

BOGACTWO UCZUĆ MORALNYCH

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski,
Tomasz Kizwalter, Szymon Wróbel,
Antoni Ziemia

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Anna Markwart

**BOGACTWO
UCZUĆ MORALNYCH
JEDNOSTKA I SPOŁECZEŃSTWO
WE WZAJEMNYCH ODDZIAŁYWANIACH
W PERSPEKTYWIE FILOZOFII
ADAMA SMITHA**

TORUŃ 2017

Wydanie książki jest subwencionowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Łukasz Grajewski

Korekty
Patrycja Maj

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Anna Markwart
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2017

ISBN 978-83-231-5716-8
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-5716-8>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

*Mamie i Mężowi,
w podziękowaniu za wsparcie*

Spis treści

UWAGI EDYTORSKIE	9
WSTĘP	11
ROZDZIAŁ 1. PODSTAWOWE POJĘCIA TEORII MORALNEJ	
ADAMA SMITHA	17
1.1. Sympatia	19
1.2. Wyobraźnia, samooszukiwanie i aprobata	37
1.3. Bezstronny obserwator	48
1.4. Cnoty i instynkty	61
ROZDZIAŁ 2. O ZMYŚLACH, NAUCE I JĘZYKU.....	75
2.1. Rola zmysłów zewnętrznych.....	76
2.2. Wzrok i ocena odległości	83
2.3. Trzy historie	102
2.4. Smith o języku	112
ROZDZIAŁ 3. ESTETYKA ADAMA SMITHA.....	129
3.1. Retoryka	130
3.2. Piękno przedmiotów użytecznych	137
3.3. Podziw dla bogatych i możnych.....	144
3.4. Wrodzony szacunek dla bogatych i możnych źródłem przemian w modzie	152
3.5. Odpowiedniość stopnia imitacji	166
3.6. Sztuka i uczucia społeczne: taniec, muzyka i poezja w myśli Adama Smitha	175
ROZDZIAŁ 4. OD NIEWIDZIALNEJ RĘKI DO OBOWIĄZKÓW PAŃSTWA ..	189
4.1. Niewidzialna ręka	189
4.2. Indywidualizm i teorie spontanicznego rozwoju	209
4.3. Zarys teorii ekonomicznej	222
4.4. Obowiązki władzy	245
ROZDZIAŁ 5. CZŁOWIEK W SPOŁECZEŃSTWIE I ADAM SMITH PROBLEM	261
5.1. Zwyczaj, obowiązek i ogólne zasady moralności	261
5.2. Człowiek kierujący się interesem własnym i <i>Adam Smith Problem</i>	277
5.3. Człowiek społeczny	302

5.4. Jednostka zmieniająca społeczeństwo: kształtowanie się norm i instytucji	314
WNIOSKI	327
ANEKS	339
1. Adam Smith	339
2. Szkockie oświecenie	343
3. Shaftesbury i Hutcheson	350
4. Hume	364
BIBLIOGRAFIA	377
SUMMARY	391
INDEKS OSOBOWY	395

Uwagi edytorskie

Posługuję się wydaniem polskimi następujących dzieł Adama Smitha:

- *Teoria uczuć moralnych*;
- *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (używam też nazwy skróconej: *Bogactwo narodów*);
- *O naturze imitacji, która ma miejsce w sztukach zwanych naśladowczymi* (używam też nazwy skróconej: *O sztukach naśladowczych*).

Korzystam także z anglojęzycznego wydania krytycznego *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*:

- tom 1: *The Theory of Moral Sentiments*;
- tom 2: dwutomowe wydanie *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*;
- tom 3: *Essays on Philosophical Subjects*, w którym są zawarte:
 - *The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy* (używam też nazwy skróconej: *History of Astronomy*);
 - *The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of the Ancient Physics* (używam też nazwy skróconej: *History of Ancient Physics*);
 - *The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of the Ancient Logics and Metaphysics* (używam też nazwy skróconej: *History of Ancient Logics*);
 - *Of the External Senses*;
 - *Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called The Imitative Arts* (z aneksem *Of the Affinity between Music, Dancing, and Poetry*);
 - *Of the Affinity between certain English and Italian Verses*;
 - recenzja *Dictionary* Samuela Johnsona;
 - list do wydawców „*Edinburgh Review*”;

- przedmowa i dedykacja do *Poems on Several Occasions*;
- *An Account of the Life and Writings of the Author* autorstwa Dugalda Stewarta;
- tom 4: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, w którym są zawarte:
 - *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*;
 - *Considerations Concerning the First Formation of Languages*;
 - *Anecdotes of the late Dr. Smith*;
- tom 5: *Lectures on Jurisprudence* (do którego dołączono wczesny szkic *Bogactwa narodów*);
- tom 6: *The Correspondence of Adam Smith*.

Badania prowadziłam przede wszystkim na podstawie literatury obcojęzycznej. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, cytowane fragmenty tekstów są w tłumaczeniu własnym.

Wstęp

Mysł Adama Smitha (1723–1790) wykracza poza sztywne ramy współczesnych podziałów na różne dziedziny dociekań i dyscypliny akademickie: filozofię, ekonomię i socjologię. Jego dzieła stały się inspiracją dla badaczy wszystkich tych obszarów. Wielowątkowość prezentowanych przez Smitha teorii od ponad dwóch wieków skłania do dogłębnej analizy jego dorobku, co więcej, w XX i XXI wieku zainteresowanie twórczością Szkota nie słabnie¹, wykraczając poza najbardziej w Polsce znany zakres jego dociekań naukowych – teorię ekonomiczną, która stanowi podwaliny ekonomii klasycznej.

¹ Większość publikacji poświęconych Adamowi Smithowi to dzieła niepolskojęzyczne. O rozkwicie zainteresowania jego filozofią mogą świadczyć liczne książki i artykuły dotyczące poglądów szkockiego filozofa (wiele spośród nich wykorzystałam, przygotowując monografię – ich adresy bibliograficzne można odnaleźć w bibliografii, jednak odwołanie się do wszystkich opracowań przedmiotu byłoby niemożliwe). Należy wyróżnić, przypisując mu szczególne znaczenie, niezwykle rzetelne wydanie krytyczne dzieł zebranych Smitha: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, opublikowane po raz pierwszy w latach 70. XX wieku i odgrywające rolę tekstu kanonicznego. Wśród wielu analiz myśli Smitha trzeba z kolei podkreślić *The Cambridge Companion to Adam Smith*, omawiające szereg problemów podejmowanych przez Szkota, przygotowane przez najważniejszych badaczy jego dzieła. Od 1995 roku prężnie działa *International Adam Smith Society*. Również w Polsce w XXI wieku wzrosło zainteresowanie dorobkiem Smitha: w 2007 roku wznowiono wydanie *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (przełożone i opublikowane w 1954 roku), ukazały się także prace Jerzego Chodorowskiego (2002), Stefana Zabieglika (2003, to, jak dotąd, najciekawsza i najrzetelniejsza w literaturze polskiej analiza myśli Smitha), Marzeny Cichorzewskiej (2008) i Wiesława Piątkowskiego (2013). Poświęconych Smithowi opracowań polskojęzycznych wciąż jest jednak zbyt mało, nie dotyczą one wielu zagadnień myśli szkockiego filozofa. Mam nadzieję, że ta publikacja przyczyni się do, choćby częściowego, wypełnienia pozostawionej przez nie luki i pozwoli na lepsze zrozumienie oraz dokładniejsze poznanie w Polsce dorobku Adama Smitha.

Tocząca się debata wciąż odkrywa kolejne aspekty rozważań Smitha, prowokując do stawiania pytań i przedstawiania nowych interpretacji jego filozofii. Żywa i stale trwająca dyskusja skłania do zastanowienia się nad fenomenem myśliciela, który, choć głosił swoje idee w Szkocji w drugiej połowie XVIII stulecia, wyrażał wśród nich poglądy niezwykle przenikliwe i – niekiedy – zaskakująco aktualne. Podłoże oraz dynamika tej dyskusji zachęcają do refleksji nad jego filozofią w kontekście współczesnych pojęć i teorii.

Celem rozważań zawartych w książce jest przedstawienie i interpretacja poglądów Adama Smitha oraz dokonanie analizy wzajemnych oddziaływań pomiędzy człowiekiem i społeczeństwem, leżących, jak twierdzą, u podstaw filozofii Szkota. Zgodnie z postawioną w tekście tezę człowiek jest istotą społeczną, która wśród innych buduje swoją tożsamość, od nich uczy się moralności i wydawania ocen moralnych, z otoczenia czerpie zwyczaje, poglądy, wzorce postępowania.

Wpływ społeczeństwa – ludzi, wśród których człowiek żyje i wychowuje się – na jednostki jest w myśli Szkota niezaprzeczalny. Społeczeństwo nie jest jednak wobec człowieka zewnętrzne. To ludzie je formują. Zarówno normy moralne, kanony estetyczne, jak i mechanizmy ustalania cen są wynikiem jednostkowych zachowań, decyzji i interakcji. Przedstawiona analiza ma na celu wykazanie, że wpływ ten jest wzajemny, dwukierunkowy i jest procesem dynamicznym. Społeczeństwo rzutuje na postępowanie jednostki, która jednocześnie swoimi czynami, opiniami, ocenami wpływa na społeczeństwo. Według mnie oddziaływania pomiędzy jednostką a społeczeństwem są zatem obustronne, wzajemne, jest to proces ciągły, w którym istotną rolę odgrywają, między innymi, niezamierzone konsekwencje zachowań ludzkich. To przekonanie, silnie akcentowane we współczesnej myśli socjologicznej, jest – moim zdaniem – obecne w filozofii Smitha i świadczy o ponadczasowym charakterze jego koncepcji. Wpisuje się ona w tradycję postrzegania człowieka jako istoty społecznej, jednocześnie jej istotnym elementem jest przeświadczenie, że wrodzone i naturalne skłonności ludzkie zyskują kształt dopiero w interakcjach z innymi. Komentatorzy myśli Adama Smitha często podkreślają wpływ społeczeństwa na jednostkę, jak jednak sądzę,

równie istotne jest zaznaczenie, jak jednostki oddziałują na innych ludzi, normy i instytucje, kształtując, nie zawsze w sposób zamierzony, rzeczywistość społeczną.

Głównym elementem analizy jest wykazanie, że zachowania człowieka są nie tylko kształtowane społecznie. Opisywany przez Smitha człowiek jest również istotą biologiczną, kierującą się instynktami i popędami, które często jest w stanie opanowywać i dostosowywać do obowiązujących norm społecznych. Jednocześnie życie w społeczeństwie wymaga posługiwania się wrodzonymi zdolnościami i postępowania kierowanego skłonnościami ludzkimi. Wśród nich niezwykle istotne są: zdolność do współodczuwania (uczucie sympatii) i wyobrażenia (pozwalające, między innymi, na tworzenie więzi z innymi ludźmi, dokonywanie sądów moralnych i ocenianie własnego działania), chęć realizowania interesu własnego i troska o najbliższych, utrzymywanie harmonii społecznej i rozwój nauki, jak również mowa (rozwijana społecznie, będąca jednak umiejętnością wrodzoną, blisko związaną ze skłonnością do wymiany) oraz pragnienie aprobaty. Należy nadmienić, że sympatia i dążenie do realizacji własnego interesu postrzegane były przez niektórych badaczy jako wzajemnie się wykluczające (altruizm kontra egoizm).

Książka składa się z pięciu rozdziałów, które stanowią krytyczną analizę dorobku Adama Smitha. Warto podkreślić, że uwzględnione w badaniach odniesienia do dzieł szkockiego filozofa nie ograniczają się do prac najbardziej znanych (*Teoria uczuć moralnych*² oraz *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*³), przywoływane są również rzadko komentowane pomniejsze dzieła tego autora, które pozwalają nie tylko uzyskać pełniejsze zrozumienie jego myśli, lecz także rozszerzyć obszar analiz oraz przybliżyć te prace polskiemu czytelnikowi. Odnoszą się do problematyki zmysłów zewnętrznych,

² A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989; posługuję się też wydaniem angielskim: idem, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1982.

³ Idem, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. S. Wolff et al., PWN, Warszawa 2007; posługuję się też wydaniem angielskim: idem, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, eds. R.H. Campbell, A.S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis 1981.

podejmowanej przez Smitha w eseju *Of the External Senses (O zmysłach zewnętrznych)*⁴, jego poglądów na rozwój języka, które opisał w *Considerations Concerning the First Formation of Languages*⁵, krótkiej analizie poddaje także jego *Historię astronomii*, *Historię fizyki* oraz *Historię logiki*⁶. Rozważania dotyczące teorii ekonomicznej zostały wzbogacone o wybrane uwagi zawarte w *Lectures on Jurisprudence*⁷, podstawą omówień i analiz kwestii piękna, mody, retoryki i ich związków z problematyką sympatii oraz procesów wzajemnych interakcji między jednostkami i społeczeństwem są zaś *Teoria uczuć moralnych*, esej *O naturze imitacji, która ma miejsce w sztukach zwanych naśladowczymi*⁸, *Of the Affinity between Music, Dancing and Poetry*⁹ oraz notatki studentów z wykładów Smitha poświęconych retoryce i literaturze pięknej, zawartych w *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*¹⁰.

Opisując proces kształtowania się norm i reguł moralności, podkreślam, że jednostki, w ujęciu Smitha, nie muszą im podlegać bezkrytycznie. Wskazuję na normatywną rolę bezstronnego obserwatora i wpływu indywidualnych decyzji, zachowań i ocen na tworzenie się i zmianę norm oraz społeczeństwa. Podejmuję też dyskusję nad pojęciem i rolą interesu osobistego, który jest zupełnie naturalnym dążeniem do osiągnięcia własnej korzyści, do przetrwania, do po-

⁴ Idem, *Of the External Senses*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982.

⁵ Idem, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, w: idem, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Liberty Fund, Indianapolis 1985.

⁶ Idem, *The History of Astronomy; The History of the Ancient Physics* oraz *The History of the Ancient Logics and Methaphysics*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*.

⁷ Idem, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis 1982.

⁸ Idem, *O naturze imitacji, która ma miejsce w sztukach zwanych naśladowczymi*, przeł. A. Markwart, „Estetyka i krytyka” 2012/2, nr 25 (przetłumaczony został jedynie fragment eseju), wydanie anglojęzyczne całości: idem, *Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called The Imitative Arts*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*.

⁹ Idem, *Of the Affinity between Music, Dancing and Poetry*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*.

¹⁰ Idem, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*.

prawy własnej sytuacji i do zapewnienia pomyślności najbliższym. Przedstawiam także obszerny przegląd stanowisk występujących w toczącej się od dziesięcioleci debacie nad *Adam Smith Problem*¹¹.

We wnioskach zawartych w końcowej części książki podkreślam związki pomiędzy różnymi pracami Smitha, podsumowuję rozważania dotyczące wzajemnych zależności między instynktami i popędami oraz wrodzonymi zdolnościami i skłonnościami ludzkimi a wpływem społeczeństwa oraz oddziaływaniem jednostek na społeczeństwo. Zwracam też w nich uwagę na zdolność człowieka do podejmowania decyzji, kierowania swoimi działaniami, przekazywania postaw w interakcjach z innymi oraz kształtowania norm społecznych i otaczającej go rzeczywistości społecznej. Ważne jest tu podkreślenie znaczenia wzajemności relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem i ukazanie ich jako ciągłego, dynamicznego procesu, a tym samym – wykazanie zasadności postawionej tezy.

Mam nadzieję, że oddawana w ręce Czytelników książka pozwoli lepiej poznać Adama Smitha – nie tylko jako ojca klasycznej szkoły ekonomii, ale przede wszystkim jako twórcę rozbudowanej teorii moralnej oraz myśliciela o wielu zainteresowaniach.

*

Monografia dedykowana myśli Adama Smitha jest zwieńczeniem wieloletnich badań poświęconych jego filozofii. Oparta została na rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach w perspektywie filozofii Adama Smitha*, obronionej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2015 roku.

Chciałabym serdecznie podziękować Promotorowi, Profesorowi Miłowitowi Kunińskiemu, za motywację oraz lata rozmów i pracy, które zaowocowały powstaniem rozprawy doktorskiej. Pragnę tak-

¹¹ Pozostaję przy określeniu *Adam Smith Problem*, nie tłumacząc go – jest to przyjęte w literaturze przedmiotu – pozwalając traktować to sformułowanie jako termin odnoszący się do wciąż trwającej i rozwijającej się debaty nad konkretnymi zagadnieniami dotyczącymi spójności pomiędzy najważniejszymi dziełami Smitha.

że wyrazić wdzięczność Recenzentom: Profesor Justynie Miklaszewskiej i Profesorowi Adamowi Grzebińskiemu za cenne uwagi, które pozwoliły udoskonalić treść książki. Niebagatelną rolę podczas procesu twórczego odegrała kwerenda biblioteczna na Uniwersytecie w Glasgow, podczas której nie tylko skorzystałam z przepastnych zbiorów bibliotecznych, lecz także miałam przyjemność odbycia inspirujących dyskusji z Profesorem Alexandrem Broadiem oraz Doktorem Craigiem Smithem.

ROZDZIAŁ 1

Podstawowe pojęcia teorii moralnej* Adama Smitha

„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, choć jedyną przyjemnością, jaką może stąd czerpać, to przyjemność oglądania tego”¹ – tymi słowami Adam Smith rozpoczął *Teorię uczuć moralnych*, dzieło, które jeszcze za życia filozofa doznało się sześciu, opracowanych przez autora wydań (odpowiednio w latach: 1759, 1761, 1767, 1774, 1781 oraz 1790)² i odniosło ogromny sukces, przynosząc mu międzynarodową sławę.

Smith często pracował nad tekstami, poprawiając ich pierwotną wersję³, czego może dowodzić zarówno sześć wydań *Teorii uczuć moralnych*, jak i porównanie *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* z wykładami na temat jurysprudenencji lub zestawienie *Considerations Concerning the First Formation of Languages* z trzecim wykładem (zamieszczonym w zbiorze *Lectures on Rhetoric and*

* Często przyjmuje się rozróżnienie na moralność i etykę. Pojęcia te mają wiele definicji, filozofowie wprowadzają pomiędzy nimi zależności różnego typu. Smith pisał o uczuciach moralnych, postrzegając człowieka jako istotę moralną. Nie wprowadzał wyraźnego podziału na moralność i etykę. W książce pojęcia „moralny” i „etyczny” traktuję jako synonimy i stosuję je zamiennie.

¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 5.

² D.D. Raphael, A.L. Macfie, *Introduction*, w: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 1. Należy zaznaczyć, że polskie wydanie *Teorii uczuć moralnych* w przekładzie Danuty Petsch, opublikowane w 1989 roku, powstało na podstawie szóste-go wydania *The Theory of Moral Sentiments* i nie odnotowuje wszystkich wariantów tekstu (D. Petsch, *Słowo wstępne*, w: A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. XXVI).

³ D.D. Raphael, A.L. Macfie, op. cit., s. 3.

Belles Lettres). *Teoria uczuć moralnych* prawdopodobnie również została oparta na wykładach poświęconych etyce, wygłaszanych przez filozofa w Glasgow w 1752 roku⁴.

Przypatrując się tekstowi uważniej, można dostrzec, że jego styl niekiedy przypomina wykład: przemyślenia są bogato ilustrowane przykładami, a rozważania nierzadko podsumowywane dla przygotowania gruntu pod analizy bardziej złożonej problematyki. Widoczne są liczne odniesienia do innych myślicieli, a nawet głębszy namysł nad ich teoriami moralnymi. Prezentacji różnych systemów etycznych została poświęcona siódma część dzieła, od której prawdopodobnie rozpoczynała się pierwotna wersja wykładów⁵.

Wydanie drugie *Teorii uczuć moralnych* przyniosło pierwsze większe poprawki, z których część była wynikiem dyskusji z innymi myślicielami oraz efektem uwag otrzymanych od czytelników. Wśród zmian na podkreślenie zasługuje przypis wyjaśniający możliwość istnienia sympatii nieprzyjemnej⁶. Stanowił on odpowiedź na wątpliwości Davida Hume'a wyrażone w liście z 28 lipca 1759 roku⁷. Smith, przygotowując drugie wydanie, szerzej przeanalizował i rozwinął również koncepcję bezstronnego obserwatora. Najdalej idące zmiany można odnaleźć w wydaniu szóstym. Rozsiane wcześniej uwagi poświęcone stoikom zostały zebrane i dokładniej omówione⁸. Wśród innych uzupełnień wyróżnia się dodanie do dzieła części szóstej. Filozof naniósł także, głównie w wydaniach drugim i szóstym, liczne poprawki do części trzeciej. Zdaniem Davida D. Raphaela:

Przez cały czas rozwijania koncepcji bezstronnego obserwatora przez Smitha zasadniczo jego stanowisko pozostało niezmiennie. W pierwszym wydaniu kładł większy nacisk na wagę sytuacji społecznej niż na działanie wyobraźni; w drugim i szóstym wydaniu odwrócił te

⁴ Ibidem, s. 2–3.

⁵ Ibidem, s. 265, przypis 1.

⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 66.

⁷ *The Correspondence of Adam Smith*, eds. E.C. Mossner, I.S. Ross, Liberty Fund, Indianapolis 1987, s. 42–44 (list 36).

⁸ D.D. Raphael, A.L. Macfie, op. cit., s. 5–6.

proporcje: ale oba te elementy były obecne w jego teorii we wszystkich jej stadiach⁹.

Chociaż z czasem Smith dokonywał korekt stylistycznych, zwracał większą uwagę na myśl stoików, zaznaczał rolę roztropności, rozwijał konstrukt bezstronnego obserwatora, a jego poglądy na społeczeństwo ewoluowały, to podstawowe założenia jego pracy pozostawały bez większych zmian.

Już pierwsze słowa *Teorii uczuć moralnych* eksponują niezwykle istotną dla szkockiego myśliciela problematykę. Swoje wywody Smith rozpoczął od skierowania uwagi na człowieka żyjącego wśród innych. Pojawił się pozorny kontrast pomiędzy egoistyczną naturą jednostek, sprawiającą, że dbają one przede wszystkim o własne dobro, a równie naturalnym czynnikiem, dzięki któremu cieszy je cudze powodzenie. Z tymi dwiema rozważanymi w pracach Smitha skłonnościami człowieka – egoizmem i altruizmem (pierwsza skłonność jest podstawą jego teorii ekonomicznej, przedstawionej w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, druga zaś *Teorii uczuć moralnych*) – wiąże się szeroko dyskutowany *Adam Smith Problem*, zakładający, że wydane wielkie dzieła Szkota nie są ze sobą kompatybilne¹⁰.

1.1. Sympatia

Charakterystyka teorii moralnej Adama Smitha jest niemożliwa bez przedstawienia używanych przez niego pojęć: sympatii, wyobraźni i wytworu ich obu – bezstronnego obserwatora. Sympatia jest jednym z najważniejszych terminów obecnych w *Teorii uczuć moralnych*. Jak podkreślił Stefan Zabieglik, ludzie są jednostkami moralnymi właśnie dzięki zdolności do sympatii¹¹. Stosowane przez Smitha określenia *sympathy* oraz *fellow-feeling* opisują mechanizm pozwalający na wydawanie sądów etycznych, który odgrywa rolę również

⁹ Ibidem, s. 42.

¹⁰ Problem ten zostanie omówiony w rozdziale piątym.

¹¹ S. Zabieglik, *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 39.

w przypadku przeżywania dzieł sztuki czy budowania więzi społecznych. Aby zrozumieć, w jaki sposób autor posługiwał się tymi pojęciami (przekładanymi jako „sympatia”, „współodczuwanie”, „współdoznawanie” lub „oddźwięk uczuciowy”), warto zwrócić uwagę na samo stosowane przez niego słowo.

Chociaż polskiemu czytelnikowi określenie „sympatia” może przywołać na myśl przede wszystkim życzliwość, w języku angielskim *sympathy* wiąże się głównie ze współczuciem. Autor *Teorii uczuć moralnych*, definiując ten termin, odnosił się do tych, naturalnych dla czytelników, skojarzeń:

Współczucie i litość – oto stosowne słowa do oznaczenia naszego współodczuwania ze smutkiem innych. Słowo „sympatia” (*sympathy*), choć znaczyło zapewne początkowo to samo, można obecnie bez popełniania większego błędu użyć do oznaczenia naszego współodczuwania z wszelkim doznaniem emocjonalnym¹².

Maria Ossowska, opisując sympatię, wyróżniła trzy funkcje tego pojęcia¹³: wyjaśnienie genezy norm moralnych, sposób testowania ocen, w tym etycznych, jako słusznych lub niesłusznych (tu odwołała się do teorii Smitha) oraz wytłumaczenie występowania zachowań altruistycznych lub nakierowanych na dobro innych. Komentując jego rolę w myśli Szkota, Ossowska zwróciła uwagę na problem ze stosowaniem słowa „sympatia” już u filozofa, który zwykle posługiwał się nim, opisując „współdoznawanie”, jednakże niekiedy powracał do znaczenia potocznego, zbliżonego zdaniem Ossowskiej do terminu „życzliwość”¹⁴. Pięć znaczeń pojęcia „sympatia” wyróżnił z kolei Grzegorz Szulczewski¹⁵, uznając je za: potoczne rozumienie cechy charakteru, zdolność do współodczuwania, akceptację uzasadnionych uczuć innych, współoddźwięk ze szlachetnymi uczuciami ludzi i sympatię do sympatii.

¹² A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 8.

¹³ M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 175.

¹⁴ Ibidem, s. 176.

¹⁵ G. Szulczewski, *Krytyka „etyki sympatii” i „problem A. Smitha” w świetle lektury „Teorii uczuć moralnych”*, „Prakseologia” 2015, t. 1, nr 157, s. 85–87.

Sposób, w jaki Smith posługiwał się tym pojęciem, sprawia, że konieczne okazuje się zrezygnowanie ze skojarzeń narzucanych przez język potoczny. Charakter zjawiska, na którym myśliciel opierał swoją teorię moralną, bardziej intuicyjnie oddają sformułowania „współdoznawanie”, „współodczuwanie” czy „oddźwięk uczuciowy”. Zdaniem Stefana Zabieglika dobrze charakteryzuje je także współczesne określenie – „empatia”¹⁶, jednak Tom D. Campbell takie użycie postrzegał jako błąd¹⁷. W jego opinii zestawienie sympatii z empatią może być uzasadnione w przypadku teorii Davida Hume’a, u Smitha natomiast doskonale odczuwanie cudzych emocji jest niemożliwe, a automatyczne „przeniesienie” uczuć to sytuacja wyjątkowa.

Sądzę, że sednem sporu jest tu sposób rozumienia obu rozważanych pojęć. Campbell w swojej analizie sympatii kładł dużo większy nacisk na rolę okoliczności niż Zabieglík. Jednocześnie, jak sądzę, odmiennie definiowali oni empatię (choćż żaden z nich nie sprecyzował, w jaki sposób rozumiał to określenie). Zgodnie ze *Słownikiem psychologii* empatia to zarówno „[...] poznawcza świadomość i rozumienie emocji oraz uczuć innej osoby. W tym sensie zasadniczym znaczeniem terminu jest intelektualne lub pojęciowe uchwycenie, zrozumienie AFEKTU kogoś innego”, „[...] zastępcza reakcja afektywna na doświadczenia emocjonalne innej osoby, polegająca na odzwierciedleniu lub naśladowaniu tej emocji. W tym znaczeniu oczywistą implikacją jest fakt, że doświadczenie empatyczne jest dzieleniem z kimś jego emocji”, jak i „[...] przyjmowanie, we własnym mniemaniu, roli innej osoby [...]”¹⁸. Myślę, że szczególnie ostatnie z tych znaczeń można porównywać do Smithowskiego rozumienia sympatii. Jednakże uznanie ich za synonimy znacznie zubożyłoby złożoność pojęcia stosowanego przez szkockiego filozofa, nie oddając wszystkich niuansów oraz, częściowo, wypaczając jego sens. Uważam zatem, że chociaż dzięki określeniu „empatia” można próbować przybliżyć współczesnym odbiorcom, czym jest współdoznawanie, to jednak posługiwanie się nim jako zamiennikiem czy

¹⁶ Por. S. Zabieglík, op. cit., s. 42.

¹⁷ T.D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Routledge, New York 2012, s. 95.

¹⁸ A.S. Reber, *Słownik psychologii*, przekład pod red. naukową I. Kurcz, K. Skarżyńskiej, Scholar, Warszawa 2002, s. 192–193.

stwierdzenie, że empatia jest sformułowaniem bardziej intuicyjnym, byłoby znacznym nadużyciem. Sympatia, tak jak rozumiał ją Adam Smith, nie jest tożsama z empatią, mimo że te dwa wyrazy czasem nazywają to samo zjawisko.

Autor *Teorii uczuć moralnych* posługiwał się pojęciem sympatii w sposób bardzo szeroki. Współodczuwanie pozwala przede wszystkim postawić się w sytuacji innej osoby (z silnym naciskiem na znajomość okoliczności zdarzenia), zarazem sposób użycia tego terminu niekiedy zbliża jego znaczenie do życzliwości lub więzi emocjonalnej. Z wielu powodów trudno byłoby zatem zrezygnować ze słowa, którym posługiwał się filozof. Lepszym rozwiązaniem jest stosowanie jego terminologii i doprecyzowanie znaczenia użytego terminu.

Stefan Zabieglik zwrócił uwagę, że sympatia w *Teorii uczuć moralnych* jest „[...] przede wszystkim zdolnością do udzielania się uczuć, współoddźwiękiem uczuciowym, a zatem pewnym zjawiskiem psychologicznym, którego analiza pozwala na wyjaśnienie kształtowania się osądów moralnych”¹⁹. Współodczuwanie to nie automatyczne przeniesienie uczuć jednej osoby na drugą, chociaż czasami wydaje się, że tak właśnie jest – czyjś smutek, wzruszenie czy radość, objawiające się wyraźnie w emocjach czy mimice, wpływa na obserwatora: widok roześmianej osoby rodzi przyjemność, zasmuconej zaś – przykrość²⁰.

Smith dostrzegął różnicę pomiędzy sposobem odbierania cudzych radości i nieszczęść:

Między smutkiem i radością istnieje jednakże ta różnica, że na ogół jesteśmy bardziej skłonni do współodczuwania małych radości, a wielkich smutków. Człowiek, którego nagły zwrot fortuny wyniesie na znacznie wyższy poziom życia niż przedtem, może mieć pewność, że nie wszystkie gratulacje ze strony najlepszych przyjaciół będą całkiem szczerze [...], łatwiej przychodzi współodczuwać mniejsze radości, wpływające z mniej ważkich przyczyn; właściwe jest być skromnym wśród wielkiego powodzenia; trudno wszakże uznać za przesadę wyrażanie zadowolenia z wszelkich drobnych zdarzeń życia codziennego.

¹⁹ S. Zabieglik, op. cit., s. 40.

²⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 8.

[...] Nic nie zdaje się bardziej ujmujące nad stałą pogodę ducha, wynikającą z tego szczególnego pociągu do małych przyjemności, których dostarczają zwykłe zdarzenia. Współodczuwamy z nimi ochoczo. [...] Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa ze smutkiem. Drobne strapienia nie wywołują sympatii, natomiast głębokie nieszczęście budzi największą sympatię²¹.

Nadmierne przejmowanie się błahostkami, nieustające niezadowolenie lub zbyt silna reakcja na drobne nieszczęścia mogą wywoływać uzasadnioną irytację obserwatorów.

Jak twierdził filozof, najszczerza sympatia towarzyszy wielkim nieszczęściom. Współdoznajemy nawet, gdy smutek jest okazywany w sposób znacznie przesadzony (w przypadku nadmiernie manifestowanej radości, zdaniem Szkota, reaguje się raczej pogardą wobec cieszącego się)²². Choć inni ludzie nie odczuwają bólu równie silnego, to starają się pocieszać cierpiącego i okazać mu swoje współczucie, zwłaszcza że dla każdego ważniejsze jest współodczuwanie ich smutku niż radości²³.

Sympatię ze smutkiem myśliciel uznawał za bardziej uniwersalną niż współodczuwanie z radością, na co wskazuje nawet, jak stwierdzał, podstawowe znaczenie terminu²⁴. Mimo to, gdy nie jesteśmy obserwowani przez osobę smutną, tłumimy własne współdoznawanie bólu i cierpienia, gdyż sprawia nam ono przykrość. Podzielanie radości jest łatwiejsze (o ile nie pojawia się zawiść uniemożliwiająca cieszenie się cudzym sukcesem) i prowadzi do przyjemności. Choć reakcje obserwatora na radość i smutek okazują się tak odmienne, obie wykorzystują tę samą zdolność. Obrazuje to, jak bardzo złożony jest mechanizm uznawany przez filozofa za podstawowy dla jego teorii moralnej. Analizując najprostsze sposoby współodczuwania oraz uwzględniając naturalne potrzeby i skłonności jednostek, dostrzegł on liczne niuanse sympatii.

²¹ Ibidem, s. 57–59.

²² Ibidem, s. 63.

²³ Ibidem, s. 14–15.

²⁴ Ibidem, s. 62.

Zdaniem Alexandra Broadiego sympatia, zgodnie z teorią Smitha, zawsze rodzi przyjemność²⁵. Osoba, z którą się współodczuwa, uznaje za przyjemne to, że ktoś podziela jej uczucia, nawet gdy pierwotną emocją jest smutek czy cierpienie. Wówczas negatywne i pozytywne doznania łączą się ze sobą. Jak słusznie zauważył Broadie, „[...] jeżeli wiemy, że wysiłek zaowocuje nagrodą w postaci przyjemności lub wzrostu przyjemności, stajemy się bardziej zmotywowani do podjęcia tego trudu”²⁶. Oznacza to, że sam fakt współodczuwania czyichś uczuć może na nie wpłynąć, dzięki czemu rola tego mechanizmu nie ogranicza się jedynie do reagowania na emocje. Już na tym etapie sympatia – jak się okazuje – działa dwustronnie, modyfikując odczucia zarówno obserwatora, jak i podmiotu działającego.

Niekiedy reakcje oparte na współodczuwaniu są niemal instynktowne. Tak się dzieje, gdy uchylamy się od ciosu wycelowanego w inną osobę lub kulimy się przed nim czy balansujemy swoim ciałem, kiedy akrobata balansuje na linie²⁷, lub – odbiegając od przykładów podawanych przez myśliciela – gdy jako pasażer jadącego samochodu wbijamy stopę w podłogę, ponieważ wydaje nam się, że kierowca powinien rozpocząć hamowanie. Możemy nawet fizycznie odczuwać cierpienie innych, widok ich ran czy bólu jest w stanie obudzić podobne, chociaż znacznie słabsze, odczucia w nas samych. Reagujemy automatycznie, nie rozważając sytuacji dogłębnie. Może się wydawać, że jest to bezpośrednio postawienie się w sytuacji drugiego człowieka. Vanessa Nurock uznała taki sposób reagowania za jeden z trzech typów sympatii, jakie opisywał Smith (drugim rodzajem, jej zdaniem, jest reakcja emocjonalna, uczucie oceniające pojawiające się po fakcie, trzecim zaś: sympatia sytuacyjna, opierająca się na zrozumieniu okoliczności zdarzenia)²⁸. Sądzę, że tak wy-

²⁵ A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, New York 2006, s. 170.

²⁶ *Ibidem*, s. 171.

²⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 6–7.

²⁸ V. Nurock, *Le spectre sympathique: Typologie des formes de sympathie dans la « Théorie des sentiments moraux »*, w: M. Biziou, *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, s. 63–69.

rażne rozróżnienie rodzajów współodczuwania interesująco podkreśla wielość reakcji, wszystkie one jednak polegają na – bardziej lub mniej świadomym – stawianiu się na miejscu innego człowieka.

Starając się zrozumieć rolę współodczuwania w myśli autora *Teorii uczuć moralnych*, należy podkreślić jednak, że nie jest to kopiowanie czy odwzorowywanie emocji. Stawiając się na miejscu innych, należy wyobrazić sobie ich sytuację. Uczucia, których wówczas będzie się doświadczać, chociaż mogą okazać się zbliżone, nie będą tożsame z przeżyciami osoby odczuwającej. Współodczuwając, wciąż pozostajemy sobą, doświadczenie, przeżycia i emocje Smith uważał za prywatne, możliwe do przekazania tylko przez gesty, mimikę, słowa (dlatego ocenia się sytuację i działania innych – nie da się „przejąć” ich uczuć)²⁹. Podzielając cudze emocje, nie odczuwa się dokładnie tego samego – jest to niemal niemożliwe, można mieć jednak wyobrażenie tego, jak ktoś zachowałby się w analogicznym położeniu i jakiego rodzaju emocje mogą wówczas przeżywać ludzie. Współodczuwa się przede wszystkim to, co inni powinni czuć w danych okolicznościach, nie zaś to, co czują w rzeczywistości³⁰.

Wyraźnie widać zatem, że uczucia obserwatora mogą, a niekiedy nawet muszą, różnić się od tych, których doświadcza podmiot działający. Jedyne stawiając się na miejscu drugiej osoby i współodczuwając z nią, emocji doznaje się zwykle w znacznie mniejszym stopniu. To, co nie jest naszymi własnymi przeżyciami czy doświadczeniami, dotyka nas dużo słabiej. Smith był przekonany, że najważniejsze są dla ludzi te rzeczy, które dotyczą ich bezpośrednio. Niekiedy zdarza się jednak, że uczucia współodczuwającego są silniejsze niż uczucia kogoś, z kim się współdoznaje. Dzieje się tak na przykład, gdy wstydzimy się za osobę, która nie zdaje sobie sprawy z nie stosowności swojego postępowania³¹.

Szkot zauważał, że trudne jest współodczuwanie z doznaniem fizycznymi, wywodzącymi się ze zmysłów. Dotyczy to zarówno mi-

²⁹ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 20–21.

³⁰ K. Valihora, *The Judgement of Judgement: Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments"*, „British Journal of Aesthetics” April 2001, Vol. 41, No. 2, s. 145.

³¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 10.

łości i namiętności, jak i bólu. Zdaniem Smitha publiczne okazywanie miłości jest niewłaściwe. Silny pociąg do drugiego człowieka to jeden z popędów cielesnych (*bodily appetites*), te zaś, gdy już minęły, budzą wstręt nawet w osobach, które niedawno ich doświadczały, zaś

Prawdziwą przyczyną odrazy, którą żyjemy wobec pragnień cielesnych, gdy je widzimy u innych ludzi, jest to, że nie możemy ich współdoznawać. Dla człowieka, który je odczuwa, przedmiot, który je wywołał, przestaje być przyjemny z chwilą, gdy zostały zaspokojone; nawet samo ich istnienie często staje się mu przykre. Oczekuje on daremnie powrotu czaru, który porwał go przed chwilą, a teraz tak samo niewiele może współdoznawać własne ówczesne doznania, jak inna osoba³².

Co więcej, trudno sympatyzować także z zakochaniem. Obserwatorzy nie są w stanie podziwiać obiektu uczuć tak samo, jak osoba zauroczona. Mimo że to uczucie jest, w pewnym wieku – zdaniem szkockiego filozofa – naturalne, to jednak, stojąc z boku, dostrzeża się przesadne reakcje i zachwyty. Jedyne, co można współdoznawać, to obawy i nadzieje zakochanych. Myśliciel zauważał też, że jakkolwiek okazywanie miłości mogłoby być niestosowne i postrzegane jako śmieszne, to jednak jest to uczucie, które obserwator odbiera jako przyjemne, choćby ze względu na świadomość innych emocji mu towarzyszących, takich jak wielkoduszność, przyjaźń czy szacunek³³. Jak zaznaczał Smith, podobnym niezrozumieniem i brakiem współdoznawania wykazalibyśmy się, podziwiając perypetie bohaterów literackich, gdyby autor nie przedstawił ich losów w sytuacji dramatycznej. Opowieść o miłości pozbawionej przeszkód rzadko porusza odbiorcę³⁴. Również opowiadając o sobie i o swoich prze-

³² Ibidem, s. 36–37.

³³ Ibidem, s. 41–45.

³⁴ Smith zauważał, że przed autorem i historykiem stoi zadanie wywołania sympatii u odbiorców (A. Broadie, *The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Historical Nation*, Birlinn Limited, Edinburgh 2001, s. 101). Warto wspomnieć, że w swoich wywodach dotyczących moralności Szkot wielokrotnie posługiwał się przykładami literackimi (przywoływał między innymi dzieła Voltairę'a czy Jeana Bapliste'a Racine'a). W *Teorii uczuć moralnych* nie tylko podnosił

życiach, zdaniem autora *Teorii uczuć moralnych*, należy zachować umiar – innych nie zawsze interesuje to samo, co nas, stąd zbyt długi wywód o aktualnych zainteresowaniach może stać się zwyczajnie nudny dla rozmówców.

Ograniczona zdolność współodczuwania nie dotyczy jedynie namiętności, ale także głodu. Chociaż potrafi być on bardzo silny, a jego zaspokojenie jest konieczne dla przetrwania, to, w opinii filozofa, trudno sympatyzować z głodem jako takim – sympatia dotyczy raczej smutku i strachu, które mogą towarzyszyć długotrwałemu, silnemu głodowi³⁵. Łatwiej współdoznawać z uczuciami wywodzącymi się z wyobraźni niż ze zmysłów. Ponadto nieokazywanie bólu budzi aprobatę obserwatora³⁶, odczuwający go starają się zatem okazywać cierpienie fizyczne w sposób powściągliwy³⁷. Skoro współodczuwanie z bólem jest trudne, panowanie nad uzewnętrznianiem cierpienia fizycznego bardziej przemawia do osoby postronnej, budząc jej podziw.

Smith zwrócił też uwagę na współdoznawanie z osobami, które są niezdolne do pewnych uczuć. Zilustrował to przykładami pozwalającymi dostrzec wielką wagę sympatii i podkreślić rolę reak-

problematykę piękna, ale przede wszystkim zilustrował wywód losami bohaterów literackich (por. na przykład A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 44, 206, 261 i 338). Franklin Court uważał za niezwykle istotne to, że Smith traktował przykłady z literatury i sztuki jako narzędzia wspomagające nauczanie etyki, i podkreślał, że wykłady od szóstego do dziesiątego (zebrane w *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*) przyjmują punkt widzenia zbliżony do *Teorii uczuć moralnych*. Smith odszedł w nich od tradycyjnego posługiwania się przykładami, posiłkując się przy charakterystyce stylu analizami pracy innych autorów (por. F. Court, *Adam Smith and the Teaching of English Literature*, „History of Education Quarterly” Autumn 1985, Vol. 25, No. 3, s. 334; A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Liberty Fund, Indianapolis 1985, wykłady 6–10).

³⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 35–36.

³⁶ Ibidem, s. 40–41.

³⁷ M. Cichorzewska, *Moralność i społeczeństwo w myśli Adama Smitha*, Wydawnictwa Uczelniane, Lublin 2008, s. 20. Chociaż autorka użyła sformułowania: „Głód albo apetyt płciowy, jako doznania wywołane przez bodźce organiczne ściśle prywatne, a stąd nie mogące bardzo liczyć na szeroką sympatię, bywają w swoich ekspresjach opanowywane”, zakładam, że stwierdzenie dotyczące opanowywania ekspresji miało odnosić się do głodu i pożądania.

cji obserwatorów na wydarzenia³⁸. Wspominał o ludziach chorych psychicznie czy pozbawionych pełni władz umysłowych – chociaż wydają się oni szczęśliwi, to jednak ich sytuację postrzega się jako tragiczną, lituje się nad nimi, traktując to, co ich spotkało, jako nie-szczęście. Oznacza to, że widz nie stara się przejąć doznań jednostki, z którą współodczuwa, ale spogląda z perspektywy człowieka w ten sposób przez los niedoświadczonego. Dzięki temu sympatyzuje z uczuciami, których obserwowany podmiot nie doznaje. Podobnie, gdy matka niemowlęcia widzi cierpienie swojego dziecka, przeżeniu jego bezradnością towarzyszą obawy dotyczące możliwych skutków choroby, których ono nie jest w stanie przewidzieć.

