dowolnie rozkładany i następnie składany od nowa wedle oderwanej od tradycji abstrakcyjnej koncepcji. Kto tak czyni, przypomina dzieci, które widząc poranionego ojca, są gotowe porąbać go „na kawałki i wrzucić [...] do kotła czarnoksiężników, w nadziei, że za sprawą swych trujących ziół i barbarzyńskich zaklęć zregenerują jego ciało i odnowią życie”²⁶. Tymczasem, podobnie jak w przypadku organizmu, samo istnienie państwa jest dowodem jego żywotności i jak nie możemy polegać na daremnych wysiłkach rozumu spekulatywnego, nastawionego na konstrukcję nowego społeczeństwa, tak powinniśmy zaufać tworzonemu samorzutnie porządkowi społecznemu, skoro „dobrotliwy i mądry rozporządziciel świata [...] zobowiązuje ludzi, by [...] w dążeniu do swych własnych egoistycznych celów wiązali dobro ogólne z własnym sukcesem indywidualnym”²⁷. Toteż wobec jednoznacznie sformułowanego sceptycyzmu antyracjonalistycznego należy unikać przeprowadzania radykalnych operacji na żywym ciele organizmu państwowego. Zmiany więc, jeśli mają być wprowadzane, to jedynie drogą ewolucyjną, zgodnie z którą poprawia się jedynie to, co naprawy wymaga²⁸.

2. Istota

W tradycję indywidualizmu antyracjonalistycznego wpisuje się Hayek ze swą teorią ładu spontanicznego. Punktem wyjścia jest dla niego jednostka, posiadająca swoje przekonania i preferencje i nastawiona na realizację własnych celów. Toteż każda próba poprawnej interpretacji doświadczenia zbiorowego musi uznać, „że jedyną drogą do zrozumienia zjawisk społecznych jest zrozumienie działań podejmowanych przez jednostki”²⁹. Mimo iż

²⁴ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 113.

²⁵ Por. tamże; G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Roma-Bari 1995, s. 83.

²⁶ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 112.

²⁷ E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 1795, [w:] tenże, *Works*, t. 6, s. 9, cyt. za: F.A. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, s. 14.

²⁸ Por. E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, s. 170–171.

²⁹ F.A. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, s. 13.

każda jednostka jest motywowana partykularnymi ambicjami i pragnieniami, to, według Hayeka, z indywidualnych działań poszczególnych ludzi powstaje porządek tworzący ogólne ramy, w obrębie których jednostki i grupy społeczne współpracują ze sobą i rywalizują. Istotną treść niezaplanowanego ładu stanowią względnie trwałe reguły postępowania, które wyłoniły się drogą ewolucyjną, dzięki temu, że „z niezliczonych malutkich kroków anonimowych osób w toku codziennych czynności podejmowanych w zmieniających okolicznościach rodzą się wzorce, które się przyjmują”³⁰. Tak więc obyczaje i normy społeczne powstają w wyniku imitacji indywidualnych zachowań uznanych za warte naśladownictwa z uwagi na ich praktyczną skuteczność, albowiem „o tym, co jest dobre lub złe, rozstrzyga ostatecznie nie indywidualna ludzka mądrość, ale porażka grup, które przyjęły «błędne» przekonania”³¹. Hayek zatem głosi w tym punkcie niezwykle optymistyczny pogląd, zgodnie z którym swobodna aktywność jednostek prowadzi do pojawienia się filtra społecznego, służącego, podczas rywalizacji pomiędzy konkurującymi ze sobą tradycjami, do eliminacji błędnych przekonań i dysfunkcyjnych praktyk³².

Dobroczynne skutki dobrowolnej i spontanicznej współpracy pochodzą stąd, iż społeczeństwo pluralistyczne, wolne od jednego narzuconego mu z góry celu, jest w stanie wykorzystać wiedzę i umiejętności obecne w każdej jednostce. „Zasadnicze dla przebiegu tego procesu jest to, żeby każda jednostka miała możliwość działania na podstawie jej szczególnej wiedzy, zawsze wyjątkowej, przynajmniej w tej mierze, w jakiej odnosi się ona do pewnych konkretnych okoliczności, oraz żeby mogła wykorzystywać swoje indywidualne umiejętności w granicach, które są jej znane, i dla swoich indywidualnych celów”³³. Taka sytuacja zachodzi w kapitalizmie, w którym ceny pełnią rolę niezbędnego i nieocenionego nośnika informacji, stymulując równocześnie odpowiednie wykorzystanie indywidualnych talentów. Wytwarza się wówczas, jak to ujmuje Hayek, katalaksja, czyli spontaniczny ład rynkowy, w którym wolna od ingerencji rządu działalność gospodarcza jednostek przyczynia się do dobra wspólnego³⁴.