Alexander Broadie poczynił niezwykle trafną uwagę, stwierdzając, że uczucia podmiotu działającego mogą być nieistotne: może on doznawać zupełnie innych emocji niż ktoś z nim współodczuwający³⁹. Dużo ważniejsze okazują się okoliczności odczuwania emocji. Autor *Teorii uczuć moralnych* zaznaczał, że sympatia pojawia się „[...] nie tyle wtedy, gdy obserwujemy ekspresję uczuć drugiego człowieka, lecz wtedy, gdy poznajemy sytuację, która je wywołuje”⁴⁰. Aby sympatyzować, jest więc konieczna możliwie najlepsza znajomość danych okoliczności i motywów podmiotu działającego. Są doznania, które budzą w obserwatorach odrazę, jednak wiedza o ich genezie pozwala nie tylko na uzasadnienie danego sposobu postępowania, ale nawet na podzielenie tych emocji. Smith podawał przykład gniewu i nienawiści – gdy nie znamy przyczyn, naturalnie odczuwamy sympatię wobec osób zagrożonych agresją⁴¹. Dla uzyskania właściwego oglądu konieczne jest zaznajomienie się z tym, co się wydarzyło, rozpoznanie sytuacji. „Całą sytuację swojego towarzysza wraz z wszystkimi najbardziej błahymi przypadkami musi przyjąć jako własną i dążyć do jak najdoskonalszego w miarę możliwości odtworzenia wyobrażonej zmiany sytuacji [...]”⁴², jeżeli poznamy i zaakceptujemy motyw sprawcy danego czynu, będziemy

³⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 10–11.

³⁹ A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, s. 166–167.

⁴⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 10.

⁴¹ Ibidem, s. 50 i 123.

⁴² Ibidem, s. 25–26.

w stanie sympatyzować z jego wdzięcznością lub resentymentem (albo je odrzucać)⁴³.

Trudno byłoby współodczuwać z kimś, kto działa ze złych побudek, lub pojąć urazę wobec kogoś, kto postąpił właściwie (Smith przytoczył w tym kontekście przykład skazanego mordercy, który gniewa się na kata wykonującego sprawiedliwy wyrok)⁴⁴. Wbrew okazywanym przez taką osobę uczuciom emocje współodczuwającego będą zupełnie inne. Świadomość okoliczności przeważa nad wpływem ekspresji na podmiot doznający. Po raz kolejny można dostrzec, że sympatia nie jest po prostu podzieleniem uczuć drugiego człowieka, ale o wiele bardziej złożonym procesem. Zakłada ona nie tylko uwzględnienie wzajemnych reakcji obserwatora i podmiotu, lecz także wiedzę o okolicznościach i motywach, która okazuje się elementem dominującym.

Stawianie się na miejscu odczuwającego nie polega również na projekcji własnych doświadczeń i przeżyć na sytuację tej osoby. Smith wyraźnie sprzeciwia się założeniu, że

[...] sympatyzowanie z drugim człowiekiem wymaga od obserwatora doświadczenia czegoś ANALOGICZNEGO do tego, co przeżył podmiot działający, ani że doświadczenie obserwatora stanowi PODSTAWĘ zrozumienia przeżyć podmiotu. Inaczej wzajemne zrozumienie – w tych rzadkich przypadkach, kiedy doświadczenia podmiotu i obserwatora odpowiadają sobie wzajemnie – sprowadzałoby się do pamiętania, jak JA się zachowałem albo zareagowałem w danej sytuacji⁴⁵.

Aby być w stanie współodczuwać, nie musimy mieć identycznych przeżyć, co inni. Gdyby wspólnota doświadczeń była warunkiem koniecznym, w praktyce sympatyzowanie byłoby niemożliwe ze względu na unikatowość losów ludzkich. Kluczem jest zdolność do wyobrażenia sobie właściwych dla określonych okoliczności zachowań i emocji (opierając się na własnych odczuciach, refleksji oraz zna-

⁴³ Smith używał pojęcia „resentyment” w znaczeniu poczucia krzywdy.

⁴⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 102–104.

⁴⁵ Ch.L. Griswold Jr, *Imagination: Morals, Science and Arts*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 33.

nych konwencjach społecznych). Chociaż doświadczenie odgrywa istotną rolę przy wydawaniu sądów moralnych, to jednak dla współdoznawania jest nieistotne. Wyraźnie dowodzą tego przykłady ukazujące sympatyzowanie z osobami, których uczucia są zupełnie inne niż te, których doświadcza obserwator, lub z jednostkami, które nie przeżywają żadnych emocji.

W tym kontekście niezwykle ciekawa wydaje się, zauważona przez autora *Teorii uczuć moralnych*, możliwość współodczuwania ze zmarłymi. Pomimo świadomości, że nie odczuwają oni emocji, wyobrażamy sobie, jakim nieszczęściem byłoby nie doświadczać już przyjemności życia. Chociaż nasza sympatia nie jest w stanie przynieść im ukojenia ani wpłynąć na ich los, to jednak wyobrażamy sobie, jaki smutek mogliby odczuwać, umierając, a „[...] stąd właśnie rodzi się jeden z najbardziej znaczących czynników natury ludzkiej, strach przed śmiercią, zakała naszego szczęścia, ale także zapora przed niesprawiedliwością człowieka, co choć dotyka i upokarza jednostkę, strzeże i chroni społeczeństwo”⁴⁶. Strach ten potrafi być destrukcyjny, ale też dzięki niemu przestępcy mogą zaniechać popełniania zbrodni, obawiając się konsekwencji w postaci kary śmierci. Według Smitha natura sprawiła, że ludzie instynktownie pragną odwetu. Współodczuwając z ofiarą morderstwa, sympatyzuje się z resentymentem, którego mogłaby doświadczać. Potrzeba zemsty wyprzedza przekonanie o użyteczności kary⁴⁷.

Sympatia ma swój wkład w budowanie ładu społecznego, jest niezbędna, by mogło kwitnąć życie społeczne. Moralny i społeczny wymiar ludzkiego działania są ze sobą powiązane, „[...] znajdując swoje odzwierciedlenie w koncepcji »harmonii indywidualnych interesów«”⁴⁸. Smith uważał, że naturalna sympatia wobec możnych⁴⁹ oraz najbliższych przyczynia się do tworzenia więzi i zapewnia harmonię. Zdaniem myśliciela ludzie dążą do pomyślności własnej oraz społeczeństwa, które pragną chronić – stąd instynktowna aprobata kar. Jego zdaniem dla jednostek najważniejsze jest to, co dotyczy ich

⁴⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 12.

⁴⁷ Ibidem, s. 102.

⁴⁸ M. Cichorzewska, op. cit., s. 26.

⁴⁹ Ta kwestia zostanie omówiona w dalszej części książki.

samych i najbliższych im osób. Należy podkreślić, że nie jest to teza charakterystyczna jedynie dla *Bogactwa narodów*, odgrywa ona niebagatelną rolę w odniesieniu do zjawiska sympatii. Jak twierdził autor *Teorii uczuć moralnych*:

Każdy człowiek, jak zwykli byli mówić stoicy, jest przede wszystkim i głównie zdany na własną troskę; każdy człowiek jest też, niewątpliwie, bardziej dostosowany i ma większe możliwości do zadbania o siebie samego niż o inne osoby. Każdy człowiek odczuwa swoje własne przyjemności i własne przykrości z większą wrażliwością niż przyjemności i przykrości innych. Te pierwsze są autentycznymi doznaniem, te drugie odbitymi czy sympatetycznymi wyobrażeniami tych doznań⁵⁰.

Siła współodczuwania tych „sympatetycznych wyobrażeń” nie zawsze jest taka sama. Zdaniem Smitha poziom okazywanej (i oczekiwanej) sympatii zależy od stopnia zażyłości. Od znajomych lub obcych oczekujemy jej mniej niż od najbliższych. Bliskim nam osobom możemy dokładniej opisać naszą sytuację, przedstawić swoje racje, liczymy na ich współodczuwanie. Osoby, z którymi nie jesteśmy tak blisko związani, oceniamy nasze zachowanie na podstawie wiedzy dotyczącej ogólnych okoliczności, będą bardziej powściągliwe w swych sądach, a tym samym będą nas skłaniać do ograniczenia ekspresji⁵¹.

Opisywane przez Smitha współdoznawanie wiąże się nie tylko z ocenianiem zachowań. Maria Ossowska podkreślała zasadniczą i różnorodną rolę sympatii w myśli autora *Teorii uczuć moralnych*. Jak zauważyła, „[...] sympatia doprowadza nas nie tylko do formułowania ocen, ale i do decydowania, które z nich są słuszne, a które nie [...]”⁵². Po odwołaniu się do bezstronnego obserwatora sympatia zaczyna mieć jeszcze inne znaczenie: obok wyjaśniania genezy ocen moralnych stanowi „probiez słuszności. Co więcej, staje się także podstawą powstawania cnót i cnotliwych, aprobowanych, zachowań”⁵³.

⁵⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 324–325.

⁵¹ Ibidem, s. 28.

⁵² M. Ossowska, op. cit., s. 180.

⁵³ Ibidem.

Niekiedy filozof silnie łączył sympatię z życzliwością, współczuciem oraz więzią społeczną.

Adam Smith zauważał, że naturalna sympatia (w sposobie, w jaki o niej pisał, można wyraźnie dostrzec, że wiąże się ona z pozytywnymi uczuciami) jest najsilniejsza wobec najbliższych: rodziny i przyjaciół⁵⁴. Szkocki myśliciel zaznaczał, że jesteśmy bardziej przyzwyczajeni do współodczuwania z najbliższymi. Znamy ich charakter, wiemy, jak reagują na różne sytuacje⁵⁵. Mamy wprawę w stawianiu się na ich miejscu i potrafimy dokładniej ocenić, jak wpływają na nich dane okoliczności.

Te „najgorętsze uczucia” żywi się wobec bliskich krewnych – rodziców, rodzeństwa a, przede wszystkim, dzieci. To o nie człowiek troszczy się najbardziej. Słabe i zależne od rodziców w pierwszych latach życia, pozostają obiektami silnych afektów i czułości. Miłość do nich przewyższa uczucia, jakich doznaje się nawet wobec własnych rodziców. Filozof twierdził, że jest to tak silne i naturalne zjawisko, iż nakazu kochania dzieci i opieki nad nimi nie ma wśród dziesięciu przykazań (był zbędny), podczas gdy zawierają polecenie okazywania troski i szacunku rodzicom. W relacjach z potomstwem częściej spotykamy się z nadmiernym faworyzowaniem i troską niż z zaniedbaniami⁵⁶. Zdaniem myśliciela kulturowe nakazy odnoszą się raczej do powściągliwości w okazywaniu miłości do dzieci. Według Smitha naturze zależy na przetrwaniu dzieci, przed którymi rozwija się wachlarz możliwości, sprawia ona zatem, że miłość do potomstwa jest jednym z najsilniejszych „instynktów”, śmierć kilku latka zawsze wydaje się zaś ogromną tragedią.

Smith uważał, że pierwszą naturalną przyjaźnią jest więź pomiędzy rodzeństwem. Podkreślał wielką siłę i rolę tego rodzaju uczuć, uznając je za konieczne dla budowania szczęścia rodzinnego. Spędzając razem dużo czasu i dobrze się znając, bracia i siostry mogą

⁵⁴ S. Zabieglik, op. cit., s. 68.

⁵⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 325.

⁵⁶ Ibidem, s. 204–205.

[...] spowodować więcej przyjemności czy przykrości sobie nawzajem niż większość innych ludzi. Sytuacja, w jakiej pozostają, nadaje wzajemnej sympatii największe znaczenie, co się tyczy wspólnego szczęścia; zaś dzięki mądrości natury, ta sama sytuacja, zmuszając ich do wzajemnego dostosowania się, czyni tę sympatię bardziej powszednią, a tym samym żywszą, wyraźniejszą i bardziej określoną⁵⁷.

Im mniejszy stopień pokrewieństwa, tym poziom współodczuwania i wzajemna więź są mniejsze. Nie oznacza to jednak, że myśliciel uważał więzy krwi za gwarancję dobrych relacji. Istotne są także ramy kulturowe (zalecające dbałość o dobro najbliższych i piętnujące brak szacunku i uczuć wobec rodziny) oraz, przede wszystkim, wspólnie spędzony czas.

Rodzice i ich dzieci najczęściej mieszkają razem, co może stanowić podstawę do budowania naturalnej sympatii. Znają się dobrze, wyczuwają niuanse subtelniejsze niż inni, co ułatwia współodczuwanie. Nie bez znaczenia jest także miłość do potomstwa, szacunek dla rodziców i więź między rodzeństwem. Jednakże te wszystkie relacje, zdaniem Smitha, mogą zostać znacznie osłabione, gdy krewni są rozłączeni. Sądzę, że filozof dostrzegał, jak istotne jest dzielenie doświadczeń i wzajemne poznawanie się, by zbudować głębszą relację. Co prawda, jak zauważał, możliwy jest zachwyty nad dawno niewidzianym dzieckiem czy bratem, ale często może prowadzić on do rozczarowania⁵⁸. Gdy ktoś nie znamy dobrze, budujemy jego wizerunek na podstawie opowieści. Autor *Teorii uczuć moralnych* opisywał w ten sposób proces tworzenia wyidealizowanego obrazu, który może zostać łatwo zburzony przez doświadczenie. Spędzając z kimś więcej czasu, poznajemy jego prawdziwe oblicze, które najczęściej nie będzie w stanie sprostać przesadnym oczekiwaniom.

Dostrzeżenie związku pomiędzy siłą relacji w rodzinie a wspólnym życiem doprowadziło Smitha do krytyki systemu edukacji⁵⁹,

⁵⁷ Ibidem, s. 326.

⁵⁸ Ibidem, s. 328.

⁵⁹ Najbardziej znane są jego niepoehlebne uwagi dotyczące organizacji uniwersytetów zawarte w *Bogactwie narodów*, opierają się one jednak na innych przesłankach. Temat ten zostanie omówiony w rozdziale czwartym.

wiążące się z wysyłaniem młodych ludzi do szkół z internatami. Filozof twierdził, że takie zjawisko, powszechne wśród zamożnych rodzin, ma zły wpływ na szczęście dzieci, uniemożliwia bowiem ich wychowanie w duchu szacunku dla rodziców i miłości do rodzeństwa⁶⁰, czego nie rekompensuje wysoki poziom odległych szkół, uniwersytetów czy nauk w klasztorach. Szkoły są dziełem człowieka, rodzina zaś – natury, i to mądrości natury Smith oddawał pierwszeństwo. Nie sugerował jednak ograniczania się do edukacji domowej. Uważał, że połączenie oddziaływania rodziców z wysiłkami nauczycieli ze szkół publicznych da najlepszy efekt.

Szkocki myśliciel przypisywał ogromną rolę wychowaniu przez dawanie przykładu, pisząc:

Naturalna dyspozycja do przystosowania się i do upodobnienia w miarę możliwości naszych uczuć, zasad i doznań do takich samych wszystkich czynników, które widzimy skoncentrowane i zakorzenione w osobach, z którymi winniśmy wiele obcować i przebywać pospołu, jest przyczyną oddziaływania efektów zarówno dobrego, jak złego towarzystwa. Człowiek, który obcuje głównie z osobami mądrymi i zacnymi, choć sam może nie stać się ani mądry, ani zacny, to nie uniknie przynajmniej narastania w nim pewnego poczucia szacunku dla mądrości i cnoty; zaś człowiek, który obcuje głównie z utracuszem i rozpustnikiem, wkrótce musi przynajmniej pozbyć się całego wstrętu do rozrzutności i do rozpustnych obyczajów. Podobieństwo charakterów rodzinnych, których przekazywanie można często obserwować przez wiele następných generacji, jest być może częściowo wynikiem dyspozycji do upodobnienia się do tych, z którymi byliśmy zmuszeni długo żyć i toczyć rozmowy. Charakter rodzinny, jednakże, tak samo jak rysy rodzinne zdaje się niecałkowicie zależeć od duchowego pokrewieństwa, lecz w pewnej mierze także od fizycznego. Rysy rodzinne z całą pewnością zależą całkowicie od tego drugiego⁶¹.

Smith stawiał sobie pytanie o wzajemny związek pomiędzy biologiczną determinacją charakteru i postępowania człowieka a rolą wychowania. Nie rozstrzygał jednoznacznie tej kwestii, czynił jedy-

⁶⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 329–330.

⁶¹ *Ibidem*, s. 333–334.

nie spostrzeżenie, że oba te czynniki mogą odgrywać istotną rolę w kształtowaniu jednostek. Nie stawał wyraźnej granicy pomiędzy cechami nabytymi w procesach wychowawczych i socjalizacji a cechami wrodzonymi.

Filozof poczynił także ciekawą uwagę socjologiczną, opisując różnice dzielące społeczeństwa mniej rozwinięte od tych określanych przez niego jako „merkantylistyczne”. W tych drugich społeczeństwach następuje swoisty rozpad więzi społecznych i rodzinnych. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym państwo jest w stanie gwarantować bezpieczeństwo ludzi, ci zatem nie muszą już trzymać się razem i kierują się ku realizacji własnych dążeń i ambicji, wyprowadzając się z rodzinnych stron⁶². Brak bliskiego kontaktu skutkuje osłabieniem naturalnej sympatii, która warunkuje silne więzi i tożsamość grupową (używając współczesnej terminologii), obecną w społeczeństwach mniej rozwiniętych, podkreślających wzajemne pokrewieństwo.

Istotną rolę w naszym życiu odgrywają również przyjaciele, wobec których także żywimy ciepłe uczucia. Warto przy tym zaznaczyć, że Smith nie postrzegał przyjaźni jako efektu wspólnych zabaw czy relacji dwóch osób. Opierał ją raczej na wzajemnym zaufaniu ludzi obdarzonych cnotliwymi charakterami oraz wzajemnej zażyłości⁶³. Częste spotkania, wspólne doświadczenia czy wyświadczone sobie drobne przysługi sprawiają, że bliższą więź nawiązujemy także z sąsiadami. Jeżeli trafi się na porządnych ludzi zamieszkujących okoli-

⁶² Smith zauważał, że podkreślanie więzów krwi i śledzenie genealogii było wciąż powszechne wśród rodzin arystokratycznych, których członkowie przyznają się nawet do bardzo dalekiego wzajemnego pokrewieństwa. Jednocześnie czynił żartobliwą uwagę, że „Gdyby jakiś skromny, choć może znacznie bliższy krewny, przypadkiem chciał zasugerować swoje pokrewieństwo z ich rodziną, prawie na pewno odpowiedzieliby, że jest złym genealogiem i niemilosiernie źle poinformowano go o historii własnej rodziny” (ibidem, s. 332). Dostrzeganie wad możliwych jest dosyć charakterystyczne dla poprawek do szóstego wydania *Teorii uczuć moralnych*. Chociaż autor nigdy nie pochwalał chciwości lub pychy, to jego opinia na temat możliwych z czasem stała się bardziej krytyczna niż w pierwszych wersjach *Teorii uczuć moralnych*.

⁶³ Ibidem, s. 334–335.

cę, w sposób oczywisty okazuje się im szacunek i pomaga raczej im niż obcym.

Chociaż efekty działań poszczególnych jednostek rzadko wykraczają poza członków rodziny lub lokalnej społeczności, to jednak

[...] naszej przychylności wobec innych nie wytycza żadna granica, lecz może ona obejmować ogrom całego świata. Nie do pomyślenia jest, abyśmy nie pragnęli szczęścia wszystkich niewinnych, rozumnych istot i nie czuli w jakiejś mierze sprzeciwu wobec ich niedoli, gdy wyraźnie to sobie uświadomimy w naszej wyobraźni. [...] Jest to efekt sympatii, jaką czujemy wobec niedoli oraz resentymentu tych innych niewinnych rozumnych istot, których szczęście zakłóciła czyjaś zła wola⁶⁴.

Mamy poczucie wspólnoty z innymi, nie tylko z najbliższymi. Współczujemy im z powodu nieszczęść, które ich dotknęły, nawet jeśli nie znamy ich twarzy czy imion. Sympatia okazuje się uczuciem wykraczającym poza najbliższe otoczenie, uczuciem, które pozwala solidaryzować się z całą ludzkością.

Adam Smith, posługując się pojęciem „sympatia”, nadał mu swoiste znaczenie, utożsamiał je ze współodczuwaniem z inną osobą. Nie jest to jednak proste przeniesienie uczuć czy odniesienie się do cudzej reakcji – pożądane jest poznanie okoliczności czynu, postawienie się w sytuacji drugiego człowieka. Uczucie doświadczane przez współdoznającego może nie być tożsame z emocjami podmiotu działającego. Należy zwrócić uwagę, że autor *Teorii uczuć moralnych* podejmował również temat naturalnej sympatii, opierającej się na związkach z osobami, z którymi się współodczuwa. Wiąże się jednak ona nie tylko z lepszą znajomością charakteru drugiej osoby, lecz także z życzliwością, przyjaźnią, a nawet miłością.

⁶⁴ Ibidem, s. 350.

1.2. Wyobraźnia, samooszukiwanie i aprobata

Sama sympatia nie wystarcza do wydawania sądów moralnych, niebagatelną rolę odgrywa także wyobraźnia. Choć Smith podawał przykłady sugerujące niemal automatyczne „przeniesienie” uczuć podmiotu doznającego na widza, to jednak działanie sympatii i ocena postępowania opierają się w dużej mierze na świadomym postawieniu się na miejscu drugiego człowieka. To jednak wymaga zarówno rozpoznania okoliczności, współodczuwania, jak i wyobrażenia sobie swojego postępowania (lub oczekiwanego zachowania określonej osoby) w sytuacji, która bezpośrednio nas nie dotyczy. Nieco przesadzona, ale bardzo cenna wydaje się sugestia Davida D. Raphaela, że rola wyobraźni jest tu dominująca⁶⁵. Choć postawienie się na miejscu innego, przewidywanie pożądanego reakcji oraz zaaprobowanie zgodności (lub niezgodności) własnych uczuć (albo prawdopodobnych zachowań) z postępowaniem podmiotu działającego wymagają ogromnego zaangażowania wyobraźni, są jednak, w myśl teorii Smitha, niemożliwe bez sympatii. Te dwie zdolności stanowią podstawę wydawania sądów etycznych.

Adam Smith zauważył, że różnica w uczuciach obserwatora i osoby rzeczywiście znajdującej się w określonej sytuacji wynika z tego, że „[...] głęboko ukryta świadomość zmiany okoliczności, z której powstają uczucia sympatetyczne, jest jedynie produktem wyobraźni [...]”⁶⁶. Osiągnąć można tylko ich zgodność, a nie identyczność. Efekt działania wyobraźni nigdy nie jest tożsamy z prawdziwymi przeżyciami: pozwala ona na postawienie się w sytuacji drugiego człowieka, wczucie się w jego lub jej motywacje, odsunięcie na bok własnych doświadczeń i reakcję na okoliczności, w których obserwator w rzeczywistości się nie znajduje. Dzięki temu możliwe staje się spojrzenie z dystansu, które uwzględni punkt widzenia zakładający wczucie się w podmiot działający. W ten sposób można wyjść poza własne doświadczenia i nie być ograniczonym jedynie pamię-

⁶⁵ D.D. Raphael, *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2009, s. 12.

⁶⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 26–27.

cią o wcześniejszych przeżyciach. Tym samym dzięki wyobraźni osiągalne jest współodczuwanie z innym. W dodatku to wyobraźnia, pozwalając na określenie tła wydarzeń⁶⁷, podpowiada kontekst sytuacji, bez którego oceny moralne byłyby dużo trudniejsze.

Narracja konstruowana przez wyobraźnię nie ogranicza się tylko do wspierania procesów współodczuwania. Smith dostrzegał jej wagę także w przypadku poznania intelektualnego⁶⁸. Dzięki wyobraźni można być kreatywnym, wykraczać poza schematy, dostrzegać piękno natury i tworzyć teorie naukowe⁶⁹. Wyobraźnię pociągają piękne i nieskomplikowane wyjaśnienia zjawisk naturalnych⁷⁰. Często skłania się ona ku temu, co już znane, jest jednak w stanie przekonać się do teorii dobrze wyjaśniających prawa natury. Wyobraźnia „dopowiada” brakujące elementy historii, procesu i sprawia, że poszukujemy harmonii i zgodności badanych zjawisk, próbuje połączyć ze sobą znane fakty. Zakłócenie wywołane niezajomością powiązania pomiędzy współwystępującymi lub następującymi po sobie wydarzeniami powoduje dyskomfort i skłania do poszukiwania wyjaśnień. Dopiero rozpoznanie łańcucha zdarzeń pozwala wyobrazić sobie ich rzeczywisty przebieg⁷¹. Uczucie zdumienia zakłóca pracę wyobraźni. Gdy spotyka ona zjawisko lub rzecz, której nie jest w stanie sklasyfikować czy wytłumaczyć, wraz z pamięcią poszukuje rozwiązania⁷², stymulując refleksję⁷³.

To również dzięki wyobraźni, która dąży do uzgodnienia znanych jej elementów i bardzo pożąda harmonii, możliwe są drobne „oszustwa” dokonywane przez naturę. „Dlatego Smith rozróżnia te »iluzje« czy »oszustwa« wyobraźni, które są korzystne, od tych, które takie nie są i, gdy jest to konieczne, zaleca antidotum”⁷⁴. Jednym

⁶⁷ Ch.L. Griswold Jr, op. cit., s. 26.

⁶⁸ Ibidem, s. 23.

⁶⁹ Ibidem, s. 47–49.

⁷⁰ A. Smith, *History of Astronomy*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 74–79.

⁷¹ Ibidem, s. 42–44.

⁷² Ibidem, s. 39.

⁷³ Więcej na temat wyobraźni w nauce w rozdziale drugim.

⁷⁴ Ch.L. Griswold Jr, op. cit., s. 23.

z „oszustw wyobraźni” jest dążenie do poprawy sytuacji materialnej⁷⁵. Wyobrażamy sobie, jak wspaniałe byłoby nasze życie w luksusie, i podejmujemy ogromny wysiłek, by je osiągnąć. Chociaż często praca nie jest warta rezultatów, to jednak dzięki temu przekonaniu, będącemu wytworem naszej wyobraźni, poprawiamy byt całego społeczeństwa. Dążymy ku temu, co piękne i wygodne, pragniemy lepszego życia.

Wyobraźnia ma także pewne ograniczenia i wady. Filozof podawał przykład pałacu, który budzi u poszczególnych ludzi skojarzenia pozytywne, podczas gdy więzienie kojarzy się w sposób jednoznacznie negatywny. Jednakże to więzienie jest bardziej pożyteczne dla ogółu niż luksusowa rezydencja:

Lecz bezpośrednio następstwa, wygoda, przyjemność i wesołość jego [pałacu – A.M.] mieszkańców, wszystkie te następstwa, będąc przyjemne i podsuwając wyobraźni milion przyjemnych idei, sprawiają, że ta wyobraźnia na ogół na nich polega i nieczęsto wychyla się, by śledzić dalsze skutki⁷⁶.

To także wyobraźnia sprawia, że jednostki przeceniają swoje zdolności i porywają się na rzeczy niemożliwe do osiągnięcia. Wyobrażając sobie piękno systemów idealnych, niektórzy pragną centralnego sterowania społeczeństwem i gospodarką⁷⁷, ograniczając tym samym wolność innych i traktując ich instrumentalnie. Ulegają złudzeniu, że możliwe jest odgórne zarządzanie tak złożonym bytem, jakim jest społeczeństwo, i posiadanie wiedzy dostępnej tylko rozproszonym jednostkom. Taka postawa, według Smitha, przynosi opłakane skutki.

Mimo wad wyobraźnia staje się bardzo użytecznym narzędziem. Pozwala nie tylko na rozwój nauki czy stawianie się na miejscu innej osoby. W przypadku dokonywania ocen moralnych własnego postępowania wyobraźnia odgrywa rolę podwójną: wyobrażamy sobie, co obserwator odczuwałby, gdyby postawił się w naszej sytuacji (a zatem musimy sobie wyobrazić, że oceniamy siebie z perspektywy in-

⁷⁵ Ibidem, s. 45.

⁷⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 48–49.

⁷⁷ Ch.L. Griswold Jr, op. cit., s. 46.

nych ludzi, a w dodatku, jak oni wyobrażają sobie naszą sytuację i jak zachowaliby się w danych okolicznościach). Co więcej,

[...] podczas gdy sympatia, albo jej brak, wchodzi w grę w przypadku charakteryzowania uczuć obserwatorów, to to uczucie jest uczuciem WYOBRAŻONYM; i rzeczywiście, w końcu, obserwatorzy ze świata rzeczywistego są zastępowani WYOBRAŻONYM bezstronnym obserwatorem [...]⁷⁸.

Bezstronny obserwator, konstrukt wprowadzony przez Adama Smitha, jest dziełem wyobraźni. Ten wymaginowany widz oceniający postępowanie nasze i innych nie jest realnym bytem, nie jest też prostym odzwierciedleniem opinii społeczeństwa. Wyobrażamy go sobie, wyposażając w posiadaną przez nas wiedzę, i dzięki niemu staramy się spojrzeć na sytuację możliwie obiektywnie. Sądy moralne nie mogą być wydawane jedynie na podstawie sympatii. Konieczny jest „produkt” połączenia obecnych w ludziach zdolności do współodczuwania i wyobraźni, doskonalony dzięki doświadczeniu, relacjom społecznym, a także rozumowaniu. Ostatecznie to jednostka wydaje te sądy, jednak najpierw rozważa, jak dane postępowanie oceniłby bezstronny obserwator, który niweluje to, że najbardziej cenimy własne dobro, a najwyższą sympatią i życzliwością obdarzamy nas samych oraz naszych najbliższych. Lubimy myśleć o sobie dobrze i chcemy, by inni też mieli o nas pozytywne zdanie. Stąd skłonność do usprawiedliwiania czynów swoich, rodziny i przyjaciół, tendencja do samooszukiwania się.

Stronniczość może zarówno poprzedzać jakieś wydarzenie, jak i pojawiać się już po nim, w dodatku:

Bezpośrednio przed działaniem wielka emocja rzadko kiedy pozwoli nam myśleć o tym, co robimy, z bezstronnością innej osoby. Gwałtowne uczucia, które wtedy nas ożywiają, neutralizują nasze opinie o sprawach, nawet jeśli usiłujemy znaleźć się w sytuacji innego człowieka i patrzeć na interesujące nas sprawy w świetle, w jakim on naturalnie by je widział; szaleństwo naszych namiętności nieustannie odsyła nas

⁷⁸ D.D. Raphael, op. cit., s. 15.

z powrotem do naszej własnej sytuacji, gdzie wszystko zdaje się być wyolbrzymione i wypaczone przez samolubstwo⁷⁹.

Znajdujemy się w określonej sytuacji, pod wpływem silnych emocji. Niełatwo jest się zdystansować od, silnych przecież, motywacji egoistycznych i wziąć je w nawias czy też opanować narzucające się uczucia i ich ekspresję.

Co prawda z czasem ta gwałtowność przemija, jednak nie zawsze pozwala to spojrzeć chłodno na swoje postępowanie. Smith często podkreślał rolę poczucia własnej wartości oraz pragnienia bycia docenianym. W przypadku osądzania własnych czynów samolubstwo i chęć posiadania pozytywnego obrazu siebie samego potrafią wpłynąć na ocenę sytuacji.

Opinia, jaką mamy o naszym charakterze, całkowicie zależy od naszych ocen dotyczących działania w przeszłości. Bardzo nieprzyjemnie jest źle myśleć o sobie, tak że często celowo odwracamy wzrok od tych okoliczności, które mogłyby sprawić, że nasz sąd byłby nieprzychylny. [...] To okłamywanie siebie, ta fatalna przywara człowieka, jest źródłem połowy zamieszania w życiu ludzkim. Gdybyśmy widzieli siebie w świetle, w jakim widzieliby nas inni, wiedząc o nas wszystko, nie można by było uniknąć poprawy. Bez poprawy nie wytrzymałibyśmy ich spojrzeń⁸⁰.

Nie wystarczy poddanie się ocenie tych, którzy nas kochają. Niezbędne jest spojrzenie z zewnątrz, na które nie wpłynie naturalna więź pomiędzy członkami rodziny czy przyjaciółmi. Smith tendencji do samooszukiwania się nie ograniczał do refleksji nad własnym działaniem, lecz rozciągał ją na postępowanie wobec najbliższych: „Poprawność naszych uczuć moralnych nigdy bardziej nie jest narażona na zakłócenie niż wtedy, gdy w pobliżu jest wyrozumiały, stronniczy obserwator, podczas gdy obojętny i bezstronny jest daleko”⁸¹.

Bliskość drugiej osoby – zarówno fizyczna, jak i emocjonalna – pozwala na lepsze rozpoznanie przyczyn i sytuacji, ułatwia kontakt,

⁷⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 228–229.

⁸⁰ Ibidem, s. 230–231.

⁸¹ Ibidem, s. 224.

umożliwiając tym samym dokładniejsze współodczuwanie. Problem ten podniosła Fonna Forman-Barzilai⁸², zwracając zarazem uwagę, że bliskość fizyczna nie jest ani wystarczająca, ani konieczna dla sympatii. Dystans (zarówno przestrzenny, jak i czasowy) utrudnia jednak dokładne rozpoznanie okoliczności, tym samym obecność na miejscu zdarzenia pozwala uniknąć części przekłamań. Filozof zwracał też uwagę na naturalną sympatię sprawiającą, że z bliskimi łatwiej współodczuwać. Jednocześnie do siebie i do innych można żywić zbyt silne uczucia, by być w stanie dokonać właściwej, niezakłóconej samooszukiwaniem, oceny. Dlatego tak ważny jest, zdaniem Forman-Barzilai, kontakt z bezstronnymi obcymi, którzy nie próbują za wszelką cenę usprawiedliwić naszego postępowania⁸³.

Adam Smith uznawał za oczywiste, że o siebie samego i o najbliższych ludzie troszczą się bardziej niż o obcych oraz że czują się bardziej związani z tymi, z którymi dzielą swe codzienne życie. Forman-Barzilai dostrzegła w tym przekonaniu silną inspirację stoicką koncepcją *oikeiōsis*⁸⁴ (którą szkocki filozof miał przyswoić sobie z pism Hieroklesa i Cycerona). Teoria ta zakłada podstawową rolę sfery prywatnej: domu i jego mieszkańców (*oikos*), odróżnianej od sfery publicznej (*polis*), z których wywodzą się dwa różne podejścia do zarządzania: *oikonomieia* oraz *politika*⁸⁵. Im większy dystans do jednostki, tym uczucia w stosunku do niej są słabsze. Dodatkowo *oikeiōsis* wprowadza perspektywę podmiotu, łączy się ze świadomością posiadania siebie samego⁸⁶, „[...] jest wrodzoną dyspozycją zwierzęcia do troski o siebie oraz bycia motywowanym tym, co do-

⁸² F. Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 143–146.

⁸³ Ibidem, s. 155–158.

⁸⁴ Ibidem, s. 8 i 153.

⁸⁵ Ibidem, s. 8. W swojej książce autorka rozważa teorię Smitha w kontekście kręgów sympatii i relacji z innymi ludźmi w zależności od dystansu, odnosząc się do prowadzących do kosmopolityzmu koncentrycznych kręgów, w centrum których stoi jednostka. Jej zdaniem Smith błędnie przypisał stoikom pochwałę apatii jako drogi do stania się obywatelem świata.

⁸⁶ A.A. Long, *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley–New York–London 2001, s. 253–262.

tyczy jego samego⁸⁷, stanowiąc zarazem podstawę społecznej natury człowieka⁸⁸.

Alexander Broadie zwrócił uwagę na stoickie inspiracje związane z pojęciem sympatii⁸⁹. *Oikeiōsis*, rozumiana jako bliskość i sympatia, naturalnie skłania ludzi, by dbali o własne dobro, bogactwo i reputację, troszczyli się o bliskich i odkrywali to, co właściwe⁹⁰. Przywodzi to na myśl teorię Smitha, wzmacniając tezę o wrodzonym charakterze sympatii w *Teorii uczuć moralnych*. Wprawdzie w filozofii Adama Smitha dostrzega się liczne inspiracje stoicyzmem, jednak on sam zaznaczył, że „plan i system, jaki Natura przedstawiła jako wzór naszego postępowania, różni się całkowicie od filozofii stoickiej”⁹¹. Przygotowując szóste wydanie *Teorii uczuć moralnych*, autor zebrał i uzupełnił uwagi dotyczące stoików, poświęcając im obszerny fragment dzieła. Stwierdził, że

Zgodnie z Zenonem, założycielem szkoły stoickiej, natura poleciła każde stworzenie własnej trosce i wyposażyla w czynnik miłości własnej, aby umożliwić mu staranie o zachowanie nie tylko życia, ale i wszystkich części organizmu w możliwie najlepszym i najdoskonalszym stanie⁹².

To przekonanie o wyróżnionej pozycji jednostki, która ma nie tylko prawo, ale i obowiązek troski o siebie i o najbliższych, jest spójne z przedstawioną przez Smitha koncepcją interesu własnego⁹³. Warto zwrócić uwagę, że – zdaniem Arthura A. Longa – *oikeiōsis*, jako podstawa etyki, wyraźnie wiąże się z instynktem samozachowawczym, pozwalając na realizowanie interesów natury⁹⁴.

⁸⁷ Ibidem, s. 257.

⁸⁸ A.A. Long, *Stoicism in a Philosophical Tradition*, w: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 385.

⁸⁹ A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, s. 161.

⁹⁰ M. Schofield, *Stoic Ethics*, w: *The Cambridge Companion to the Stoics*, s. 243.

⁹¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 436.

⁹² Ibidem, s. 409.

⁹³ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

⁹⁴ A.A. Long, *Stoic Studies*, s. 152–154.

Smith odnosił się także do stoickiej koncepcji cnoty, opierającej się, jego zdaniem, na dokonywaniu właściwych wyborów spośród możliwości oferowanych nam przez naturę. Wykorzystywanie szans jest pożądane, podobnie jak wkładany w to wysiłek. Jednocześnie, gdy mimo starań nie uda się osiągnąć zamierzonego efektu, należy się tym zbytnio przejmować, narzekać czy cierpieć, a jedynie podporządkować się przeznaczeniu i działać zgodnie z naturalną harmonią⁹⁵.

Norbert Waszek podkreślał, że Smith, podobnie jak inni myśliciele epoki, uległ fascynacji filozofią stoicką⁹⁶. Również stoicy mieli być inspiracją dla przekonania, że nie można mówić o istnieniu hierarchii w naturze ludzkiej: motywacja działań jest zawsze złożona, obejmuje zarówno cnoty, reguły, jak i uczucia⁹⁷. Harold B. Jones z kolei powiązał z myślą stoicką ekonomię Smitha. Jak twierdził, pojęcie „niewidzialnej ręki” można tłumaczyć, łącząc je ze stoickim pojmowaniem obowiązku, opisywany przez Szkota podział pracy⁹⁸ pochodzi zaś bezpośrednio od Marka Aureliusza. Autor *Bogactwa narodów* podkreślał konieczność świadomej kooperacji między ludźmi (stąd – jak twierdził – musimy w sercu, wraz z bezstronnym obserwatorem, rozważać, co rzeźnik najbardziej chciałby otrzymać w zamian za mięso, by dokonać efektywnej wymiany)⁹⁹.

Najsilniejszą analogię pomiędzy *Teorią uczuć moralnych* a myślą stoicką Waszek dostrzegł w rozróżnieniu pomiędzy dążeniem do działania doskonale cnotliwego a poprawnym, właściwym zachowaniem. Zarówno Szkot, jak i stoicy zauważali tę różnicę, przypisując prawdziwą, świadomą cnotę nielicznym mędrcom, ogółowi pozosta-

⁹⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 410–419.

⁹⁶ N. Waszek, *Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and Its Stoic Origin*, „Journal of the History of Ideas” 1984, Vol. 45, No. 4, s. 591–592.

⁹⁷ P.B. Mehta, *Self-Interest and Other Interests*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 248.

⁹⁸ Więcej na ten temat w rozdziale czwartym.

⁹⁹ H.B. Jones, *Marcus Aurelius, the Stoic Ethic and Adam Smith*, „Journal of Business Ethics” August 2010, Vol. 95, s. 89 i 94. Artykułowi Jonesa można dużo zarzucić, w tym nieuzasadnione wiązanie wymiany handlowej z bezstronnym obserwatorem. Problem wymiany, interesu własnego i słynnego cytatu o rzeźniku zostanie omówiony w rozdziale piątym.

wiając zaś dostosowywanie się do oczekiwań społecznych, zakładających jedynie „właściwość” postępowania¹⁰⁰. Co więcej, Waszek sądził, że podkreślanie wagi panowania nad sobą jest u Smitha silnie inspirowane etyką stoicką, w której odgrywało ono znaczącą rolę¹⁰¹. Inspirację, jego zdaniem, można odnaleźć w przypadku takich cnót, jak roztropność i życzliwość. Jedynie Smithowskie rozważania nad sprawiedliwością, według Waszka, wyraźnie nie przystają do poglądów stoików¹⁰².

Fonna Forman-Barzilai stwierdziła również, że problem dystansu i sympatii pojawia się także w kontekście różnic kulturowych: kultura, w teorii Smitha, jest przekazywana dzięki sympatii. Przez obserwowanie sądów wydawanych przez innych oraz ich zachowań, a także dzięki wzajemnej bliskości i ciągłym interakcjom jednostki uczą się dostosowywać swoje postępowanie do obowiązujących norm. Dlatego autorka uznała teorię szkockiego filozofa za poświęconą, przede wszystkim, koordynacji działań ludzkich na poziomie lokalnym¹⁰³.

Potrzeba bycia pozytywnie ocenianym jest, zdaniem Adama Smitha, bardzo silnym czynnikiem wpływającym na postępowanie człowieka. Chociaż Szkot krytykował Hume'a za wyróżnianie uczucia aprobaty (uznając, że gdyby istniało, odkryłby je już ktoś przed nim)¹⁰⁴, to jednak dostrzegał wagę tego, że chcemy być doceniani oraz pragniemy uniknąć uznania naszych zachowań za niewłaściwe. Aprobata Smith wiązał z sympatią. Nie twierdził, że zawsze musi się ona opierać na doświadczeniu emocji zgodnych z uczuciami drugiej osoby. Podobnie jak w przypadku współdoznawania, z którego się wywodzi, istnieje możliwość, by uznawać jakieś zachowanie za właściwe, pożądane, a jednak nie odczuwać podobnych wrażeń. Nie musimy doświadczać takiego samego bólu czy radości, by uznać, że

¹⁰⁰ N. Waszek, op. cit., s. 600–602.

¹⁰¹ Ibidem, s. 603; N. Waszek, *Man's Social Nature. A Topic of the Scottish Enlightenment in Its Historical Setting*, Peter Lang, Frankfurt–New York 1986, s. 122–123.

¹⁰² Idem, *Man's Social Nature*, s. 125–127.

¹⁰³ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 163–164 i 193–194.