Wykorzystanie całego potencjału tkwiącego we wszystkich stanowi medium na niedoskonałą ze swej natury wiedzę i ograniczone umiejętności właściwe pojedyńczemu człowiekowi. Ponadto pokazuje również ułomność

³⁰Tenże, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 41.

³¹Tamże, s. 48.

³²Por. J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 17–18.

³³F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, s. 42.

³⁴Por. tenże, *Law, Legislation and Liberty*, t. 2: *The Mirage of Social Justice*, Chicago-London 1978, s. 108–109, 115–120.

rozwiązania przeciwnego, zwanego przez Hayeka konstruktywistycznym, deklarującego, iż umysł planisty jest w stanie zaprojektować i zbudować społeczeństwo i jego instytucje. A skoro tak, to potrafi także dowolnie je przekształcać zgodnie ze swoimi życzeniami i marzeniami³⁵. Konstruktywista popełnia błąd mający swoją przyczynę w kartezjańskim dualizmie, wedle którego umysł człowieka jest niezależnie istniejącą substancją, niepodatną na zmiany ewolucyjne zachodzące w świecie i dzięki temu uzdalniającą jego posiadacza do zaprojektowania społeczeństwa, jego instytucji i kultury³⁶.

Tymczasem rozum ludzki nie jest pozbawioną okien Leibnizjańską monadą, ale podobnie jak społeczeństwo i jego kultura stanowi rezultat długotrwałej ewolucji. To nie było bowiem tak, że wpieryw rozwinął się ludzki umysł, a następnie on pokierował przemianami społecznymi i kulturowymi, ale rozwój rozumu i kultury następował równolegle³⁷. Jeśli więc pragniemy pojąć proces ewolucji kulturowej i fakt pojawienia się złożonego porządku spontanicznego, to musimy porzucić koncepcję utrzymującą, iż człowiek stworzył kulturę dzięki temu, iż został obdarzony rozumem. Dokonało się to wskutek czegoś zupełnie odmiennego, a mianowicie dzięki wyróżniającej człowieka cesze, jaką była zdolność naśladowania, a także przekazywania tego, czego się nauczył³⁸. Historia zatem nie toczy się według uniwersalnych praw pochodzących od Boga ani nie rządzi nią żadna wewnętrzna konieczność nadana przez Naturę, słowem, nie ma żelaznych praw dziejów, natomiast jej tworzywem jest wysiłek poszczególnych jednostek reagujących na nowe wyzwania, które przynosi życie. Tak nieprzewidywalność tego procesu opisuje Hayek: „Każda zmiana warunków pociąga za sobą konieczność jakiejś zmiany w wykorzystywaniu zasobów, w kierunkach i rodzajach ludzkiej działalności, w zwyczajach i praktykach. A każda zmiana w działaniach ludzi bezpośrednio w nie zaangażowanych będzie wymagała dalszych adaptacji, które stopniowo rozszerzą się na całe społeczeństwo. Tak więc każda zmiana w pewnym sensie stwarza «problem» dla społeczeństwa, nawet jeśli żadna jednostka tak jej nie postrzega. Jest on stopniowo «rozwiązywany» przez ustalanie się nowego poziomu przystosowania. Ci, którzy biorą udział w tym procesie, nie mają pojęcia, dlaczego robią to, co robią. Nie mamy żadnego sposobu przewidzenia, kto pierwszy na każdym kolejnym etapie wykona właściwy ruch, ani też jaka szczególna kombinacja wiedzy i umiejętności, osobistych postaw i okoliczności podsunie jakiemuś człowiekowi właściwą odpowiedź, ani też jakimi kanałami jego

³⁵ Por. tenże, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, s. 3.

³⁶ Por. tenże, *Law, Legislation and Liberty*, t. 1, s. 17.