¹⁰⁴ Por. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 389.

czyjaś reakcja jest właściwa. Jak już zostało to podkreślone, sympatia nie wymaga pełnej zgodności uczuć.

Odwoływanie się do oceny innych nie wystarcza. Ludzie sami chcą robić coś dobrego dla innych i w naturalny sposób cieszy ich sympatia z pozytywnymi emocjami, pragną też, by współodczuwano z nimi. Zdaniem Smitha

Stwarzając człowieka do życia w społeczeństwie, Natura wyposażyła go w naturalne pragnienie sprawiania przyjemności swoim bliźnim i w naturalną niechęć do ich obrażania. Nauczyła go odczuwania przyjemności z przychylnych względów bliźnich i przykrości z nieprzychylnych. Sprawiała, że ich aprobata sama przez się jest dla niego najbardziej pochlebna i przyjemna, a dezaprobata najbardziej przygnębiająca i wstrętna¹⁰⁵.

Potrzeba zadowolenia bliźnich to jednak zbyt mało, by żyć w społeczeństwie. Filozof podkreślał, że w naszej naturze zakorzenione jest nie tylko pragnienie bycia aprobowanym i kochanym, lecz także bycia godnym tych uczuć i akceptacji – czyli potrzeba zachowywania się zgodnego z pochwalanym przez nas postępowaniem. Równie naturalnie obawiamy się nienawiści i potępienia oraz – analogicznie – stania się kimś, czyje zachowanie zasługuje na wzgardę i naganę¹⁰⁶. Cieszymy się, kiedy nasze zachowanie jest godne nagrody (mimo jej braku), nawet gdy nikt go nie widzi i nie ocenia. Podobnie martwimy się, gdy zasługuje na karę (choć nie zostajemy oskarżeni)¹⁰⁷. Smith nie skłonił się ku relatywistycznej wizji moralności, zaznaczył, że ludzie pragną być godni pochwały, nie wskazał jednak źródeł wiedzy o tym, co zasługuje na uznanie¹⁰⁸.

Według Szkota dla człowieka najważniejsze jest to, jak on sam (a raczej jak wyobrażony przez niego bezstronny obserwator) ocenia własne postępowanie. Jeżeli ma pewność swojej wysokiej wartości moralnej, pochwały stają się mniej istotne. Można mieć satysfak-

¹⁰⁵ Ibidem, s. 172.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 167 i 172.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 170.

¹⁰⁸ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 184–186.

cję z uczynienia czegoś chwalebne, nawet jeśli nikt o tym nie wie. Smith stwierdzał, że

Pragnienie, a nawet przyjęcie pochwały, która się nie należy, może być jedynie efektem godnej pogardy próżności. Pragnienie pochwały, gdy rzeczywiście się należy, jest tylko pragnieniem, by dokonano względem nas najbardziej podstawowego aktu sprawiedliwości. Umiłowanie słusznego rozgłosu, rzeczywistej sławy, nawet bez ubocznych celów, niezależnie od jakichkolwiek korzyści, które można stąd czerpać, nie jest niegodne nawet mądrego człowieka. A jednak czasami lekceważy on rozgłos, a nawet nim pogardza; a najbardziej skłonny jest to czynić, gdy ma najgłębszą pewność, iż każdy moment jego zachowania był w pełni właściwy. Jego własna aprobata w tym przypadku nie wymaga potwierdzenia przez aprobatę innych ludzi. Ona sama jest wystarczająca i daje zadowolenie. Ta własna aprobata, która jeśli nie jest jedynym, to przynajmniej głównym celem, może a nawet powinna go obchodzić. Umiłowanie tego celu jest umiłowaniem cnoty¹⁰⁹.

Bohaterowie niekiedy poświęcają swoje życie dla szczytnych celów, chociaż nigdy nie doświadczą sławy, którą, być może, pośmiertnie zyskają.

To, że komuś bardziej zależy na pochwałach, choćby niezasłużonych, niż na dobrym postępowaniu, jest – zdaniem Smitha – oznaką próżności i nie może być akceptowane, charakteryzuje ludzi pustych i niezbyt mądrych¹¹⁰. Jest rodzajem pewnego oszustwa. Cnotliwych i mądrych radują jedynie komplementy zasłużone.

Podobnie, a nawet silniej, odczuwane jest bezpodstawne potępienie¹¹¹, które jest w stanie zdruzgotać osobę uczciwą. Myśliciel postrzegał wyrzuty sumienia jako potężną siłę, zdolną skruszyć nawet zbrodniarza, który ich złagodzenia szuka w przyznaniu się do winy, poddaniu się resentymentowi innych i doznaniu w ten sposób pewnego odkupienia. Większość ludzi odbiera negatywne oceny swojego wewnętrznego sędziego jako torturę. Mimo to Smith zauważał jednak, że nie dotyczy to każdego. Niektórzy nie doświadczają wy-

¹⁰⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 173.

¹¹⁰ Ibidem, s. 169–170.

¹¹¹ Ibidem, s. 172–179.

rzutów sumienia, charakteryzuje ich „całkowita nieczułość na honor i niesławę, na przywarę i cnotę”¹¹², a groźbę kary traktują jako wkal-kulowane ryzyko¹¹³.

1.3. Bezstronny obserwator

Sympatia i wyobraźnia w filozofii Adama Smitha są istotne, kiedy osądza się postępowanie zarówno drugiej osoby, jak i swoje. W drugim przypadku nie można ograniczać się jedynie do zawierzenia odczuciu, że postąpiło się dobrze lub niewłaściwie. Konieczne jest spojrzenie z perspektywy osoby trzeciej, co jest możliwe dzięki opisanemu w *Teorii uczuć moralnych* (wyraźnie rozwiniętemu i dopracowanemu w drugim wydaniu)¹¹⁴ bezstronnemu obserwatorowi.

To pojęcie stanowi jeden z fundamentów koncepcji moralnej szkockiego filozofa. Nie mogłoby ono powstać, gdyby nie obserwacja, doświadczenie czy opieranie się na ocenach otoczenia. Szkocki filozof zauważał, że

Gdyby to było możliwe, że istota ludzka dorastałaby do wieku dojrzałego w odludnym miejscu, bez kontaktów z przedstawicielami swojego gatunku, to o swoim własnym charakterze, słuszności czy niesłuszności własnych uczuć i postępowania, o zaletach czy ułomności swego umysłu nie mogłaby bardziej myśleć niż o zaletach czy ułomności własnej twarzy. Wszystko to są rzeczy, które niełatwo może zobaczyć, którym bezpośrednio nie przygląda się i z uwagi na nie nie rozporządza zwierciadłem, które umożliwiłoby ich widok. Gdy stanie się członkiem społeczeństwa, natychmiast zyskuje zwierciadło, którego przedtem pragnął. Zwierciadło to znajduje w wyrazie twarzy i zachowaniu żyjących z nim ludzi [...]”¹¹⁵.

¹¹² Ibidem, s. 175.

¹¹³ Ibidem, s. 177.

¹¹⁴ Zdaniem Davida D. Raphaela najwcześniejsza wersja wykładów Smitha poświęconych filozofii moralnej w ogóle nie zawierała teorii bezstronnego obserwatora (por. op. cit., s. 32).

¹¹⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 163.

Smith nie przedstawiał tu wizji stanu natury, w którym człowiek trwałby samotnie. Rozważał natomiast hipotetyczną sytuację jednostki kształtującej moralność w warunkach izolacji społecznej. Stwierdził, że nie zastanawiałaby się ona nad kwestiami etycznymi – te stają się istotne dopiero w społeczeństwie (podobnie jak oceny estetyczne – ta analogia, przywodząca na myśl teorie Anthony'ego Shaftesbury'ego czy Francisa Hutchesona, nie zaskakuje w poglądach Smitha, który dostrzegał podobieństwa pomiędzy sądami dotyczącymi piękna a tymi odnoszącymi się do dobra i zła¹¹⁶, nie uważał jednak, że odpowiadają za nie te same władze).

Metafora społeczeństwa jako zwierciadła (podobną posługiwał się też, między innymi, David Hume)¹¹⁷ wskazuje, według mnie, na niezwykle ważny czynnik wpływający na kształtowanie się postaw etycznych. Dzięki niej widać, że chociaż jednostki są wyposażone w uczucie sympatii i wyobraźnię, to jednak dopiero w grupie za-

¹¹⁶ K. Valihora, op. cit., s. 154 i 160.

¹¹⁷ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 441. Oczywiście metaforę tę trudno uznać za dzieło osiemnastowiecznych filozofów, posługiwał się nią między innymi Arystoteles (por. *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977, s. 125). Podobna metafora pojawia się także w myśli socjologicznej: przytoczyć można chociażby teorię jaźni odzwierciedlonej Charlesa Hortona Cooleya, która „[...] choć niewątpliwie oryginalna w takim sensie, że samodzielnie wypracowana i ściśle powiązana z resztą jego systemu teoretycznego, ma wiele wspólnego z pewnymi teoriami, przedstawionymi około sto pięćdziesiąt lat wcześniej przez filozofów szkockiego Oświecenia. Zarówno David Hume, jak i Adam Smith zaprezentowali interesujące koncepcje sympatii (oddźwięku uczuciowego). [...] Teoria Cooleya jest prawie identyczna. Wedle niego w naszej wyobraźni postrzegamy w umyśle innych otaczających nas ludzi pewne wrażenia czy myśli, odnoszące się do naszego wyglądu, sposobu zachowania, zwyczajów, stawianych przez nas celów, naszego charakteru, naszych przyjaciół itp. To nasze spostrzeżenie wpływa na to, co myślimy sami o sobie i jak postępujemy” (J. Mucha, *Cooley*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1992, s. 45–46). Cooley przyjmował, że osobowość kształtuje i rozwija się w komunikacji z innymi ludźmi oraz przez wyobrażanie sobie, jak jest się postrzeganym przez innych, szczególnie przez najbliższych. Opieramy się na gestach i słowach (a raczej na ich interpretacji) tych, z którymi wchodzimy w interakcje, i na tej podstawie konstruujemy obraz siebie samych (por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2004, s. 558–559; J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka, PWN, Warszawa 2012, r. 26, s. 398).

czynają porównywać poszczególne sposoby zachowania (także wygląd lub charakter), wartościować je i wyrażać swoją aprobatę lub jej brak. Uwaga osoby żyjącej poza społecznością skupiałaby się na zadowoleniu z użytkowania rzeczy oraz na sprawach codziennych. Moralność natomiast jest związana z przyjemnością lub przykrością wynikającą z rzeczywistej lub wyobrażonej reakcji otoczenia. Dopiero w społeczeństwie emocje i działania człowieka

[...] natychmiast dają początek nowym uczuciom. Zobacz, że ludzie zaaprobują pewne jego uczucia, a oburzą się na inne. [...] Jego pragnienia i niechęci, jego radości i smutki, często staną się przyczynami nowych pragnień i niechęci, nowych radości i nowych smutków, będą więc teraz głęboko go interesować i zwracać najczujniejszą jego uwagę¹¹⁸.

Współodczuwanie, w myśli Adama Smitha, jest zjawiskiem naturalnym. Fonna Forman-Barzilai zaznaczyła, że sympatia nie jest „[...] wrodzoną zdolnością ludzką, która działa w sposób bezrefleksyjny i spontaniczny [...]”¹¹⁹, podkreślając jednocześnie jej kształtowanie i doskonalenie się w społeczeństwie¹²⁰. Sądzę jednak, że można zaryzykować stwierdzenie, iż sympatia ma charakter uniwersalny¹²¹. Dzięki niej przecież jest możliwe budowanie relacji międzyludzkich i dokonywanie sądów moralnych. Chociaż zarówno w relacjach z innymi, jak i w przypadku oceny cudzego i własnego postępowania nie do przecenienia jest element doświadczenia i doskonalenia, to – w teorii Smitha – rola społeczeństwa w kształtowaniu norm moralnych, rozwoju współodczuwania oraz uczeniu się wydawania sądów moralnych jest niezwykle istotna. Jednocześnie, skoro każdy człowiek ma wyobrażenie słuszności i doskonałości¹²², to – moim zda-

¹¹⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 164.

¹¹⁹ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 62.

¹²⁰ Ibidem, s. 63.

¹²¹ Pogląd, że sympatia jest uniwersalną zdolnością ludzką, wyraził (choć nie poparł go argumentacją) Jerry Evensky – *Adam Smith's Moral Philosophy. A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics and Culture*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 39.

¹²² A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 370.

niem – jest rzeczą niemożliwą, by nie był w stanie wytworzyć konstruktu bezstronnego obserwatora (co nie musi oznaczać, że każda jednostka decyduje się na ten wysiłek – problem, dlaczego podejmuje się trud współodczuwania, szczególnie z wrogami, podnosił Alexander Broadie, który upatrywał przyczyny w moralnym wymogu bycia uczciwym)¹²³, do czego konieczne są sympatia i wyobraźnia.

Sposób pisania Smitha o sympatii i wyobraźni sugeruje, że oczywista dla niego była uniwersalność tych zdolności (choć w odniesieniu do współodczuwania można jako kontrargument wskazać psychopatów, niezdolnych do wydawania sądów moralnych opartych na uczuciu). Traktowanie tu sympatii i wyobraźni jako wrodzonych elementów natury ludzkiej przedstawionej przez Szkota nie stoi w sprzeczności ze znaczeniem, jakie przypisuję społecznemu procesowi ich kształtowania się. Według mnie relacja pomiędzy wrodzonymi dyspozycjami ludzkimi, społeczną naturą jednostek i społecznymi procesami kształtowania i doskonalenia uczuć, zdolności, zachowań czy norm jest jednym z najciekawszych zagadnień w filozofii Adama Smitha.

W społeczeństwie wartość etyczna postępów nie tylko staje się obiektem refleksji, lecz także zyskuje skalę porównania. Żyjąc samotnie, nie ma się odniesienia do żadnego kanonu zachowań. Dopiero widząc zachowanie innych i poznając sądy przez nich wydawane, można zinternalizować normy. Co więcej, najpierw oceniamy ich działania i opinie, a dopiero z czasem uczymy się odnosić do własnego postępowania. Smith wyjaśnił to zjawisko na przykładzie postrzegania piękna i brzydoty:

Pierwsze nasze idee osobistego piękna czy ułomności pochodzą z kształtu i wyglądu innych, nie z naszej własnej postaci. Wkrótce jednak zdajemy sobie sprawę, że inni ludzie stosują taką samą ocenę wobec nas. Cieszy nas, gdy chwalą nasz wygląd, a jesteśmy zawiedzeni, gdy zdajemy się budzić ich wstręt. Chcielibyśmy wiedzieć, jak dalece nasz widok zasługuje czy to na naganę, czy na aprobatę. Przyglądamy się po kolei naszym członkom i stając przed lustrem, czy też przy

¹²³ A. Broadie, *Agreeable Connexions. Scottish Enlightenment Links with France*, Birlinn, Edinburgh 2012, s. 136–137.

pomocy innego dogodnego środka, usiłujemy w miarę możliwości patrzeć na siebie z pewnej odległości oczyma innych ludzi¹²⁴.

Oceny otoczenia, dotyczące zarówno moralności, jak i wyglądu, stają się wskazówką dla postrzegania własnego i cudzego piękna (ciała i czynów). Nie stanowią one jednak ostatecznej wyroczni. Na podstawie swojego osądu weryfikujemy aprobatę lub dezaprobatę innych.

Według Smitha z natury chcemy być podziwiani, tak za postępowanie, jak i wygląd, jednakże pragniemy, by pozytywne (lub negatywne) opinie były adekwatne do rzeczywistości, stąd istotne są nasze odczucia, ale i zwierciadło, w którym się przeglądamy: ocena innych osób. Problematyka moralności nabiera wagi dopiero wśród ludzi; człowiek w izolacji nie rozważa kwestii etycznych i nie osądza ani siebie, ani innych. Przecież, „gdybyśmy nie żyli w społeczności, powinniśmy być obojętni zarówno wobec własnej urody, jak ułomności”¹²⁵. W myśli Smitha moralność i osąd estetyczny okazują się z gruntu społeczne.

Filozof wymieniał kilka „instancji”, do których odwołujemy się, gdy mamy ocenić własne zachowanie. Pierwszym naturalnym punktem odniesienia jest społeczeństwo. Polegamy na osądach innych, których reakcje stają się miarą wyznaczającą właściwe postępowanie. Jak już wspomniałam, obserwatorzy nie mają wiedzy na temat prawdziwych motywacji podmiotu działającego, mogą wnioskować, jedynie opierając się na własnych spostrzeżeniach i znajomości sytuacji. Opinia otoczenia jest niezwykle istotna, jednak nie zawsze będzie wyczerpująco i sprawiedliwie odnosić się do okoliczności czynu i jego sprawy. Gdy własne postępowanie poddajemy ocenie innych –

Nasz brak pewności co do własnej zasługi i gorąca chęć, by myśleć o niej przychylnie, pospołu winny w sposób wystarczająco naturalny spowodować, byśmy zapragnęli poznać opinię innych ludzi w tym zakresie; by poczuć się bardziej podniesionym na duchu niż to jest normalne, gdy opinia jest przychylna, i by poczuć się bardziej niż to jest

¹²⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 164–165.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 165.

normalne zgnębionym, gdy opinia jest przeciwna; nie powinny jednak sprawić, byśmy pragnęli uzyskania przychylniej opinii czy też uniknięcia nieprzychylniej za sprawą intrygi i koterii. Gdy człowiek przekupi wszystkich sędziów, nawet całkowicie jednogłośnie wyrok sądu, choć może sprawić, iż wygra proces, nie da mu żadnej pewności, że słuszność była po jego stronie. Gdyby więc prowadził proces jedynie po to, by upewnić się, że postępował słusznie, nigdy nie przekupywałby sędziów¹²⁶.

Szkocki filozof uważał, że pragniemy pochwał, ale zasłużonych. Chociaż jednostki mają skłonności do samooszukiwania się, to jednak nie cenią zasług zdobytych niesłusznie. Dlatego opinia społeczeństwa, mimo że bardzo pomocna i niezwykle dla nas ważna, nie jest ostatecznym wyznacznikiem. Poddajemy się także osądowi własnego sumienia, odwołując się do opartego na sympatii i wyobraźni konstruktu bezstronnego obserwatora, który ma służyć próbie spojrzenia na własne postępowanie z dystansu. Stefan Zabieglík postawił tezę głoszącą, że w wielu przypadkach społeczeństwo może zastąpić bezstronnego obserwatora w jego roli¹²⁷, ja jednak chciałabym sformułować pogląd przeciwny: ze względu na niedoskonałość ocen społecznych, z czasem uczymy się je porównywać lub zastępować sądami bezstronnego obserwatora.

Opinię otoczenia należy porównać do opinii wydanej przez nasz wewnętrzny głos: bezstronny obserwator nie pozwoli cieszyć się niezasłużoną pochwałą, sprawi też, że bolesna okaże się bezpodstawna krytyka. Jednak nawet bezstronny obserwator nie jest doskonały.

Z trudem przychodzi nam rozgrzeszyć się, gdy wszyscy nasi współbracia zdają się głośno nas potępiać. Domniemany bezstronny obserwator naszego postępowania zdaje się z bojaźnią i wahaniem wyrażać opinię na naszą korzyść, gdy opinia wszystkich rzeczywistych obserwatorów, wszystkich tych, których oczyma i z których stanowiska próbujemy ją rozpatrywać, jest jednogłośnie i krzycząco nastawiona przeciw nam. W takich przypadkach ten półbóg w naszym łonie wydaje się być jak półbogi w świecie literatury, choć w pewnej mierze nieśmiertelni, to

¹²⁶ Ibidem, s. 185.

¹²⁷ S. Zabieglík, op. cit., s. 52.

jednak w części pochodzenia śmiertelnego. Gdy jego oceną stale i stanowczo kieruje poczucie zasługiwania na nagrodę i poczucie zasługiwania na karę, zdaje się wtedy działać odpowiednio do swojego boskiego pochodzenia. Kiedy jednak poddaje się zdumieniu i zawstydzeniu, jakie wywołują oceny nieświadomego, słabego człowieka, wtedy odkrywa swój związek ze śmiertelnością i zdaje się działać odpowiednio raczej do ludzkiej niż do boskiej sfery swojego pochodzenia¹²⁸.

Dlatego, według Smitha, ludzie wierzący mogą odnaleźć pocieszenie i nadzieję w trzeciej z instancji, „jeszcze wyższym trybunale” – w oczach wszechwiedzącego „Sędziego świata”¹²⁹.

W życiu doczesnym możemy liczyć na dwie pierwsze instancje. Trzecia daje nam nadzieję na sprawiedliwość, zakłada nagrodę lub karę po śmierci, może też okazać się źródłem pocieszenia¹³⁰. W myśl

¹²⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 190–191.

¹²⁹ Ibidem, s. 191.

¹³⁰ Stanowiska dotyczące poglądów Smitha na istnienie i rolę Boga są wśród badaczy jego myśli podzielone. W *Teorii uczuć moralnych*, inaczej niż w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, można znaleźć wiele odwołań do Boga, Stwórcy Natury. Należy jednak zwrócić uwagę, że duża część uwag odnosi się do pociechy dla ludzi wierzących. O religii filozof niejednokrotnie wypowiadał się niepocholebnie, podobnie jak jemu współcześni, krytykując fanatyzm religijny (z czasem przypisywał religii coraz mniejszą rolę, por. K. Haakonssen, *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 3). Zarazem doceniał jednak działania Kościoła szkockiego na rzecz edukowania mieszkańców kraju. Zdaniem Aleca Macfiego i Jerry'ego Evensky'ego przedstawiony w *Teorii uczuć moralnych* Bóg jest Bogiem wszechmocnym, wszechwiedzącym i dobrym (A. Macfie, *The Invisible Hand of Jupiter*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1971, Vol. 32, No. 4, s. 587; J. Evensky, *Ethics and the Invisible Hand*, „The Journal of Economic Perspectives” Spring 1993, Vol. 7, No. 2, s. 200). Jerzy Chodorowski utożsamiał Boga ze Stwórcą Natury i Opatrznością, obecnymi w dziełach Smitha. Jacob Viner twierdził, że Bóg w pismach Szkota jest twórcą harmonii. Forman-Barzilai zwróciła uwagę na argumentację teistyczną dotyczącą praw uznawanych za boskie, dostrzegając, że pojęcia „boski” (*divine*) i „naturalny” (*natural*) filozof stosował wymiennie. Nurt, w którym podkreśla się istnienie Boga w dziełach Smitha, dosyć szeroko reprezentowany, uzupełniają teoretycy zakładający, że „niewidzialna ręka” jest ręką Boga (więcej na ten temat w rozdziale czwartym, por. też: P. Harrison, *Adam Smith and the History of the Invisible Hand*, „Journal of the History of Ideas” January 2011, Vol. 72, No. 1, s. 49). Marzena Cichorzewska utożsamiała z kolei z Bogiem często przytaczane przez Smitha pojęcie natury. Stworzenie natury i człowieka

filozofii Smitha najpierw uczymy się osądzać innych, śledzimy reakcje otoczenia, internalizujemy normy społeczne, opieramy się na cudzych osądach. Dopiero z czasem, bogatsi o doświadczenie, uczymy się przyglądać własnemu postępowaniu, wówczas również najpierw polegając na opinii innych. Szkot odwrócił tradycyjny porządek – zakładający, że pierwotne jest ocenianie swoich czynów – skupia-

przez Boga podkreślał Russell Nieli (*Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem*, „Journal of the History of Ideas” October–November 1986, Vol. 47, No. 4, s. 623). Peter Harrison postrzegał zaś filozofię autora *Teorii uczuć moralnych* jako „opatrznościowy deizm” (*providential deizm*; P. Harrison, op. cit., s. 47–48). Emma Rothschild zwróciła uwagę, że wzmianek o Bogu jako takim jest u Smitha niewiele i często są to ironiczne wypowiedzi dotyczące religii (*Adam Smith and the Invisible Hand*, „The American Economic Review” May 1994, Vol. 84, No. 2, s. 321; *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 129–131). Alexander Broadie skonstruował: „[...] wyraźnie widać, że Smith postrzega wiarę w sprawiedliwego Boga jako zjawisko NATURALNE i nie jest zainteresowany problemem, w jakiej relacji ta wiara stoi wobec kategorii moralnych. [...] Jest zatem możliwe, by uznawać Smitha za próbującego wykazać, że teoria uczuć moralnych, wystarczająca, by pomieścić moralne ramy, w których większość z nas działa, może być wytworzona bez odwoływania się do kwestii teologicznych” (*Sympathy and the Impartial Spectator*, s. 187). Podkreślił także, że szkocki filozof często pisał o tym, jak postrzegają świat ci, którzy wierzą w interwencje Boga, nie wyjawiając jednak własnych poglądów: „Czy sam Smith był teistą, deistą, sceptykiem albo, być może, nawet ateistą, jest przedmiotem wielu zastrzeżeń” (*Agreeable Connexions*, s. 121). Rothschild i Broadie uznają pisanie przez Smitha o Bogu raczej za przejaw konwencji. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć stanowisko Smitha dotyczące istnienia i roli Boga. Niezaprzeczalnie wspominał w *Teorii uczuć moralnych* o Stwórcy Natury i Bogu, jednak nie określał jednoznacznie Jego roli. Pamiętając, że po objęciu katedry w Glasgow poprosił o zwolnienie go z konieczności rozpoczynania zajęć modlitwą, podczas nabożeństw wydawał się zaś „nieobecny” (por. J. Rae, *Life of Adam Smith*, Macmillan & CO., London 1985 [reprint: DODO Press, Milton Keynes 2011], s. 47), oraz że przyjaźnił się z Hume’em (którego sceptyczny stosunek do religii jest znany), da się wysunąć tezę, że odwoływanie się niekiedy do Boga (częściej Smith pisał o naturze) mogło wynikać z pragnienia rozwoju kariery naukowej bez przeszkód. Równie zasadna może być argumentacja, że Smith był człowiekiem wierzącym, jednak nastawionym sceptycznie do instytucji religijnych i fanatyzmu. Dysponujemy jednak zbyt małą ilością informacji, by dało się rozstrzygnąć ten problem jednoznacznie.

jąc się na procesie społecznego uczenia się moralności¹³¹. Bezstronny obserwator nie jest bytem zewnętrznym, odrębnym od człowieka. Jest jego wytworem, opiera się na zdolnościach, uczuciach, władzach i doświadczeniach jednostki, która jest jego twórcą. Jak podkreślał Alexander Broadie, „nie ma wątpliwości, że bezstronny obserwator jest produktem działania wyobraźni, a zatem istnieje w sposób intencjonalny”¹³².

Oceny formułowane przez bezstronnego obserwatora także wykorzystują doświadczenie jednostek wynikające z oceniania innych oraz obserwowania ich jako zwierciadła. Karen Valihora i Doğan Göçmen zwrócili uwagę na niezmiernie istotny aspekt kształtowania się moralności jednostek: postrzeganie siebie jako autonomicznego podmiotu i refleksja dotycząca własnego postępowania, dopuszczająca możliwość jego zmiany, wymagają uznania nas przez innych¹³³. Uważam, że w myśli Smitha bardzo istotna jest kwestia poddania się ocenie społecznej. To właśnie obserwowanie, w jaki sposób widzą nas inni (a także jak my postrzegamy ich oraz jak ludzie osądzają się wzajemnie), umożliwia nam później namysł nad dotychczasowymi doświadczeniami oraz skonstruowanie – dzięki własnym spostrzeżeniom – bezstronnego obserwatora. Osądzając innych, staramy się, używając tych samych władz, postawić się w ich sytuacji. Oceniając siebie, stajemy się możliwie jak najbardziej bezstronnym widzem, który próbuje postawić się w naszym położeniu.

Naturalne, zdaniem autora *Teorii uczuć moralnych*, jest stawianie na pierwszym miejscu interesu własnego, troska o dobro swoje i najbliższych – jest ona skuteczna, a zarazem właściwa. Jednakże dążenie do zaspokojenia swoich potrzeb oraz to, że bardziej dotyczą nas nieszczęścia i sukcesy własne niż czyjeś, wielu czynów nie uspra-

¹³¹ J. Buchan, *Adam Smith. Życie i idee*, przeł. K. Rastawicki, Centrum Doradztwa i Informacji Difin, Warszawa 2008, s. 64.

¹³² A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, s. 181.

¹³³ K. Valihora, op. cit., s. 139; D. Göçmen, *The “Adam Smith Problem” and Adam Smith’s Utopia*, w: *New Essays on Adam Smith’s Moral Philosophy*, eds. W.L. Robison, D.B. Suits, Rit Press, Rochester–New York 2012, s. 48.

wiedliwiają i mogą stanowić przeszkodę w sprawiedliwym ocenianiu własnych działań¹³⁴. Jak twierdził Smith:

Natura zleciła niewątpliwie każdemu człowiekowi, by przede wszystkim głównie troszczył się o siebie. Skoro jest zaś bardziej zdolny troszczyć się o siebie niż o innych ludzi, jest odpowiednie i słuszne, że powinien to robić. [...] Chociaż jednak śmierć naszego bliźniego może nas znacznie mniej dotknąć niż nasze własne znikome niepowodzenie, nie możemy zgładzić go, by zapobiec naszemu znikomemu nieszczęściu, a nawet by zapobiec naszej własnej śmierci. Tutaj, jak i w innych okazjach, musimy spoglądać na siebie nie tyle w świetle, w jakim naturalnie siebie widzimy, ale w jakim ukazujemy się innym. Choć każdy człowiek zgodnie ze znanym powiedzeniem uważa siebie za pępek świata, dla ludzkości jest najmniej znaczącą jego częścią. [...] Gdyby jego działanie było takie, że bezstronny obserwator przejąłby zasady jego postępowania, co jest największym jego pragnieniem, musiałby w tym przypadku, jak w każdym innych okolicznościach, umiarkować butne samolubstwo i sprowadzić je do poziomu, który by mogli przyjąć inni ludzie¹³⁵.

Zarówno społeczeństwo, jak i bezstronny obserwator aprobują dążenie do szczęścia, zaszczytów i bogactwa. Osiągnięcie sukcesu jest godne pochwały. Jednakże, gdy ktoś postanowi złamać reguły społeczne i postępować nieuczciwie, uzyskane w ten sposób korzyści przestaną być źródłem aprobaty, a staną się powodem potępienia. Konieczne jest spojrzenie na siebie z dystansu i dostrzeżenie, że – wbrew własnemu przekonaniu – nie jest się najważniejszym na świecie. Oceniając swoje działania, rozdajemy się na zdystansowanego obserwatora i osobę podlegającą osądowi¹³⁶, „próbujemy przyglądać się naszemu postępowaniu, tak jakby przyglądał się im, jak nam się zdaje, uczciwy, bezstronny obserwator”¹³⁷.

Bezstronny obserwator nie dysponuje żadnymi nadludzkiemi zdolnościami. Chociaż można interpretować go jako usytuowa-

¹³⁴ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

¹³⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 121–122.

¹³⁶ Ibidem, s. 166.

¹³⁷ Ibidem, s. 163.

nego pomiędzy człowiekiem a Bogiem, to w rzeczywistości stano-
wi jedynie wytwór wyobraźni. Nie ma bytu niezależnego, jednostka
sama stwarza tę postać, przyjmuje jej wyobrażoną perspektywę.
W uproszczeniu można przyjąć, że oceniamy się tak, jak zrobiłby
to niezależny obserwator. Ten, choć fizycznie nie istnieje, to jed-
nak – jako wytwór wyobraźni – pozwala spoglądać na własne i cu-
dze postępowanie z nieco innej perspektywy. Kwestię bezstronności
dobrze wyjaśnia akapit występujący jedynie w pierwszym wydaniu
*Teorii uczuć moralnych*¹³⁸: Smith podkreślał w nim, że na siebie mu-
simy patrzeć tak samo, jak na innych, wyobrażać sobie siebie jako
widza, nie jako podmiot działający, i starać się sprawdzić, czy spo-
glądając z zewnątrz, aprobowalibyśmy swoje postępowanie. Uwa-
żam, że nie oznacza to, że proces oceniania własnych zachowań jest
tożsamy z sądami moralnymi na temat innych – w pierwszym przy-
padku konieczna jest dwustopniowa zmiana perspektywy – musimy
wyobrazić sobie, że jesteśmy obserwatorem, który wyobraża sobie,
że jest nami. Mimo to bezstronność polega na stosowaniu tych sa-
mych kryteriów oceny i rezygnacji z samooszukiwania czy też uspra-
wiedliwiania się ważnymi dla nas celami.

Bezstronny obserwator, jako wytwór wyobraźni jednostki, wy-
korzystuje jej zdolności i wiedzę. Nie ma dodatkowych informacji.
Wie o jej motywacjach, nie zna jednak pobudek kierujących innymi.
Opiera się na ocenie sytuacji (przecież sympatia skupia się przede
wszystkim właśnie na tym aspekcie), ma znaczną wiedzę, nie jest
jednak wszechwiedzący, dysponuje tymi samymi informacjami, co
jego „twórca”, może zatem popełniać błędy, nie mając pełnego oglą-
du okoliczności¹³⁹. Bezstronny obserwator nigdy nie będzie dosko-
nały¹⁴⁰. Uważam, że Smith przedstawił ideał, do którego możemy
dążyć. Człowiek perfekcji nie osiągnie nigdy, posiadanie zupełnej
wiedzy jest niewykonalne, podobnie jak poznanie cudzych emocji.
Niemożliwe wydaje się także zupełne odcięcie się od swoich uczuć
i pragnień, jednak – przez stworzenie w umyśle bezstronnego obser-

¹³⁸ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 111, przypis k [2].

¹³⁹ T.D. Campbell, op. cit., s. 136; A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*,
s. 182–183; *The Scottish Enlightenment*, s. 103–105.

¹⁴⁰ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 67.

watora – można starać się dokonywać ocen moralnych z perspektywy zbliżającego się do ideału widza. Bezstronny obserwator, jak sądzę, może się doskonalić, z czasem jednostki uczą się stawiania na miejscu bezstronnego obserwatora, patrzenia z jego perspektywy, której też coraz bliżej do bezstronności. Myślę, że Szkot doceniał ludzkie zdolności mimo słabości człowieka, których część można przezwyciężyć dzięki wytrwałej pracy nad sobą, obserwacji i refleksji. Doskonałość jest niemożliwa do osiągnięcia, ale nie oznacza to porażki¹⁴¹: „Bezstronny obserwator, mówiąc najprościej, nie jest ideałem, jest natomiast najlepszym, co możemy osiągnąć, pomimo jego licznych wad”¹⁴².

Bezstronny obserwator nie odczuwa emocji podmiotu działającego¹⁴³, jest sposobem patrzenia na świat¹⁴⁴, wyraża stanowisko przeciętnego przedstawiciela grupy społecznej, której członkiem jest osoba wydająca oceny moralne. Odwołując się do bezstronnego obserwatora, rezygnujemy z polegania na emocjach. Należy zaznaczyć, że Smith wspominał o sytuacjach, w których zachowanie człowieka jest godne pochwały, chociaż bezstronny obserwator nie może z nim w pełni współodczuwać¹⁴⁵: gdy uczucia podmiotu działającego są bardzo silne, a wydarzenia przytłaczające. Wówczas trudno wymagać, by ktoś wykazywał się opanowaniem pozwalającym na pełną sympatię. Obserwatorzy, mając świadomość wyjątkowości sytuacji, nie nakazują tonowania reakcji przez podmiot działający. Wydawane przez bezstronnego obserwatora sądy wiążą się zatem nie z tym, co czujemy w danym momencie (bez względu na to, czy spoglądamy na zachowanie kogoś innego, czy staramy się ocenić własne postępowanie), ale z uczuciami, jakich powinien on doznawać w określonej sytuacji¹⁴⁶.

¹⁴¹ Ibidem, s. 108.

¹⁴² A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, s. 184.

¹⁴³ Ch.L. Griswold Jr, op. cit., s. 27; T.D. Campbell, op. cit., s. 135.

¹⁴⁴ K. Valihora, op. cit., s. 138.

¹⁴⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 32.

¹⁴⁶ T.D. Campbell, op. cit., s. 119.

Koncepcja bezstronnego obserwatora była czasem uznawana za nie-spójną z teorią Adama Smitha zakładającą społeczne pochodzenie naszych sądów moralnych. Argumentuje się, że bezstronny obserwator jest fikcją wyobraźni, zatem odwołując się do jego oceny, w rzeczywistości porzucam uczucia moich bliźnich i szukam autorytetu w wytworze własnego umysłu. Jednak interpretowanie bezstronnego obserwatora jako jedynie projekcji subiektywnych standardów na fikcyjną osobę oznacza pominięcie szerszego aspektu etyki Adama Smitha. Jest przeciwnie, bezstronny obserwator powinien być traktowany jako normatywna zasada dla fenomenu indywidualnego współodczuwania. Wydając osąd dotyczący wartości moralnej czynu, nie polegamy na przypadkowej sympatii ludzi, którymi jesteśmy otoczeni, czy też na własnych przejściowych sympatiach. Bezstronny obserwator jest personifikacją tego, co jest stałe, uniwersalne, racjonalne, naturalne w związku sympatii¹⁴⁷.

Powyzsza uwaga Glenna R. Morrowa, chociaż pochodzi z tekstu wydanego ponad 90 lat temu, nie traci na aktualności. Konstrukct bezstronnego obserwatora opiera się na sympatii, wyobraźni, jest także nieodłącznie związany z procesami społecznymi, posiłkowanie się nim przy wydawaniu sądów moralnych ma zaś na celu dążenie do intersubiektywnych ocen własnego postępowania i do ograniczenia: samoozukiwania, egoizmu czy subiektywnego spojrzenia na sytuację.

Z czasem, dzięki coraz częstszym próbom wyobrażenia sobie, jaką opinię wyrażiliby patrzący z boku, dobrze poinformowany widz, proces odwoływania się do bezstronnego obserwatora staje się dużo łatwiejszy. Zgodnie z poglądami Smitha, wskutek przyzwyczajenia i nawyku, oceniając postępowanie, próbujemy zmienić się w bezstronnych obserwatorów, dzięki doskonaleniu się i doświadczeniu uczymy się przyjmować bezstronny punkt widzenia w sposób niemal automatyczny – podobnie jak dzieje się to przy ocenie odległości czy wielkości przedmiotów¹⁴⁸.

¹⁴⁷ G.R. Morrow, *The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith*, „The Philosophical Review” January 1923, Vol. 32, No. 1, s. 72.

¹⁴⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 196. Ta analogia zostanie omówiona w rozdziale drugim.

1.4. Cnoty i instynkty

Teoria moralna Adama Smitha opiera się na codziennych doświadczeniach i zwyczajnych zdolnościach ludzkich. Wydając sądy moralne, jednostki współodczuwają i dzięki wyobraźni stawiają się w sytuacji innej osoby lub posiłkują się bezstronnym obserwatorem. W ten sposób biorą w nawias egoistyczne pobudki i starają się spojrzeć na rzeczywistość z perspektywy trzecioosobowej, z czasem ucząc się czynić to w możliwie najdoskonalszy sposób. Nie muszą polegać jedynie na ocenach wydawanych przez społeczeństwo złożone przecież z jednostek tak samo niedoskonałych, jak oni sami. Jednocześnie wciąż są członkami grup i polegają na zdaniu innych, w razie wątpliwości odwołują się do ich sądów. W kontekście teorii Smitha rodzi się pytanie o to, z czym jest nam najłatwiej współodczuwać oraz – skoro nie jesteśmy w stanie w sposób pewny poznać uczuć drugiego człowieka – na ile na nasze oceny moralne wpływają skutki czynów, a na ile ich intencje.

Autor *Teorii uczuć moralnych* wyróżnił trzy etapy składające się na „naturę i okoliczności działania”¹⁴⁹: uczucie, intencje, z których czyn wynika; fizyczny przebieg postępowania – poruszenia ciała, przebieg procesu; a także następstwa – dobre lub złe. Jak zauważył, w teorii wszyscy są zgodni, że nie można oceniać ani przebiegu działania (ponieważ te same ruchy ciała mogą być elementami zarówno dobrych, jak i złych uczynków), ani skutków (ponieważ te zależą nie tylko od sprawy, lecz także od przypadku). Zaznaczył, że

Jedynymi następstwami, za które odpowiada sprawca, albo za które może go spotkać jakaś aprobata lub dezaprobata, są te następstwa, które on w ten czy inny sposób zamierzył, albo przynajmniej te, które ukazują przyjemny czy nieprzyjemny charakter intencji jego serca, będącej impulsem do jego działania. Wszelka pochwała i nagana, wszelka aprobata i dezaprobata, jakie mogą przypaść jakiemuś działaniu, muszą więc ostatecznie należeć do intencji lub doznań uczuciowych serca,

¹⁴⁹ Ibidem, s. 136.

do tego, czy zamiar był właściwy czy niewłaściwy, czy był podyktowany przez życzliwość, czy też rodził się z chęci szkodenia¹⁵⁰.

Smith zauważał jednak, że tak optymistyczne podejście, chociaż wydaje się słuszne, jest zarazem nieprawopodobne, gdyż jednostki nie mają wglądu w uczucia i motywacje innych. Na podstawie intencji można oceniać jedynie własne zachowanie, posiłkując się spojrzeniem bezstronnego obserwatora. W przypadku osądzania innych niebagatelną rolę odgrywają właśnie okoliczności i konsekwencje podejmowanych działań – a co za tym idzie również przypadek. Co więcej, tak właśnie według Szkota zaplanowała to natura.

Należy podkreślić, że filozof mianem „przypadku” określał czynniki niezależne od podmiotu działającego (również zachowania innych ludzi), dlatego też przypadkowi właśnie przypisywał różnicę w skutkach realizacji zamierzeń. Te mogą być niezwykle szczytne, a intencje szlachetne, jednak wykonanie może pozostawiać wiele do życzenia. Czasem okoliczności uniemożliwiają urzeczywistnienie nawet najbardziej życzliwego planu. Wówczas osobie, która chciała dobrze, ale nie osiągnęła sukcesu lub – co gorsza – jej dobre intencje zaowocowały negatywnymi skutkami, będziemy zdecydowanie mniej wdzięczni niż takiej, która rzeczywiście pomogła lub zrobiła coś dobrego. Analogiczna sytuacja zachodzi w odniesieniu do czynów złych:

Podobnie jak w przypadku nieudanych wysiłków dokonania dobra, na skutek niepowodzenia, w oczach niewdzięcznych ludzi zasługa staje się mniejsza, tak również przedstawia się sprawa z winą w przypadku nieudanych wysiłków spowodowania zła. Zamyśl dokonania zbrodni, bez względu na to, jak łatwo to udowodnić, prawie nigdy nie jest ukarany z taką surowością jak faktyczne jej popełnienie¹⁵¹.

Również we współczesnym prawodawstwie usiłowanie popełnienia przestępstwa traktuje się łagodniej. Szkocki myśliciel wspominał tylko o jednej sytuacji, w której dowiedziony zamiar jest karany suro-

¹⁵⁰ Ibidem, s. 137.

¹⁵¹ Ibidem, s. 147.

wo: zdrada wobec panującego¹⁵². Dostrzegał także, że gdy w sposób niezamierzony popełnimy zło, odczuwamy wyrzuty sumienia. Nawet nieumyślne zabójstwo rodzi poczucie winy i żal.