³⁷ Por. tenże, *Law, Legislation and Liberty*, t. 3: *The Political Order of a Free People*, Chicago-London 1981, s. 156.

³⁸ Por. tamże, s. 156–157.

przykład dotrze do innych, którzy pójdą jego śladem”³⁹. Jednostki zatem biorą udział w czymś, czego nie tylko nie potrafią zaplanować i przeprowadzić, ale nawet w znacznej mierze nie są w stanie pojąć. Wiedza natomiast, o której jest tu mowa, posiada przede wszystkim postać niewyartykułowaną i praktyczną, tzn. jest ona zawarta głównie w zwyczajach, umiejętnościach oraz upodobaniach i jako taka ma pierwszeństwo przed wtórną względem niej wiedzą teoretyczną⁴⁰. Z tej racji każda próba odgórnego i centralnego sterowania rzeczywistością społeczną jest poważnym intelektualnym błędem i dowodzi niebezpiecznej w skutkach moralnej pychy.

W takim wypadku miejsce indywidualizmu zajmuje kolektywizm, a zatem przyjęcie postawy, zgodnie z którą jednostka musi podporządkować się interesom i celom grupowym. Wybór takiej perspektywy, rzekomo reformującej spontaniczną ewolucję, jest możliwy wówczas, gdy człowiek ulegnie pokusie konstruktywistycznej, będącej groźnym wynalazkiem ludzkiego rozumu. Toteż w *Drodze do zniewolenia* można odnaleźć niezwykle przenikliwą przestrożę przed każdą formą socjalizmu. W przekonaniu Hayeka „wspólne cechy wszystkich systemów kolektywistycznych można opisać za pomocą formuły, zawsze drogiej socjalistom wszelkich orientacji, jako świadome organizowanie wysiłków społeczeństwa na rzecz realizacji określonego celu społecznego”⁴¹. Socjalista więc ze swej natury musi dostrzegać w ładzie spontanicznym jedynie niepoddany żadnej zasadzie porządkującej chaos, mający swoją przyczynę w przyzwoleniu jednostkom na zbyt wiele, tj. na to, aby los społeczeństwa zależał od kaprysów i fantazji nieodpowiedzialnych ludzi⁴². Dlatego też planista dysponujący władzą polityczną wyznacza jednostkom wspólny cel, który w zależności od okoliczności przybiera rozmaite nazwy, od „interesy ogółu” przez „powszechny dobrobyt” po „dobro wspólne”⁴³.

Wskutek tego człowiek przestaje być wartością samoistną, pełniąc rolę jedynie instrumentalną. Skoro bowiem wszyscy mają pracować na rzecz jednego celu, to wartość każdej jednostki nie pochodzi z niej samej, lecz wyłącznie z jej wkładu w realizację wspólnego dla wszystkich, wyznaczonego przez państwo, celu. Każda zatem odmiana kolektywizmu zawiera w sobie zarodek totalitaryzmu, albowiem zmierza do całkowitego podporządkowa-

³⁹Tenże, *Konstytucja wolności*, s. 41.

⁴⁰Por. F.A. Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M., T. Kunińscy, Kraków 2004, s. 117, 210–211; J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009, s. 150.

⁴¹F.A. Hayek, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba, L. Kłyszcz, J. Margański, D. Rodziewicz, Kraków 1996, s. 63.

⁴²Por. tamże.

⁴³Por. tamże, s. 63–64.

nia jednostki władzy politycznej, odmawiając „uznania autonomicznych sfer, w których cele poszczególnych jednostek mają najważniejszy charakter”⁴⁴. Błędem byłoby ograniczanie się w tym miejscu jedynie do takich powszechnie uznanych odmian kolektywizmu jak komunizm czy faszyzm. Hayek przestrzega jednoznacznie przed fetyszowaniem demokracji⁴⁵. Samego wprowadzenia rządów większości nie można uznać za osiągnięcie najważniejszego celu politycznego, ponieważ charakter takiej władzy nie ma mocy magicznej i nie dokona sam z siebie czarownej przemiany świata społecznego. Roztropne podejście do demokracji każe widzieć w niej tylko użyteczne narzędzie do zapewnienia wewnętrznego pokoju i indywidualnej wolności⁴⁶. Aczkolwiek, jak uczy nas historia, „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”⁴⁷. Rzecznik wolności jednostkowej i samorządnie powstałego ładu nie może widzieć w demokracji najważniejszej, wymagającej ochrony wartości. Nie można bowiem lekceważyć zagrożenia obecnego w woli większości. Sedno sprawy bowiem tkwi nie w genezie władzy, ale w nałożeniu na nią ograniczeń, gdyż tylko one chronią przed jej arbitralnością⁴⁸.