Chociaż w teorii powinno karać się tak samo za czyny popełnione i za te jedynie zamierzone (przecież wartość moralną mają intencje), w rzeczywistości jest oczywiste, że karzemy to, co jesteśmy w stanie dostrzec. Podobnie irracjonalnie spoglądamy na kwestię zasługi i winy – w dobrym nastroju łączymy dostarczyciela szczęśliwej nowiny z pozytywnym wydarzeniem, złościmy się zaś na tego, kto przekazuje złe wieści¹⁵³. To, co obserwowalne, wpływa na uczucia obserwatora dużo silniej niż niedostrzegalne (i nieweryfikowalne) motywy sprawcy. Można zatem widzieć zasadność oceniania intencji, ale jednocześnie należy zdawać sobie sprawę z tego, że w rzeczywistości sądzi się czyny i ich skutki.

Według Smitha to, że bierze się pod uwagę działanie i jego efekty, a nie tylko zamiary, nie jest jednak niepożądane. Wprost przeciwnie – to dzieło natury. Poznanie cudzych zamiarów jest nam niedostępne, uczucia „[...] zostały umieszczone przez wielkiego Sędziego serc ludzkich poza granicami ludzkiej jurysdykcji [...]”¹⁵⁴. Gdyby karać i potępiać wyłącznie złe intencje i negatywne uczucia, doszukiwano by się niecných zamiarów wszędzie, podważając każdy dobry czyn, i niemal wszyscy byliby narażeni na karę. Skupianie się na skutkach przyczynia się do szczęścia i pomyślności ludzkości. Zdaniem Smitha

Człowiek został stworzony do działania, a przez wykorzystanie swoich możliwości do spowodowania takich zmian w swoich i innych ludzi warunkach zewnętrznych, jakie wydają się najkorzystniejsze dla szczęścia wszystkich. Nie może zadowalać go opieszała życzliwość, ani nie uważać siebie za przyjaciela ludzkości, dlatego że z głębi ducha pragnie

¹⁵² W wykładach poświęconych jurysprudencji Smith zwrócił uwagę, że prawo angielskie za zdradę uważa: zabicie władcy, życzenie mu śmierci lub zapewnienie broni mającej służyć zabiciu króla. Wszystkie te przypadki mają być karane śmiercią – por. A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 428 (wykłady z 1766 roku, LJ[B]).

¹⁵³ Idem, *Teoria uczuć moralnych*, s. 151.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 157.

pomyślności świata. Choćby wywołał całą moc ducha i wysilił każdy nerw, aby osiągnąć te cele, co jest sensem jego istnienia, Natura nauczyła go, że ani on sam, ani inni ludzie nie mogą być całkowicie zadowoleni z jego postępowania, ani nie będą go w pełni pochylać, jeśli faktycznie ich nie osiągnął¹⁵⁵.

Upragnioną pochwałą jednostka może otrzymać dopiero, gdy zaszła dla dobra innych. Samymi dobrymi intencjami, jak pisze Smith, nie przyczyniamy się do poprawy niczyjego losu. Naturalną skłonność do przyglądania się skutkom czynów oraz ograniczenia poznawcze człowieka Szkot wkomponował w swoją myśl społeczną, dostrzegając ich niebagatelną, pozytywną rolę w przyczynianiu się do dobra ogółu i budowy ładu społecznego.

Wydając oceny moralne, ocenia się, jak w danych okolicznościach powinno się zareagować. Następnie sprawdza się odpowiedniość zachowania podmiotu działającego w danej sytuacji. Chociaż opieramy się na uczuciach¹⁵⁶, skupiamy się jednocześnie na tym, w jaki sposób wydarzenia postrzeżałby bezstronny obserwator:

Jeśli daną reakcję uczuciową uznajemy za odpowiednią do przyczyny, która ją spowodowała, to oceniamy ją jako właściwą. Jeśli jest inaczej, dany rodzaj emocji uznajemy za niewłaściwy. Miernikiem i punktem odniesienia oceny cudzych uczuć są zawsze nasze przeżycia i doznania¹⁵⁷.

Jak zaznaczyłam wcześniej, z niektórymi emocjami łatwiej sympatyzować niż z innymi. Trudno współodczuwać z doznaniem cielesnymi, łatwiej z przeżyciami duchowymi. Podobnie ma się rzecz ze smutkami i radościami: chociaż nie będziemy ich odczuwać tak samo, jak ten, kto ich doświadcza, potrafimy je zrozumieć. Mając świadomość trudności współodczuwania z silnymi emocjami, jednostki starają się zapanować nad sobą i stonować swoje reakcje do

¹⁵⁵ Ibidem, s. 157–158.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 21. W dalszej części monografii scharakteryzuję także rolę, jaką odgrywają reguły moralne.

¹⁵⁷ S. Zabieglik, op. cit., s. 44.

poziomu, z którym łatwiej sympatyzować (nie oznacza to jednak zupełnej obojętności). Dlatego nie powinno się manifestować nadmiernie radości ani przesadnie uzalać się nad trudną sytuacją. Autor *Teorii uczuć moralnych* skonstatował, że

Człowiek niezwyklej prawości, którego spontanicznie kochamy i szanujemy, to człowiek, który do najwspanialszego opanowania własnych naturalnych uczuć miłości własnej dołącza najbardziej znakomitą wrażliwość zarówno wobec naturalnych, jak sympatycznych uczuć innych ludzi¹⁵⁸.

Wkładamy zatem wysiłek, by postawić się na miejscu widza i starać się opanować nie tyle własne emocje, co sposób ich okazywania.

Smith doceniał wagę panowania nad sobą, uważając je za wielką cnotę¹⁵⁹, która w dodatku przydaje blasku innym cnotom¹⁶⁰. Przytaczał poglądy starożytnych, którzy dzielili namiętności na takie, które łatwo powściągnąć, i takie, które wymagają ogromnego panowania nad sobą¹⁶¹ (*self-command*). Zdolność do zapanowania nad ekspresją uczuć uznawał za godną podziwu. Pochlebnie wyrażał się o kontrolowaniu gniewu lub namiętności oraz o odraczaniu przyjemności (pochwalanym przez bezstronnego obserwatora).

¹⁵⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 220.

¹⁵⁹ Problematyce cnot Smith poświęcił szóstą część *Teorii uczuć moralnych*, chociaż powracał do tego zagadnienia także w innych fragmentach swojego dzieła (na przykład w siódmej części klasyfikował systemy filozofii moralnej pod względem ich poglądów dotyczących cnoty). Charles L. Griswold postawił tezę, że teoria cnot jest jednym z fundamentów myśli Smitha (*Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 181–184), wprowadził też w jej obrębie podział na cnoty: popędów cielesnych (panowanie nad sobą, skromność) oraz wyobraźni, te drugie podzielił zaś w zależności od tego, z jakiego rodzaju uczuć się wywodzą (por. S. Zabieglik, op. cit., s. 48): społecznych (cnoty życzliwości, ludzkości, przyjaźni, miłości), niespołecznych (sprawiedliwość) oraz egoistycznych (rozwaga, przedsiębiorczość, stosowność, panowanie nad sobą). Norbert Waszek przyjął zaś, że ponad głównymi cnotami (panowaniem nad sobą, roztropnością, sprawiedliwością i życzliwością) stoi jedna, nadrzędna cnota (*Two Concepts of Morality*, s. 602).

¹⁶⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 360.

¹⁶¹ Ibidem, s. 354.

Henry C. Clark skonstatował, że chociaż panowanie nad sobą Smith postrzegał jako cnotę „męską”, do której przywiązywał dużą wagę i o której wyrażał się pochlebnie, nie oznaczało to, zdaniem Clarka, że Smith przedkładał ją nad inną cnotę – życzliwość, która również odgrywa niezwykle istotną rolę. Prowadzi do wdzięczności¹⁶², pomaga budować więzi i harmonię w społeczeństwach, często skutkuje dobrem.

Życzliwość (*benevolence*) była przez filozofa uznawana za cnotę „kobiecą”, a zarazem charakterystyczną dla społeczeństw rozwiniętych, podczas gdy panowanie nad sobą, jak zauważył Clark, jest niezwykle istotne w społecznościach barbarzyńskich¹⁶³. Warto zwrócić uwagę, że pogląd przeciwny wyraził Norbert Waszek, stwierdzając, że panowanie nad sobą wymaga znacznych zdolności intelektualnych i jest przypisywane przez Szkota przede wszystkim wielkim myślicielom, stąd występuje w społeczeństwach rozwiniętych¹⁶⁴. Jak sądzę, dla Smitha istotna była równowaga, kultywowanie różnych cnot – panowanie nad sobą, blisko związane z mechanizmem sympatii, jest zaś bardzo ważne na wszystkich stadiach rozwoju społeczeństw.

Wzajemne dostrajanie okazywanych emocji pozwala na doskonalsze współodczuwanie, które nie tylko ułatwia wydawanie sądów moralnych, lecz także staje się źródłem pocieszenia dla cierpiących¹⁶⁵. Jak jednak zwróciła uwagę Maria Ossowska:

Jeżeli chodzi o stwierdzaną dookoła siebie przez A. Smitha praktykę tuszowania swoich uczuć, by dostosić się do słabszych uczuć interlokutora, wypada stwierdzić, że sprawa jest niewątpliwie bardziej zróżnicowana, niż się Smithowi wydaje. W obcowaniu ludzi ze sobą, przynajmniej w obcowaniu ludzi pewnych kultur czy pewnych klas społecznych, nie mniejszą – jeżeli nie większą – rolę niż ubieganie się o komunię doznań może na przykład odgrywać kształtowanie takiego, a nie innego

¹⁶² S. Zabieglik, op. cit., s. 68.

¹⁶³ H.C. Clark, *Conversation and Moderate Virtue in Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments"*, „The Review of Politics” Spring 1992, Vol. 54, No. 2, s. 203–204.

¹⁶⁴ N. Waszek, *Two Concepts of Morality*, s. 594.

¹⁶⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 26.

własnego obrazu w oczach innych. W związku z tym w zależności od tego, jaki stosunek łączy nas ze słuchaczem, jakie uczucia wchodzi w grę: czy wstydlive na przykład, czy takie, jakimi się ludzie raczej chwala, a wreszcie w zależności od tego, jakie panują konwencje w danym środowisku, rozmieszczamy akcenty tak lub inaczej, dając wyraz naszym doznaniom¹⁶⁶.

Autorka podniosła bardzo ciekawy problem. Rzeczywiście, w zależności od roli oraz pozycji społecznej sposób okazywania uczuć może znacznie odbiegać od jednego, ustandaryzowanego wzorca. Sądzę jednak, że autor *Teorii uczuć moralnych* zdawał sobie sprawę z tego typu różnic. Zauważał przecież, że odmiennych sposobów zachowania oczekujemy od ludzi o różnych zawodach, wieku, miejscu zamieszkania czy pochodzeniu¹⁶⁷.

Smith podkreślał też rolę naturalnej sympatii do bogatych i możliwych dla zachowania harmonii społecznej¹⁶⁸. Podziw i szacunek dla możliwych z konieczności musi wiązać się z okazywaniem przez nich swojej pozycji – zarówno przez dobra materialne, jak i zachowanie. Również wzajemne dostosowywanie uczuć przyczynia się do harmonii społecznej¹⁶⁹. Proces internalizowania norm moralnych oraz akceptowalnych zachowań jest, w filozofii Smitha, procesem społecznego uczenia się¹⁷⁰, dlatego nie może dziwić, że sposób okazywania uczuć także kształtujemy w obrębie grupy. Zgadzam się z Charlesem L. Griswoldem, że „[...] sympatia między osobami jest trwającym procesem wzajemnego dostosowywania się, ciągłym poszukiwaniem równowagi”¹⁷¹. Griswold dostrzegł tu analogię do poszukiwania równowagi popytu i sprzedaży w sferze rynkowej¹⁷².

¹⁶⁶ M. Ossowska, op. cit., s. 178.

¹⁶⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 297–302.

¹⁶⁸ Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

¹⁶⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 27.

¹⁷⁰ Więcej na ten temat w dalszej części.

¹⁷¹ Ch.L. Griswold Jr, op. cit., s. 35.

¹⁷² Ibidem. Harold B. Jones skonstatował, że niewidzialna ręka może działać tylko, gdy człowiek postępuje zgodnie z zaleceniami bezstronnego obserwatora (op. cit., s. 94). Jeszcze mocniejszą tezę postawiła Marzena Cichorzewska, utożsamiając bezstronnego obserwatora z rynkiem (w sferze ekonomicznej):

Zarówno w relacjach rynkowych, jak i w społeczeństwie można opierać się na interesie własnym i nie kierować się życzliwością. Jak uznał Smith: „Społeczność może istnieć, łącząc różnych ludzi, jak łączą się różni kupcy, na zasadzie wzajemnej korzyści, bez wzajemnej miłości i przywiązania; i choć nikt wtedy nie czułby żadnego zobowiązania czy nie doznawał wdzięczności dla drugiego człowieka, to jednak interesowna wymiana usług zgodnie z ustaloną oceną podtrzymywałaby społeczeństwo”¹⁷³, dlatego też brak dobroczynności nie jest karany, jednakże jej praktykowanie, zdaniem filozofa, jest nagradzane przez naturę. Społeczństwo mogłoby składać się z morderców czy złodziei i funkcjonować sprawnie – ale tylko pod warunkiem przestrzegania przez nich praw i powstrzymywania się od wza-

„W ekonomii politycznej Smitha, RYNEK będzie tym owym BEZSTRONNYM OBSERWATOREM, w którym jako »zwierciadło« człowiek reguluje swe działania ekonomiczne, tak samo jak w oczach domniemanego widza reguluje swe działania moralne” (op. cit., s. 27; por. też: ibidem, s. 22). Bardzo podobną opinię można spotkać u Janiny Godłów-Legiędź, twierdzącej, że „Rynek jest swego rodzaju Bezstronnym Obserwatorem, dzięki któremu jednostka sprawdza jakość swojej pracy i odkrywa, czy rzeczywiście jest społeczeństwu potrzebna” (*Liberalizm. Od ekonomii klasycznej do polityki transformacji*, Absolwent, Łódź 2001, s. 21). Analogia przedstawiona przez Griswolda rzuca ciekawe światło na problem sympatii, Godłów-Legiędź ograniczyła się zaś do kwestii oceny wartości rezultatów pracy jednostek – trudno tu mówić o pogłębionej analizie, a stworzone przez nią porównanie, chociaż nie do końca trafione, wymagałoby dokonania przez autorkę szerszej interpretacji; w tym miejscu można jedynie zauważyć, że zarówno rynek, jak i bezstronny obserwator stanowią swoiste kryterium oceny. Jednak tezy wyrażone przez Jonesa i Cichorzewską uważam za nadinterpretację. Jak sądzę, mechanizm niewidzialnej ręki, choć występuje w świecie, w którym niewielu ludzi jest doszczętnie zdemoralizowanych, nie wymaga jednak nieustającego odwoływania się do ocen bezstronnego obserwatora. Ludzie nie są doskonali i nie zawsze postępują etycznie, mogą jednak działać w sferze gospodarczej, nawet gdy popełniają błędy. Zestawienie bezstronnego obserwatora z mechanizmami rynkowymi uważam za zdecydowanie przesadzone. Bezstronny obserwator jest efektem doświadczeń podmiotu, prowadzi się z nim dialog wewnętrzny, można postąpić wbrew temu, co by pochwał. Rynek natomiast kieruje się prawami, którym bliżej do praw natury niż do konwersacji. Częste odwoływanie się do bezstronnego obserwatora modyfikuje zachowanie jednostek, jest to jednak nieco inny proces niż działanie rynku.

¹⁷³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 126.

jemnego wyrządzania sobie krzywdy¹⁷⁴. Ważniejsza dla utrzymania ładu społecznego od życzliwości jest sprawiedliwość (*justice*)¹⁷⁵. Naruszenie jej zasad Smith postrzegał jako wyrządzenie komuś krzywdy, które – jak twierdził – powinno zostać ukarane, nawet jeżeli konieczne byłoby użycie siły, nieokazywanie życzliwości nie może zaś podlegać sankcjom.

Życie w grupie jest dla ludzi koniecznością:

Tak się dzieje, że człowieka, który może istnieć tylko w społeczności, natura dostosowała do tej sytuacji, do której został stworzony. Wszyscy członkowie społeczności ludzkiej potrzebują wzajemnej pomocy, a podobnie narażeni są na wzajemne krzywdy. Gdy niezbędna wzajemna pomoc wynika z miłości, wdzięczności, przyjaźni i szacunku, społeczność rozwija się i jest szczęśliwa. Wszyscy różni jej członkowie są połączeni przyjemnymi więzami uczucia miłości i przywiązania i są, niejako, kierowani do jednego wspólnego celu wzajemnych przysług¹⁷⁶.

Możliwe jest istnienie społeczeństwa opartego zarówno na egoizmie i kalkulacji, jak i na więzi wynikającej z sympatii i życzliwości, w tym drugim przypadku jednak wzajemne relacje będą dużo głębsze, a całość będzie się rozwijać harmonijnie. Smith uważał, że ludzie w sposób naturalny pragną pomyślności, dobra społeczeństwa. Jednostki często nie są świadome tego, że działają tak, by przyczynić się do

¹⁷⁴ Ibidem, s. 126–127.

¹⁷⁵ Warto zwrócić uwagę, że Smith sugerował, że dobro społeczeństwa może mieć prymat nad dobrem jednostki. Chociaż działania egoistyczne są nie tylko usprawiedliwione, ale nawet konieczne dla rozwoju społeczeństw, których podstawą są przecież poszczególni ludzie, to jednak istnieją sytuacje, w których niezbędne okazuje się poświęcenie ich szczęścia dla dobra wspólnego. W *Teorii uczuć moralnych* Smith przytaczał przykład wartownika, który usnął na służbie. Chociaż jego przewinienie pozornie wydaje się niewielkie, to jednak karany jest niezwykle surowo, gdyż jego postępek mógł narazić na śmierć wielu ludzi, stąd – jak twierdził: „Gdy zachowanie życia jednostki jest niezgodne z bezpieczeństwem grupy, nic nie może być słuszniejsze niż to, że grupa jest ważniejsza od jednostki” (ibidem, s. 134). Uważał także, że mądry człowiek często pragnie poświęcić własną korzyść dla dobra grupy, a dobro grupy dla pożytku społeczności, państwa, ludzkości itd. (ibidem, s. 251).

¹⁷⁶ Ibidem, s. 126.

korzyści ogółu, tak dzieje się nie tylko w przypadku mechanizmu niewidzialnej ręki. Fonna Forman-Barzilai skonstruowała, że *Teoria uczuć moralnych* powinna być postrzegana jako książka opisująca, w jaki sposób natura dba o przetrwanie społeczeństw¹⁷⁷.

System kar i nagród również jest nastawiony na dobro wspólne i przetrwanie grupy. Aprobując lub ganiąc poszczególne postęпки, ludzie nie zawsze opierają się na racjonalnym przekonaniu, że tak będzie lepiej dla wszystkich. Kierują się raczej uczuciami, sympatią, resentymentem i instynktem.

Organizacja natury jest w tym zakresie dokładnie przykładem, którym można się posłużyć w wielu innych sytuacjach. Jeśli chodzi o wszystkie te cele, które ze względu na szczególne znaczenie można uważać [...] jako wybrane cele natury, natura nie tylko tak nieustannie wyposaża ludzi, iż pragną osiągnięcia celów, które ona wysuwa, lecz tak samo pragną środków, które jedynie mogą służyć do osiągnięcia tych celów, dla nich samych i niezależnie od dyspozycji do ich wytworzenia. Tak więc samozachowanie i rozmnażanie się gatunków to są wielkie cele, które Natura zdaje się wysuwać, stwarzając wszystkie istoty żywe. Ludzie okazują pragnienie osiągnięcia tych celów i niechęć do przeciwnych celów; przez miłość życia i obawę przed śmiercią; przez pragnienie, by wszystkie gatunki trwały nieprzerwanie po wieczne czasy; przez niechęć wobec idei, że może nastąpić ich całkowita zagłada. Lecz choć w ten sposób wyposażono nas w bardzo silne pragnienie osiągnięcia tych celów, to jednakże nie dane jest naszym ospałym, niezdecydowanym władzom umysłowym znalezienie odpowiednich środków do ich osiągnięcia. Natura wskazała większość z nich za sprawą wrodzonych odruchowych instynktów. Głód, pragnienie, uczucie, które łączy dwie płci, zamiłowanie do przyjemności i strach przed bólem, skłaniają nas do stosowania tych środków dla nich samych bez najmniejszego rozważania ich tendencji do osiągnięcia tych dobroczynnych celów, które wielki Administrator Natury zamierzał przez nie osiągnąć¹⁷⁸.

Filozofia autora *Teorii uczuć moralnych* jest skupiona przede wszystkim na myśli społecznej. Należy jednak podkreślić także niepośled-

¹⁷⁷ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 107.

¹⁷⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 112–113.

nią rolę czynników wrodzonych, naturalnych, niezbędnych jednostkom do właściwego funkcjonowania w społeczeństwie. Obok sympatii i wyobraźni, które na gruncie teorii moralnej Smitha, w moim przekonaniu, należy uznać za dwie spośród najważniejszych władz danych człowiekowi (dzięki nim jednostka jest w stanie działać moralnie i wydawać sądy etyczne, a także budować więź społeczną), istotne jest także dążenie do realizacji własnych potrzeb, niebagatelną rolę odgrywa nastawienie na własną wygodę i sukces, potrzeba aprobaty oraz dążenie do samozachowania i przetrwania gatunku. Dlatego niezwykle ważne, chociaż często pomijane przez badaczy myśli Smitha, są – moim zdaniem – poruszane przez niego kwestie instynktów¹⁷⁹ i popędów¹⁸⁰.

W eseju *Of the External Senses* Szkot rozwijał kwestię instynktu przetrwania, łącząc go z rolą zmysłów, wskazujących nam przedmioty przyczyniające się do pomyślności i przyjemności. Wspominał o popędzie do jedzenia, instynkcie ssania u niemowląt (zestawiając je z instynktownymi zachowaniami zwierząt), podnosił też temat popędu seksualnego¹⁸¹. Smith nie kwestionował istnienia ludzi dążących do autodestrukcji, uważał jednak, że to pragnienie jest sprzeczne z naturą ludzką i wynika z choroby. Natura nie skłania ku samobójstwu, zdarzają się jednak osoby cierpiące na „melancholię”, wiążącą się z tym, „[...] co można by nazwać nieprzewyciężoną chęcią samozniszczenia”¹⁸² (*an irresistible appetite for self-destruc-*

¹⁷⁹ *Instinct*, podając za współczesnym Smithowi słownikiem Samuela Johnsona, to: „Pragnienie lub wstręt działające w umyśle bez udziału rozsądku czy rozważań; siła determinująca wolę bezmyślnych”, S. Johnson, *A Dictionary of the English Language: In which the Words are deduced from Their Originals, and illustrated in their Different Significations by Examples from the best Writers*, Vol. 1, London 1785, s. 1054, <https://archive.org/details/dictionaryofenglojohnuoft> (dostęp: 19.08.2017).

¹⁸⁰ *Appetite*: „1. Naturalne pragnienie dobra; instynkt, który nas kieruje ku poszukiwaniu przyjemności [...]. 2. Pożądanie przyjemności zmysłowej [...]. 3. Silne pragnienie; ochota na coś [...]. 4. Przedmiot silnego pożądania. [...] Głód, pragnienie jedzenia [...]”, *ibidem*, s. 169.

¹⁸¹ Więcej na temat instynktów i popędów w rozdziale drugim.

¹⁸² A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 429.

tion)¹⁸³. Smith nie podzielał przekonania stoików, które opisywał w *Teorii uczuć moralnych*¹⁸⁴, o dopuszczalności samobójstwa jako racjonalnego wyboru, gdy okoliczności „przeciwnie naturze” przeważają nad pozytywnymi możliwościami. Przyznawał, że w myśli stoickiej kwestia samobójstwa była przedmiotem głębokich przemyśleń, przedstawiał poglądy stoików na życie i jego koniec: nie powinno się narzekać na życie, skoro w każdej chwili można je zakończyć. Według Smitha jeżeli decydujemy się żyć, należy przyjmować to, co nas spotyka, dokonywać kolejnych wyborów ze świadomością, że jednym z nich może być śmierć. Jak jednak uważał Szkot, bezstronny obserwator nigdy nie pochwaliłby samobójstwa. Z przemyśleń filozofa można wywnioskować, że odebranie sobie życia nie może być racjonalnym wyborem. Będzie raczej wyrazem braku odwagi w znoszeniu cierpienia lub przejawem melancholii stanowiącej ogromne nieszczęście zarówno dla tego, kogo dotknęła, jak i jego bliskich, którym można jedynie współczuć utraty ukochanego członka rodziny lub przyjaciela.

Troskę o zdrowie, życie i wygody cielesne myśliciel uważał za przejaw jednej z cnót – rozważi (*prudence*). Wiąże się ona z dbałością o wszystko to, co umożliwia osiągnięcie szczęścia zewnętrznego: daje je nie tylko przetrwanie, lecz także wygody cielesne, reputacja czy pozycja społeczna¹⁸⁵. Dążenie do samozachowania, bycia podziwianym, otaczania się przedmiotami luksusowymi są – według Smitha – przejawami egoistycznych aspektów natury ludzkiej, lecz zarazem nakazem Boga, natury i świadectwem cnoty. Bezstronny obserwator nie mógłby pochwalić zaniechania dbałości o siebie i najbliższych, o dobre życie¹⁸⁶, zaaprobowałby jednak roztropność i odroczenie nagrody¹⁸⁷, które pozwoli na rozsądniejsze wykorzy-

¹⁸³ Idem, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 287.

¹⁸⁴ Idem, *Teoria uczuć moralnych*, s. 417–430.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 314–415.

¹⁸⁶ Nie ma to nic wspólnego z aprobatą chciwości czy trwonienia majątku na zbędne luksusy (por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, s. 383), chodzi o przekonanie, że troska o własny interes, dobro najbliższych i wygodne życie jest właściwym sposobem postępowania.

¹⁸⁷ T.D. Campbell, op. cit., s. 179.

stanie posiadanych dóbr. Autor *Teorii uczuć moralnych* przedstawił człowieka rozważnego jako pracowitego, niepodejmującego niepotrzebego ryzyka, oszczędnego, skromnego¹⁸⁸. Rozwaga zaleca dbanie o opinię, brak arogancji, szanowanie obyczajów, racjonalne dążenie do realizowania interesu własnego w ramach wyznaczonych przez sprawiedliwość.

Jak sądzę, wszystko to są cechy jednostki, która postępuje zgodnie z nakazami natury, zaspokaja własne potrzeby, budując zarazem pomysłność ogółu. Człowiek rozważny odgrywa dużą rolę w *Bogactwie narodów* (choć Smith w tym dziele jego znaczenia nie podkreślił)¹⁸⁹. Nie kieruje się on skrajnym samolubstwem, ale pragnieniem dobra własnego, najbliższych i państwa, co przywodzi na myśl inną spośród cnót opisywanych przez myśliciela – życzliwość (oraz dyskusję dotyczącą *Adam Smith Problem*)¹⁹⁰. Uważam, że cnoty te nie są sprzeczne, lecz raczej komplementarne. Trudno troszczyć się o innych, gdy nie dba się o własny los. Rozwaga może stanowić „pomost” pomiędzy *Teorią uczuć moralnych* a *Bogactwem narodów*¹⁹¹. Jak zauważył Henry C. Clark, jest ona szczególnie pożądana w społeczeństwach rozwiniętych¹⁹². Ludzie wchodzący we wzajemne interakcje, inaczej niż w mniejszych grupach, nie zawsze się znają, muszą zatem polegać na zaufaniu i wierze w to, że druga osoba, podobnie jak oni sami, pragnie zachować reputację i osiągnąć sukces.

Smith używał pojęcia instynktu w odniesieniu nie tylko do dbania o własne dobro czy zaspokajania potrzeb biologicznych, lecz także w swoisty sposób do dumy. Związany z nią popęd nie kieruje wyłącznie tymi, którzy rzeczywiście zasługują na swoją wyższą pozycję społeczną, mają go też osoby pozbawione odpowiednich cech i umiejętności uzasadniających ich poczucie własnej wartości. Instynktu dumy brakuje natomiast ludziom określanym przez filozofa mianem idiotów. Chociaż niekiedy ich spostrzeżenia są niezwykle trafne, a umiejętnościami przewyższają niektórych ludzi, to jednak

¹⁸⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 315–317.

¹⁸⁹ D.D. Raphael, op. cit., s. 73.

¹⁹⁰ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

¹⁹¹ Ch.L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, s. 203.

¹⁹² H.C. Clark, op. cit., s. 205.

ich zaburzona samoocena sprawia, że uważają się za gorszych¹⁹³. Instynktem autor *Teorii uczuć moralnych* określał też dziecięcą wiarę w to, co usłyszą, oraz pragnienie bycia wiarygodnym, z którym wiąże się mowa i chęć rządzenia innymi (właśnie mowę wykorzystuje się jako instrument do osiągnięcia tego celu)¹⁹⁴.

*

Według Smitha natura sprawia, że pragniemy środków, które prowadzą do preferowanych przez nią celów, przede wszystkim tych pozwalających na przetrwanie ludzkości. Stąd dążymy do samozachowania i rozmnażania się, zaś strach przed bólem czy dążenie do zaspokajania głodu i pragnienia to wrodzone, instynktowne potrzeby¹⁹⁵. Harmonia społeczna jest nie tylko efektem instynktownych zachowań. Opiera się ona na naturalnej sympatii będącej podstawą więzi społecznych, życzliwych uczuć pomiędzy członkami rodziny czy przyjaciółmi, poczucia tożsamości grupowej. To także sympatia dla możliwych pozwala utrzymywać ład społeczny, zaś naturalna miłość do dzieci to jedno z najsilniejszych uczuć. Zniuansowana teoria zaprezentowana przez Szkota – moim zdaniem – doszukuje się podstaw moralności zarówno we wrodzonych właściwościach ludzkich, jak i w społecznych procesach uczenia się; te elementy, jak sądzę, są ze sobą nierozzerwalnie związane. Przecież oceny moralne opierają się na sympatii i wyobraźni, a jednocześnie poza społeczeństwem ich istnienie straciłoby sens.

¹⁹³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 390–391.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 506–507.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 112–113.

ROZDZIAŁ 2

O zmysłach, nauce i języku

Rozważania Adama Smitha o instynktach nie ograniczają się do wzmianek obecnych w *Teorii uczuć moralnych*. Popędy i instynkty, w jakie człowieka wyposażyla natura, bezpośrednio wiążą się z działaniem zmysłów zewnętrznych, którym szkocki filozof poświęcił jeden ze swoich esejów: *Of the External Senses (O zmysłach zewnętrznych)*, wydany już po jego śmierci. Chociaż myśliciel nakazał zniszczenie większości rękopisów, niektóre teksty przeznaczył do publikacji, co może świadczyć o przypisywanej im wadze. Wykonawcy testamentu – Joseph Black i James Hutton – opublikowali w 1795 roku, pięć lat po śmierci Szkota, zbiór *Essays on Philosophical Subjects*, do którego dołączono *An Account of the Life and Writings of Adam Smith* autorstwa Dugalda Stewarta. Zamieszczone tam eseje podejmują różne tematy: od historii astronomii, fizyki i logiki, po rozważania dotyczące zmysłów zewnętrznych. Można w nich jednak odnaleźć wspólne elementy. Wyraźną inspiracją do ich stworzenia były młodzieńcze zainteresowania Smitha, rozwijane, między innymi, w okresie studiów w Oxfordzie, obejmujące matematykę i nauki przyrodnicze¹.

Chociaż *Of the External Senses* – jak sądzę – podnosi pewne wątki obecne w innych dziełach Smitha, to swoją tematyką i wyrażnie widocznymi inspiracjami zdecydowanie wyróżnia się na tle jego prac. Esej ten, oparty na filozofii George'a Berkeleyya, mimo że w dużej mierze wtórny wobec poglądów irlandzkiego myśliciela, pozwala dostrzec indywidualne spojrzenie Smitha na myśl jego wielkie-

¹ D.D. Raphael, A.S. Skinner, *General Introduction*, w: A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 1–2 i 11; D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, LL.D., w: ibidem, s. 271.

go poprzednika. Zawiera też błyskotliwe uwagi dotyczące popędów i instynktów oraz stanowi ciekawy punkt odniesienia dla koncepcji sympatii i bezstronnego obserwatora, zawartych w *Teorii uczuć moralnych*.

Podobnie jak inne pomniejsze prace Smitha² esej ten nie należy do jego najciekawszych dzieł. Jednak ich bliższa analiza pozwala dostrzec szeroki zakres badań podejmowanych przez myśliciela, przyrzec się rozważaniom metodologicznym oraz odnaleźć wątki wspólne, a także elementy leżące u podstaw przedstawianych przez autora *Bogactwa narodów* analiz.

2.1. Rola zmysłów zewnętrznych

Adam Smith w *Of the External Senses* pisał: „Doktor Berkeley w swojej *Nowej Teorii Widzenia*, w jednym z najbardziej klarownych przykładów analiz, jakie można znaleźć, czy to w naszym, czy w innym języku, wyjaśnił, w sposób bardzo dokładny, naturę przedmiotów wzroku [...]”³. Na podstawie *Próby stworzenia nowej teorii widzenia* George’a Berkeleya Smith zaproponował własną charakterystykę poszczególnych zmysłów zewnętrznych oraz obiektów, które dzięki nim poznaje człowiek. Zbudowane na kanwie poglądów Berkeleya rozważania dotyczące zmysłu wzroku są poprzedzone charakterystyką czterech pozostałych zmysłów zewnętrznych, tym samym wykraczając poza analizę autora *Próby stworzenia nowej teorii widzenia*. Chociaż dzieło irlandzkiego filozofa zajmuje niepoślednie miejsce w historii myśli nowożytnej, praca Szkota jest zaś jedynie przyczynkiem do niego, w eseju *Of the External Senses* pojawiają się bardzo oryginalne obserwacje. Zdaniem szkockiego filozofa cztery klasy doznań – percepcję ciepła i zimna, smaku, zapachu i dźwięków –

² Przykładami mogą być poświęcona językowi rozprawa *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, charakteryzująca proces powstawania i rozwoju języków, pojęć, części mowy; a także trzy dzieła dotyczące historii nauk: *The History of Astronomy*, *The History of the Ancient Physics*, *The History of the Ancient Logics and Metaphysics*.

³ A. Smith, *Of the External Senses*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, s. 148.

wiele łączy. Te jakości wtórne (*secondary qualities*) nie mają, według niego, rozciągłości, kształtu ani podzielności, nie poruszają się same – poruszać się mogą jedynie przedmioty, które je wywołują⁴.

Pierwszy omówiony przez Smitha zmysł – dotyk – ma, jak zaznaczył szkocki myśliciel, bardzo ciekawą cechę: inaczej niż pozostałe zmysły nie ma właściwego dla siebie organu⁵. Wzrok jest powiązany z oczami, smak z językiem, słuch z uszami, węch z nosem, doznania dotykowe odczuwa się zaś na całym niemal ciele. Zmysł dotyku wprowadza w świat przedmiotów dotyku⁶, to właśnie one stawiają opór naszemu ciału lub naciskają na nie, wskutek czego odczuwamy je jako coś odrębnego, niezależnego i zewnętrznego:

Kiedy kładę dłoń na stole, stół naciska na moją dłoń lub opiera się jej dalszemu ruchowi, w ten sam sposób, w jaki moja dłoń naciska na stół. Ale nacisk i opór w sposób konieczny zakładają zewnętrzny charakter rzeczy, która naciska lub opiera się⁷.

To, co napotyamy, to substancje, ciała stałe charakteryzujące się określonymi własnościami: są podzielne, jeżeli nie są nieskończone – muszą mieć kształt, są zdolne do ruchu i do spoczynku, mogą być poruszane. Tych czterech atrybutów, zdaniem Smitha, nie można oddzielić od substancji stałej⁸. Postrzegamy je jako coś wobec nas odrębnego, niezależnego i zewnętrznego.

Ilustrując proces stawianego przez przedmioty oporu, autor *Of the External Senses* przywołał, obecny między innymi także u Johna Locke'a i Berkeleya, przykład osoby niewidomej, która nigdy nie widziała lub straciła wzrok tak wcześnie, że nie pamięta wyglądu przedmiotów. Nie mając dostępu do danych wzrokowych, tworzy

⁴ Ibidem, s. 144–145. Smith, wspominając o jakościach wtórnych, nie ustosunkował się do krytyki, jaką Berkeley sformułował wobec Johna Locke'a. Jest to jeden z argumentów podnoszonych przy próbach ustalenia daty powstania *Of the External Senses*. Więcej na ten temat w dalszej części pracy.

⁵ Ibidem, s. 135.

⁶ Smith posłużył się Berkeleyowskim pojęciem przedmiotów różnych zmysłów, w tym przedmiotów wzroku, dotyku itd.

⁷ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 135.

⁸ Ibidem, s. 136–138.

ona obraz siebie i tego, co ją otacza, przede wszystkim na podstawie badania świata dotykaniem⁹. Ów proces poznawczy dotyczy zarówno własnego ciała, jak i przedmiotów zewnętrznych, mimo że inaczej się je odczuwa. Łatwo dokonać tego rozróżnienia: gdy dotyka się siebie samego, poszczególne części ciała odczuwają się jako wzajemnie zewnętrzne, lecz należące do całości. Jednak, kiedy posługujący się zmysłem dotyku, człowiek „[...] kładzie dłoń na stole, chociaż dłoń czuje nacisk stołu, to stół nie odczuwa nacisku dłoni, albo przynajmniej o tym nie wie”¹⁰.

Gdzieś pośrodku sytuuje się poznawanie ciała innej istoty żywej. W tym przypadku nadal jest ono odczuwane jako coś zewnętrznego, lecz towarzyszy temu przekonanie, że ów człowiek (czy zwierzę) jest świadom naszego dotyku. W kontekście tak przecież istotnego dla teorii Smitha pojęcia współodczuwania należy odnotować, że – zdaniem filozofa – dotykając inne żywe stworzenie, często nie zwraca się większej uwagi na wzajemność tego procesu, nie wykraczając poza pewne minimum wynikające ze współodczuwania (*fellow-feeling*),

[...] które Natura, dla najświetlejszych celów, zaszczepiła w człowieku nie tylko w stosunku do innych ludzi, ale także (choć bez wątpienia w znacznie mniejszym stopniu) do wszystkich innych zwierząt. Gdy przeznaczała go na zwierzę władające w tym małym świecie, wydaje się, że było jej życzliwym zamiarem zaszczepienie mu pewnego rodzaju szacunku, nawet wobec najpośledniejszych i najsłabszych z poddanych mu¹¹.

Oznacza to, że Smith zjawisko sympatii rozciągał szeroko, postrzegając człowieka jako byt biologiczny, zaliczając go do zwierząt (choć nieco innych niż pozostałe stworzenia). Jak sądzę, przekonanie, że natura wpoila człowiekowi nie tylko mechanizm pozwalający na

⁹ Ibidem, s. 135–136. W dalszej części tekstu Smith odwoływał się także do przykładu osoby niewidomej, która „odzyskała” wzrok, a więc do tak zwanego problemu Molyneux. Zostanie on omówiony w dalszej części rozdziału.

¹⁰ Ibidem, s. 136.

¹¹ Ibidem.

współodczuwanie z bliskimi mu osobami czy ludźmi w ogóle, lecz także z innymi stworzeniami żywymi, wzmacnia tezę o wrodzonym charakterze sympatii i jej uniwersalności. Myślę, że w teorii Smitha uczucie to pozwala jednostkom nie tylko na nawiązywanie relacji społecznych, lecz także na działanie w świecie.

Zmysł dotyku jest wyjątkowy z jeszcze jednego powodu: doznania, których dostarcza, wynikają nie tylko z badania właściwości obiektów jako ciał stałych – ich kształtu czy materiału. Wiąże się on także z odczuwaniem ciepła i zimna. Wrażenia te nie są związane tak wyraźnie z przedmiotami dotyku jak opór czy nacisk. Doświadcza się ich tak, jakby były w ciele, w organach, mogą też wynikać z jakiejś „nieznanej zasady poznawczej” (*unknown principle of perception*). Smith zauważył, że dotykając stołu, postrzega się go zarówno jako ciało stałe, jak i coś zimnego¹². Chociaż temperatura nie sugeruje obecności zewnętrznych obiektów, to z czasem (dzięki nawykowi, który pozwala wiązać zewnętrzne przyczyny z wewnętrznymi odczuciami) uczymy się, że jest przez nie powodowana, bez względu na to, czy przedmioty oddziałują na nas bezpośrednio, czy też na odległość.

Pomyłki pojęciowe wynikają z tego, że tym samym słowem oznaczamy zarówno zewnętrzne przyczyny, jak i wewnętrzne uczucie¹³. Używanie tych samych określeń jest wynikiem zwyczaju i nawykowego posługiwania się słowami. Jednakże, jak zaznaczył Smith, w umyśle zwykle dostrzega się różnicę: mówiąc, że stół jest gorący lub zimny (*the table is hot, the table is cold*), ma się jednoznacznie na myśli, że jest on zdolny do wywoływania w nas odczuć ciepła lub zimna. Nie sugeruje się nigdy, co mogłoby wynikać z angielskiej składni, że to stołowi jest gorąco lub zimno¹⁴.

Filozof zwrócił przy tym uwagę na inne bardzo istotne rozróżnienie pojęciowe. Opisując doświadczenia odczuwania temperatury lub faktury czy też postrzegania przedmiotu jako ciała stałego, posługujemy się rozmaitymi czasownikami – odnosząc się do charak-

¹² Ibidem, s. 140–141.

¹³ Ibidem, s. 141.

¹⁴ Ibidem.

terystyki przedmiotu jako, na przykład, ciała stałego, mówimy o dotykaniu (*touching*), odnosząc się z kolei do odbierania ciepła i zimna (a także przeżywania uczuć, emocji), mówimy o czuciu (*feeling*):

Słowo CZUCIE (*feeling*), chociaż często używamy go jako synonimu dla DOTYKANIA (*touching*), ma jednakże dużo szersze znaczenie i jest często stosowane zarówno do naszych wewnętrznych, jak i zewnętrznych odczuć. Czujemy głód i pragnienie, złość i smutek, miłość i nienawiść¹⁵.

Krótkie charakterystyki zmysłów smaku i węchu wiążą się z rozważaniami o ich wzajemnym związku, które można odnaleźć w końcowych partiach eseju. Smak, zdaniem Smitha, nie jest w przedmiocie, lecz w osobach go odczuwających. Kosztowany przez człowieka przedmiot ma jedynie możliwość wywoływania w nim wrażenia smaku. Jedzenie nie czuje tego, w jaki sposób smakuje¹⁶.

Podobnie odczuwamy zapachy. Kwiat nie czuje swojego aromatu, a zatem ponownie należy stwierdzić, że zwodzą nas pojęcia, nie zaś doświadczenia czy przedmioty¹⁷. Berkeley zakładał, że wszystkie jakości leżą po stronie podmiotu odczuwającego (dowodząc zarazem, że substancja materialna nie istnieje)¹⁸. Smith natomiast, jak sądzę, nie tylko sugerował istnienie przedmiotów zewnętrznych, lecz także przypisywał im własności, które są jednak niekiedy mylone z odczuciami leżącymi po stronie podmiotu poznającego. Jak wspominałam, jest to częstokroć wynikiem braku precyzji języka oraz pojęć w nim tworzonych.

Smak i zapach są ze sobą powiązane w wyjątkowy sposób: smak może być sugerowany przez zapach (w przypadku innych zmysłów taka zależność nie zachodzi: kolor nie przywołuje odczuć ciepła, dźwięku czy zapachu)¹⁹. Zapach pobudza apetyt i prowadzi do obiektu, który jest go w stanie zaspokoić, jednocześnie nie sugeru-

¹⁵ Ibidem, s. 140.

¹⁶ Ibidem, s. 142.

¹⁷ Ibidem, s. 142–143.

¹⁸ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, przeł. J. Sosnowska, w: idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, dialog 1, PWN, Kraków 1956.

¹⁹ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 166.

jąc kształtu czy wielkości poszukiwanej rzeczy²⁰. Zarówno smak, jak i węch podpowiadają istnienie określonych przedmiotów zewnętrznych. Smakując coś, jednocześnie tego dotykamy i czujemy konsystencję, nie jest to jednak wynikiem działania zmysłu smaku, gdyż ten nie przywodzi na myśl istnienia substancji stałych²¹. Z doświadczenia wynika natomiast, że zapach jest wywoływany przez ciała zewnętrzne, tym samym sugerując ich istnienie²². Podobnie rzecz ma się ze słuchem, a nawet odczuciami ciepła i zimna – także mogą odсылać do przedmiotu, który byłby w stanie je wywoływać²³.

Smith podkreślał, że młode ssaki, nawet jeżeli rodzą się ślepe, instynktownie podążają ku sutkom matki, dokąd prawdopodobnie prowadzi je właśnie węch²⁴. Podkreślał możliwość istnienia pewnych wrodzonych instynktów i predyspozycji niezbędnych dla właściwego funkcjonowania istot żywych. Na przykładzie ptaków (ale też innych zwierząt) dowodził, że od urodzenia (lub z chwilą otwarcia oczu – jak to bywa, na przykład, z kociętami) rozpoznają one swe pożywienie, w sposób naturalny uznając ziarno za coś, co może stać się ich pokarmem (jak to się dzieje u kurcząt). Pozostałości takiego instynktu – pozwalającego na łączenie danych dostarczanych przez poszczególne zmysły i poruszanie się po świecie – być może są obecne także u ludzi²⁵. Warto zaznaczyć, że przekonanie o instynktownej podstawie poznania Smith podzielał ze swoim nauczycielem – Francisem Hutchesonem, oraz jego wielkim poprzednikiem – Anthonym Ashleyem Cooperem, trzecim hrabią Shaftesbury²⁶.

Należy podkreślić, że – zdaniem autora *Of the External Senses* – istnieją jednak pewne popędy (*appetite*), które sugerują, w jaki sposób można je zaspokoić – co wcale nie musi wynikać z doświadczeń jednostki. Są to zachowania instynktowne, wrodzone. Prowadzą

²⁰ Ibidem, s. 165.

²¹ Ibidem, s. 164.

²² Ibidem, s. 142–143.

²³ Ibidem, s. 167–168.

²⁴ Ibidem, s. 164.

²⁵ Por. Ibidem, s. 161 i 163.

²⁶ Por. K.L. Brown, *Dating Adam Smith's "Of the External Senses"*, „Journal of the History of Ideas” April–July 1992, Vol. 53, No. 2, s. 336, przypis 19.

do spełnienia danego pragnienia, zapowiadając płynącą z tego przyjemność.

[...] wszystkie popędy (*appetites*), których źródłem jest pewien stan ciała, wydają się sugerować środki do ich zaspokojenia. Jest to doskonale i wyraźnie widoczne w przypadku popędu seksualnego, który często, jestem skłonny wierzyć, że niemal zawsze, pojawia się na długo przed wiekiem dojrzewania. Popęd do jedzenia sugeruje noworodkowi proces ssania, jedyny środek, dzięki któremu będzie w stanie zaspokoić swoją potrzebę. Noworodek wciąż ssię [...], a pewna antycypacja przyjemności, którą będzie się cieszyć podczas ssania, powoduje, że znajduje on przyjemność w układaniu ust w taki sposób, w jaki jedynie może doświadczyć tej rozkoszy²⁷.

Natura wyposażyła człowieka, co zauważał Smith, w wiele instynktów. Dzięki nim jednostki są w stanie dbać o własną egzystencję, dążyć do rzeczy dla nich korzystnych, unikać zaś tych, które mogą powodować szkodliwe skutki. Uczucia społeczne, zdaniem autora *Teorii uczuć moralnych*, nie są zatem jedynym wrodzonym elementem wpojonym człowiekowi przez naturę. Jak zauważyli autorzy opracowania eseju *Of the External Senses* – dostrzeżenie przez Smitha, że popęd seksualny występuje już w okresie dzieciństwa, jest „nadzwyczajną antycypacją teorii Freuda”²⁸ i z pewnością może świadczyć o oryginalności jego myśli. Rozważania o instynktach, znacznie wykraczające poza Berkeleyowski schemat, są jednymi z najciekawszych fragmentów eseju. Łączą się także z uwagami pojawiającymi się w *Teorii uczuć moralnych*²⁹.

Chociaż badacze myśli Adama Smitha rzadko zwracają uwagę na *Of the External Senses*, jego znaczenie wiąże się nie tylko z obserwacjami dotyczącymi wzroku. Na pierwszy plan wysuwa się tam podkreślenie wrodzonych czynników, wpływających na zachowanie człowieka i ułatwiających mu dążenie do samozachowania, oraz troskę o pomyślność własną i najbliższych.

²⁷ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 165.

²⁸ Ibidem, s. 165, przypis 33.

²⁹ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

Należy zaznaczyć, że przywiązywanie przez szkockiego filozofa wagi do instynktownego poznawania rzeczy nie eliminuje roli, jaką odgrywają nawyk i doświadczenie. Myśliciel podkreślał, że smak, zapach i dźwięk mogą być złożone, słabsze lub silniejsze, mogą różnić się stopniem intensywności oraz rodzajem, a wówczas to właśnie bogaty w doświadczenie smakosz czy znawca perfum będą w stanie rozróżnić składowe danego bukietu. Ewentualną złożoność tego typu doznań uczymy się jednak rozpoznawać właśnie dzięki doświadczeniu³⁰. Kwestia bogactwa wrażeń nie dotyczy jednak wszystkich zmysłów: ciepło i zimno mogą się różnić jedynie stopniem, nie zaś rodzajem³¹.

2.2. Wzrok i ocena odległości

Podstawą Smithowskiej charakterystyki wzroku z *Of the External Senses* była nie tylko *Próba stworzenia nowej teorii widzenia* Berkeleyya – Szkot odwoływał się także do dyskutowanego w epoce tak zwanego problemu Molyneux. Pytanie postawione przez Williama Molyneux zmusza do rozważenia problematyki procesów uczenia się i formułowania pojęć, zależności pomiędzy danymi pochodzącymi z różnych zmysłów oraz charakterystyki doświadczeń percepcji wzrokowej. Najbardziej znane ujęcie tego zagadnienia znajduje się w liście od Molyneux, zacytowanym przez Johna Locke'a w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*:

Wystawmy sobie, iż niewidomy od urodzenia, obecnie człowiek dorosły, nauczył się odróżniać dotykiem sześcian od kuli, wyrobione z tego samego metalu i w przybliżeniu tych samych rozmiarów, tak że dotykając jednego lub drugiego może powiedzieć, które jest sześcianem, a które kulą. Przypuśćmy dalej, iż sześcian i kulę ustawiono na stole i że stojący opodal niewidomy przejrzał; zapytuje, czy za pomocą

³⁰ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 145.

³¹ Ibidem.

odzyskanego wzroku, zanim dotknie tych przedmiotów, będzie mógł je rozpoznać i powiedzieć, który z nich jest kulą, a który sześcianem?³²

Molyneux odpowiedział na zadane przez siebie pytanie:

Nie; bo chociaż wiadomo mu z doświadczenia, jak działa na jego detyk kula, a jak sześcian, to jednak brak mu jeszcze doświadczenia, które by go pouczyło, jak to, co tak a tak działa na jego detyk, w każdym przypadku podziała na jego wzrok; nie wie on, że wystający kąt sześcianu, nierównomiernie uciskający jego rękę, przedstawi się jego oczom tak jak w sześcianie³³.

Sedno problemu dotyczyło konieczności rozważenia, czy powiązanie wrażeń wzrokowych i detykowych jest człowiekowi wrodzone, czy też ich skojarzenie ze sobą jest wynikiem doświadczenia. Ku interpretacji przedstawionej przez Molyneux skłaniał się również, cytujący autora problemu, Locke:

Zgadzam się ze zdaniem swego tak poważnie myślącego korespondenta, którego z dumą zaliczam do grona przyjaciół, że takie jest rozwiązanie tego zagadnienia: myślę jak on, że były niewidomy nie będzie zdolny natychmiast po zobaczeniu tych ciał powiedzieć z całą pewnością, co jest kulą, a co sześcianem, chociaż potrafi bezbłędnie poznać je przy pomocy detyku i z pewnością odróżnić jedno od drugiego na podstawie wyczuwanej ręką różnicy w ich kształtach³⁴.

Locke zakładał, że idee formują się pod wpływem doświadczenia i doznań zmysłowych, umysł jest „czystą kartą”, która potrzebuje poznania, doświadczenia i nawyku, by sprawić, że „[...] o jednym sądzimy na podstawie drugiego”³⁵. Skoro wszelka wiedza jest empiryczna, niemożliwe wydaje się wiązanie ze sobą doznań, z którymi nigdy wcześniej nie miało się do czynienia. Co więcej:

³² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B.J. Gawecki, PWN, Kraków 1955, s. 182.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 182–183.

³⁵ Ibidem, s. 183.

[...] nawet po wzrokowym zapoznaniu się z kulą i sześcianem taki człowiek wciąż mógłby być nieustannie wprowadzany w błąd. Działoby się tak, ponieważ, zgodnie z teorią Locke'a, nie każde doświadczenie wzrokowe sześcianu wystarczyłoby, aby dochodzić do właściwych sądów dotyczących sześcianów [...], człowiek z problemu Molyneux zwyczajnie nie miałby środków pozwalających mu na powiązanie jego doznań w taki sposób, który pozwoliłby mu odróżnić prawdziwe cechy obiektów od ich licznych fałszywych przejawów³⁶.

Stanowisko Locke'a wobec problemu Molyneux jest zgodne z poglądami Berkeleya, opiera się jednak na innych przesłankach. Obaj myśliciele podkreślali rolę doświadczenia w procesie korelowania doznań wzrokowych z dotykowymi. Desirée Park zauważyła³⁷, że zarówno Molyneux, jak i Locke oraz Berkeley³⁸ zgadzali się, że niewidomy człowiek, który zacząłby widzieć, nie byłby w stanie – opierając się na nowych dla niego doznaniach wzrokowych – odróżnić kuli od sześcianu przez brak doświadczenia, które pozwoliłoby mu powiązać je z doznaniem dotykowymi. Opinię tę podzielał także Smith³⁹.

George Berkeley zakładał, że dane zmysłowe są prawdziwe, nie prowadziło go to jednak do sformułowania wniosku, że człowiek nie może się mylić. Wprost przeciwnie, może on stawiać tezy błędne lub idące zbyt daleko. Swoją teorię uznawał on za zdroworozsądko-

³⁶ D. Park, *Locke and Berkeley on the Molyneux Problem*, „Journal of the History of Ideas” April–July 1969, Vol. 30, No. 2, s. 256.

³⁷ Ibidem, s. 254–255.

³⁸ Berkeley przytoczył problem Molyneux, cytując list opublikowany w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Locke'a, G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, w: idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. A. Grzeźliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 119–120. Berkeley do problemu Molyneux odwołał się już wcześniej niż w *Nowej teorii widzenia i Traktacie* (por. *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żukowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 13).

³⁹ Szersze zestawienie poglądów tych myślicieli w dalszej części rozdziału oraz w: A. Markwart, M. Szymańska, *O zmysłach i postrzeganiu – czyli czego nie wiemy o Berkeleyu, a dowiadujemy się od Smitha i „vice versa”*, „Filo-Sofija” 2010/2, rok XII, nr 17.

wą, pozwalającą ustrzec się wielu błędów, uniknąć nadinterpretacji związków między poszczególnymi postrzeżeniami.

W wydanej po raz pierwszy w 1709 roku *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia* Berkeley wprowadził niezwykle istotne dla rozważań dotyczących odległości oraz zmysłów rozróżnienie na przedmioty wzroku i przedmioty dotyku⁴⁰. Jego zdaniem spostrzeżenia uzyskane za pomocą różnych zmysłów, nawet jeśli są zgodne, nie dowodzą, że percypujemy ten sam określony przedmiot, poznając jego różne jakości. Przedmiotem poznania okazują się różne obiekty:

Według twórcy *Nowej teorii* [...] dalekie od prawdy jest domniemanie, że pewne przedmioty wzroku wiążą się z konieczności z przedmiotami postrzeżenia dotykowego, a tym bardziej że jedne są podobne do drugich. Stwierdzany przez niego brak podobieństwa polega na nieistnieniu RODZAJU przedmiotów, do którego należałyby zarówno przedmioty wzroku, jak i przedmioty dotyku. Ponieważ określenia przestrzenne odnoszą się, ściśle biorąc, do przedmiotów dotyku, nie istnieją płaszczyzny wzrokowe, lecz tylko płaszczyzny postrzegane dotykiem, zaś kształty dostępne dotykowi są całkowicie odmienne od tego, co na przykład skłonni byłibyśmy uważać za kwadratowy kształt podpadający pod zmysł wzroku. Berkeley przekonuje, że stosowanie tej samej nazwy do dwóch przedmiotów nie dowodzi wcale, iż są one tożsame pod względem rodzaju [...]⁴¹.

Przedmioty wzroku i dotyku mają odmienne jakości – pierwsze wiążą się z kształtem i barwą, drugie mogą być miękkie, zimne, gładkie itd.⁴²

Tezę, że każdy zmysł poznaje właściwy sobie obiekt⁴³, Berkeley powtórzył w *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego*, wydanym rok po *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia*. Filozof podkreślił, że źródłem nieporozumienia jest język, jako że przedmioty poszcze-

⁴⁰ Więcej na ten temat w: M. Atherton, *Berkeley's Revolution in Vision*, Cornell University Press, New York, 1990.

⁴¹ P. Spryszak, *Filozofia percepcji George'a Berkeleya*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 31.

⁴² G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, s. 102.

⁴³ Idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, s. 29.

gólnych zmysłów określamy jedną nazwą, łącząc je w ten sposób ze sobą. W rzeczywistości jednak, co zaznaczał zarówno w *Traktacie*, jak i w *Trzech dialogach między Hylasem a Filonousem*, idee wzroku i dotyku są od siebie różne, a idee wzroku zapowiadają idee dotyku⁴⁴, lecz „[...] gdy badam przy pomocy innych zmysłów rzecz, którą poznałem wzrokiem, to czynię to nie dlatego, żeby lepiej poznać ten sam przedmiot, który uprzednio postrzegałem wzrokiem; przedmiot bowiem jednego zmysłu nie może być postrzegany przez inne zmysły”⁴⁵.

Opierając się na definitywnym rozróżnieniu przedmiotów wzroku i dotyku (a także słuchu itd.), Berkeley mógł łatwo uzasadnić swoją odpowiedź na problem Molyneux. W jego mniemaniu osoba niewidoma, która zaczęłaby widzieć, nie zdołałaby powiązać danych dotykowych z danymi wzrokowymi, ponieważ dotyczą one różnych obiektów, co więcej – nie uważałaby, że zachodzi pomiędzy nimi jakikolwiek związek⁴⁶. Człowiek taki napotkałby nowy, nieznany sobie zestaw idei, w żaden sposób niepowiązany z dotychczas mu znanymi ideami, niemożliwy do postrzegania innymi zmysłami. Nie byłby w stanie powiązać ich z ideami dotykowymi czy słuchowymi ani nadać im nazw, gdyż „ruch, kształt i rozciągłość postrzegalne wzrokiem różnią się od idei znanych pod tą samą nazwą, a percypowanych dotykiem”⁴⁷, ponadto nie mógłby rozpoznać przedmiotów wzroku na podstawie nazw, „[...] zanim nie dostrzegłby związku pomiędzy nimi a przedmiotami dotyku, w jego umyśle nie zakiełkowałby ten sam przesąd, który w umyśle innych obecny jest od ich urodzenia”⁴⁸, nie rozpoznałby także ruchu, korzystając jedynie z danych wzrokowych⁴⁹. Wiązanie idei wzroku z ideami dotyku jest zdaniem Berkeleygo wynikiem nawyku⁵⁰ – nazywania przedmiotów wzroku, dotyku, słuchu itd. tym samym określeniem.

⁴⁴ Ibidem, s. 63.

⁴⁵ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, s. 288.

⁴⁶ Idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, s. 90.

⁴⁷ Idem, *Dzienniki filozoficzne*, s. 13.

⁴⁸ Idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, s. 99.

⁴⁹ Ibidem, s. 122.

⁵⁰ Ibidem, s. 100.

Ze względu na brak doświadczenia w postrzeganiu związku między ideami wzrokowymi a dotykowymi człowiek niewidomy, po odzyskaniu wzroku, oceniałby odległość i wielkość przedmiotów inaczej niż ludzie widzący od urodzenia⁵¹. Berkeley krytykował geometryczne teorie widzenia⁵², zakładające, że człowiek, aby ocenić dystans, dokonuje na podstawie doznań wzrokowych obliczeń matematycznych wynikających z praw optyki, przelicza kąty i odległości (przy założeniu istnienia przestrzeni absolutnej, irlandzki filozof krytykował to pojęcie). Zdaniem teorii geometrycznych osoba niewidoma, oceniając odległość, dokonuje obliczeń podobnie jak człowiek widzący, wyobraża sobie jednak, że trzyma w rękach patyki tworzące odpowiednie kąty. Irlandczyk przytaczał liczne argumenty świadczące o trudnościach, z jakimi borykają się przedstawiciele tego typu teorii. Najciekawsza wydaje się uwaga o postrzeganiu Księżycy – widzimy jedynie powierzchnię płaską, niewielki okrągły obiekt, który wyglądałby zupełnie inaczej, gdybyśmy się do niego zbliżyli⁵³. Biorąc pod uwagę wszystkie te argumenty,

[...] Berkeley dowiódł już, sprzeciwiając się teorii geometrycznej, że percepcja wzrokowa odległości jest kwestią korelowania konceptualnie niezwiązanych wskazówek z odległością, a zatem nie ma takiej możliwości, by człowiek z problemu Molyneux był w stanie postrzegać odległość wzrokiem, gdy tylko zacznie widzieć⁵⁴.

Wielkość obiektów odnosimy do przestrzennych przedmiotów dotyku, które możemy skonfrontować z naszym ciałem i które wyznaczają jego granice. Ucząc się, zapamiętujemy wielkości danych przedmiotów dotyku i przyporządkowujemy im odpowiednie przedmioty wzroku, co pozwala na określanie rozmiaru oraz odległości. Pomaga w tym także to, że przedmioty znajdujące się daleko wydają się po-

⁵¹ Ibidem, s. 102–103.

⁵² Por. ibidem, s. 48–49; A. Grzeliński, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeley'a*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 63; P. Spryszak, op. cit., s. 26–28.

⁵³ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, s. 69.

⁵⁴ M. Atherton, op. cit., s. 91.

strzeganiu wzrokowym zamazane. Konfrontujemy je jednak za każdym razem z zapamiętanym doświadczeniem dotykowym⁵⁵.

Podobnie jest w przypadku danych pochodzących z innych zmysłów – również na ich podstawie człowiek uczy się wnioskować o położeniu przedmiotów itp. Berkeley przytoczył przykład wnioskowania na temat odległości i ruchu na podstawie postrzegania przedmiotów słuchu:

Gdy siedzę w swej pracowni, słyszę, jak ulicą przejeżdża powóz, a gdy wyglądam przez okno i widzę go, wychodzę z budynku i wsiam do niego. W ten sposób potoczna mowa nakazywałaby, aby sądzić, że słyszałem, widziałem i dotykałem tego samego, to znaczy powozu. Niemniej jednak jest pewne, że idee wprowadzone do mego umysłu przez poszczególne zmysły wielce się od siebie różnią i są całkowicie odmienne, skoro jednak zauważamy, że stale występują razem, mówi się o nich wszystkich jako o jednej i tej samej rzeczy. Dzięki zmieniającemu się dźwiękowi nasuwa mi się postrzeżenie różnej odległości, w jakiej znajduje się powóz, dzięki czemu wiem, że się zbliża, zanim jeszcze wyjrzę przez okno. A zatem dokładnie w ten sam sposób, jak za pomocą wzroku, także słuchem postrzegam odległość⁵⁶.

Podobną opinię wyraził Smith, stwierdzając w *Of the External Senses*, że często przypisuje się dźwiękom to, że są blisko lub daleko, w rzeczywistości jednak dźwięk jest zawsze w uchu⁵⁷. Na podstawie doświadczenia – myśliciel formułował opinię zbliżoną do poglądów Berkeleya – uczymy się wnioskować z obecności dźwięków o oddalaniu się lub zbliżaniu przedmiotów. To właśnie nawyk poucza, że dźwięk jest głośniejszy, gdy jego „źródło” zbliża się, cichnie, gdy się oddala.

Adam Smith, przechodząc do omawiania problematyki wzroku, nie krył zafascynowania nową teorią widzenia. Charakteryzując zmysł wzroku, powtarzał tezy Berkeleya. Wprowadzał, idąc za swym poprzednikiem, rozróżnienie na przedmioty wzroku i przedmioty dotyku⁵⁸, które istnieją w dwóch odrębnych „światach”, połączonych

⁵⁵ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, s. 47.

⁵⁶ Ibidem, s. 70–71.

⁵⁷ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 143.

⁵⁸ Ibidem, s. 149.

ze sobą, choć różnych⁵⁹. Wiąże je, podobnie jak u autora *Próby stworzenia nowej teorii widzenia*, nawyk. Zdaniem Smitha człowiek urodzony jako niewidomy nie ma idei koloru⁶⁰ (taką ideę mógłby mieć jedynie niewidomy, który niegdyś widział). Nawet jeżeli taka osoba nauczy się rozpoznawać i odróżniać barwy dzięki dotykowi, ich idee nadal będą jej obce, podobnie jak idea dźwięku głuchemu od narodzin, analogicznie – hipotetyczny człowiek pozbawiony dotyku nie wytworzyłby tylko dzięki wzrokowi idei ciała stałego⁶¹.

O przypadku „przywrócenia wzroku” osobie niewidomej od urodzenia wspominał⁶² zarówno Berkeley (w *Dodatku* dołączonym do drugiego wydania *Próby stworzenia nowej teorii widzenia*), jak i Smith (w *Of the External Senses*)⁶³, gdyż

Ku radości filozofów w 1728 roku medycyna potwierdziła ich dotychczas jedynie hipotetyczne przypuszczenie – udana operacja zdjęcia katarakty z oczu niewidomego chłopca stworzyła sytuację, pozwalającą na empiryczne sprawdzenie koncepcji. Chłopiec początkowo nie odróżniał prawidłowo wielkości przedmiotów, nie umiał ocenić odległości⁶⁴.

Smith przytaczał trudności w wiązaniu ze sobą danych wzrokowych, dotykowych i dźwiękowych, z którymi borykał się opisywany człowiek, świadczące o poprawności przedstawianej przez obu filozofów teorii.

Chociaż przedmioty wzroku nie przypominają przedmiotów dotyku, to jednak właśnie wzrok, zdaniem Szkota, ma za zadanie informować o obecności, odległości i położeniu przedmiotów dotyku⁶⁵. Co więcej, przedmioty wzroku nieustannie się zmieniają, nawet gdy się na nie patrzy, co oznacza, że nikt nigdy nie widział tego

⁵⁹ Ibidem, s. 150–151.

⁶⁰ Ibidem, s. 149–150.

⁶¹ Ibidem.

⁶² G. Berkeley, *Dodatek*, w: idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, s. 139.

⁶³ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 153–154.

⁶⁴ B. Szymańska, *Berkeley znany i nieznan*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1987, s. 17.

⁶⁵ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 156.

samego przedmiotu wzroku dwa razy⁶⁶. Przedmiot dotyku pozostaje natomiast ten sam⁶⁷. Smith podkreślał również,

[...] że przedmioty wzroku nie są postrzegane jako stawiające opór czy też wywierające nacisk na organ, którym się je postrzega, jest wystarczająco oczywiste. Nie mogą one zatem sugerować, a przynajmniej nie w ten sam sposób, co przedmioty dotyku, swojej zewnętrzności i niezależności istnienia⁶⁸.

Jak zaznaczał autor *Of the External Senses*, przedmioty wzroku odwołują się do przedmiotów dotyku podczas oceny dystansu za pomocą wzroku⁶⁹. Odległość jako taka nie jest przedmiotem wzroku – starając się ją ocenić, nawet gdy patrzymy, w rzeczywistości skupiamy uwagę na przedmiotach dotyku⁷⁰. Nawykowe wiązanie danych otrzymywanych za pośrednictwem obu tych zmysłów, dzięki doświadczeniu i pamięci, pozwala łatwiej poruszać się w świecie i oceniać położenie przedmiotów znajdujących się w otoczeniu. Smith stwierdzał, że z łatwością oceniamy odległość od obiektów znajdujących się w pobliżu. Przytoczył przykład mebli, o które rzadko się obijamy, ponieważ potrafimy ocenić, jak daleko stoją, a drobne kolizje z pobliskimi przedmiotami są zwykle raczej efektem nieuwagi⁷¹. Im dalej położony jest obiekt, tym trudniej adekwatnie ocenić dystans przy użyciu jedynie wzroku. W przypadku gwiazd w zasadzie niewykonalne jest intuicyjne i precyzyjne oszacowanie odległości, w jakich znajdują się one od obserwatora i od siebie nawzajem⁷². Smith podkreślał też, że wykonywany zawód, tryb życia, przyzwyczajenie i doświadczenie nie tylko pozwalają z większą dokładnością oceniać rozmiar czy odległości, lecz także wpływają na zdolność posługiwania się wzrokiem – badacze mający do czynienia z księgami stają się, jego zdaniem, krótkowidzami, marynarze zaś to dalekowi-

⁶⁶ Ibidem, s. 155–156.

⁶⁷ Ibidem, s. 154–155.

⁶⁸ Ibidem, s. 148.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 152.

⁷¹ Ibidem, s. 151.

⁷² Ibidem.

dze z łatwością wypatrujący odległe statki⁷³. Sądzę, że to interesujące spostrzeżenie filozofa pozwala rzucić dodatkowe światło na związek pomiędzy tym, co wrodzone (dane przez naturę), a tym, co wyuczzone, wypracowane przez jednostkę lub uwarunkowane społecznie.

Smith przywoływał także Berkeleyowską koncepcję języka Stwórcy natury:

Przedmioty wzroku, jak to znakomicie zauważa dr Berkeley, tworzą swoisty język, którym Twórca Natury zwraca się do naszych oczu i za jego pośrednictwem informuje nas o wielu rzeczach, o których wiedza ma dla nas najwyższą wagę. Tak jak w zwyczajnym języku słowa czy dźwięki nie przypominają rzeczy, które oznaczają, tak, w tym drugim języku, przedmioty wzroku nie przypominają przedmiotów dotyku, które reprezentują, a o których położeniu, w odniesieniu zarówno do nas, jak i do innych, nas informują⁷⁴.

W filozofii Berkeleya język natury – czy też język Stwórcy natury⁷⁵ – wiąże się przede wszystkim ze statusem przedmiotów wzroku i ich relacją z przedmiotami dotyku. Obiekty, które widzimy, są znakami odnoszącymi się do przedmiotów dotyku, których dopiero później dotkniemy: odsyłają do doświadczeń dotykowych, pozwalają przewidywać, planować działania, oceniać odległość. Powiązanie znaku (tego, co widzimy) z tym, do czego odsyła (przedmiotem dotyku), jest jednak możliwe tylko dzięki znajomości relacji między nimi. Dlatego też, jak zauważyła Margaret Atherton:

Człowiek Molyneux, na przykład, który nie nauczył się jeszcze, które idee odległości dotykowej są powiązane z tym, co widzi, nie ma jeszcze

⁷³ Ibidem, s. 151–152.

⁷⁴ Ibidem, s. 156.

⁷⁵ Określenie „język Stwórcy natury” Berkeley wprowadził na miejsce „języka natury” do wydania *Próby stworzenia nowej teorii widzenia* z 1732 roku, wiążąc ją tym samym z koncepcją natury jako języka z *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* (por. *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, s. 127, przypis 160). Termin „język Stwórcy natury” występuje także w *Theory of Vision Vindicated* z 1733 roku (por. *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia ukazującej bezpośrednią Bożą obecność i Opatrzność. W odpowiedzi anonimowemu autorowi*, w: idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*).

znaczącego doświadczenia wzrokowego. Chociaż jego doświadczenia wzrokowe są takie same jak te ludzi widzących zwyczajnie, człowiek Molyneux nie nauczył się jeszcze, co oznaczają. Jego doświadczenie można porównać do słuchania rozmowy w języku, którego się nie zna⁷⁶.

Według Berkeleya wiązania ze sobą tych przedmiotów można się jednak nauczyć, dzięki czemu zyska się zdolność rozpoznawania wskazówek, za pomocą których Bóg pragnie ułatwić człowiekowi działanie w świecie. Idee wzrokowe sugerują ich obserwatorowi położenie innych obiektów, ale mogą także odwoływać się do przyczyn i skutków (o ile takie powiązania istnieją), pozwalają rozumieć świat i wyjaśniać przeszłe zdarzenia oraz łączyć ze sobą fakty⁷⁷.

Podobnie jak w przypadku języka stworzonego przez ludzi, zdaniem Berkeleya, powiązanie pomiędzy znakiem, a tym, do czego on odsyła, w języku natury także jest arbitralne⁷⁸ (co podkreślał również Smith)⁷⁹. Oznacza to, że przedmioty dotyku mogłyby być powiązane z przedmiotami wzroku w inny sposób, jednakże Bóg stworzył prawa natury i te przedmioty w określonych relacjach, człowiekowi pozostaje zatem jedynie nauczyć się odczytywać wskazówki, które dzięki nim otrzymuje. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy stwierdzenia, że przedmioty wzroku są językiem Stwórcy natury, nie potraktuje się jako metafory. Jak zauważył Walter E. Creery, „Berkeley nie twierdzi, że przedmioty wzroku [...] przypominają język, ani nawet, że bardzo przypominają język, proponuje on raczej dużo mocniejszy postulat głoszący, że przedmioty wzroku są językiem”⁸⁰.

Również Smith, powołując się na podkreślane przez Berkeleya rozróżnienie na przedmioty wzroku i dotyku, przywoływał tezę o istnieniu języka natury, który – dzięki doświadczeniu w odczytywaniu go – pozwala łączyć ze sobą oba rodzaje przedmiotów. W ten

⁷⁶ M. Atherton, op. cit., s. 104.

⁷⁷ Por. G. Berkeley, *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia*, s. 164.

⁷⁸ Ibidem, s. 164–165.

⁷⁹ Por. A. Smith, *Of the External Senses*, s. 157.

⁸⁰ W.E. Creery, *Argument for a Divine Visual Language*, „International Journal for Philosophy of Religion” Winter 1972, Vol. 3, No. 4, s. 212.

sposób możliwe jest dokonywanie oceny odległości. Zdaniem filozofa w języku natury „[...] analogie są doskonalsze, etymologia, deklinacje oraz koniugacje, jeśli można tak powiedzieć, są regularniejsze niż te z jakiegokolwiek języka ludzkiego. Zasad jest mniej i nie dopuszczają one wyjątków”⁸¹. Jest on zatem prostszy, jaśniejszy i doskonalszy.

Smith dostrzegął, że niezwykle istotna jest rola znaków języka natury w przekazywaniu człowiekowi informacji wskazujących mu drogę postępowania. Zbliżone wątki można odnaleźć w myśli Berkeleyya, szczególnie gdy uwzględni się postulowany przez niego ścisły związek Boga z naturą (oraz zależność natury od Boga)⁸². Jak zauważyła Beata Szymańska, w teorii Berkeleyya

Język, jakim jest świat postrzegany zmysłowo, ma do spełnienia kilka funkcji. Jedną z nich jest właściwa językowi funkcja informacyjna. Jednak innym, w perspektywie ludzkiego życia istotniejszym, zadaniem języka jest oddziaływanie na nasze zachowania, ostrzeganie, że dana rzecz jest dla nas niebezpieczna lub korzystna⁸³.

Służy zatem przede wszystkim samozachowaniu człowieka.

Według Smitha człowiek dąży do własnego dobra oraz do zachowania swojego życia⁸⁴, instynktownie podąża ku rzeczom, które mogą pozwolić osiągnąć te cele lub być niezbędne dla zaspokojenia pragnień oraz podstawowych potrzeb. Z takim spojrzeniem na jednostkę ludzką wyraźnie wiąże się przekonanie, że człowiek jako organizm biologiczny – aby przetrwać w złożonym świecie, jaki przedstawia się zmysłom – musi być wyposażony w mechanizmy, które pozwolą mu możliwie skutecznie unikać zagrożeń i dążyć do tego, co może przynieść mu korzyść. Taką funkcję pełni właśnie język natury, instynkty i popędy. Ból i odczucia nieprzyjemne mają chronić

⁸¹ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 161.

⁸² Por. M. Kuniński, *Język Boga w filozofii George'a Berkeleyya*, w: *Rozważania o filozofii prawdziwej. Jerzemu Perzanowskiemu w darze*, zeb. i zredag. J. Sytnik-Czertwertyński, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 257.

⁸³ B. Szymańska, op. cit., s. 24.

⁸⁴ Więcej na ten temat w rozdziałach pierwszym i czwartym.

przed negatywnymi dla ciała czynnikami – tak jest choćby w przypadku ciepła i zimna (gdy wrażenia te są zbyt silne, zagrażając zdrowiu lub przetrwaniu człowieka, stają się zwykle bolesne, nieprzyjemne)⁸⁵. Smith zauważył także, że rolą zmysłów jest informowanie o położeniu innych ciał, które jednak mogą w przyszłości mieć korzystny lub szkodliwy wpływ na sytuację człowieka⁸⁶. Wszystkie zmysły zostały według filozofa zaprojektowane tak, by móc służyć najlepszemu interesowi jednostki.

Ten pogląd, stale powracający w ostatnich akapitach *Of the External Senses*, jest także obecny w *Teorii uczuć moralnych*. Jej podstawą również jest przekonanie, że pewne uczucia i zachowania są wrodzone, wśród nich dążenie do samozachowania. Według Smitha natura nie bez powodu wyposażyła nas w zmysły zewnętrzne, działające tak, by zapewnić jednostce możliwie najlepsze funkcjonowanie w świecie i pozwalające, niekiedy instynktownie, zaspokajać podstawowe potrzeby:

Zachowanie zdrowego stanu ciała zdaje się być pierwszym celem, jaki zaleca natura trosce każdej jednostki. Doznania głodu i pragnienia, miłe i przykre uczucia przyjemności i cierpienia, ciepła i zimna i tym podobnych można rozważać jako pouczenia głosu samej Natury wskazującej człowiekowi, co powinien wybrać, a czego unikać, aby osiągnąć ten cel. Pierwsze wskazania, które otrzymuje od tych, których pieczy powierzono go w dzieciństwie, skłaniają go na ogół do TEGO SAMEGO zamierzenia. Ich głównym celem jest nauczyć go, jak unikać szkodliwych sposobów postępowania⁸⁷.

W *Of the External Senses* Smith inkorporował elementy teorii języka natury zaproponowanej przez Berkeleyya, widząc w przedmiotach wzroku zapowiedzi przedmiotów dotyku, dostrzegając, że dane zmysłowe są językiem, za pośrednictwem którego człowiek otrzymuje informacje pozwalające mu dbać o własne dobro. Choć echa tej teorii nie są widoczne w innych dziełach Smitha, nie jest ona

⁸⁵ A. Smith, *Of the External Senses*, s. 167.

⁸⁶ Ibidem, s. 168.

⁸⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 313.

sprzeczna z poglądami Szkota. Trudno jednak stwierdzić – przy braku w jego tekstach odwołań do problemów ontologicznych i epistemologicznych – na ile inspiracja myślą Berkeleya była dla jego filozofii istotna.

Smith zauważał, że dzięki doświadczeniu nasza zdolność sądzenia pozwala korygować błędy wynikłe z zawierzenia wzrokowi i nieuwzględnienia perspektywy. Przedmioty widziane zajmują pole widzenia. Tego, że jedne wydają się większe, gdyż są bliżej, a inne, położone dalej, mniejsze, uczymy się z czasem. Smith podawał liczne przykłady dowodzące, że właściwą ocenę odległości zawdzięczamy tylko doświadczeniu⁸⁸: kładąc przed okiem małe szklane kółko, można w tym malutkim okręgu „zamknąć” góry, domy i inne wielkie obiekty. Umieszczając jednak bezpośrednio przed źrenicą ołówek czy palec – przysłonimy cały ten piękny krajobraz, chociaż doświadczenie powie nam, że wcale nie oznacza to, że palec czy ołówek są większe od budynku. Przykłady te dowodzą dominującej w naszych sądach roli nauki przez doświadczenie, korygowania z czasem sądu w sposób nawykowy, niezauważalny, tak by oceny wynikające z danych wzrokowych lepiej odpowiadały właściwościom przedmiotów dotyku.

Do wspomnianych przykładów Smith odwołał się we fragmencie wprowadzonym do drugiego wydania *Teorii uczuć moralnych*.

Człowiek wszakże musi w jakiejś mierze poznać filozofię widzenia, zanim będzie mógł przekonać się całkowicie, jak te oddalone od niego przedmioty wydadzą się małe w jego oczach, jeśli wyobraźnia na podstawie znajomości ich rzeczywistych wymiarów nie powiększy ich kształtu i wielkości⁸⁹.

Nakreślił wówczas analogię zestawiającą procesy zachodzące przy ocenie odległości i przy wydawaniu ocen moralnych.

Aby na podstawie danych wzrokowych określić odległość i rozmiar przedmiotu właściwie, należy posłużyć się doświadczeniem wypracowanym dzięki ciągłemu korygowaniu sądów i korelowaniu

⁸⁸ Idem, *Of the External Senses*, s. 152–153.

⁸⁹ Idem, *Teoria uczuć moralnych*, s. 195.

danych pochodzących od poszczególnych zmysłów. Co więcej, najlepiej czynić to obiektywnie, biorąc pod uwagę swoje położenie, nie traktując subiektywnych danych jako pewnych. Wszystko to sprawia, że sposób wydawania opinii dotyczących odległości przypomina ten związany z sądami moralnymi.

Przedstawiane przez Smitha opisy sądów moralnych niekiedy wyraźnie nawiązują do metafory przestrzeni, co – jak zauważyła Fonna Forman-Barzilai – jest istotne dla jego myśli etycznej. Widać to szczególnie wtedy, gdy weźmie się pod uwagę nacisk, jaki filozof kładł na działanie wzroku, zwłaszcza w stosunku do bezstronnego obserwatora⁹⁰. Obserwator musi zachowywać dystans do podmiotu działającego, jednocześnie jednak powinien być na tyle blisko, by dobrze go widzieć i poznać okoliczności danych wydarzeń. Smith napisał, że oceny swoich działań oraz czynów innych ludzi dokonujemy z perspektywy własnej sytuacji. Dlatego:

Dopóki na jego korzyści będziemy spoglądać z tego stanowiska, nigdy nie będą one w stanie zrównoważyć naszych własnych korzyści, nigdy nie będą mogły powstrzymać nas od zrobienia wszystkiego, co służy pobudzeniu naszych własnych korzyści, bez względu na to, jak zabójcze okazałyby się dla niego. Aby dokonać właściwego porównania tych dwóch przeciwstawnych interesów, musimy dokonać zmiany pozycji. Nie możemy w nie wglądać ani z naszej, ani też z jego pozycji, ani naszymi własnymi, ani też jego oczyma, lecz z pozycji i oczyma osoby trzeciej, kogoś, kto nie ma szczególnego związku z żadnym z nas i kto dokonuje oceny z bezstronnością dla obu stron. Tutaj także za sprawą nawyku i doświadczenia nauczyliśmy się czynić to tak spontanicznie i z taką łatwością, że nieomal nie zdajemy sobie sprawy, że to robimy⁹¹.

Chociaż sympatia ma charakter wrodzony i uniwersalny, nie działa w sposób doskonały. Prawdopodobnie nigdy nie osiągnie ideału, by sądy na niej oparte były coraz bardziej trafne, wymaga treningu, doświadczenia i nauki⁹². Skłania do opartego na doświadczeniu

⁹⁰ F. Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 142.

⁹¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 196.

⁹² Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

korygowania prostych, pozbawionych refleksji, danych zmysłowych. Dopiero z czasem staje się to niemal niezauważalnym nawykiem. Również coraz sprawniejsze odwoływanie się do bezstronnego obserwatora wymaga wielu ćwiczeń i prób⁹³. Podobnie dzieje się w przypadku oceny odległości: ona także wymaga obiektywnego spojrzenia na oceniane przedmioty, rozumowego nakładania informacji pochodzących z doświadczenia, dzięki czemu z czasem korelowanie przedmiotów wzroku i dotyku oraz określanie ich położenia staje się procesem nawykowym.

Teoria moralna i teoria widzenia Smitha wyraźnie się tu wiążą ze sobą – zakładany przez filozofa podmiot wykorzystuje te same mechanizmy dla podejmowania właściwych decyzji, pozwalających mu na sprawne działanie w świecie, gdy czyste dane zmysłowe nie są wystarczające. W obu sytuacjach widoczna jest zasadnicza rola doświadczenia.

Automatyczne i dosyć adekwatne wydawanie sądów dotyczących położenia i odległości przedmiotów, co podkreślał Smith, daje nadzieję na podobnie nawykowe i skuteczne wydawanie ocen moralnych. Dzięki ćwiczeniom, użytkowaniu rozumu i wykorzystywaniu możliwości, jakie daje współodczuwanie (przy jednoczesnej próbie minimalizowania jego wad), oraz wskutek gromadzenia doświadczenia bezstronny obserwator staje się coraz dokładniejszy. Z czasem dostrzeżę powiązania, podobnie jak niewidomy, który odzyska wzrok.

Dlatego, jak celnie zauważył Smith:

Jak w oczach człowieka przedmioty wydają się większe lub mniejsze nie w zależności od ich prawdziwych wymiarów, lecz w zależności od tego, jak daleko są położone, tak podobnie wydają się w tym, co można nazwać naturalnymi oczyma duszy. Pomyłki obu tych organów naprawiamy w dużej mierze w ten sam sposób. Z mojego stanowiska rozległy krajobraz przedstawiający trawnik, las i góry w oddali, zdaje się mieścić w okienku, przy którym piszę, a jego wymiary są mniejsze od pokoju, w którym siedzę. Właściwego porównania między tymi wielkimi przedmiotami na zewnątrz i małymi przedmiotami wokół mnie można

⁹³ Zob. A. Markwart, M. Szymańska, op. cit., s. 151–152.

dokonać, jedynie przenosząc się, przynajmniej w wyobraźni, na inne stanowisko obserwacyjne, z którego mogę oglądać i krajobraz, i pokój ze zbliżonych odległości, by w ten sposób dokonać oceny ich prawdziwych proporcji. Za sprawą nawyku i doświadczenia nauczyłem się czynić to tak spontanicznie i z taką łatwością, że nieomal nie zdaję sobie sprawy, że to robię⁹⁴.