Bezspornie hamulce potrzebne są zarówno władzy państwowej, jak i poszczególnym obywatelom. Nieocenioną rolę odgrywa ład moralny pochodzący z zasobów tradycji, ponieważ podobnie jak inne instytucje społeczne, takie jak gospodarka rynkowa czy język, również moralność nie została powołana do życia w rezultacie świadomie podjętej decyzji, ale pojawiła się w wyniku niewymuszonej ewolucji. Ludzkość pierwotnie żyła w małych grupach, które łączyły swoich członków ściśle ze sobą, kładąc im realizować konkretne i wspólne cele. Droga ewolucji z niewielkich gromad wyłoniło się, jak to określa Hayek za Adamem Smithem, Wielkie Społeczeństwo, a wraz z nim ogólne i abstrakcyjne reguły, które umożliwiają współżycie i współpracę, nie zmuszając nikogo do porzucenia własnych partykularnych celów⁴⁹, a tym samym gwarantując mu wolność negatywną, definiowaną jako brak przymusu. Mają one charakter formalny, co oznacza, iż przypominają znaki drogowe, jednakowe dla wszystkich. One co najwyżej mogą pełnić

⁴⁴Tamże, s. 63.

⁴⁵Por. tamże, s. 75.

⁴⁶Por. tamże, s. 76.

⁴⁷Tamże.

⁴⁸Por. tamże, s. 76–77.

⁴⁹Por. tenże, *Law, Legislation and Liberty*, t. 3, s. 163–164.

funkcję drogowskazu, nie nakazując nikomu, dokąd faktycznie powinien jechać⁵⁰. Posłuszeństwo tym ewolucyjnie powstałym regułom postępowania jest tożsame z respektowaniem zasad sprawiedliwości. Sprawiedliwość zatem podąża krok w krok wespół z wolnością. Człowiek, żyjąc w małych hordach, nie był wolny, gdyż to dopiero sprawiedliwość pojmowana formalnie stworzyła warunki niezbędne dla indywidualnej wolności. Nie dziwi więc, iż w tym kontekście Hayek mówi o „dyscyplinie wolności”⁵¹, odrzucając stanowczo indywidualizm idący w parze z dążeniem do natychmiastowej satysfakcji.

Dla niego zatem czymś wyjątkowo szkodliwym dla prawa i moralności jest przyjęcie postawy właściwej utylitaryzmowi, wedle której o przyjęciu lub odrzuceniu reguły decydowałaby indywidualna ocena jej użyteczności: „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”⁵². Pożytek płynący ze spontanicznie ukształtowanego ładu nie może być zależny od mechanizmu bólu i przyjemności⁵³, ale jest dostrzegalny w dobroczynnym wpływie bezstronnych i abstrakcyjnych reguł na indywidualną wolność. Choć rozwój społeczeństwa pochodzi zawsze od innowacyjnie nastawionych jednostek, to zmiana istniejącego porządku społecznego musi być powolna i krytyczna ocena niektórych wartości winna mieć za punkt odniesienia wartości pozostałe, podzielane przez wolne społeczeństwo⁵⁴. Tak więc proces ulepszania jest możliwy jedynie w wyniku wewnętrznej krytyki, gdyż nie istnieje żaden punkt Archimedesowy umożliwiający dokonanie z zewnątrz krytycznej oceny całego systemu moralnego⁵⁵.

Człowiek więc wyszedł z pierwotnego stanu dzikości dzięki swym indywidualnym decyzjom, które, mając charakter lokalny i szczegółowy, nie miały na celu budowy według wypracowanego ogólnego planu skomplikowanego ładu społecznego. Jeśli udało się go osiągnąć, to stało się to dzięki wolności. Ona bowiem pozwalała, zgodnie ze sposobem wyjaśniania „na zasadzie niewidzialnej ręki”⁵⁶, wykorzystywać wiedzę i umiejętności obecne w każdej jednostce do budowy relatywnie trwałych fundamentów społecz-

⁵⁰ Por. tenże, *Droga do zniewolenia*, s. 81.