Ten fragment, wprowadzony do drugiego wydania *Teorii uczuć moralnych* odgrywa znaczącą rolę dla prób datowania eseju poświęconego zmysłom zewnętrznym. Ustalenie roku jego powstania sprawia poważne trudności. Jedna z hipotez, sformułowana przez Kevina L. Browna głosi, że Smith pracował nad esejem w latach 1758–1759⁹⁵, druga, wysunięta przez autorów wstępu do *Of the External Senses* oraz zbioru *Essays on Philosophical Subjects*⁹⁶, zakłada, że powstał on znacznie wcześniej – przed 1752 rokiem⁹⁷. Wszyscy ci autorzy zgadzają się⁹⁸, że to cytowany powyżej fragment odnosi się do eseju poświęconego zmysłom zewnętrznym, nie zaś odwrotnie – wówczas to *Of the External Senses* odwoływałoby się do powyższej uwagi obecnej w *Teorii uczuć moralnych*. Jednakże stwierdzenie, że sformułowana wcześniej teoria widzenia zainspirowała Smitha do poprawek w dziele o uczuciach moralnych, co wskazuje na analogię między nimi, nie rozwiązuje problemu ustalenia daty powstania *Of the External Senses*. Drugie wydanie *Teorii uczuć moralnych* ukazało się w 1761 roku⁹⁹ (i zawierało liczne dodatki związane przede wszystkim z rozwojem koncepcji bezstronnego obserwatora)¹⁰⁰, przytaczane tu poprawki mające się w nim ukazać Smith sformułował zaś już w 1759 roku¹⁰¹. Może o tym świadczyć chociażby list do Gilberta

⁹⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 195.

⁹⁵ K.L. Brown, op. cit., s. 333–337.

⁹⁶ W wydaniu *The Glasgow Edition of the Work and Correspondence of Adam Smith*.

⁹⁷ W.P.D. Wightman, *Introduction*, w: A. Smith, *Of the External Senses*, s. 133.

⁹⁸ K.L. Brown, op. cit., s. 335; A. Smith, *Of the External Senses*, s. 152–153, przypis 19.

⁹⁹ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

¹⁰⁰ D.D. Raphael, A.L. Macfie, *Introduction*, w: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 37.

¹⁰¹ Por. uwagi redaktorów w: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 134–135.

Elliota z 10 października 1759. Smith do korespondencji dołączył kopię szkicu zmian planowanych w *Teorii uczuć moralnych* zawierającą komentowany powyżej fragment¹⁰².

Hipotezę o powstaniu eseju przed 1752 rokiem jej autorzy oparli przede wszystkim na spostrzeżeniu, że Smith przywoływał w swej pracy *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia*, nie odnosił się jednak do *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* ani nie komentował Berkeleyowskiego immaterializmu. Co więcej, inspirując się teorią Berkeleyya, filozof wprowadzał jednak rozróżnienie na jakości pierwotne i wtórne, które Irlandczyk zanegował w swym *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego*. „Jest zatem prawdopodobne, że [Smith – A.M.] napisał esej przed przemyśleniem *Traktatu* Hume’a (1739), a nawet przed nawiązaniem bliskich stosunków z Hume’em, z którym, jak można zasadnie twierdzić, zaprzyjaźnił się przed 1752 rokiem”¹⁰³.

Warto jednak zauważyć, że Berkeley w *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia* nie kładł nacisku na immaterializm przedmiotów dotyku. Przeciż mimo licznych zbieżności pomiędzy tym dziełem a *Traktatem o zasadach poznania ludzkiego* problemem wydaje się podnoszona przez niektórych badaczy kwestia stosunku Berkeleyya do istnienia przedmiotów zewnętrznych. Chociaż w *Traktacie* Irlandczyk sformułował tezę immaterialistyczną, to w *Próbie* używał języka sugerującego istnienie przedmiotów wobec umysłu zewnętrznych. Niezgodność może być jednak jedynie pozorna. Berkeley utrzymał tezy przedstawione w *Próbie*, wprowadzając do kolejnych wydań (w 1732 roku) jedynie nieliczne poprawki¹⁰⁴ i przedstawiając podobne poglądy w *Obronie i wyjaśnieniu teorii widzenia ukazującej bezpośrednio Boską obecność i Opatrzność* z 1733 roku. Jak zauważył Rolf Sartorius, zarówno immaterializm, jak i teoria widzenia Berkeleyya były wypracowane już we wcześniejszych od obu dzieł *Dzien-*

¹⁰² Idem, *The Correspondence of Adam Smith*, eds. E.C. Mossner, I.S. Ross, Liberty Fund, Indianapolis 1987, s. 55–56 (list 46, do Gilberta Elliota).

¹⁰³ W.P.D. Wightman, op. cit., s. 133.

¹⁰⁴ A.A. Luce, *Editor’s Introduction*, w: G. Berkeley, *A New Theory of Vision*, w: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. 1, eds. A.A. Luce, T.E. Jessop, Thomas Nelson and Sons, London 1948, s. 144.

*nikach filozoficznych*¹⁰⁵, Arthur A. Luce stwierdził, że w *Próbie* Berkeley ujawnił jedynie część swoich poglądów¹⁰⁶, Colin M. Turbayne skonstatował zaś, że *Próba* miała skupiać się na uzasadnieniu immaterialistycznej tezy w odniesieniu do przedmiotów wzroku¹⁰⁷.

Możliwe jest zatem, że Smith postanowił zignorować kwestię immaterializmu i krytyki rozróżnienia jakości pierwotnych i wtórnych, szczególnie że odwoływał się przecież wyraźnie do wcześniejszej pracy Berkeleya, w której autor ten nie stawiał jednoznacznej tezy immaterialistycznej. Można również zaryzykować stwierdzenie, że Smith wyselekcjonował z teorii irlandzkiego filozofa te elementy, które odpowiadały jego poglądom, wpisujące się w obraz świata budowany w *Teorii uczuć moralnych*. Mógł także nie zgadzać się z krytyką podziału na jakości pierwotne i wtórne formułowaną przez Berkeleya i Hume'a¹⁰⁸.

Brown tezę przeciwną, że *Of the External Senses* powstał w 1758 lub 1759 roku, argumentował, odwołując się do terminologii stosowanej przez Smitha w eseju. W licznych nawiązaniach do Linneusza Szkot używał pojęć, które pojawiły się po raz pierwszy w wydaniu *Systema Naturae* z 1758 roku¹⁰⁹.

Uważam zatem, że ta hipoteza jest znacznie bardziej przekonująca, wyjaśnia zarazem, dlaczego odniesienie do procesu widzenia znalazło się dopiero w drugim wydaniu *Teorii uczuć moralnych*. Do jej przyjęcia skłania też to, że rozważania o teorii widzenia wiązały się u Smitha bezpośrednio z namysłem nad teorią bezstronnego obserwatora i rozwijały się w tym samym czasie. Analogia między procesami oceny odległości i sądami moralnymi jest zatem głęboko uzasadniona i wyraźnie wiąże teorię społeczną opartą na sympatii

¹⁰⁵ R. Sartorius, *A Neglected Aspect of the Relationship between Berkeley's Theory of Vision and His Immaterialism*, „American Philosophical Quarterly” October 1969, Vol. 6, No. 4, s. 323.

¹⁰⁶ A.A. Luce, *Sense without Matter or Direct Perception*, Nelson, Toronto 1954, s. 159.

¹⁰⁷ C.M. Turbayne, *Berkeley and Molyneux on Retinal Images*, „Journal of the History of Ideas” June 1955, Vol. 16, No. 3, s. 340.

¹⁰⁸ K.L. Brown, op. cit., s. 335.

¹⁰⁹ Por. ibidem, s. 333–334.

(której idea wyewoluowała z Hutchesonowskiej teorii zmysłu wewnętrzznego)¹¹⁰ z działaniem zmysłów zewnętrznych.

Trudno ocenić, jaką rolę miał odgrywać *Of the External Senses* w całości systemu Smitha, gdyż autor nie dostarczył bezpośrednich wskazówek¹¹¹. Przyjmując jednakże hipotezę Browna oraz wyciągając wnioski płynące z zestawienia eseju z *Teorią uczuć moralnych*, można się zgodzić, że esej o zmysłach zewnętrznych mógł odgrywać w „wielkim projekcie” Szkota istotną rolę, a może nawet miał służyć zbadaniu zwierzęcych instynktów, wspierając rozważania dotyczące sympatii jako uczucia danego nam przez naturę¹¹². Co więcej, o wadze *Of the External Senses* może świadczyć także to, że został on przez autora zachowany i nie podzielił losu wielu jego prac, które zostały spalone na krótko przed jego śmiercią¹¹³.

2.3. Trzy historie

W zbiorze *Essays on Philosophical Subjects* znajdują się trzy eseje Adama Smitha poświęcone historii nauk, znane pod skróconymi tytułami: *History of Astronomy – Historia Astronomii*; *History of Ancient Physics – Historia Fizyki*; *History of Ancient Logics – Historia Logiki*. Wspólny trzon tytułów¹¹⁴ pozwala domniemywać, że prace w założeniu miały być częścią jednej całości¹¹⁵. Nie jest znana data ich powstania. Przyjmuje się, że *History of Astronomy* powstała przed 1758 rokiem¹¹⁶. Świadczą o tym zarówno słowa autora o oczekiwaniu na pojawienie się komety w 1758 roku, opatrzone przypisem (nie wiadomo, kto jest jego autorem) stwierdzającym, że tekst

¹¹⁰ Więcej na ten temat w *Aneksie*.

¹¹¹ W.P.D. Wightman, op. cit., s. 133.

¹¹² K.L. Brown, op. cit., s. 336.

¹¹³ Por. ibidem, s. 335.

¹¹⁴ Tytuły esejów rozpoczynają się od słów: *The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries illustrated by the*.

¹¹⁵ W.P.D. Wightman, op. cit., s. 5.

¹¹⁶ A. Macfie, *The Invisible Hand of Jupiter*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1971, Vol. 32, No. 4, s. 598; D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 6–7.

powstał wcześniej¹¹⁷. Istotny w określaniu daty powstania tej pracy jest także fragment listu Smitha do Hume'a z 1773 roku, w którym myśliciel pozostawiał przyjacielowi (w razie swej śmierci) pieczę nad niepublikowanymi pracami filozoficznymi:

[...] muszę ci wyznać, że, nie licząc tych, które mam ze sobą, nie ma wielu wartych opublikowania, nie licząc fragmentu wielkiego dzieła, które zawiera historię systemów astronomicznych, zyskujących popularność kolejno po sobie, aż do czasów Kartezjusza. Czy ta część młodzieńczej pracy ma zostać opublikowana, pozostawiam twojej ocenie, chociaż zaczynam podejrzewać, że w niektórych fragmentach więcej jest subtelnosci niż konkretów¹¹⁸.

Ostatnie akapity prawdopodobnie zostały dodane już po powrocie filozofa do Szkocji¹¹⁹, jednak esej pochodzi z wczesnego okresu działalności intelektualnej Smitha. Jego wyrafinowanie, zakres podejmowanych tematów oraz obszerność analiz odbiega od *Teorii uczuć moralnych* (choć prawdopodobnie Szkot pracował w tym samym czasie nad dziełem poświęconym moralności oraz nad *History of Astronomy*)¹²⁰ i *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*.

Żaden z trzech esejów nie może być uznany za źródło rzetelnej i wyczerpującej wiedzy z zakresu omawianej dziedziny¹²¹. Najdłuższy i świadczący o erudycji autora jest tekst *History of Astronomy*, który – chociaż niedoskonały i zawierający drobne błędy merytoryczne – jest stosunkowo kompletny, przedstawia spójny wywód oraz poprawny opis teorii astronomicznych¹²². Nie można jednak tego samego powiedzieć o *History of Ancient Physics* i *History of Ancient Logics*. Opisywane w nich zagadnienia są ograniczone do myśli starożytnej, informacje nierzetelne, a interpretacje często nieuzasad-

¹¹⁷ D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 7–8; A. Smith, *History of Astronomy*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, s. 103.

¹¹⁸ A. Smith, *The Correspondence of Adam Smith*, s. 168 (list do Davida Hume'a).

¹¹⁹ W.P.D. Wightman, op. cit., s. 7.

¹²⁰ A.D. Megill, *Theory and Experience in Adam Smith*, „Journal of the History of Ideas” January–March 1975, Vol. 36, No. 1, s. 85.

¹²¹ W.P.D. Wightman, op. cit., s. 5.

¹²² Ibidem, s. 11 i 22.

nione – pozytywnie wyróżniają się jedynie fragmenty poświęcone Platonowi¹²³.

Jak ujął to Smith, *History of Ancient Physics* rozpoczyna się od: „Uporządkowania i systematyzacji Systemu Niebios, filozofii, aż do rozważań o niższych częściach natury, Ziemi i ciał, które ją natychmiast otaczają”¹²⁴. Szkot krótko opisał¹²⁵ teorię czterech elementów, z których składają się niższe części natury (ziemia i woda, znajdujące się w centrum, otaczające je powietrze i zajmujący różną pozycję ogień), oraz piąty element – eter, opierając się na myśli Empedoklesa, stoików i perypatetyków¹²⁶. Odwołał się także do Archimedesusa (który miał odkryć ciężar ciał), szkoły jońskiej (zaznaczył, że Anaksagoras jako pierwszy stwierdził, że dla powstania świata konieczne jest istnienie umysłu), Platona (podkreślając jedność świata) oraz Arystotelesa (istotna jest Pierwsza Przyczyna, jak uznał, w tej teorii źródłem ruchu są Nieba i Gwiazdy Stałe, zaś to, co znajduje się pod Księżycem, jest przez bogów opuszczone i kierowane przez naturę, przypadek i konieczność)¹²⁷.

History of Ancient Logics and Metaphysics także zawiera liczne odwołania do teorii Platona, Arystotelesa i stoików. Smith opisywał tam kwestię istoty, pojęć i umysłu boskiego, które łączą zjawiska, podkreślał także podobieństwo poglądów tych filozofów¹²⁸. Zestawiał również ich teorie z myślą Johna Locke’a i opisywaną przez niego ideą trójkąta, który nie byłby ani ostrokątny, ani równoboczny, ani rozwartokątny¹²⁹.

Najdłuższa, najdokładniejsza i najciekawsza jest *History of Astronomy*. Smith opisał w niej, jak twierdził, cztery systemy astro-

¹²³ Ibidem, s. 22–25.

¹²⁴ A. Smith, *The History of the Ancient Physics*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, s. 106.

¹²⁵ Charakteryzując treść tych esejów, przytaczam teorie w kształcie opisanym przez myśliciela, nie odnosząc się do rzetelności jego relacji.

¹²⁶ A. Smith, *The History of the Ancient Physics*, s. 107–112.

¹²⁷ Ibidem, s. 112–116.

¹²⁸ A. Smith, *The History of the Ancient Logics and Methaphysics*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, s. 118–125 i 127.

¹²⁹ Ibidem, s. 125.

nomii. Pierwszy z nich¹³⁰ obejmuje teorie, między innymi, Eudoksosa z Knidos, Kallipposa z Kyzikos i Arystotelesa. Zdaniem autora *Teorii uczuć moralnych* chcieli oni wyjaśnić ruchy planet, Słońca, gwiazd i Księżyca. Ziemię umieszczali w centrum, otoczoną powiertrzem i eterem, gwiazdy okręgały ją po orbitach w stałych miejscach (umieszczone na swoich, koncentrycznie rozlokowanych, sferach). Księżyc był ulokowany pomiędzy Słońcem a Ziemią i szybciej niż Słońce obiegał ziemię. Planety nosiły imiona bogów, poruszając się ze wschodu na zachód (podobnie jak Słońce), miały jednak również własny ruch z zachodu na wschód. Kolejni myśliciele, starając się wyjaśnić pojawiające się trudności i rozbieżności pomiędzy pomiarami a teorią, wprowadzali coraz większą liczbę sfer: początkowo było ich 8, w analizie Eudoksosa 27, Kallippos opisywał już 34, Arystoteles zaś – 56.

Drugi z charakteryzowanych systemów¹³¹ to teorie Apoloniusza, Hipparcha i Ptolemeusza. Smith podkreślał, że opis ruchu ciał niebieskich nie zawierał już tylko obracających się sfer, lecz także epicykle. Ciała niebieskie krążą tu po orbitach, jednak centra tych sfer znajdują się w punktach innych niż Ziemia. Wytlumaczenie obserwacji za pomocą sfer i epicykli również nie rozwiązywało wszystkich problemów, z czasem do tego typu wyjaśnień wprowadzono zatem ekwanty. Jak zaznaczył Szkot, te dwa systemy były w swoich czasach najważniejsze. Ten proponowany przez stoików system¹³² – zakładający sfery stale wypełnione eterem, w których każde ciało miało własną zasadę ruchu, a Słońce poruszało się po przesileniu letnim na południu, zaś po zimowym na północy – nie cieszył się szerokim uznaniem.

Mikołaj Kopernik, tworząc nowy system¹³³, chciał – jak uznał Smith – przywrócić harmonię. W jego ujęciu Ziemia, będąca jedną z planet, obraca się tak jak inne planety po orbicie wokół Słońca. Każda planeta ma własną orbitę, więc w zależności od ich położenia względem Słońca można je zaobserwować bliżej lub dalej. Co wię-

¹³⁰ A. Smith, *The History of Astronomy*, s. 54–59.

¹³¹ Ibidem, s. 59–62.

¹³² Ibidem, s. 62.

¹³³ Ibidem, s. 71–79.

cej, Ziemia obraca się wokół własnej osi z zachodu na wschód, kulista sfera gwiazd stałych trwa natomiast w bezruchu. Jak podkreślił szkocki filozof, system kopernikański nie przyjął się, ponieważ wyobraźnia nie była w stanie zaakceptować, że Ziemia mogłaby się obracać tak szybko – było to sprzeczne z potocznym doświadczeniem oraz z dominującą wówczas filozofią arystotelesowską i założeniem o ruchach naturalnych i wymuszonych.

W opozycji do Kopernika stanął Tycho Brahe¹³⁴, którego zdaniem Ziemia miała znajdować się w centrum, a Słońce, Księżyc i planety krążyły w eterze. Każde ciało niebieskie miało mieć swoje ruchy i kontrruchy oraz epicykle. Z czasem jednak¹³⁵, dzięki Galileuszowi, który wyjaśnił naturę złożoności ruchu, użył teleskopu oraz odkrył księżyc Jowisza (dowodząc tym samym, że inne planety przypominają Ziemię), oraz Johannesowi Keplerowi teoria Kopernika zyskała uznanie. Smith skonstatował, że Kepler nie miał tak dobrego gustu jak Galileusz, był jednak geniuszem i, chcąc obalić teorię Kopernika, w efekcie ją potwierdził, zarazem odkrywając, że planety krążą po elipsach.

Kolejny system¹³⁶ to teoria Kartezjusza, który, co wskazał Smith, nie obserwował nieba, chciał jednak pojąć działania wyobraźni. Twierdził, że ciała kontynuują ruch lub spoczynek w zależności od tego, czy na początku ruch został im nadany przez Boga, czy nie. Ostatnia została przedstawiona teoria Isaaca Newtona¹³⁷, która ma stanowić fizyczne wyjaśnienie ruchu planet, opierające się na jednej zasadzie – grawitacji. Dzięki niej stało się możliwe obliczenie gęstości planet, to również Newtonowi, jak podkreślił Szkot, zawdzięczamy odkrycie, że Ziemia nie jest idealnie okrągła, lecz spłaszczona na biegunach.

Chociaż Smith opisywał teorię Newtona jako „[...] system, którego części są ściślej powiązane niż jakiegokolwiek innej hipotezy filozoficznej”¹³⁸, nie uznawał jej za odkrycie prawdy i ostateczny, wyjaśniający wszystko system. Komentatorzy myśli Szkota podkreślają, że nie

¹³⁴ Ibidem, s. 80–82.

¹³⁵ Ibidem, s. 83–87.

¹³⁶ Ibidem, s. 87–88, 92 i 96–97.

¹³⁷ Ibidem, s. 97–104.

¹³⁸ Ibidem, s. 104.

twierdził on, że Newton ma rację, postrzegając jego teorię raczej jako „odkrycie wyobraźni”, mając świadomość, iż w przyszłości mogą pojawić się nowe systemy, lepiej wyjaśniające zjawiska astronomiczne¹³⁹.

Uwagi metodologiczne zawarte w *History of Astronomy* są najciekawszymi i najdonioślejszymi filozoficznie fragmentami eseju. Smith zwrócił uwagę na aspekty subiektywne. Dostrzegając, że dobra teoria naukowa powinna być możliwie najprostsza, uporządkowana, spójna (zarówno wewnętrznie, jak i z wiedzą dostępną w epoce, musi zgadzać się z faktami), lepiej przewidywać oraz uspokajać wyobraźnię¹⁴⁰,

[...] podejście Smitha do historii astronomii było raczej podejściem psychologa niż filozofa nauki, tak jak dziś rozumiemy te terminy. Pytania, które zadawał, dotyczące naszych reakcji na różne kosmologie mogłyby być równie dobrze zadane w kontekście naszych reakcji na symfonie lub katedry, a odpowiedzi byłyby, w zasadzie, takie same: katedra może, z pewnością, budzić zaskoczenie, zdziwienie lub podziw, i to z bardzo podobnych powodów. Ale pomiędzy katedrą a kosmologią zachodzi podstawowa różnica, do której Smith się nie odniósł: kosmologia może nie odpowiadać obserwacjom w sposób, w jaki katedra nie będzie w stanie tego zrobić¹⁴¹.

Kryteria dobrej teorii, tak jak przedstawiał je Smith, są przede wszystkim subiektywne, niekiedy jedynie estetyczne (Christopher Longuet-

¹³⁹ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Historical Nation*, Birlinn Limited, Edinburgh 2001, s. 198; D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 19–21.

¹⁴⁰ D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 13; T.D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Routledge, New York, s. 39–42; K. Kim, *Adam Smith's "History of Astronomy" and View of Science*, „Cambridge Journal of Economics” 2012, Vol. 36, s. 807. Justyna Miklaszewska podniosła problem kryteriów dobrych teorii naukowych w naukach społecznych: „Według Smitha bowiem, twierdzenie w naukach społecznych jest dobrze uzasadnione, jeśli daje się sprowadzić do założeń *common sense'u*, do intersubiektywnej wiedzy, którą wszyscy posiadamy” (*Dylematy racjonalności*, w: *Rozum a porządek społeczny*, red. J. Miklaszewska, IF UJ, Kraków 2002, s. 90).

¹⁴¹ P. Jones, A.S. Skinner, *Adam Smith Reviewed*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992, s. 91.

-Higgins zwrócił uwagę, że Szkot przyjmował perspektywę raczej artysty, humanisty lub matematyka niż naukowca czy fizyka)¹⁴², nie odwołują się do obiektywnych prawd i nieomylnych wyjaśnień.

W opinii Smitha hipotezy tworzone i proponowane, by wyszczególnić mechanizmy przyczynowości, i wiedza naukowa, zdobyta w procesie twórczym, mają pomóc „ukoić wyobraźnię” w danym okresie, ale ulegną zmianie wraz z upływem czasu. Innymi słowy, historia nauki, opisywana przez Smitha jako „rewolucje w filozofii”, ukazuje dynamikę procesu rozwiązywania problemów naukowych, w którym hipotezy i teorie rozwijają się w stosunkowo regularnym porządku¹⁴³.

Alexander Broadie zauważył, że Smith poszukiwał motywacji, które skłaniają ludzi do zadawania pytań naukowych i szukania na nie odpowiedzi, i znalazł je w uczuciach, które – podobnie jak w przypadku jego teorii moralnej – odgrywają główną rolę w działaniach ludzkich. Nie wystarczy być geniuszem, by tworzyć teorie naukowe – potrzebny jest najpierw impuls do działania. Tym, co porusza do rozważań naukowych, jest zdziwienie¹⁴⁴:

[...] dla Smitha nie ma tu wielkiej różnicy pomiędzy praktycznym życiem z jednej strony a nauką z drugiej. Uważa naukę za coś znajdującego się obok praktyki, ponieważ jest to coś, co ROBIMY, a skoro uczucie motywuje wszystko, co robimy, jest również motywacją dla naszego myślenia naukowego¹⁴⁵.

Filozofia ma być nauką łączącą ze sobą zasady natury, badać zmiany w świecie, ich przyczyny i przewidywać ich skutki, poszukiwać tego, co wspólne¹⁴⁶. Tom D. Campbell nadmienił, że zdaniem Smitha nauka nie powinna opierać się jedynie na indukcji, ale ma pozwalać na wyjaśnienia umożliwiające dedukcję¹⁴⁷. Filozofia moralna jest jed-

¹⁴² Ibidem, s. 84.

¹⁴³ K. Kim, op. cit., s. 805.

¹⁴⁴ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 194.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 193.

¹⁴⁶ A. Smith, *The History of Astronomy*, s. 45; idem, *The History of the Ancient Logics and Methaphysics*, s. 119.

¹⁴⁷ T.D. Campbell, op. cit., s. 37.

ną z dyscyplin filozofii naturalnej: „[...] Smith postrzega nas, ludzi, jako byty w pełni naturalne, w pełni umiejscowione w systemie natury, do których badania odpowiednie są metody właściwe dla dociekań dotyczących natury”¹⁴⁸.

Szkocki filozof podkreślał rolę trzech uczuć¹⁴⁹: zaskoczenia (*wonder* – wzbudzone przez to, co nowe, nieznanne, intelektualny proces zadawania pytań), zdziwienia (*surprise* – wywoływane tym, co nieoczekiwane, jest to nagła zmiana w umyśle, emocja niebędąca uczuciem oryginalnym, lecz gwałtowną zmianą przeżywanych emocji, związanych z tym, że jakiś proces przebiega inaczej niż zwykle)¹⁵⁰ oraz podziwu (*admiration* – będący wynikiem dostrzegania piękna). Uczucia te wiążą się ze sobą, motywując do poszukiwania odpowiedzi i uzupełniania luk w wyjaśnianiu postrzeganych zjawisk. Smith w dociekaniach naukowych – podobnie jak w rozważaniach moralnych – zaznaczał podstawową rolę wyobraźni.

Gdy wyobraźnia nie potrafi skojarzyć tego, co widzimy, z tym, co wiemy lub pamiętamy, przedmiot nie pasuje do wzoru, zjawiska pojawiają się w sposób inny niż zazwyczaj, łamane są schematy – rodzi się zdziwienie¹⁵¹. Wyobraźnia próbuje zapełnić luki w wyjaśnieniach i ciągach przyczynowo-skutkowych, dopowiedzieć nieznanne elementy, poszukuje nowych teorii, które pozwoliłyby na umiejscowienie zjawisk w kontekście. Pragnie uzupełnić znane wcześniej klasyfikacje, ukończyć dręczący ją niepokój, popychając ku uprawianiu filozofii. W ten sposób Smith tłumaczył również pojawianie się nowych systemów kosmologicznych – każdy z nich w swojej epoce zaspokajał potrzeby wyobraźni i łagodził jej niepokój. Reagując na pojawiające się trudności i niepasujące do wzorca obserwacje, system zmie-

¹⁴⁸ A. Broadie, *Agreeable Connexions. Scottish Enlightenment Links with France*, Birlinn, Edinburgh 2012, s. 141.

¹⁴⁹ A. Smith, *The History of Astronomy*, s. 33. Jak sądzę, warto zaznaczyć, że do zaskoczenia, zdziwienia (związanego z nieznaną przyczyną), współwystępowania pewnych obiektów i wynikającej z tego przyjemności lub przykrości oraz uznawania przedmiotów za piękne Smith odnosił się także w swoich rozważaniach związanych z estetyką – więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 35.

¹⁵¹ Ibidem, s. 38 i 43; D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 5.

niał się, osiągając wreszcie stopień złożoności nieakceptowany dla wyobraźni, zostawał zatem zastępowany przez nowy system, który potrafił zjawiska te wyjaśnić lepiej i prościej, ten zaś był po pewnym okresie zastąpiony przez kolejną teorię¹⁵².

Gdy zjawiska następują po sobie w kolejności, do której ich obserwator jest przyzwyczajony, wyobraźnia może działać naturalnie, nie próbując szukać nowych wyjaśnień, zdziwienie nie pojawia się:

Wiadomo dobrze, że zwyczaj tłumi żywość zarówno bólu, jak i przyjemności, osłabia smutek, który czujemy z powodu pierwszego, i radość wynikającą z drugiego. Ból jest znoszony bez udręki, przyjemność doświadczana bez gwałtowności: ponieważ zwyczaj i częste powtórzenia dowolnego obiektu wreszcie formują i naginają umysł lub organ do zwyczajnego nastroju i usposobienia, który odpowiada doznawaniu danego wrażenia, bez przechodzenia bardzo gwałtownej zmiany¹⁵³.

Inaczej dzieje się, gdy obiekty, które zawsze wyłaniały się po sobie, w określonej kolejności (z czasem łączy się je ze sobą coraz silniej, wyobraźnia zaczyna nawykowo przechodzić od jednego z nich do drugiego, by wreszcie, po ukazaniu się pierwszego, antycypować kolejne) przełamują ten schemat, wówczas pojawia się zaskoczenie, zdziwienie, niepokój, potrzeba znalezienia wyjaśnień¹⁵⁴.

Choć Smith nie wspominał tu o teorii swojego przyjaciela Davida Hume'a i jego *Traktacie o naturze ludzkiej*, inspiracja (choć nie tak silna jak wpływ George'a Berkeleya na esej *Of the External Senses*) jego myślą jest wyraźnie widoczna. Obaj myśliciele zakładali nawykowe wiązanie ze sobą zjawisk i odwoływali się do wyobraźni. Założenia przyjmowane przez Smitha są jednak słabsze niż tezy stawiane przez Hume'a: autor *Teorii uczuć moralnych* nie twierdził, że związki przyczynowo-skutkowe są fikcją wyobraźni, zaznaczał jednak, że teorie naukowe są jej dziełem¹⁵⁵.

¹⁵² D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 7.

¹⁵³ A. Smith, *The History of Astronomy*, s. 37.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 40–44.

¹⁵⁵ D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 16–18 i 21. Kwangsu Kim skonstatował, że Smith wprowadził rozróżnienie na zdrowy rozsądek, działający zgodnie z teorią przyczynowości Hume'a, gdzie powtarzalne wydarzenia wciąż są ze sobą

Smith odniósł się także do wyjaśniania nietypowych zjawisk naturalnych działaniem inteligentnych bytów, bogów. Opisując politeizm, zaznaczał, że nietypowe wydarzenia są w tego rodzaju wierzeniach przypisywane działalności wrózek, dżinów, demonów lub bogów – w tym kontekście pojawia się, w jego dziełach po raz pierwszy, pojęcie „niewidzialna ręka”¹⁵⁶. Pragnę zaznaczyć, że do kwestii religii pogańskich i odwoływania się do bogów szkocki filozof odniósł się także w *Teorii uczuć moralnych*, zauważając, że

Ludzie mają naturalne skłonności przypisywania tajemniczemu bytom, jakie w danym kraju mogą być przedmiotami trwożnej czci religijnej, wszelkich swoich uczuć i namiętności. Nie mogą wyobrazić sobie innych, nie mogą innym ich przypisać. Te nieznanne inteligencje, które sobie wyobrażają, lecz ich nie widzą, muszą z konieczności być wyposażone w pewne cechy podobne do właściwości inteligencji, które znają z praktyki. W okresie ignorancji i ciemnoty panujących kultów pogańskich ludzie, jak się zdaje, wytworzyli idee bóstw tak mało subtelnie, że przypisali im, bez zastanowienia, wszystkie namiętności natury ludzkiej, nie wyłączając tych, które przynoszą naszemu gatunkowi najmniej chwały, takich jak lubieżność, żądza, skąpstwo, zazdrość, mściwość. Nie mogli więc nie przypisywać również tym bytom, których naturę wyobrażali sobie jednak z najwyższym podziwem, tych uczuć i przymiotów, które są największymi ozdobami ludzkości, miłości cnoty i dobroczynności oraz nienawiści przywar i niesprawiedliwości. Człowiek, którego skrzywdzono, zwywał Zeusa na świadka szkody [...]¹⁵⁷.

W tym kontekście Smith przywołał naturalną potrzebę tworzenia moralności, która poprzedza badania rozumowe.

Jak sądzę, myśliciel dokonał także niezwykle interesującego spostrzeżenia: zwrócił uwagę, że bez rozwoju społeczeństwa, prawa i zwiększania bezpieczeństwa ludzie nie odczuwaliby potrzeby ba-

łączone, a obserwator przyzwyczajają się do regularności, oraz na wiedzę naukową, wychodzącą poza przyczynowość, opartą na regularności prawa przyczynowości w naturze. Por. K. Kim, op. cit., s. 800–803 i 814.

¹⁵⁶ Więcej na ten temat w rozdziale czwartym.

¹⁵⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 239–240.

dania praw natury¹⁵⁸. Ludzie dzicy, jego zdaniem, skupiali się raczej na przetrwaniu, rozważanie niezwykłych zjawisk natury wykraczało poza ich potrzeby. Podobne uwagi Szkot poczynił także, opisując warunki sprzyjające tworzeniu sztuki¹⁵⁹. Stwierdził, że filozofia do rozwoju wymaga odpowiednich warunków, spośród których podstawowy jest rozwój języka¹⁶⁰.

2.4. Smith o języku

Dugald Stewart, autor *Account of the Life and Writings of Adam Smith*, uznawany za pierwszego biografa Smitha, dostrzegał wyraźne podobieństwo metodologii stosowanej w różnych dziełach autora *Teorii uczuć moralnych*. Podnosił ten problem w związku z pracami Szkota traktującymi o historii nauk oraz z esejem poświęconym powstawaniu i rozwojowi języków: *Considerations Concerning the First Formation of Languages*. Stewart określił ów tekst mianem historii teoretycznej lub hipotetycznej (*Theoretical or Conjectural History*)¹⁶¹. Jak napisał Stefan Zabieglik, w metodzie tej:

Zdaniem Stewarta, chodzi o sposób badania procesów z różnych dziedzin życia społecznego, należących do szeroko rozumianej kultury, w sytuacji, gdy nie znamy ogniw (faktów) pośrednich. Przykładem może być ewolucja języków. W tego rodzaju badaniu uczoney przyjmuje pewne ogólne prawidłowości dotyczące natury ludzkiej i na tej podstawie rekonstruuje hipotetyczny przebieg pewnych etapów danego procesu¹⁶².

Stewart wskazał, że taka metoda naukowa pojawiła się również w innych dziełach Smitha – w wykładach poświęconych jurysprudenckiej, *History of Astronomy* oraz w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Zwrócił też uwagę na historyczny kontekst

¹⁵⁸ Idem, *The History of Astronomy*, s. 48.

¹⁵⁹ Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

¹⁶⁰ D.D. Raphael, A.S. Skinner, op. cit., s. 3.

¹⁶¹ D. Stewart, op. cit., s. 293.

¹⁶² S. Zabieglik, *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 173–174.

rozwoju nauk i języków, o których początkach nie mamy wielu relacji, zatem materiał do domysłów jest ubogi. Podobnie rzecz ma się z historią rozwoju społeczeństw czy ustrojów społecznych. W takich sytuacjach badacz, w opinii Stewarta, jest skazany na działanie uwzględniające niedostateczny zasób faktów, jednakże „W swoich pismach p. Smith, bez względu na naturę tematu, rzadko rezygnuje z możliwości ulegania swej ciekawości w tropieniu źródeł opisywanych przez niego poglądów i instytucji w zasadach ludzkiej natury lub sytuacji społecznej”¹⁶³. Częściowo spekulacyjny charakter, oparty jednak na wspólnych założeniach, mają zarówno rozważania Smitha poświęcone rozwojowi i bogaceniu się społeczeństw, jak również te związane z powstawaniem i ewolucją języka.

O rozprawie odnoszącej się do tego ostatniego zagadnienia – *Considerations Concerning the First Formation of Languages* – Dugald Stewart pisał, że „jest to pełen wspaniałej inwencji esej, który nawet autor wysoko cenił”¹⁶⁴. Tekst Smitha poświęcony językom opublikowano po raz pierwszy w maju 1761 roku w „The Philological Miscellany”¹⁶⁵, jednakże o znaczeniu, jakie miał dla autora, świadczyć może to, że *Considerations* zostały dołączone do trzeciego (i kolejnych) wydania *Teorii uczuć moralnych* (o publikacji eseju wraz z *Teorią uczuć moralnych* Smith wspominał w jednym ze swych listów)¹⁶⁶ – pracy ważnej dla jego myśli i popularnej wśród czytelników. Filozof nie wprowadził do tekstu znaczących zmian (poprawiono literówkę, zmodyfikowano pisownię niektórych słów, zmieniono interpunkcję)¹⁶⁷.

Considerations Concerning the First Formation of Languages były niewątpliwie efektem długotrwałego zainteresowania Smitha kwestiami związanymi z literaturą piękną, językiem i retoryką¹⁶⁸. O śle-

¹⁶³ D. Stewart, op. cit., s. 295.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 292.

¹⁶⁵ Por. J.C. Bryce, *Introduction*, w: A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Liberty Fund, Indianapolis 1985, s. 1 i 26–27.

¹⁶⁶ A. Smith, *The Correspondence of Adam Smith*, s. 122 (list 100, do Williama Strahana).

¹⁶⁷ Więcej na ten temat w: J.C. Bryce, op. cit., s. 28.

¹⁶⁸ Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

dzeniu przez szkockiego filozofa problematyki języka może świadczyć także jego recenzja poświęcona *A Dictionary of the English Language* Samuela Johnsona opublikowana w „Edinburgh Review”¹⁶⁹. Smith zamieścił tam własne przykładowe modele haseł, mogące odgrywać rolę wzoru. Obrazują one, w jaki sposób udoskonaliby on dzieło. Przedmiotami owej krótkiej analizy były słowa *humour* oraz *but*¹⁷⁰. Warto zwrócić uwagę, że to drugie słowo analizował także John Locke w trzeciej księdze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*¹⁷¹.

Retoryka i literatura piękna przez lata były również tematem prowadzonych przez Smitha zajęć. Pierwsze poświęcone temu wykłady Smith głosił jeszcze w Edynburgu, w latach 1748–1751¹⁷². Później podobne zajęcia prowadził w Glasgow. Na podstawie wydanych w zbiorze *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* notatek studenta z 1762/1763 roku można zauważyć, że *Considerations* powstały na podstawie jednego z tych wykładów (wykład trzeci)¹⁷³.

W XVIII wieku rozważania dotyczące języka i jego źródeł nie były rzadkością¹⁷⁴, nie można zatem przyjąć, że Smith był ich prekursorem – podążał raczej za zainteresowaniami popularnymi wśród

¹⁶⁹ A. Smith, *Review of Johnson's Dictionary*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*.

¹⁷⁰ Podobnie jak Locke, w swej analizie Smith omawiał angielskie słowo *but* oraz przywoływał jego liczne synonimy wraz z odpowiednimi przykładami, a także – znów podobnie jak Locke – przytoczył odpowiedniki *but* w językach łacińskim i francuskim. Omówienie (z założenia mające być modelowym hasłem słownikowym) dokonane przez Smitha (ibidem, s. 233–238) jest jednak dużo szersze niż to przeprowadzone przez Locke'a, który przyznał, że „do powyższych [Locke podaje pięć znaczeń słowa *but* – A.M.] znaczeń tej partykuły można by bez wątpienia dodać wiele innych, gdyby było moim zadaniem zbadać ją w całej rozciągłości i rozważyć we wszelkich kontekstach, w jakich ją spotykamy [...]. Ale nie mam zamiaru traktować tu wyczerpująco tego rodzaju znaków” (J. Locke, op. cit., t. 2, s. 117).

¹⁷¹ J. Locke, op. cit., t. 2, s. 116–117.

¹⁷² F.E. Court, *Adam Smith and the Teaching of English Literature*, „History of Education Quarterly” Autumn 1985, Vol. 25, No. 3, s. 325.

¹⁷³ Por. A. Smith, *Lecture 3*, w: idem, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, s. 9–13.

¹⁷⁴ Por. C.J. Berry, *Adam Smith's Considerations on Language*, „Journal of the History of Ideas” January–March 1974, Vol. 35, No. 1; S.K. Land, *Adam Smith's "Considerations Concerning the First Formation of Languages"*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1974, Vol. 38, No. 4, s. 689.

współczesnych mu myślicieli. Stan wiedzy o językach był wówczas ograniczony. Nie nadeszła jeszcze rewolucja w językoznawstwie, związana z „odkryciem” sanskrytu dla Europy – co, jak zaznaczył Christopher J. Berry, pozwoliło na uzyskanie wiedzy dotyczącej rodzin języków¹⁷⁵. Nie oznaczało to jednak zupełnego zaniechania badań nad językiem: Adam Heinz podkreślał bogactwo siedemnastoi osiemnastowiecznych teorii¹⁷⁶; wśród filozofów rozważających tę problematykę należy wspomnieć Kartezjusza, Francisa Bacona oraz Locke’a – jego trzecia księga *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* podnosi problem języka, umieszczając go w kontekście społecznym. Przede wszystkim jednak trzeba przywołać niezwykle oryginalne uwagi Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który podejmował liczne badania językoznawcze¹⁷⁷. Źródła języków doszukiwał się on w wyrazach dźwiękonaśladowczych, zakładając jednocześnie, że z czasem języki ulegają ewolucji, co nie wynika z decyzji rozumu, ale jest efektem łączenia się ich – te „[...] zmieniają się zauważalnie w czasie najeżdżu barbarzyńców lub nieporządków, a także pod wpływem obcej przemocy”¹⁷⁸ (do przemian języków pod wpływem migracji odnosił się także Smith). Leibniz rozważał także zagadnienia języka uniwersalnego¹⁷⁹, który odróżniał od języków etnicznych. Te języki, jego zdaniem, mają

[...] charakter historyczny, są zatem nośnikami porządku odkryć. Ten porządek ma wymiar historyczny i psychologiczny zarazem. Język etniczny, język zewnętrzny, stanowi jeden z najważniejszych środków

¹⁷⁵ C.J. Berry, op. cit., s. 132. Warto zaznaczyć, że Heinz wysunął tezę przeciwną: w jego opinii „[...] sanskrytu jako takiego nie trzeba było odkrywać, bo był on znany mniej lub więcej od dawna [...]” – pierwsze kontakty z tym językiem sięgały XVI wieku (A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, PWN, Warszawa 1983, s. 115 i 124).

¹⁷⁶ A. Heinz, op. cit., s. 102–119.

¹⁷⁷ H. Świączkowska, „*Harmonia linguarum*”. *Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Wydawnictwo UwB, Białystok 1998, s. 45–46.

¹⁷⁸ G.W. Leibniz, *Swobodne rozważania o użyciu i ulepszeniu języka niemieckiego*, przeł. M. Szafranski, w: H. Świączkowska, *Język jako projekt filozoficzno-polityczny. G.W. Leibniza swobodne rozważania o naprawie i ulepszeniu języka niemieckiego*, Aureus, Kraków 2008, s. 129.

¹⁷⁹ H. Świączkowska, „*Harmonia linguarum*”, s. 138 i 152.

ekspresji poszczególnych stanów poznawczych jego indywidualnych użytkowników, społeczeństw czy całej ludzkości¹⁸⁰.

Myślicielami podejmującymi zagadnienia pochodzenia i rozwoju języków byli także Étienne Bonnot de Condillac i Jean-Jacques Rousseau – obaj wywarli znaczący wpływ na postrzeganie tej problematyki przez Smitha. Condillac w dziele *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, w pierwszej księdze – *O pochodzeniu i rozwoju języka* – przedstawił własny pogląd na proces rodzenia się i rozwoju mowy. W tym celu zaproponował przyjęcie hipotezy, „[...] że w jakiś czas po potopie dwoje dzieci różnej płci zabłąkało się w puszczy, zanim zaznajomiło się z używaniem jakichkolwiek znaków”¹⁸¹. Na przykładzie tych dwojga, niezających cywilizacji, ludzi i kolejnych pokoleń ich potomstwa Condillac budował historię powstawania mowy mimicznej¹⁸² (będącej, zdaniem tego myśliciela, kolejnym stadium po pojawieniu się znaków o stałych znaczeniach)¹⁸³. Taki wytworzony na podstawie okoliczności, powtarzalny i konwencjonalny język gestów, niekiedy uzupełniany nieartykułowanymi dźwiękami, był zdaniem Condillaca niezbędny na drodze do wykształcenia się języka¹⁸⁴, pierwszych słów, a następnie stopniowego przechodzenia do mowy artykułowanej¹⁸⁵.

Condillac podkreślał, że proces wzbogacania i rozwoju języka musiał przebiegać powoli, zarówno ze względu na ograniczenia niewycwiczonego aparatu mowy, jak i na przenikanie się różnych środków wyrazu myśli: ruchu, mowy mimicznej i mowy artykułowanej. Jego zdaniem:

Język nie miał długo innych słów poza nadanymi przedmiotom podpadającym pod zmysły, takim jak nazwy DRZEWA, OWOCU, WODY, OGNIĄ oraz innych rzeczy, o których miano sposobność częstszego mówienia.

¹⁸⁰ Eadem, *Język jako projekt filozoficzno-polityczny*, s. 118.

¹⁸¹ É.B. de Condillac, *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, przeł. K. Brończyk, w: idem, *O pochodzeniu poznania ludzkiego. Gramatyka*, przeł. K. Brończyk, T. Bartel, Altaya i DeAgostini, Warszawa 2002, s. 259.

¹⁸² Ibidem, s. 262.

¹⁸³ Ibidem, s. 261–262.

¹⁸⁴ S. Roos, *Consciousness and the Linguistic in Condillac*, „MLN” September 1999, Vol. 114, No. 4, s. 682.

¹⁸⁵ É.B. de Condillac, op. cit., s. 267.

Pojęcia złożone substancyj znane były najpierw, ponieważ pochodzą bezpośrednio od zmysłów, toteż one pierwsze musiały otrzymać nazwy. W miarę jak nabywano zdolności analizowania ich, zastanawiając się nad różnymi zawartymi w nich percepcjami, wymyślono znaki dla idei bardziej prostych. Kiedy już miano na przykład nazwę DRZEWA, urobiono po niej nazwy PNIA, GAŁĘZI, LIŚCIA, ZIELENI itd. Następnie poczęto rozróżniać, ale stopniowo, różne podpadające pod zmysły jakości przedmiotów. Zauważono okoliczności, w których mogły występować, i utworzono słowa, aby to wszystko wyrazić. Były to przymiotniki i przysłówki. Natomiast napotkano na duże trudności przy nadawaniu nazw czynnościom duszy, ponieważ jesteśmy z natury mało zdolni do refleksji nad sobą samym. Dla oddawania więc takich idei jak: WIDZĘ, SŁYSZĘ, CHCĘ, KOCHAM i im podobnych nie miano długo innego sposobu, jak wymawianie imienia rzeczy szczególnym tonem i zaznaczanie mniej więcej jakimś gestem mimicznym położenia, w jakim się ktoś znajdował¹⁸⁶.

Smith rozpoczął *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, przywołując zblizony do zaprezentowanego przez Condillaca przykład „dwóch dzikusów”¹⁸⁷, którzy, komunikując się, stwarzają język. Podobnie jak Locke¹⁸⁸, Condillac¹⁸⁹ czy Rousseau¹⁹⁰ Smith upatrywał początki mowy w działaniach społecznych, prag-

¹⁸⁶ Ibidem, s. 313.

¹⁸⁷ A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, w: idem, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, s. 203.

¹⁸⁸ Por. J. Locke, op. cit., t. 2, s. 9. Pisał on: „Ponieważ Bóg uczynił człowieka istotą towarzyską, więc dał mu nie tylko popęd do obcowania z podobnymi sobie i sprawił, że jest ono dlań koniecznością, lecz wyposażył go również w mowę, która miała być głównym narzędziem porozumienia i wspólną więzią społeczną” (ibidem, s. 98 i 122–123). Dla Locke’a nadrzędnymi celami powstania języka były ułatwienie komunikowania myśli oraz przeprowadzanie własnych operacji myślowych. Nie odnosił się on jednak do wyrażania emocji za pomocą języka (zob. R.I. Aaron, *John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1965, s. 208).

¹⁸⁹ Por. É.B. de Condillac, op. cit., s. 261–262. Smith, podobnie jak Condillac, zakładał, że to komunikowanie potrzeb jest genezą języka.

¹⁹⁰ Por. J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Aureus, Kraków 2001, s. 39. Inaczej niż Condillac i Smith, Rousseau podkreślał pierwotną rolę komunikowania uczuć. Uważał on mowę za będącą „[...] pierwszą instytucją społeczną, zawdzięczającą swą formę wyłącznie przyczynom naturalnym”.

nieniu komunikacji międzyludzkiej. Wspomniani przez niego „dicy” nie potrafili mówić, jednakże potrzebowali środka wzajemnego artykułowania potrzeb.

Szkocki filozof śledzenie rozwoju języka rozpoczął od przedstawienia sposobu formowania nazw indywidualnych poszczególnych przedmiotów. W przykładzie z dziećmi, tworzącymi język i uczącymi się go, Smith widział analogię do procesu powstawania mowy. Twierdził, że nazwy ogólne zostały poprzedzone przez indywidualne i powstawały w wyniku rozszerzenia użycia słowa określającego daną rzecz na inne, podobne – tak jak „[...]” dziecko, które dopiero uczy się mówić, każdego człowieka, który przychodzi do domu, nazywa tatą lub mamą [...]”¹⁹¹. W podobny sposób, gdy kształtowała się mowa, jako pierwsze powstawały nazwy dla konkretnej jaskini, w której mieszkano, konkretnego drzewa, którego owoce jedzono, czy źródła, z którego pito – określenia tych miejsc czy rzeczy, które były najbardziej znane¹⁹². Dopiero potem, wraz z nabieraniem doświadczenia i poznawaniem innych rzeczy: różnych jaskiń, drzew czy źródeł, nazwy zaczynały być przenoszone, „[...]” co prowadziło do tworzenia nazw ogólnych. Po zgromadzeniu pewnego zasobu nazw rzeczy, poprzez przypisywanie im cech indywidualnych oraz zachodzących między nimi relacji, ludzie zaczęli odróżniać przedmioty danej klasy¹⁹³. Jak zauważył John R. Lindgren, wprowadzenie terminów ogólnych wywiera ogromny wpływ na relację znaku i znaczenia¹⁹⁴,

¹⁹¹ A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 204. Warto wspomnieć, że podobnym przykładem posłużył się Locke, stwierdzając, że dzieci najpierw używają słów „mama” czy „niania” jako określeń konkretnych osób – ich niani i ich mamy. Potem dopiero tworzą nazwy i idee ogólne – takie jak słowo „człowiek” i idea ogólna człowieka, por. J. Locke, op. cit., t. 2, s. 22–23.

¹⁹² A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 203.

¹⁹³ S. Zabieglik, op. cit., s. 174.

¹⁹⁴ Lindgren uznawał relację znaku i znaczenia za uniwersalną dla teorii Smitha. Jego zdaniem „[...]” relacja znak–znaczenie była brana pod uwagę w takiej lub innej formie przez cały czas, tak że zarówno sztuka, jak i dociekania są związane z tworzeniem systemów znaków [...]. Smith wszędzie stosował warianty relacji znak–znaczenie”, *Adam Smith’s Theory of Inquiry*, „The Journal of Political Economy” November–December 1969, Vol. 77, No. 6, s. 907.

gdyż znak staje się wówczas terminem złożonym¹⁹⁵ – nie odpowiada już tylko jednemu, konkretnemu obiektowi.

Pojawia się jednakże kwestia, na jakiej podstawie są nadawane nazwy ogólne. Jej rozpatrywanie wymaga przyjęcia jakiegoś stanowiska ontologicznego. Smith tymczasem nie zagłębiał się w problematykę uniwersaliów. Inaczej niż Berkeley (który twierdził, że pojęcia ogólne istnieją jedynie w języku)¹⁹⁶, Szkot stwierdził krótko, że podstawą rozszerzenia nazwy indywidualnej na wiele obiektów jest ich naturalne podobieństwo¹⁹⁷. Terminy ogólne powstają, jego zdaniem, dzięki obserwacji wielu przedmiotów, są efektem nagromadzonego doświadczenia. Zarazem nie zawsze muszą być one wynikiem rozszerzania na inne podobne objekty nazw indywidualnych: na przykładzie określenia jakości substancji, jakim jest wyraz „zielony”, Smith argumentował, że słowo to musiało powstać jako nazwa ogólna¹⁹⁸. Do opisanego czegoś jako zielonego, w opinii filozofa, konieczne jest porównanie tego z innymi przedmiotami oraz pewna doza abstrakcji, jako że tego typu pojęcia wymagają wydzielenia niektórych własności przedmiotów, z którymi są związane. Trzeba też zwrócić uwagę, że według Szkota takie przymiotniki, jak „zielony” czy „niebieski”, musiały się w mowie ludzkiej pojawić wcześniej niż jeszcze bardziej abstrakcyjne słowa: „niebieskość” czy „zieloność”¹⁹⁹. Równocześnie autor *Considerations Concerning the First Formation of Languages* stwierdził, że „Tym, co tworzy gatunek, jest po prostu pewna liczba przedmiotów o pewnym stopniu podobieństwa do siebie nawzajem, określana na tej podstawie wspólną nazwą, która może być stosowana do przedstawienia któregokolwiek z nich”²⁰⁰. Daleko mu zatem do stanowiska nominalistycznego.

Odnosząc się do nazw ogólnych, Smith przywoływał²⁰¹ przedstawione przez Rousseau wątpliwości dotyczące powstawania języka.

¹⁹⁵ Ibidem, s. 908.

¹⁹⁶ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, s. 25.

¹⁹⁷ A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 204–205.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 206–207.

¹⁹⁹ Ibidem, s. 206.

²⁰⁰ Ibidem, s. 205.

²⁰¹ Ibidem.

Rousseau zauważył, że „[...] jeżeli bowiem ludzie potrzebowali mowy, by nauczyć się myśleć, to tym bardziej potrzebowali umiejętności myślenia, by wynaleźć sztukę mówienia”²⁰². Jednocześnie filozof ten podkreślał, że w stanie natury jednostki nie pozostawały w relacjach społecznych, założenie, że małe grupy społeczne istniały zawsze, jest zaś anachronizmem²⁰³. Rousseau przyznał, że w dużej mierze zgadza się z Condillakiem²⁰⁴, jednakże podnosił dodatkowo trudności związane z tworzeniem nazw ogólnych, gdyż znalezienie wspólnego terminu dla dwóch drzew o odmiennych nazwach wymagałoby znacznej zdolności do abstrakcji. Zgadzał się on, że nie możemy sobie wyobrazić ogólnego drzewa czy trójkąta, zawsze będziemy mieli przed oczami obraz konkretnego przedmiotu²⁰⁵.

Chociaż Smith opis powstawania mowy rozpoczął od rekonstrukcji genezy nazw indywidualnych i ogólnych, trudno jednoznacznie stwierdzić, którą część mowy uważał za pierwotną w rozwoju języka. John C. Bryce zaznaczył, że Smith zaczął swoje dzieło od opisu powstawania rzeczowników, „[...] chociaż wierzył, że to czasowniki są najstarszą z części mowy [...]”²⁰⁶, Berry podkreślał zaś, że chociaż Smith uważał rzeczowniki za pierwsze elementy mowy, to jednak czasowniki (szczególnie bezosobowe) powstawały równocześnie z nimi²⁰⁷. Smith skonstatował, że „czasowniki koniecznie musiały powstawać równoległe z pierwszymi próbami tworzenia języka”²⁰⁸, ponieważ stwierdzenia stale wygłaszamy za ich pomocą. Filozof użył przy tym bardzo mocnego sformułowania, że mówiąc, zawsze wyrażamy opinię lub jej zaprzeczenie²⁰⁹. Tak ujęte stanowisko sugeruje możliwość równoczesnego powstawania rzeczowników i czasowników. Hipotezę, że filozof dawał pierwszeństwo czasowni-

²⁰² J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 163.

²⁰³ Ibidem, s. 161–171.

²⁰⁴ Ibidem, s. 161.

²⁰⁵ Ibidem, s. 166–167.

²⁰⁶ J.C. Bryce, op. cit., s. 25.

²⁰⁷ C.J. Berry, op. cit., s. 134.

²⁰⁸ A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 215.

²⁰⁹ Ibidem.

kom, można jednak uzasadnić stwierdzeniem, które zamieścił w liście do George'a Bairda, gdzie wspominał, że to właśnie one były pierwszymi częściami mowy²¹⁰.

Bez względu na to, czy przyjmie się, że jako pierwsze powstawały tylko czasowniki, czy też założy się równoległe pojawianie się rzeczowników i czasowników w genezie mowy, bez wątplenia spośród czasowników Smith wyróżniał czasowniki bezosobowe jako prymarne²¹¹. Dopiero z czasem zaczęto – jego zdaniem – używać form osobowych, poczynając od trzeciej osoby liczby pojedynczej (w podobny sposób o sobie najpierw mówią dzieci)²¹². „Ja” jest pojęciem zbyt abstrakcyjnym (jednocześnie ogólnym, ale odnoszącym się tylko do mówiącego) i wymagającym zbyt wiele „metafizyki” i samoświadomości, by mogło powstać wcześniej²¹³. Szkocki myśliciel przypominał także o specyficznej roli czasowników: „być” i „mieć”, pełniących w wielu językach funkcję czasowników posiłkowych.

Uwagi Smitha odnosiły się także do innych części mowy. Jego analiza sięgała między innymi kwestii powstawania liczb – w kontekście istnienia liczby pojedynczej, mnogiej oraz podwójnej (która zanika w późniejszych językach)²¹⁴, czy rodzajów (tworzonych często przez zmianę końcówki wyrazu). Filozof pisał również o przymiotnikach oraz przyimkach (jako wyrażających relacje, szczególnie nacisk kładł na przyimek *of* jako najbardziej ogólny, którego znaczenie w dużej mierze zależy od miejsca w zdaniu)²¹⁵. Według Smitha przyimki te występują zwłaszcza w językach nowszych, pozwalając na konstruowanie zdań wyrażających relacje²¹⁶.

Stare języki charakteryzują się – w opinii myśliciela – skomplikowaną deklinacją i koniugacją. Złożoność ta wynika z trudności w tworzeniu bardzo abstrakcyjnych pojęć i konstrukcji w po-

²¹⁰ A. Smith, *The Correspondence of Adam Smith*, s. 88 (list 69, do George'a Bairda).

²¹¹ A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 215 i 218.

²¹² *Ibidem*, s. 218–220.

²¹³ *Ibidem*, s. 219.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 213–214.

²¹⁵ *Ibidem*, s. 212.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 210–212.

czątkach powstawania języków²¹⁷. Nowsze języki, zdaniem filozofa, są pod względem sposobu konstruowania zdań prostsze. Wnioski Smith opierał na wyprowadzonej przez siebie genezie poszczególnych języków: greki (jak twierdził, podstawą większości słów był wytworzony w obrębie tego języka trzon), łaciny (która w dużej mierze powstawała, czerpiąc z greki), francuskiego (który, jak sądził, wyewoluował z łaciny i języka Franków) i włoskiego (jego źródłem mają być łacina i język Lombardów), a także angielskiego (będącego swoistym pokłosiem mieszanki francuskiego i starych języków saksońskich)²¹⁸. Pojawiały się także marginalne odniesienia do innych języków, na przykład do języka armeńskiego.

Upraszczenia się gramatyki w toku rozwoju języków Smith nie uznawał za zjawisko pozytywne. Proces ten przebiega, jak twierdził, kosztem pięknego stylu i w rezultacie język przestaje w odpowiedni sposób spełniać niektóre ze swoich funkcji²¹⁹. W opinii filozofa efektem takiego uproszczenia jest konieczność używania większej liczby słów dla wyrażenia tej samej treści. Zdania stają się bardziej „rozwlekłe” (*prolix*) i mniej „przyjazne dla ucha” (*agreeable to the ear*). Co więcej, języki takie (Smith odwoływał się tu głównie do języka angielskiego, mającego przecież charakter pozycyjny) wymagają umieszczania słów w odpowiednich miejscach, by wyrazić sens zdania, podczas gdy niekiedy inne zestawienie wyrazów dawałoby lepszy efekt estetyczny – takie niemal dowolne układanie słów w zdaniu jest możliwe tylko w starszych językach (językach fleksyjnych)²²⁰.

Proces stopniowego upraszczania się języka (rezygnacja z wielu form jednego słowa, minimalizowanie wyjątków, ograniczanie złożoności zasad gramatycznych itp. przy jednoczesnym wzroście długości zdań) Smith porównał do przemian, jakie zachodzą w ma-

²¹⁷ Ibidem, s. 215.

²¹⁸ Ibidem, s. 222–223.

²¹⁹ Ibidem, s. 224–226.

²²⁰ Argument Smitha opiera się na przekonaniu, że konstrukcje przyimkowe zastępują w ewolucji języka konstrukcje wykorzystujące deklinację końcówek wyrazów, ta zaś, chociaż trudniejsza z perspektywy gramatyki, pozwala na „zgrabniejsze” komponowanie zdań, umożliwiając uzyskanie piękniejszego stylu wypowiedzi.

szynach²²¹. Jak twierdził, wszystkie maszyny początkowo są bardzo złożonymi urządzeniami (podobnie jak skomplikowane gramatycznie języki), z czasem zaś kolejni użytkownicy dokonują w nich ulepszeń polegających na ich uproszczeniu – uzyskaniu tych samych efektów przy użyciu mniejszej liczby elementów. O ile proces jest podobny, o tyle

[...] to uproszczenie języków, chociaż wynika, być może, z podobnych przyczyn, ma efekty zupełnie inne niż odpowiednie uproszczenia maszyn. Uproszczenie maszyn czyni je coraz doskonalszymi, ale to uproszczenie podstaw języków czyni je coraz mniej doskonalszymi [...] ²²².

Chociaż Lindgren zaznaczył, że Smith nie twierdził, że maszyny są podobne do systemów. Nie imitują się one wzajemnie – po prostu mają podobne wzory rozwoju²²³, nieco inne światło na ten problem rzuca *History of Astronomy*. Autor, odwołując się do systemów rozumianych jako teorie naukowe, napisał:

Systemy pod wieloma względami przypominają maszyny. Maszyna to mały system stworzony, by wykonywać, jak również łączyć w rzeczywistości te różne ruchy i efekty, do których powody ma artysta. System jest wyobrażoną maszyną wynalezioną, by łączyć w wyobraźni te różne ruchy i efekty, które w rzeczywistości już zostały wykonane. Maszyny, które zostały pierwotnie wynalezione, by wykonywać jakiś konkretny ruch, są zawsze najbardziej złożone i następujący po nich artyści zwykle odkrywają, że z mniejszą liczbą kół i zasad ruchu niż pierwotnie zastosowane, łatwiej można osiągnąć te same efekty. W ten sam sposób, pierwsze systemy są zawsze najbardziej złożone, a konkretny łańcuch połączeń lub zasad jest zwykle uznawany za konieczny do połączenia dwóch pozornie niepołączonych wrażeń: ale często zdarza się, że później zostaje odnaleziona jedna, wielka, zasada łącząca, która wystarcza, by powiązać ze sobą wszystkie niezgodne zjawiska, które pojawiają się wśród wszystkich rzeczy²²⁴.

²²¹ A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 224–225.

²²² Ibidem, s. 224.

²²³ J.R. Lindgren, op. cit., s. 909.

²²⁴ A Smith, *The History of Astronomy*, s. 66.

Obie te metafory systemu intelektualnego jako maszyny podkreślają ciekawy element: wraz z rozwojem systemu i maszyny stają się prostsze, lepiej spełniając te same funkcje. Prostota jest jednym z czynników świadczących, zdaniem Smitha, o pięknie teorii – a także, często, stylu, nie dodaje ona jednak językowi wyrafinowania.

Podobny proces upraszczania mechanizmów, który można zaobserwować w mowie, zachodził, według Smitha, także w piśmie²²⁵. Filozof stwierdzał, że początkowo poszczególne znaki odpowiadały pojedynczym wyrazom, przedmiotom (podobny pogląd, że w językach prymitywnych każde słowo odpowiadało konkretnej, jednej idei, wyraził Condillac)²²⁶. Z czasem jednak stało się to zbyt skomplikowane, toteż wyrazy zaczęto dzielić na mniejsze części, którym następnie przypisywano określone znaki – litery. W ten sposób, podobnie jak w przypadku maszyn i mowy, mniejsza liczba elementów pozwoliła spełnić wymagania języka pisanego. Z pewnością dla Smitha ten przebiegający społecznie, ewolucyjny proces upraszczania mechanizmów i reguł sprzyjający efektywności działania był modelem pozwalającym na uchwycenie i opisanie wielu zjawisk. Świadczył on jednak o podobieństwie niemal uniwersalnych procesów, nie zaś o organicznym podobieństwie pisma, mowy oraz urządzeń mechanicznych.

Pismo, w odróżnieniu od mowy, nie było zdaniem Smitha naturalnym sposobem wyrażania myśli²²⁷. Odgrywa ono jednak istotną rolę w rozwoju społeczeństw, pozwalając na zawieranie kontraktów. Niedokładność i niejednoznaczność języka związana z umowami (choć nie tylko z nimi) jest ważnym elementem jego ewolucji²²⁸. Przebieg upraszczania języka nie wynika jedynie z naturalnych zmian w systemie znaków – jest także, a raczej przede wszystkim, zjawiskiem społecznym. Nieustanny proces mieszania się nacji (a zarazem języków), czy to w wyniku wojen, czy migracji, powoduje

²²⁵ Idem, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 217–218.

²²⁶ C.J. Berry, op. cit., s. 138.

²²⁷ A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 91 (wykład z 17 stycznia 1763 roku).

²²⁸ Por. ibidem, s. 88; wykład z 21 stycznia 1763 roku, s. 94; wykład *Of Contract* z 1766 roku, s. 472.

konieczność wzajemnego uczenia się słów i zasad gramatyki²²⁹. Nauka ta nie zawsze przebiega zgodnie z ustalonymi kanonami składni. Często jest efektem życia w innym kraju, rozmów z jego mieszkańcami i „wychwytywania” słów oraz reguł, naturalnego przyswajania obcego języka. Słowa migrują z jednego języka do drugiego wraz z ludźmi, zasady ulegają zaś symplifikacji, by łatwiej było się porozumieć. Nie jest to działalność zaplanowana, nie wiąże się wyraźnie z żadną grupą społeczną, lecz stanowi efekt komunikacji pomiędzy jednostkami, które indywidualnymi poczynaniami stopniowo zmieniają obraz języka i społeczeństwa.

James R. Otteson uznał ewolucyjne podejście do nieświadomie zmienianego języka za przejaw teorii spontanicznego rozwoju, charakterystycznej dla koncepcji Smitha. Zwrócił uwagę na to, że chociaż ludzie mogą dostrzegać pojedyncze zmiany, nie są w stanie kontrolować procesów globalnych²³⁰. Otteson podkreślił, że język jest „[...] dziełem ludzkim, nie odkryciem [...], rozwija się w odpowiedzi na potrzeby jednostek, a zasady jego używania, wymowy i wysławiania się również powstają, rozwijają się i zmieniają zgodnie z potrzebami użytkowników języka”²³¹. Jak sądzę, takie ujęcie języka i jego ewolucji wpisuje się w nurt rozważań Smitha, zakładający społeczną naturę człowieka i przekonanie o tym, że na rozwój jednostek i społeczeństw wpływają zarówno czynniki wrodzone (tu – zdolność wydawania artykułowanych dźwięków oraz potrzeby, często biologiczne, wymagające zaspokojenia w związku z brakiem samowystarczalności człowieka), jak i społeczne (mowa kształtuje się wśród innych, nie może zostać wymyślona i narzucona odgórnie). Język – w myśl teorii Szkota – rozwija się w procesach samorzutnych²³², indywidualne działania jednostek w nieskoordynowany sposób wpływają na jego ewolucję. Smith zauważał, że mieszanie się ludów ma znaczący wpływ na przemiany języka. Z czasem, jego zdaniem, gra-

²²⁹ A. Smith, *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, s. 220–221.

²³⁰ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 18–21.

²³¹ Ibidem, s. 16.

²³² Więcej o procesach samorzutnych w rozdziale czwartym.

matyka, fleksja i słownictwo ulegają uproszczeniu – podobnie jak dzieje się to w przypadku maszyn²³³.

*

Wprowadzając nowe słowa, modyfikując reguły, stale popełniając jakiś określony błąd, ludzie wpływają na kształt wciąż zmieniającego się języka. Jak sądzę, należy podkreślić, że jednostki, według Smitha, uczą się języka od siebie nawzajem, a istniejące i wciąż wprowadzane słowa i konstrukcje modyfikują ich sposób wyrażania się, tym samym, moim zdaniem, pozwalając na lepszą komunikację, rozwój społeczeństw, gospodarki, wymiany handlowej, edukację, powstawanie instytucji i zaspokajanie potrzeb, także tych najbardziej podstawowych.

Warto pamiętać, że Smith swoje analizy w *Considerations Concerning the First Formation of Languages* opierał na badaniu ograniczonej liczby języków, na podstawie których wyciągał wnioski. Taki zakres przedmiotowy nie mógł być, niestety, podstawą rzetelnej wiedzy i wyprowadzania teoretycznych konkluzji. Praca Smitha opiera się też na licznych ukrytych założeniach. Za Stephenem K. Landem warto tu wymienić choćby przekonanie, że strukturę języka można rozważać, odwołując się do części mowy, a podobieństwo pomiędzy przedmiotami jest dane w percepcji²³⁴.

Teoria Smitha dotycząca powstawania i rozwoju języków, chociaż bardzo niedoskonała i oparta na niewystarczająco rzetelnych przesłankach, wyraźnie wpisuje się w podstawowe przekonania charakterystyczne dla jego filozofii:

Wczesne pisma Smitha dotyczące logiki, języka i dociekań filozoficznych dowodzą spójnego programu intelektualnego. Ta zasadnicza jedność była ufundowana na rozumieniu jednostek ludzkich

²³³ A. Markwart, *Adama Smitha refleksja nad językiem*, w: *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, red. H. Jakuszek, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2013, s. 240.

²³⁴ S.K. Land, op. cit., s. 678–680.

jako komunikujących się symbolicznie, których rzeczywistość jest intersubiektywna²³⁵.

Potrzeba wytworzenia języka, wynikająca z konieczności zaspokajania potrzeb i możliwa dzięki wrodzonej zdolności do wydawania artykułowanych dźwięków, może pojawić się jedynie wśród innych ludzi. Język jest tworem zarazem jednostkowym i społecznym. Komunikując się, jednostki współoddziałują na siebie, uzgadniając znaczenia, przyswajając reguły i jednocześnie modyfikując te już zastane, ponieważ „[...] języka uczy się, podobnie jak uczuć moralnych, przez obserwację, selekcję i naśladownictwo”²³⁶. Istotnym elementem teorii wyrażonej w *Considerations* jest nie tylko proces społecznego uczenia się języka czy też jego wytwarzania się w samorzutnych procesach społecznych, lecz także, jak sądzę, współistnienie wrodzonych zdolności i potrzeb oraz społecznych umiejętności, a także współoddziaływanie jednostek i społeczeństwa. Moim zdaniem można tu dostrzec proces, w którym każde działanie człowieka, każda jego wypowiedź, modyfikuje język, którego jednocześnie wciąż uczy się on w kolejnych interakcjach.

²³⁵ J. Dwyer, *Ethics and Economics: Bridging Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments" and "Wealth of Nations"*, „Journal of British Studies” October 2005, Vol. 44, No. 4, s. 663.

²³⁶ C.J. Swearingen, *Adam Smith on Language and Rhetoric: The Ethics of Style, Character and Propriety*, w: *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. C.J. Berry, M.P. Paganelli, C. Smith, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 167.

ROZDZIAŁ 3

Estetyka Adama Smitha

W centrum myśli Adama Smitha znajdują się motywy wyraźnie łączące ze sobą różne obszary jego badań. Kwestie oddźwięku uczuciowego, oceny statusu społecznego, pomnażania bogactw, intersubiektywności wydawanych sądów, działań, do których popycha nas natura, oraz społecznego przyswajania wiedzy odgrywają tu niebagatelną rolę. Zagadnienia ewolucji norm i zachowań, obecne zarówno w jego teorii estetycznej, jak i etycznej, są również powiązane z rozważaniami poświęconymi pięknu i jego kryteriom.

W przypadku filozofii Smitha trudno mówić o rozwiniętej i spójnej koncepcji estetycznej, chociaż problematyka ta znajdowała się w sferze zainteresowań myśliciela przez znaczną część jego życia. Niestety, nie stworzył on dzieła poświęconego wyłącznie tym zagadnieniom. Hipotezy dotyczące jego poglądów na kwestie sztuki, literatury oraz piękna można formułować, opierając się jedynie na krótkich fragmentach. Znajdują się one zarówno w *Teorii uczuć moralnych*, jak i w tekście *Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called The Imitative Arts (O naturze imitacji, która ma miejsce w sztukach zwanych naśladowczymi*, znanym też pod skróconą nazwą *O sztukach naśladowczych*) wraz z dodatkiem *Of the Affinity between Music, Dancing, and Poetry*, gdzie szkocki filozof podejmował problematykę odpowiedniości stopnia imitacji w zależności od rodzaju dzieła sztuki, a także roli, jaką dany przedmiot odgrywa w podkreślaniu statusu społecznego jego właściciela. W tym kontekście zwraca się uwagę także na takie aspekty, jak autentyczność dzieła oraz to, z jakich materiałów zostało wykonane.

Literaturze Smith poświęcił krótki tekst *Of the Affinity between certain English and Italian Verses*. Niebagatelnym źródłem wiedzy na temat jego poglądów estetycznych są także, opracowane i wyda-

ne w zbiorze *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, notatki studentów z prowadzonych przez niego zajęć. Należy podkreślić, że kwestie odpowiedniości stylu, literatury, języka oraz retoryki, omawiane w trakcie tych wykładów, należały do pierwszych wątków poruszanych przez Szkota w jego pracy dydaktycznej. Smith poświęcił tym tematом swoje wykłady publiczne zarówno w Edynburgu (1748–1751), jak i później w Glasgow (do 1763 roku)¹. Działał także w Glasgow Literary Society². Retoryka, bezpośrednio powiązana z rozważaniami o języku, zajmowała ważne miejsce w myśli Szkota. Nie tylko skłaniała do rozwinięcia teorii odpowiedniości (odnosząc się do filozofii moralnej), zawierała uwagi poświęcone powstawaniu języków, lecz także była narzędziem, z którego perspektywy można spojrzeć na styl autora.

Zajmując się zagadnieniami estetycznymi, Smith analizował liczne ujęcia kryteriów piękna: rozważał problematykę użyteczności i sympatii, uwzględniał rolę mody i jej przemian, brał też pod uwagę kwestie prestiżu, ceny, wartości, ale także odpowiedniości stopnia imitacji oraz harmonii. Jego zdaniem dla retoryki i literatury niezwykle istotnym zagadnieniem jest odpowiedniość stylu do treści, celu przekazu, specyfiki odbiorców oraz indywidualności retora czy twórcy.

3.1. Retoryka

Niestety, nie zachowały się informacje, które pozwoliłyby odtworzyć dokładną treść³ pierwszych wykładów Adama Smitha, głoszonych w Edynburgu w latach 1748–1751⁴. O kontynuacji zainteresowań tą

¹ S. Zabieglik, *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 164.

² N. Phillipson, *Adam Smith. An Enlightened Life*, Penguin Group, London 2010, s. 248.

³ V.M. Bevilacqua, *Adam Smith and Some Philosophical Origins of Eighteenth-Century Rhetorical Theory*, „The Modern Language Review” July 1968, Vol. 63, No. 3, s. 559.

⁴ Jak zaznaczył C. Jan Swearingen, warto zwrócić uwagę, że wykłady z retoryki i literatury pięknej Smith wygłaszał w czasie prac nad *Teorią uczuć moralnych* (*Adam Smith on Language and Rhetoric: The Ethics of Style, Character and*

tematyką może świadczyć działalność Smitha w Edinburgh Belles Lettres Society⁵. Tej problematyce Smith poświęcał również późniejsze wykłady w Glasgow⁶. Dzięki zbiorowi *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* – przyjmując założenie, że zebrane tam zapiski stosunkowo wiernie oddają słowa Szkota (czego może dowodzić zbieżność niektórych fragmentów z jego pracami, przede wszystkim z *Considerations Concerning the First Formation of Languages*) – można podjąć analizę poglądów myśliciela na tak zajmujące go przecież tematy.

Mark S. Phillips wspomniał o trzech zasadniczych powodach zgłębiania zawartości tych wykładów⁷. Po pierwsze, Smith był jednym z pionierów nauczania retoryki w sposób, który dopiero stawał się popularny w osiemnastowiecznej Szkocji⁸. Po drugie, wywody te mogą być także, do pewnego stopnia, źródłem wiedzy na temat początków pracy myśliciela i jego wykładów w Edynburgu. O ich wyjątkowości świadczyło także przywoływanie przykładów literackich w obrębie nauk społecznych i etycznych⁹. Po trzecie, według Phil-

Propriety, w: *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. C.J. Berry, M.P. Paganelli, C. Smith, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 160).

- ⁵ Więcej na ten temat: P. Bator, *The University of Edinburgh Belles Lettres Society (1759–64) and the Rhetoric of the Novel*, „Rhetoric Review” Spring 1996, Vol. 14, No. 2.
- ⁶ W zbiorze jest 29 (z 30 – nie ma wykładu pierwszego) wykładów z lat 1762–1763, autorzy (najprawdopodobniej dwie osoby) notatek nie są znani. Zob. J.C. Bryce, *Introduction*, w: A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Liberty Fund, Indianapolis 1985, s. 1–4.
- ⁷ M.S. Phillips, *Adam Smith, Belletrist*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, New York 2006, s. 57.
- ⁸ Phillips odniósł się do dwóch sposobów postrzegania osiemnastowiecznej retoryki. Pierwszy z nich traktował ją jako starożytną sztukę, która przetrwała do tamtych czasów, nawiązując do prac Arystotelesa i Cicerona. Drugi uznawał retorykę w osiemnastowiecznej Szkocji za moment narodzin nowożytnego dyskursu retorycznego, odnawiającego retorykę jako dyscyplinę naukową (por. ibidem, s. 59–62). Smith niewątpliwie nie powtarzał metod Arystotelesa czy Cicerona, chociaż nawiązywał często do osiągnięć i dzieł starożytnych. Jego teoria częściowo odbiegała od podejścia klasycznego (zob. V.M. Bevilacqua, op. cit., s. 560), starą retorykę Smith zastępował podejściem czerpiącym z Isaaca Newtona (por. J.C. Bryce, op. cit., s. 36).
- ⁹ F. Court, *Adam Smith and the Teaching of English Literature*, „History of Education Quarterly” Autumn 1985, Vol. 25, No. 3, s. 325.

lipsa interesujące są przemyślenia filozofa dotyczące historiografii i jej stylu.

Wśród podejmowanych w wykładach tematów godne uwagi są rozważania dotyczące piękna stylu. Smith kierował zainteresowanie słuchaczy na liczne aspekty mające wpływ na to, jak odbiera się poszczególne wypowiedzi czy teksty. Jego zdaniem podstawowa dla pięknego stylu jest klarowność (*perspicuity*)¹⁰, silnie powiązana z naturalnym sposobem wysławiania się¹¹, a także wymagająca porzucenia zbędnych elementów, które utrudniają odbiór przekazu (nadmierne posługiwanie się ornamentami językowymi Smith uważał za wadę występującą, na przykład, w pismach Anthony'ego Shaftesbury'ego¹², jego styl bardzo często krytykował w swoich wystąpieniach). Filozof podkreślał rolę użycia krótkich zdań¹³ i posługiwania się zrozumiałym językiem, wykorzystującym słowa dobrze znane¹⁴.

Piękno stylu nie zasadza się na użyciu figur retorycznych¹⁵, aczkolwiek nie oznacza to konieczności zupełnej rezygnacji z elementów wzbogacających styl. Figury stylistyczne (*figures of speech*), jego zdaniem, przydają językowi piękna, nawet jeżeli łamią przy tym zasady gramatyki¹⁶, nie można ich jednak nadużywać. Smith pisał o stosowaniu metafor, podkreślał jednak, że zawsze muszą nawiązywać do rzeczywistości i wywoływać w wyobraźni czytelnika odpowiednie obrazy¹⁷.

¹⁰ V.M. Bevilacqua, op. cit., s. 560.

¹¹ A. Smith, op. cit., wykład 2, s. 6.

¹² Ibidem, s. 8.

¹³ Ibidem, s. 7; wykład 5, s. 23.

¹⁴ Ibidem, wykład 2, s. 3; Smith uznawał za szkodliwe coraz częstsze, jego zdaniem, wypieranie słów angielskich przez słowa obcego pochodzenia. Nawoływał do troski o język, posługiwania się wyrazami pochodzenia angielskiego oraz właściwego stosowania słów, także zapożyczonych. Zauważał, że obce, niewkomponowane w język zwroty czy wyrazy mogą być używane w sposób niewłaściwy, tym samym wpływając na przekaz, por. ibidem, s. 3–4.

¹⁵ M.S. Phillips, op. cit., s. 67.

¹⁶ A. Smith, op. cit., wykład 6, s. 25–26.

¹⁷ Ibidem, s. 29.

Styl powinien być także dostosowany do celu przekazu. Stąd Smith wyróżniał styl dydaktyczny, retoryczny i naukowy. W tym pierwszym rodzaju¹⁸ ważne i przydatne są klasyfikacje, podziały (*divisions, subdivisions*)¹⁹. Bardzo rzadko używa się w nim, w odróżnieniu od stylu retorycznego, figur stylistycznych. Posługujące się nim wypowiedzi są zwykle konstruowane dwuetapowo: najpierw przedstawia się tezę, potem jej dowód. Często w celu dowiedzenia tezy głównej konieczne jest uargumentowanie tez częściowych. Charakterystyce tego stylu filozof poświęcił liczne fragmenty swych wykładów, w tym cały wykład 24.

Styl retoryczny²⁰ pod wieloma względami przypomina dydaktyczny. Podobnie, posługujący się nim mówca najpierw prezentuje tezę, potem próbuje ich dowieść. Jednakże, mając znacznie więcej swobody w stosowaniu ozdobników językowych, styl retoryczny odwołuje się w dużej mierze do uczuć słuchaczy, podczas gdy dydaktyczny ma na celu apelowanie przede wszystkim do ich racjonalności. Różnią się one także sposobem przedstawiania argumentów. W stylu dydaktycznym wyłuszcza się racje wszystkich stron, w retorycznym podkreśla się punkt widzenia i argumenty tylko jednej spośród nich.

Jeszcze innych zasad powinno się przestrzegać podczas opisywania historii²¹. Wówczas nie używa się figur retorycznych, nieistotne jest także przedstawianie argumentacji. Podaje się informacje, cytuje się wypowiedzi. Ważne jest możliwie bezstronne przedstawianie faktów. Jednak i tu Smith dostrzegł pole do popisu dla wytrawnego mówcy. Pisząc o historii, powinno się odwoływać do przyczyn wydarzeń. Czytelnik chce poznać ich genezę. Jeżeli te przyczyny także wydają się interesujące, warto wspomnieć o tym, co je wywołało. Nie powinno się jednak zagłębiać w zbyt daleko idące szczegóły, to mogłoby bowiem zniechęcić i znudzić odbiorcę tekstu.

Szkot nie ograniczał się do analizowania jedynie wypowiedzi oryginalnych. Wspominał także o przekładach, które – jego zda-

¹⁸ Ibidem, wykład 7, s. 35–36; wykład 17, s. 89; wykład 24, s. 142–147.

¹⁹ Ibidem, wykład 24, s. 144.

²⁰ Ibidem, wykład 7, s. 35–36; wykład 12, s. 62–63; wykład 17, s. 89.

²¹ Ibidem, wykład 7, s. 35–36; wykład 17, s. 91 i 93; wykład 24, s. 142.

niem – nie powinny być dokonywane zbyt dosłownie²². Jedne zająć się poświęcił na prezentację swoich poglądów dotyczących poezji (wykład 21)²³, ostatnie wykłady traktowały o stylu wykorzystywanym w jurysprudencji – oratorstwie sądowym²⁴.

Vincent M. Bevilacqua postawił tezę, że poglądy Smitha dotyczące stylu, istotne dla wykładów o pięknej retoryce, są oparte na sposobie pojmowania przezeń natury ludzkiej. Styl wypowiedzi jest związany z wrodzonymi właściwościami umysłu, które mogą być wyrażane w języku. Jego zdaniem:

Po dowiedzeniu założenia, że styl jest podstawowym problemem retoryki, pojawia się kolejne domniemanie, iż logika i retoryka są przyrodzonymi funkcjami umysłu, dążącymi do podobnych, lecz odrębnych celów: logika do odkrycia i badania prawdy; retoryka zaś do jej komunikowania. Niestety, w opublikowanej wersji wykładów Smith nie rozwija swojego poglądu na domniemany związek filozoficzny między logiką a retoryką. Jednak, z ogólnego punktu widzenia tradycyjnej logiki poprzedzającej wykłady z Glasgow poświęcone retoryce, wydaje się, że Smith – podobnie jak współcześni mu Szkoci – rozumiał retorykę jako etap komunikacyjny w odkrywaniu, ocenie i komunikowaniu prawdy²⁵.

Bardzo ciekawe jest spostrzeżenie Smitha, że piękny styl powinien być dostosowany nie tylko do gatunku, celu czy okoliczności, lecz także zarówno do odbiorcy, jak i do nadawcy komunikatu. Wybierając styl wypowiedzi, należy dopasować go do własnego charakteru²⁶, niczego nie zakłamywać i nie starać się pokazać siebie jako kogoś, kim się nie jest. Autor *Teorii uczuć moralnych*, zwracając uwagę na naturalność zachowań, nie ograniczał się jedynie do przemów czy do literatury. Postulat bycia sobą jest jednym z najważniejszych przesłań udzielanych przez Smitha słuchaczom i późniejszym czy-

²² Ibidem, wykład 4, s. 18–19.

²³ Ibidem, wykład 21, s. 117–127.

²⁴ Por. ibidem, wykład 28, s. 170–177; S. Zabieglik, op. cit., s. 167.

²⁵ V.M. Bevilacqua, op. cit., s. 564.

²⁶ A. Smith, op. cit., wykład 8, s. 42.

telnikom²⁷. Wyrażanie swojego „ja” sprawdza się nie tylko w retoryce, w posługiwaniu się stylem właściwym dla osobowości mówcy. Człowiek przedstawiający swoje uczucia w sposób naturalny – nie tylko mową, ale i zachowaniem – będzie postrzegany jako miły towarzysz²⁸.

Dobrze zaprezentowane uczucia mówcy wywierają odpowiedni efekt i docierają do słuchacza – w retoryce oznacza to wykorzystanie właściwych środków i stylu. Z ekspresją wiąże się piękno języka, sposób wyrażania emocji musi być zróżnicowany w zależności od uczuć, opisywanych przedmiotów czy też wydawanych opinii²⁹. Co więcej, podczas przemowy warto postawić się na miejscu słuchacza, wczuć się w ich rolę.