⁵¹ Por. tenże, *Law, Legislation and Liberty*, t. 3, s. 163.

⁵² Tenże, *Konstytucja wolności*, s. 165.

⁵³ Por. J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, [w:] tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006, s. 10.

⁵⁴ Por. tenże, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, s. 19–20.

⁵⁵ Por. J. Gray, *Hayek on Liberty*, London-New York 1998, s. 42.

⁵⁶ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 34; por. J. Gray, *Hayek on Liberty*, s. 33.

nych. Były nimi nade wszystko uformowane ewolucyjnie reguły postępowania, które dzięki swojemu bezosobowemu i abstrakcyjnemu charakterowi dostarczały płaszczyzny porozumienia i współpracy z innymi. Przypominały więc znaki drogowe kierujące ruchem ulicznym, nie zmuszając nikogo do wyboru określonego kierunku jazdy. Człowiek więc i wolne społeczeństwo rozwinęli się równolegle dzięki podstawowej właściwości ludzkiej istoty, jaką jest jej posłuszeństwo regułom⁵⁷, na których to kształt wolność wywarła także zbawienny wpływ, albowiem na wolnym rynku idei i praktyk selekcja reguł doprowadziła do przyjęcia za wzorzec powszechny tych, które dla społeczeństwa okazały się najbardziej przydatne. Tak więc w przekonaniu Hayeka, im więcej jest wolności, tym lepsze są reguły postępowania, a ich nieustannie doskonalona jakość zapewnia sukces społeczny, wyrażający się w zwycięskiej konfrontacji z innymi tradycjami kulturowymi.

3. Ocena

Mechanizm ewolucji spontanicznej w interpretacji Hayeka, jeśli mu dostatecznie zaufamy, obiecuje nam łagodne pogodzenie wolności i porządku. W gruncie rzeczy szacunek dla jego sposobu funkcjonowania wystarczy za wszelkie próby organizowania życia społeczności, ponieważ dobre społeczeństwo i sprawiedliwe państwo wyłonią się samoczynnie. Z tej racji rozsądnej jednostce pozostaje tylko jedno: nie ulegać pokusie ingerowania w samoregulujący się ład. Czy mamy jednak podstawy do tak dalekosiężnego optymizmu? Jednostki bowiem, jak to zauważył David Hume w słowach wybranych przez autora za motto do *Drogi do zniewolenia*, rzadko kiedy całą wolność tracą od razu⁵⁸. Spontanicznie i dobrowolnie można nie tylko wybierać niezależność od administracji państwowej i swobodę wyboru własnych celów życiowych, lecz w podobny sposób można rozpocząć poszukiwania pewnej formy „wyższej” lub „dojrzalszej” wolności. U kresu tej drogi napotykamy państwo, które troszczy się o dobrobyt obywateli, albowiem żądanie doskonalszej wolności nie było niczym innym niż domaganiem się od władzy państwowej, aby wreszcie coś zrobiła z panującą nierównością zamożności.

Obywatele więc w wyniku własnych jednostkowych decyzji, nieobarczonych pragnieniem realizacji ogólnego planu, stopniowo, krok po kroku, oddają państwu swoją wolność, ponieważ tak naprawdę nie marzą o wolności od przymusu, ale o społeczeństwie opartym na równości i o władzy gwarantującej każdemu bezpieczeństwo socjalne. Nie ma nic dziwnego

⁵⁷ Por. J. Gray, *Hayek on Liberty*, s. 46.

⁵⁸ Por. F.A. Hayek, *Droga do zniewolenia*, s. 5.

w perspektywie wolnego wyboru niewoli w sytuacji, kiedy mechanizm tworzenia się ładu spontanicznego jest w swej istocie aksjologicznie obojętny. Nie jest on bowiem nośnikiem żadnych wartości, stanowiąc swoistą absolutyzację formy. Różnica pomiędzy dwiema tradycjami traktowania spraw społeczno-politycznych, zawartymi w parze przeciwstawnych pojęć: *taxis-kosmos*, leży w sposobie podejścia do skomplikowanej materii, a nie w głoszonej i przekazywanej treści kulturowej. Indywidualizm prawdziwy, zdaniem Hayeka, różni się od fałszywego przede wszystkim tym, że ten pierwszy opowiada się za ładem spontanicznym, a ten drugi za porządkiem ustanowionym⁵⁹. W takim wypadku pustka aksjologiczna może zostać wypełniona dowolną treścią, o ile tylko stanowi rezultat niezaprojektowanych procesów ewolucyjnych. Niezamierzonym skutkiem wolnych wyborów ludzi, chcących ponosić coraz mniejszą odpowiedzialność za swoje życie, może być państwo opiekuńcze realizujące sprawiedliwość społeczną, a zatem coś, w czym Hayek widział formę zniewolenia.

Historycznie rzecz biorąc, lekarstwem na nieprzewidywalność kapryśnego indywidualizmu było chrześcijaństwo. Max Weber, pisząc o narodzinach kapitalizmu, wskazał na silny związek pomiędzy nim a pewnymi formami protestantyzmu, z których wyrastał etos mieszczański, wyrażony dobitnie w słowach Benjamina Franklina: „Kto zabija maciorę, niszczy całe przyszłe potomstwo do tysięcznego pokolenia. Kto zabija pięcioszylingówkę, morduje (!) wszystko to, co można by z niej wyprodukować: całe góry funtów szterlingów [...]. Ten, kto dziennie marnuje swój czas warty jednego grosza (może to być choćby parę minut), ten traci w skali całego roku sumę równą obracania stoma funtami”⁶⁰. Mamy tu zatem do czynienia z charakterystyką zespołu podstawowych dla kapitalizmu wartości, pośród których nie ma miejsca na hedonistyczną konsumpcję. Wszystko podporządkowane jest istocie kapitalizmu, tj. racjonalnemu dążeniu do zysku⁶¹, w którego logice znakomicie się mieszczą takie cnoty, jak pracowitość, oszczędność i umiejętność inwestowania. W ten sposób rozumnie pomnażany majątek nie ma służyć do zapewnienia wygodnego życia, ale do odpowiedzi na najważniejsze dla wierzącego pytanie: czy zgodnie z predestynacją należy do grona zbawionych? Decyzja ostateczna już zapadła i człowiek własnym wysiłkiem nie jest w stanie jej zmienić. Natomiast może zdobyć subiektywną pewność, że Bóg go wybrał. Błogosławieństwo Boże,

⁵⁹ Por. tenże, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, s. 7–41.

⁶⁰ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994, s. 32–33.

⁶¹ Por. tamże, s. 5.

czego wyrazem był sukces doczesny, miało wyzwolić wierzącego z najgorszej z udręk: wątpliwości dotyczących własnego zbawienia⁶².

Szybko jednak zrozumiano, że to, co miało być odczytywane jako Boży znak, stało się śmiertelnym zagrożeniem dla samej religijności. Bogactwo bowiem winno było być godnym wzgardy, jeśli budziło pragnienie korzystania z przyjemności cielesnych. Tymczasem, zgodnie z niezwykle przenikliwą obserwacją Johna Wesleya, „tam, gdzie rozmnożyło się bogactwo, tam też w równym stopniu uległa zubożeniu treść religii”⁶³. Jest oczywiste dla Wesleya, że trzeba wzywać chrześcijan do pracowitości i oszczędności, zarazem jednak przestrzegać przed pychą, która pobożnych wyznawców Boga zamienia w gorliwych czcicieli bożka mamony. Nie dziwi zatem, iż w czasie, gdy Weber pisał swoje dzieło, kapitalizm porzucił swoje związki z religią i dlatego wówczas „dążenie do zwiększenia zarobku pozbawione jest już całkowicie religijno-etycznego sensu i ma skłonność do kojarzenia z czysto agonalnymi namiętnościami, nadającymi mu często charakter pewnego rodzaju sportu”⁶⁴.

Opisany przez Webera proces wewnętrznej transformacji kapitalizmu: od silnych więzi z chrześcijaństwem po „rozmycie się w czystym utylitaryzmie”⁶⁵, musi niepokoić każdego zwolennika filozofii społecznej Hayeka. Okazuje się bowiem, że wolny rynek, będący przecież istotnym składnikiem ładu spontanicznego, wykazuje groźną skłonność do niszczenia własnych fundamentów. Jeśli bowiem maksymalizacja zysku staje się nadrzędną wartością, to podporządkowuje sobie wszystkie inne, które wówczas mają znaczenie o tyle tylko, o ile służą pomnażaniu zamożności. Można naturalnie zwiększać bogactwo dzięki sumiennej pracy i skromnym wydatkom, ale jeżeli lepsze efekty przynoszą brak skrupułów i bezkarne oszustwo, to tym samym zyskują one wyższe miejsce w hierarchii, biorąc pod uwagę fakt, iż są jedynie relatywne wobec jedynej nierelatywnej wartości, którą stanowi maksymalizacja zysku.

W konsekwencji życie społeczne zostaje zatrute grzechem chciwości i zdegradowane do Hobbesowskiej wojny wszystkich przeciwko wszystkim. W takim duchu Thomas E. Eliot dzielił się swoimi obserwacjami na temat rzeczywistości, w której proponuje się mu inwestycje w obligacje: „Wydaje się, że jestem drobnym lichwiarzem w świecie manipulowanym w dużej mierze przez wielkich lichwiarzy [...]. Wierzę, iż współczesna wojna jest głównie wywołana przez pewną niemoralność współzawodnictwa, które

⁶² Por. tamże, s. 93–98.

⁶³ Tamże, s. 174.

⁶⁴ Tamże, s. 181.

⁶⁵ Tamże, s. 182.

stale nam towarzyszy w czasach «pokoju»; i dopóki to zło nie zostanie usunięte, dopóty żadne ligi, rozbrojenia, wspólne bezpieczeństwo albo konferencje, konwencje czy traktaty nie będą w stanie tej wojnie zapobiec”⁶⁶.

Nie ulega wątpliwości, że Joseph Schumpeter bardziej przenikliwie niż Hayek opisał kierunek przemian w obrębie kapitalizmu⁶⁷. Jego marszowi ku czystemu utylitaryzmowi towarzyszy rozkład więzi małżeńskich i rodzinnych oraz uwiąd tradycyjnych mieszczańskich wartości. Proces kapitalistyczny wytwarza „atmosferę niemal powszechnej wrogości wobec swojego porządku społecznego [...] stopniowo zużywa [...] ochronne warstwy, łamie swoje własne systemy obronne, rozprasza osadę swoich szanców [...]”; burżuj stwierdza ze zdumieniem, że racjonalistyczna postawa nie kończy się na tytułach królów i papieży, lecz również atakuje własność prywatną i cały system mieszczańskich wartości”⁶⁸. Społeczna atmosfera w kapitalizmie wygląda tak, iż „dla mas liczy się perspektywa krótkookresowa. Dominującym nastrojem mas jest, tak jak za Ludwika XV, *après nous le déluge*, a z punktu widzenia indywidualistycznego utylitaryzmu jest on oczywiście absolutnie racjonalny”⁶⁹. Hayek miał wprawdzie nadzieję, że człowiek zamieszkujący jego Wielkie Społeczeństwo będzie wolny od pokusy racjonalizowania każdej reguły, a jego posłuszeństwo względem obowiązujących norm będzie miało charakter nie do końca uświadomiony. Tymczasem nie widać siły, która miałaby powstrzymać jednostki przed oceną zarówno słuszności działań, jak i prawomocności reguł społecznych z punktu widzenia natychmiastowej indywidualnej satysfakcji, a więc z punktu widzenia czegoś, w czym Hayek dostrzegał niepokojące zjawisko stanowiące poważne zagrożenie dla prawidłowego funkcjonowania mechanizmu ewolucji społecznej.

Hayek w tym miejscu mógłby przywołać swoją koncepcję filtra społecznego, który miał, jak wiadomo, eliminować błędne poglądy i szkodliwe praktyki, a zatem przyczynić się również do neutralizacji pokusy utylitarnej. Problem jednak z poważnym potraktowaniem pomysłu Hayeka tkwi w tym, że przyglądając się uważnie historii ludzkości, nie natrafiamy na ślady czegoś, co przypominałoby tego rodzaju mechanizm filtrujący. „W rzeczywistości – jak trafnie zauważył John Gray – w wielu wypadkach upadek grup kulturowych nie wynika z faktu, że ich przekonania były fałszywe albo praktyki dysfunkcjonalne, ale po prostu z tego, że one albo ich

⁶⁶T.S. Eliot, *Chrześcijaństwo – kultura – polityka*, tłum. P. Kimla, Warszawa 2007, s. 106.

⁶⁷Por. J. Gray, *Hayek on Liberty*, s. 147.

⁶⁸J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Warszawa 2009, s. 176.

⁶⁹Tamże, s. 178–179.

kultura uległy dominacji ze strony jakiejś politycznej potęgi”⁷⁰. Ponadto, elementarna wiedza o świecie pozwala nam stwierdzić, że ludzie przekazują sobie nie tylko prawdziwe przekonania i użyteczne praktyki, ale również to, co głupie, fałszywe czy bezwartościowe. W końcu mechanizm kulturowego filtra, jak każde inne narzędzie w rękach człowieka, może być wykorzystany dobrze lub źle; fałsz nie ma w sobie niczego takiego, co czyniłoby go nieprzekazywalnym następnym pokoleniom. Nietrudno bowiem o naśladowanie postawy pomnażania majątku za wszelką cenę, połączonej z ośmieszaniem cudzych skrupułów i niszczeniem bardziej sumiennych konkurentów⁷¹.

Po odrzuceniu mechanizmu filtra społecznego ujawnia się ostatecznie podstawowy brak teorii ładu spontanicznego: jest ona formą bez treści. Mamy być lojalni wobec reguł nie dlatego, że są nośnikami pewnych bliskich nam wartości, ale jedynie z tego powodu, iż wyłoniły się one spontanicznie. Spontanicznie zaś wobec braku czynników moderujących (Hayek odrzucał klasyczną naukę o moralności, rozwijaną przez filozoficznych i religijnych absolutystów⁷²) możemy oceniać rzeczywistość, kierując się wyłącznie chwilowym poczuciem indywidualnej satysfakcji. A w obliczu całkowitego braku zadowolenia z otaczającego nas świata możemy, nieprzymuszeni przez nikogo, uznać, że skoro rzeczywistość nie posiada niczego trwałego, to stanowi jedynie zbiór elementów danych naszemu rozumowi do dowolnego ułożenia, rzecz jasna takiego, które zamieni niezadowolającą nas rzeczywistość w taką, która usatysfakcjonuje nas całkowicie. W taki sposób rodzi się ta szczególna postać ludzkiej pychy, której na imię „konstruktywizm”, i zwalczaniu której Hayek poświęcił znaczną część swoich wysiłków intelektualnych. Toteż wolność pozbawiona treści wiedzie w stronę konstruktywizmu, w tym wypadku nie socjalistycznego, ale kapitalistycznego⁷³. Wypada się zatem zgodzić z nadzwyczaj przenikliwym ostrzeżeniem Irvinga Kristola, że obecnie prawdziwym wrogiem liberalnego kapitalizmu nie jest przede wszystkim socjalizm, ale nihilizm⁷⁴.

⁷⁰ J. Gray, *Po liberalizmie*, s. 19.

⁷¹ Por. Pius XI, *Quadragesimo anno*, „Znak” 1982, nr 7/9, s. 725; L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 208.

⁷² Por. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 59–60.

⁷³ Por. R. Legutko, *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994, s. 347–348.

⁷⁴ Por. I. Kristol, *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago 1999, s. 101.

Piotr Andryszczak

Friedrich A. von Hayek's theory of spontaneous order

There are two different traditions of thinking about social and political life which are represented by the concepts of *taxis* and *kosmos*. According to the first of them we should trust in the human mind because it can design and put in practice a suitable social order. Conversely, in the opinion of the latter tradition, we should appreciate that a spontaneous order comes into existence as a result of free decisions of particular individuals who are not realizing any general plan. Hayek belongs to this tradition, pointing out the beneficent effects of voluntary cooperation. The individuals take part in what they cannot design and make happen, but thanks to their free participation they build a good society and a just state. Hayek's position shows a naïve faith in the power of spontaneous human activity because people can choose also, in the voluntaristic paradigm, slavery. Because of this propensity of spontaneous human activity, it is incumbent upon political authority, for the common good and more equality, to restrict an excessive freedom. In the way proposed by Hayek, what in fact comes into existence is a welfare state, a state which spouts the slogans of social justice, a state which in Hayek's own opinion, is actually an instrument of serfdom.