Tak, jak działamy pod okiem bezstronnego obserwatora będącego w nas, wytworu wyobrażonej projekcji własnego „ja” na kogoś poza mną, kogo standardy i odpowiedzi rekonstruujemy dzięki sympatii lub zdolności odczuwania tego, co on – tak nasz język jest w stanie komunikować myśli oraz „afekty” (czyli skłonności) dzięki naszej zdolności do przewidywania, jaki efekt wywrą one na słuchaczu. To właśnie ma się na myśli, gdy postrzega się *Retorykę* i *Teorię uczuć moralnych* jako dwie połowy tego samego systemu, a nie tylko jako stykające się okazjonalnie dziedziny³⁰.

Wyraźnie widoczny jest związek zachodzący pomiędzy mechanizmami dokonywania ocen moralnych oraz mającymi na celu dobranie stylu do słuchaczy przy jednoczesnej wierności własnemu charakterowi i szczerości wypowiedzi. Zarówno w teorii etycznej filozofa, jak i w retoryce istotne okazuje się dostosowywanie emocji i sposobu ich wyrażania do sytuacji³¹. Oceniając zachowanie drugiego człowieka, sprawdza się, czy jego reakcje przystają do norm społecznych i czy sami postąpilibyśmy podobnie w jego sytuacji –

²⁷ J.C. Bryce, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, w: *Adam Smith Reviewed*, eds. P. Jones, A.S. Skinner, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992, s. 19.

²⁸ A. Smith, op. cit., wykład 11, s. 55.

²⁹ Ibidem, wykład 6, s. 25; wykład 8, s. 40.

³⁰ J.C. Bryce, *Introduction*, s. 18–19.

³¹ Por. V.M. Bevilacqua, op. cit., s. 567.

stąd brak pozytywnej reakcji na nadmierne dramatyzowanie w błahych przypadkach. Podobnie styl powinien być dostosowany do treści przekazu, emocji z nim związanych, ale i odpowiadać różnym rodzajom publiczności i być adekwatny do danych okoliczności. Stanowi to o jego trafnym doborze (*aptness*)³².

Bevilacqua wyraża interesującą opinię, że zarówno w *Teorii uczuć moralnych*, jak i w *Bogactwie narodów* Smith śledził naturę ludzką, a badanie retoryki pozwala na jeszcze lepsze jej poznanie³³. Rola retoryki nie ogranicza się jednak do pomocy w zgłębianiu wiedzy o człowieku, może być wykorzystywana jako zachęta do poprawy moralnej³⁴, pełniąc istotną funkcję w kształtowaniu zachowań i poglądów jednostek.

Sądzę, że o związkach tych wykładów z *Teorią uczuć moralnych* świadczą nie tylko analogia pomiędzy dostosowywaniem stylu a konstruktem bezstronnego obserwatora czy przekonanie o wzajemnym dopełnianiu się etyki i retoryki. Gdy *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* analizuje się w kontekście innych rozważań filozofa o pięknie, uwagę przykuwa stwierdzenie, że to zwyczaj³⁵ kształtuje kanony języka i to on wyznacza styl³⁶. W jego pracach widoczne jest przekonanie myśliciela o naturalnym szacunku żywionym wobec możnych³⁷ (ich los dotyka odbiorców bardziej niż przeżycia zwykłych ludzi, dlatego jest lepszym tematem dla tragedii³⁸ – to zagadnienie Smith podnosił zarówno w wykładach poświęconych retoryce i literaturze pięknej, jak i w *Teorii uczuć moralnych*), ujawniają się tam też nawiązania do sympatii, dzięki której uczucia mówcy trafiają do słuchaczy. Smith zauważa, że chętniej czyta i słucha się

³² M.S. Phillips, op. cit., s. 67.

³³ V.M. Bevilacqua, op. cit., s. 563.

³⁴ J.B. Wight, *Adam Smith's Ethics and the "Noble Arts"*, „Review of Social Economy” June 2006, Vol. 64, No. 2, s. 165.

³⁵ O roli zwyczaju w teorii moralnej piszę więcej w rozdziale piątym, a o wpływie zwyczaju na postrzeganie przedmiotów jako pięknych więcej w dalszej części rozdziału.

³⁶ A. Smith, op. cit., wykład 2, s. 5.

³⁷ Więcej na ten temat w dalszej części rozdziału.

³⁸ A. Smith, op. cit., wykład 21, s. 124; *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 75–76.

o historiach opowiadających o losach ludzi (o tym, co ich spotyka, jakimi kierują się motywacjami) niż o tych z człowiekiem niezwiązanym, opisujących jedynie zdarzenia naturalne³⁹. Odwoływanie się do przeżyć innych budzi w słuchaczu lub czytelniku współodczuwanie, a zarazem zainteresowanie.

3.2. Piękno przedmiotów użytecznych

Czytając rozważania Adama Smitha o pięknie, modzie, użyteczności czy imitacji albo o retoryce i literaturze, można odnaleźć nawiązania do problematyki społecznej, etycznej oraz ekonomicznej. Choć autor czerpał inspirację z dzieł innych filozofów, a jego poglądy na estetykę niejednokrotnie okazują się wtórne, to potrafił także czynić uwagi niezwykle oryginalne. Z punktu widzenia analizowanych tu zagadnień najciekawsze jest jednak to, że wraz z problematyką piękna czy imitacji pojawiają się tematy sympatii, szacunku do możnych i bogactwa. Estetyka Smitha „[...] w niezwykle silny sposób włącza do dychotomii podmiot–przedmiot trzeci element: społeczeństwo. Choć można jej zarzucać relatywizm, bliżej jej jednak do przekonania o intersubiektywności ocen”⁴⁰. Dotyka także sposobu kształtowania człowieka przez społeczeństwo i stopnia zdeterminowania jego działań przez wrodzone skłonności.

W jednym z najciekawszych rozdziałów *Teorii uczuć moralnych*, zatytułowanym *O tym, jak aspekt użyteczności przydaje piękna wszelkim produktom sztuki i o szerokim wpływie tych rodzajów piękna*, Smith wyraził swój podziw dla dokonanej przez Davida Hume’a analizy związku piękna z użytecznością, uzupełniając ją własnymi przemyśleniami. Podkreślał za swoim przyjacielem (określonym przez autora *Teorii uczuć moralnych* jako „[...] genialny i sympatyczny filozof, który łączy najdalej idącą głębokość myślenia z elegancją

³⁹ Idem, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, wykład 17, s. 90.

⁴⁰ A. Markwart, *Użyteczność, piękno, wartość – estetyka Adama Smitha*, „Kultura i Edukacja” 2012, nr 1, s. 212.

stylu [...]”⁴¹) przekonanie, że wyżej cenimy przedmioty wykonane w sposób praktyczny. Uznawał to za oczywiste, stwierdzając, że

Każdy, kto uważnie zastanowił się nad naturą piękna, stwierdza, że użyteczność jest jednym z głównych jego źródeł [...]. To, że przystosowanie jakiegoś systemu czy mechanizmu do wyprodukowania końcowego efektu zgodnie z jego przeznaczeniem, przysparza na ogół pewne poczucie właściwości i piękna i czyni samo myślenie o tym i rozważanie przyjemnym, jest tak oczywiste, że nikt nie mógłby tego nie dostrzec⁴².

Rozważania te doprowadziły Smitha, podobnie jak Hume’a, do głębszej refleksji także w dziedzinie etyki oraz filozofii społecznej. Należy pamiętać, że to właśnie we wspomnianym rozdziale *Teorii uczuć moralnych* pojawia się tak charakterystyczna dla myśli szkockiego filozofa metafora niewidzialnej ręki. Zwraca uwagę płynność, z jaką Smith włączył uczucie sympatii, bardzo przecież istotne dla całej jego teorii społecznej i etycznej, w krótkie omówienie związku piękna z użytecznością. Jak zaznaczał, to, że dany przedmiot jest dostosowany do celu, któremu ma służyć, sprawia przyjemność przede wszystkim jego właścicielowi. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego także innym ludziom piękniejsza i właściwsza wydaje się rzecz użyteczna, należy szukać właśnie we współodczuwaniu. Otóż, jak stwierdził Smith, powołując się na Hume’a:

Widz włącza się za sprawą współodczuwania w uczucia właściciela i z konieczności widzi obiekt w takim samym przyjemnym świetle. Kiedy zwiedzamy pałace możnych, trudno ustrzec się uświadomienia sobie satysfakcji, którą byśmy odczuwali, gdybyśmy byli gospodarzami i posiadali tak pomysłową i genialnie urządzonej siedzibę⁴³.

W syntetycznej, elokwentnej i trafnej charakterystyce relacji między pięknem, użytecznością i bogactwem należy docenić „geniusz” Hume’a. Trudno nie zgodzić się, że przedstawił on tę problematy-

⁴¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 264.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 265.

kę, tak dobrze wpisującą się w myśl Smitha i obecną w rozważaniach z *Teorii uczuć moralnych*, „[...] z największą jasnością, ale i żywością pióra”⁴⁴. Autor *Traktatu o naturze ludzkiej* dostrzegał przecież, że wygoda wiąże się z przyjemnością, ta zaś z pięknem przedmiotów. Wywodził, jak to później próbował czynić Smith, piękno z oddźwięku uczuciowego. Poglądy przedstawione w *Teorii uczuć moralnych* wyraźnie powtarzają stanowisko Hume’a, że

Stwierdzenie, że jakaś rzecz jest wygodna, daje przyjemność, bowiem wygoda jest pięknem. Lecz w jaki sposób daje ona przyjemność? Jest rzeczą pewną, że nasz własny interes nie wchodzi tu w najmniejszej mierze w rachubę; że zaś jest to piękno, by tak rzec, interesu, nie zaś formy, to musi ono nam dawać zadowolenie jedynie przez to, iż się nam udziela uczucie właściciela mieszkania drogą oddźwięku uczuciowego. Wchodzimy w jego zainteresowaną postawę mocą wyobraźni i doznajemy tego samego zadowolenia, jakie różne rzeczy w naturalny sposób w nim wywołują. Ta obserwacja rozciąga się na stoły, krzesła, sekretery, kominy, powozy, siodła, pługi i na wszelakie dzieła sztuki – jest regułą powszechną, że piękno polega głównie na użyteczności i przydatności do tego celu, do którego są przeznaczone, lecz jest to pożytek tylko dla właściciela i jedynie oddźwięk uczuciowy może wzbudzić zainteresowanie w widzu⁴⁵.

Gdy weźmie się pod uwagę rolę wyobraźni w teorii Smitha⁴⁶, zgodność poglądów myślicieli w tej kwestii ukazuje się jeszcze wyraźniej.

Użyteczność, dostosowanie do celu i wygoda użytkowania stają się w ten sposób jednymi z kryteriów uznania przedmiotów za piękne. W *Teorii uczuć moralnych* autor dostrzegał, że nie zawsze najważniejsza jest wygoda czy minimalizacja wysiłku. To właśnie dostosowanie do wygody, przyjemności i celu, któremu przedmiot ma służyć, powinno się cenić (i ceni się) nawet wyżej niż wygodę i przyjemność⁴⁷. Tezę tę zilustrował przykładem krzesel, które – gdy są

⁴⁴ Ibidem, s. 264.

⁴⁵ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 440.

⁴⁶ Kwestia ta została omówiona w rozdziale pierwszym.

⁴⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 265.

ustawione w sposób niepraktyczny – każdy (jak uznał myśliciel) raczej przestawi na właściwe im miejsca, niż po prostu na nich usiądzie, by odpocząć. Podjęcie tej czynności wiąże się z pewnym trudem, przewyższającym nawet niewygodę wynikającą z pierwotnego układu mebli. Podobnie „gruntowny znawca zegarków”, jak określił go Smith, będzie wolał kupić zegarek droższy, ale dokładniejszy, niż tańszy, lecz mniej doskonały, chociaż nie musi to wpłynąć na punktualność jego właściciela⁴⁸. Wprawdzie włożenie znacznego wysiłku lub poniesienie kosztów, by zdobyć przedmiot lepiej dostosowany do pełnienia przypisanej mu funkcji, może wydawać się irracjonalne, to autor *Teorii uczuć moralnych* argumentował, że dla człowieka istotniejsza jest doskonałość, dostosowanie do celu.

Podobne zjawisko filozof dostrzegał w przypadku szczęścia i dobra publicznego (uznawanych przecież zarówno za przedmioty indywidualnych dążeń, jak i za to, do czego skłania nas natura). Nie zawsze próby przyczynienia się do dobrobytu i pomyślności społeczeństwa wynikają z pragnienia osiągnięcia tego właśnie celu. Motywacja skłaniająca władców czy też prawodawców do podejmowania działań mających poprawić sytuację społeczeństwa i usprawnić procesy rządzenia krajem w dużej mierze zależy od ich charakteru (dlatego konieczne jest dostosowanie argumentacji na rzecz poszczególnych działań do tego, kogo pragniemy przekonać – podobne tezy filozof rozwijał w swych wykładach poświęconych retoryce)⁴⁹.

Smith opisywał, jak angażuje się czas i wygodę dla uzyskania efektu, który przyniesie zadowolenie w przyszłości. Dotyczy to nie tylko przesuwania mebli, by ich ustawienie było optymalne i przyjemniejsze dla oka. Według niego uczymy się, pracujemy, wkładamy wysiłek w doskonalenie siebie i podnoszenie kwalifikacji, inwestujemy, by potem korzystać z owoców pracy. Rezygnujemy z przyjemności i czasu wolnego dla potencjalnej przyszłej wyгоды.

Szkocki myśliciel posłużył się także przykładem obdarzonego ambicją syna człowieka ubogiego. Opisywana postać jest w stanie

⁴⁸ Ibidem, s. 265–266.

⁴⁹ Więcej na ten temat w pierwszym podrozdziale tego rozdziału.

dostrzec niedogodności swojego położenia w porównaniu z sytuacją ludzi bogatych,

Uważa siebie za leniwego z natury i nie chciałby posługiwać się własnymi rękami ani odrobinę więcej, niż to jest konieczne. Sądzi też, że trzymanie licznego pocztu służących zaoszczędziłoby mu wiele trudu. Myśli, że gdyby osiągnął to wszystko, to z zadowoleniem na tym by poprzestał i w ciszy cieszyłby się, rozważając szczęście i spokój własnej sytuacji. Zachwyca go dalekie wyobrażenie tej błogości. W jego wyobraźni przybiera to obraz życia istot wyższych rangą i aby dojść do tego, do końca swego życia poświęca się, by zdobyć majątek i znaczenie⁵⁰.

Osiągnięcie bogactwa, wysokiej pozycji społecznej i możliwości korzystania z licznych wygód jest okupione ogromnym wysiłkiem. Często wymaga pracy cięższej niż ta, którą człowiek ten wykonywałby, by po prostu utrzymać siebie i rodzinę (choć Smith nie wspominał o tym, że praca człowieka niewykwalifikowanego bywa niejednokrotnie cięższa niż wysiłek wiążący się ze zdobyciem lepszego zawodu, pomijał także satysfakcję i przyjemność, których może dostarczać ten proces – traktował go jako trud prowadzący do przyjemności przyszłych).

Filozof odmalował obraz ambitnego człowieka, który całą swoją energię wkłada najpierw w naukę, a potem w pracę („Z najbardziej bezlitosnym wysiłkiem [...] dzień i noc [...]”)⁵¹ i – używając dzisiejszej terminologii – w rozwijanie kapitału społecznego. A wszystko po to, by osiągnąć awans społeczny, utożsamiany z wygodą i dobrobytem. Warto podkreślić, że szkocki myśliciel nie uznawał tego postępowania za najlepszą z możliwych dróg życiowych, dostrzegał w nim raczej swoistą pułapkę, gdyż młody człowiek z jego przykładu

Przez całe życie dąży [...] do zrealizowania pewnej idei wyobrażonego wspaniałego spokoju, którego może nigdy nie osiągnąć, któremu poświęca rzeczywisty spokój, jaki zawsze zależy tylko od niego; gdyby zaś wreszcie osiągnął cel u schyłku długiego życia, to stwierdziłby, że

⁵⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 267.

⁵¹ *Ibidem*.

w żadnym względzie nie jest to lepsze niż skromny spokój i zadowolenie, z którego zrezygnował, aby go osiągnąć. [...] zaczyna odkrywać, że bogactwo i znaczenie są jedynie ozdóbkami o niewielkim pożytku, nie będącymi bardziej w stanie spowodować wygody fizycznej, czy spokoju umysłu niż futerały do szczypczyków miłośnikowi zabawek⁵².

Jak sądzę, Smith dostrzegł, że cele często wynikają z konwencji społecznej i nie zawsze muszą być zgodne z potrzebami ludzkimi wykraczającymi poza aprobatę otoczenia.

W wypowiedzi filozofa wyraźnie pobrzmiewają echa stoickich ideałów, będących jednym ze źródeł inspiracji dla etyki Smitha⁵³. Szczęście nie zależy od dóbr zewnętrznych, lecz od spokoju ducha. Mimo to ludzie zabiegają o bogactwa. Nie można zaprzeczyć potencjalnej wygodzie, jaką daje możliwość kupna pewnych przedmiotów i usług (szczególnie że nie każdy musi pracować w pocie czoła, by zapewnić sobie minimum luksusu). Głębsza refleksja pozwala zdać sobie sprawę z tego, że w rzeczywistości bardziej docenia się piękno dostosowania przedmiotów do niesienia wygód i sprawiania przyjemności niż samo jej czerpanie.

Głównymi czynnikami motywującymi do działań okazują się wyobrażenia i aprobata społeczna – bardzo istotne w kontekście całości myśli szkockiego filozofa. Wyobrażenia pozwala na przedstawienie sobie przyszłego zadowolenia i na działanie w horyzoncie czasowym wykraczającym poza najbliższą przyszłość, ograniczając w ten sposób pospolity hedonizm i skłaniając do rozwoju. Większość osiąga (lub chce osiągnąć) cele aprobowane społecznie przy użyciu powszechnie akceptowanych środków⁵⁴.

Smith postrzegł ludzi jako jednostki społeczne, których działania i samoocena są w dużym stopniu uzależnione od tego, jak są po-

⁵² Ibidem, s. 268.

⁵³ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

⁵⁴ Na to zjawisko zwracał uwagę Robert Merton, stwierdzając, że większość ludzi przyjmuje społecznie zinstytucjonalizowane cele lub środki. Jedynie w przypadku takich sposobów przystosowania społecznego, jak wycofanie i bunt, odrzuca się wartości kulturowe (w przypadku buntu można je zastąpić nowymi wartościami), por. R. Merton, *Struktura społeczna i anomia*, w: *Socjologia. Lekturey*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 583–595.

strzegane przez innych. Pragnienie aprobaty społecznej i naturalna chęć pozytywnego wyróżniania się sprawiają, że tym bardziej dążymy do osiągnięcia sukcesu. W wyniku wypracowanej umiejętności patrzenia na siebie oczami innych, żyjąc w społeczeństwie „[...] stale zwracamy większą uwagę na uczucia widza niż na uczucia osoby głównie zainteresowanej i bierzemy bardziej w rachubę, jak jego sytuacja przedstawia się innym ludziom niż jemu samemu”⁵⁵ – dotyczy to nie tylko życia codziennego, ale też sztuki. Smith zauważył, że dla poety najważniejsza jest ocena innych⁵⁶. Również do bogactwa, jego zdaniem, często dąży się przede wszystkim ze względu na czyjeś uczucia⁵⁷. Niska płaca przecież wystarczy na podstawowe utrzymanie: wyżywienie, zdobycie miejsca do spania oraz zwyczajne ubrania. Ludzie pragną jednak czegoś więcej: wspaniałych potraw, luksusowych domów i pięknych strojów, ponieważ to przedmioty zbytku świadczą o ich pozycji społecznej.

Pragnienie zdobycia i utrzymania dobrej reputacji, zasługiwania na szacunek oraz osiągnięcia wysokiej pozycji, jak twierdził Smith:

[...] są, być może, najsilniejszym ze wszystkich naszych pragnień i chęć zyskania korzyści fortuny zgodnie z tym bardziej porusza i podnieca to pragnienie niż pragnienie uzyskania wszelkich niezbędnych środków i wygód korzystnych dla ciała, które zawsze bardzo łatwo zaspokoić⁵⁸.

Gdyby ludzie zatrzymali się na poziomie biologicznego instynktu przetrwania, wegetowaliby, zaspokajając jedynie najbardziej podstawowe potrzeby życiowe. Jak zauważył Smith, taka sama jest ilość pożywienia wystarczająca do wyżywienia człowieka bogatego i biednego (inaczej jest z ubraniami) – nie da się zjeść więcej niż przyjmuje żołądek. Różnicę widać za to w jakości produktów żywnościowych⁵⁹. Dzięki pragnieniu wygodnego, luksusowego życia, wyróżnienia się,

⁵⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 269.

⁵⁶ Ibidem, s. 182–184.

⁵⁷ Ibidem, s. 72–73.

⁵⁸ Ibidem, s. 314.

⁵⁹ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. S. Wolff et al., PWN, Warszawa 2007, s. 194.

osiągnięcia wysokiej pozycji jednostki podejmują trud wyęzionej pracy. Zwiększają swoje szanse, by stać się szanowanymi, bogatymi członkami społeczeństwa, ale zarazem przyczyniają się do pomnażania dobrobytu ogółu. W ten sposób według Smitha instynktowne zaspokajanie biologicznych potrzeb i naturalna chęć życia staje się podstawą również naturalnej potrzeby aprobaty społecznej. Natura i społeczeństwo wskazują środki, dzięki którym można osiągnąć zadowalającą pozycję i reputację. To nie użyteczność motywuje do działania i jest źródłem pozytywnych ocen estetycznych, mimo że przydaje piękna przedmiotom. Chociaż trudno zaprzeczyć, że chcemy, by rzeczy były przydatne, to jednak dominującym czynnikiem jest przyjemność czerpana z dostosowania ich do ich celu lub osiągnięcie aprobaty otoczenia. Wykorzystuje się piękne przedmioty, by podkreślić swoją pozycję społeczną. Wkłada się ogromny wysiłek w działania, które mogą nie sprawiać przyjemności, jednak prowadzą do późniejszych korzyści i przyczyniają się do osiągnięcia celów aprobowanych kulturowo. Jednocześnie postępowanie takie jest zgodne z cnotą roztropności.

3.3. Podziw dla bogatych i możnych

Według Smitha działania zmierzające do wzbogacenia się i zdobycia dóbr pięknych, użytecznych czy też mogących zapewnić liczne wygody są spotęgowane i wyraźnie powiązane z podziwem, jaki żywi się wobec osób majątnych i możnych⁶⁰. Ten szacunek dla bogatych i wysoko urodzonych nie jest jedynie wytworem społecznym. Filozof określał go mianem naturalnego i – podobnie jak miłość do najbliższych – wywodził z sympatii. Współodczuwanie, jak twierdził, wywołuje w jednostkach pozytywne odczucia w stosunku do członków arystokracji (oraz wobec tych, którzy zgromadzili znaczne zasoby finansowe). Idealizuje się ich sytuację (choć ma ona często wiele wad – takich jak utrata części swobody i anonimowości), sympatyzuje się z tym wyobrażonym wspaniałym położeniem. Jedno-

⁶⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 269 i 336–337.

częśnie, jak konstatował Szkot, wywołuje to pragnienie, by ludziom, których życie jest tak wspaniałe, było możliwe jak najlepiej, by nie spotykały ich nieszczęścia i niemalże by mogli żyć wiecznie⁶¹.

Szacunek dla bogatych i możnych, jak zaznaczał Smith, nie jest pozbawiony postawionego mu przez naturę celu – podobnie jak współczucie dla biednych⁶². Oba te doznania mają prowadzić do zachowania porządku społecznego. Jak zostało to opisane wcześniej, ludzie są bardziej skłonni do współodczuwania z radością niż ze smutkiem. Dlatego też, jak twierdzi filozof – dostosowując własne postępowanie do przewidywanych reakcji innych (przecież współodczuwanie sprawia też przyjemność lub jest pociechą dla tego, z kim się współdoznaje), człowiek chętnie chwali się bogactwem, ubóstwo zaś ukrywa⁶³.

Często wkłada się ogromny wysiłek w zdobycie dóbr materialnych, w wyobraźni łącząc je z harmonią oraz przyjemnością i

[...] dobrze się składa, że natura w ten sposób wmawia nam te cuda o sobie. Właśnie to bałamuctwo porusza i utrzymuje w nieustannych obrotach przedsiębiorczość gatunku ludzkiego. Właśnie to najpierw pchnęło ludzi do uprawiania ziemi, do budowania domów, do zakładania miast i państw oraz do wynalezienia i ulepszenia wszelkich nauk i sztuk, które uszlachetniają i upiększają życie ludzkie [...]. Za sprawą trudu ludzi ziemia została zmuszona do zdwojenia swojej naturalnej urodzajności i do wyżywienia większej liczby mieszkańców. Daremnie dumny, nieczuły właściciel ogląda swoje pola i nie myśląc o potrzebach swoich współbraci, w wyobraźni spożywa całe żniwa, które z nich się zbiera⁶⁴.

Pragnienie wzbogacenia się wynikające z oczekiwania aprobaty społecznej oraz wyobrażenia ewentualnej przyszłej przyjemności sprzyja wkładaniu wysiłku w pracę i w rozwijanie umiejętności. Chociaż

⁶¹ Ibidem, s. 75–76.

⁶² Chociaż, jak zwracał uwagę Smith, szacunek dla możnych, szczególnie gdy występuje w nadmiarze, może przynieść szkody, podobnie jak niewystarczająca sympatia dla nędzarzy, por. ibidem, s. 336.

⁶³ Ibidem, s. 72–73.

⁶⁴ Ibidem, s. 271–272.

celem człowieka jest przede wszystkim własna wygoda, jednocześnie przyczynia się on do rozwoju społeczeństwa oraz zapewnia zatrudnienie innym. To właśnie w tym kontekście Smith wprowadził w *Teorii uczuć moralnych* metaforę niewidzialnej ręki⁶⁵ jako mechanizmu sprawiącego, że motywowane interesem własnym (w tym pragnieniem wygody i awansu społecznego) działania mimowolnie przyczyniają się do dobra ogółu.

Według Smitha to bogaci i dobrze urodzeni, ci, którzy odnieśli sukces, są interesujący, to z nimi chętniej współodczuwamy⁶⁶. Jak stwierdził filozof, natura oraz otaczający nas ludzie wpajają nam przekonanie, że jedną z dróg do zadowolenia jest osiągnięcie sukcesu materialnego. W efekcie ciężko pracujemy, nierzadko dokonując odkryć lub wzbogacając kulturę swego kraju i pomnażając dobrobyt własny i narodu – wszystko to dzięki działaniu niewidzialnej ręki. W ten sposób wrodzone skłonności oraz naturalny mechanizm sprawiają, że – chociaż na starość może się nam to wydać irracjonalne (gdy dostrzeżemy inne źródła szczęścia) – przez znaczną część życia oddajemy się wytężonej pracy.

Szkocki filozof podkreślał (szczególnie w szóstym wydaniu *Teorii uczuć moralnych*)⁶⁷ jednak również negatywne skutki naturalnego podziwu dla możnych. Smith już w pierwszej części dzieła opisywał dwa sposoby pozwalające stać się szanowanym członkiem społeczności: pierwszy z nich polega na rozwijaniu mądrości i cnoty, drugi na bogaceniu się. Niestety – „Wielka masa zbiorowiska ludzkiego należy do wielbicieli i czcicieli bogactwa i wielkości, a co może wydawać się jeszcze dziwniejsze, są to najczęściej bezinteresowni wielbicieli i czciciele bogactwa i wielkości”⁶⁸. Trudno jest oceniać mądrość i moralność ludzi, z którymi nie ma się bezpośredniego kontaktu. Status majątkowy jest łatwiejszy do pokazania i skuteczniej wyznacza miejsce w hierarchii społecznej, a co za tym idzie, osobę bogatą łatwiej dojrzeć i wyróżnić.

⁶⁵ Ibidem, s. 272. Więcej na ten temat w rozdziale czwartym.

⁶⁶ Ibidem, s. 73–74.

⁶⁷ D.D. Raphael, A.L. Macfie, *Introduction*, w: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 17–18.

⁶⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 89.

Podobny wątek filozof poruszył w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, gdzie wymienił cztery czynniki zapewniające przewagę nad innymi ludźmi⁶⁹. Pierwszym z nich są przymioty osobiste: z jednej strony siła, piękno i sprawność fizyczna, z drugiej zaś – mądrość, cnota, roztropność. Ponieważ trudno byłoby siłą własnych mięśni na długo zapewnić sobie kontrolę nad innymi, jedynie przymioty umysłowe mogą zagwarantować prawdziwą, trwałą władzę. Nie stają się one zwykle jednak podstawą budowania relacji władzy ze względu na, podkreślane także w *Teorii uczuć moralnych*, poważne trudności w ich ocenieniu i jednoznacznym rozpoznawaniu. Kolejnym czynnikiem jest wiek (naturalny szacunek dla starszych, o ile zachowali sprawność umysłową), trzecim i czwartym zaś powiązane ze sobą: bogactwo i wyższość urodzenia. Majątek łatwo pokazać i zauważyć, zapewnia on większą władzę niż wiek i przymioty osobiste, szczególnie w społecznościach pasterskich, gdzie pozwala wyżywić nawet znaczną armię. Na majątku opiera się wysokie urodzenie. Pochodzenie z zaszczytnego rodu nie oznacza dłuższego łańcucha przodków. Polega jedynie na tym, że członkowie danej rodziny od dawna są bogaci i sprawują władzę. Jak twierdził Smith, łatwiej jest się podporządkować komuś, kto pochodzi z grupy, której zawsze się podlegało, niż komuś, kto miał pozycję niższą od nas samych.

Ciekawym uzupełnieniem może być odpowiedź udzielona przez szkockiego myśliciela na postawione przez niego pytanie, dlaczego młodzi szlachcice są lepiej przystosowani do pełnienia zaszczytnych funkcji niż ludzie niższego pochodzenia. Jak twierdził Smith, nie wynika to z ich przyrodzonych, naturalnych zdolności, ale z odebranego wychowania i wykształcenia. Od początku obcują z pewnymi sposobami zachowań, oczekuje się od nich właściwego postępowania i są wciąż obserwowani, więc określone gesty i cnoty stają się dla nich naturalne. Zachowując się jak możni, sprawiają, że łatwiej jest się im podporządkować (podobnie powszechność podziwu dla sukcesów sprawia, że łatwiej ulec tym, którzy już osiągnęli wysoką pozy-

⁶⁹ Idem, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 365–370.

cję)⁷⁰. Zarówno młodzi, wysoko urodzeni ludzie, jak i ci pochodzący z niższych sfer są tak socjalizowani, by postępować zgodnie z pozycją społeczną, do której są „przeznaczeni” (choć nie są przypisani do niej na zawsze). W połączeniu z naturalnym szacunkiem dla możliwych sprawia to, że powstaje i jest utrzymywana hierarchia społeczna.

Efektom jest ład i harmonia. Mogłoby się wydawać, że to łątwo dostrzegalne kryterium szacunku, w dodatku oparte na naturalnych skłonnościach i prowadzące do zbawiennych skutków ekonomicznych i społecznych, mogłoby być bezkrytycznie pochwalane jako gwarancja pomyślności społeczeństw. Szczęśliwie Smith w swych rozważaniach nie poszedł tak daleko. Miał świadomość, że „[...] pretendenci do zdobycia majątku zbyt często muszą porzucać ścieżki cnoty; na nieszczeście bowiem droga prowadząca do majątku i ta, która prowadzi do cnoty, czasami prowadzą w zupełnie różne strony”⁷¹. Co więcej, uważał, że wysoką pozycję społeczną można uzyskać także zupełnie niezasłużenie, zamiast uczciwie pracować na swój sukces, zdobyć ją, na przykład, w wyniku intryg, kłamstw, zbrodni czy kaprysu monarchy. Tym samym, paradoksalnie, mogłoby się okazać, że szanowani stają się w rzeczywistości ci, którzy szacunku są godni w najmniejszym stopniu.

Smith podnosił także kwestię oszustów, twierdząc, że tak jak można być obłudnikiem czy hipokrytą w przypadku cnoty i religii, tak samo można być jedynie na pozór człowiekiem majątnym. Wyjaśnił, że „nie chcielibyśmy być tylko godni szacunku, lecz także by nas szanowano”⁷². Zależy nam zarówno na tym, żebyśmy postrzegali siebie jako godnych pochwały, jak i na tym, by być chwalonymi. Sądzę, że Smithowska koncepcja człowieka uwzględnia zarówno ludzką próżność i pragnienie bycia chwalonym, jak i przeświadczenie, że zaszczyty powinny odpowiadać rzeczywistym zasługom. Podziw dla bogatych i możliwych może się zatem stać źródłem tak porządku społecznego, jak rozkładu moralnego⁷³.

⁷⁰ Idem, *Teoria uczuć moralnych*, s. 78 i 378.

⁷¹ Ibidem, s. 92–93.

⁷² Ibidem, s. 88.

⁷³ Ibidem, s. 87–88.

Według Smitha pomyślność ogółu, spokojne życie i stabilny rozwój są tym, czego dla ludzi pragnie natura. Często podkreśla on wysoką wartość harmonii społecznej. Z tego powodu filozof był gotów na zaakceptowanie powierzchowności kryteriów (łatwych do podkreślenia i dosyć jednoznacznych – bogactwo i oparta na nim wysoka pozycja społeczna oraz dobre urodzenie) decydujących o hierarchii społecznej, przeważających nad cnotą, mądrością i zdolnościami. Istnienie i zachowanie hierarchii myśliciel uważał jednak za niezbędne dla utrzymania spokoju i ładu, „Smith przedstawił jako socjologiczną zasadę przekonanie, że ludzie z natury pragną traktować autorytet i wyższość jako gwarancje pokoju i ładu”⁷⁴. Dlatego też – według niego – natura sprawia, że podporządkowujemy się władcom, bez względu na ich zdolności do rządzenia (możliwość zawarcia umowy i strącenia monarchy z tronu w przypadku niewywiązywania się z niej Smith uznawał za wymysł filozofii)⁷⁵. Naturalny podziw dla wysokiego urodzenia sprawia jednocześnie, że sprzyja się istniejącemu już porządkowi społecznemu. Ludzie niższych stanów, by dowieść swoich zdolności i zasłużyć na awans na najwyższe szczeble hierarchii, oczekują przewrotu, rewolucji. W sytuacjach ekstremalnych, gdy istniejący ład zostaje zaburzony, mogą oni udowodnić własną wartość, w pełni pokazać cnoty, talenty i pracowitość, by zająć właściwe im miejsce pośród ludzi. Smith nie uważał jednak tego za wskazane – chociaż cnota i mądrość zasługują na wyróżnienie, to według niego ważniejsze jest zachowanie ładu, a tego właśnie pragną możni, niepotrzebujący rewolucji mogącej pozbawić ich przywilejów, na które, jak mogłoby się okazać, nie zawsze zasługują⁷⁶.

Szkocki myśliciel przystawał zatem na niezasłużone osobiste przywileje grup społecznych (które często wynikają tylko z tego, że któryś z przodków zbił fortunę, zyskując prestiż dla całej rodziny) ze względu na wygodę w stosowaniu kryterium mająt-

⁷⁴ A. Salomon, *Adam Smith as Sociologist*, „Social Research” February 1945, Vol. 12, No. 1, s. 33–34.

⁷⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 76–77.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 80–82.

kowego przy naturalnym określaniu hierarchii społecznej. W efekcie nierówności te skutkują powstaniem form

[...] ustroju państwowego, które są nieodzowne, by nierówność tę zachować; proces ten odbywa się w sposób naturalny i, jak się wydaje, niezależnie nawet od tego, czy uświadomiono sobie tę konieczność [...]. Szczególnie ludzie bogaci są niewątpliwie zainteresowani w tym, by podtrzymać ten stan rzeczy, który jest jedynym ustrojem, jaki może im zapewnić, że będą nadal posiadać swe przywileje. Ludzie mniej bogaci jednoczą się w obronie własności bogaczy, aby bogacze mogli się zjednoczyć z nimi w obronie ich stanu posiadania [...]. Jeżeli władza państwowa jest ustanowiona dlatego, by zabezpieczała własność, to w rzeczywistości jest ona ustanowiona dla obrony bogatych przed biednymi, to jest tych, którzy posiadają jakąś własność, przed tymi, którzy jej nie posiadają⁷⁷.

Tak ceniona przez Smitha harmonia oparta na sympatii nie promuje najzdolniejszych ani najcnotliwszych, ale najbogatszych i najbardziej zaradnych (lub pysznych). Filozof zwracał uwagę na wady naturalnego podziwu wobec moźnych, ale nie podkreślał konieczności oparcia społeczeństwa na cnocie. Wołał rozwiązanie praktyczne, nawet jeżeli prowadzi czasem do patologii.

Silna hierarchizacja społeczna nie współgra z ideą wytężonego wysiłku pozwalającego na awans społeczny i aprobatę otoczenia. Można zatem albo przyjąć, że w teorii Smitha nadrzędna wobec pragnień jednostki i jej rozwoju jest idea ładu społecznego (wówczas można poświęcić szczęście jednostek: mając świadomość niemożliwości osiągnięcia wysokiej pozycji, ludzie nie wkładaliby wysiłku w zdobycie majątku i zaszczytów, tym samym nie przyspieszając rozwoju i nie przyczyniając się do dobra ogółu), albo – co uważam za bardziej zasadne – założyć, że hierarchizacja musi być, do pewnego stopnia, elastyczna, dając nadzieję na awans społeczny i zdobycie prestiżu lub grożąc utratą szacunku przy nieetycznym postępowaniu. Niestety filozof nie przedstawił wizji społeczeństwa, w którym to przymioty osobiste, a nie bogactwo, zapewniałyby władzę, cho-

⁷⁷ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 369–370.

cięż wyraźnie widać, że takie rozwiązanie uznałby za lepsze. Pozostał jednak przy stwierdzeniu, że kryterium pochodzenia i kryterium majątkowe są naturalne i łatwe do określenia.

Należy przypomnieć, że piękno, użyteczność i podziw dla możliwych wiązał ze sobą w *Traktacie o naturze ludzkiej* David Hume (na którego przecież, rozważając te kwestie, powoływał się Smith)⁷⁸. Zdaniem Hume'a:

Nic łatwiej nie budzi naszego uważania dla jakiejś osoby niż jej moc i bogactwo; i nic nie budzi łatwiej pogardy niż jej bieda i niski stan [...]. ZADOWOLENIE, jakie nam daje bogactwo innych ludzi, i UWAGA, jakie mamy dla posiadaczy tych bogactw, można przypisać trzem różnym przyczynom. PO PIERWSZE, rzeczom, które oni posiadają, takim jak domy, ogrody, pojazdy, które, same przez się przyjemne, z konieczności rzeczy budzą uczucie przyjemności w każdym, kto o nich myśli lub je widzi. PO DRUGIE, można je przypisać temu, że oczekujemy korzyści od człowieka bogatego i możnego przez to, iż otrzymamy jakiś udział w jego dobrach. PO TRZECIE, można je przypisać oddźwiękowi uczuciowemu, który sprawia, że bierzemy udział w zadowoleniu każdego człowieka, który jest z nami w kontakcie⁷⁹.

Ten ostatni czynnik, podobnie jak u Smitha, okazuje się podstawowy.

Bogactwo wywołuje zadowolenie, które za pośrednictwem wyobraźni oddziałuje też na obserwatora⁸⁰. Hume twierdził, że bogatych i możnych szanujemy także wtedy, gdy nie mają zamiaru pomagać, a nawet gdy nie istnieje możliwość, by się z nimi zetknąć i potencjalnie stać się beneficjentami ich działań⁸¹. Podobną tezę postawił Smith: unizoność wobec możnych wynika z naturalnego podziwu, a nie z chęci zysku⁸².

⁷⁸ Idem, *Teoria uczuć moralnych*, s. 264.

⁷⁹ D. Hume, op. cit., s. 434.

⁸⁰ Ibidem, s. 435 i 438–439.

⁸¹ Ibidem, s. 437.

⁸² A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 76.

3.4. Wrodzony szacunek dla bogatych i możnych źródłem przemian w modzie

Uważam, że uznanie szacunku wynikającego z naturalnej sympatii (ocena statusu jest prostsza w przypadku stosowania kryterium majątkowego niż moralnego) jest jednym z najistotniejszych punktów łączących ze sobą trzy prace Smitha: *Teorię uczuć moralnych*, *Bogactwo narodów* oraz *O sztukach naśladowczych*. Potrzeba podkreślenia swojego statusu społecznego, szczególnie w przypadku osób należących do wyższych sfer (pod względem urodzenia lub majątku), uzasadnia przydatność przedmiotów zbytku. Jak stwierdził filozof, piękno i użyteczność wspaniałych ogrodów, pałaców czy też wygoda posiadania służby są łatwe do zauważenia. Istnieje jednak wiele rzeczy, których wartość praktyczna jest znikoma, a które okazują się jednak na tyle cenne lub wyjątkowe, by zaspokoić potrzebę wyróżniania się⁸³. Jednocześnie stanowią one dowód, że właściciel może sobie pozwolić na ich zakup, a co za tym idzie, dysponuje znacznymi środkami i zasługuje na podziw ogółu. Dotyczy to nie tylko niepraktycznych akcesoriów, lecz także dzieł sztuki. Jest także uzasadnieniem dla chęci posiadania arrasów czy pięknie tkanych dywanów – chociaż dzieło takie zawsze będzie mniej doskonałe (szczególnie w imitowaniu rzeczywistości) niż obraz, to jednak jego wysoka cena jednoznacznie dowodzi zamożności właściciela. Myśliciel zauważał, że chociaż tkacz, nawet wysoce wykwalifikowany, zarabia mniej niż malarz, to wykonanie arrasu może zajmować nawet kilka lat, co ma niebagatelny wpływ na jego cenę. Jak podkreślał Smith:

Wielkie koszty dobrego tkactwa, okoliczność, która zamyka je w pałacach książąt i wielkich lordów, pozostawia je, w oczach większości ludzi, w aurze bogactwa i wspaniałości, która następnie przyczynia się do kompensowania niedoskonałości imitacji. W sztukach, które odwołują się nie do ostrożnych i mądrych, ale do bogatych i wielkich, do dumnych i próżnych, nie powinniśmy się dziwić, że pozór wielkiego wydatku, dysponowania tym, co jedynie nieliczni są w stanie kupić, jest

⁸³ Ibidem, s. 268.

jednym z pewniejszych wyznaczników wielkiej fortuny, a ponadto tak często zastępuje niewymowne piękno i przyczynia się w równym stopniu do zachwalania wytworów⁸⁴.

Niekiedy rzeczy drogie i rzadkie są cenione wyżej niż te piękne, acz powszechne. Świadcząc o statusie społecznym właściciela, pełnią obok funkcji ozdobnej także funkcję społeczną, co znacznie podnosi ich wartość.

William P.D. Wightman, autor wstępu⁸⁵ do *O sztukach naśladowczych*, wywnioskował, że cytowany powyżej fragment może być pomocny w określaniu daty powstania eseju⁸⁶, sytuując ją w okresie zbliżonym do tworzenia *Bogactwa narodów*, ze względu na zbieżność poglądów zawartych w obu pracach. W swoim monumentalnym dziele Smith zwrócił uwagę na problematykę określania wartości przedmiotów pięknych (także jako wyznaczników pozycji społecznej) w kontekście mechanizmów popytu i podaży. Jak twierdził, cena metali szlachetnych oraz popyt na nie wynika zarówno z ich użyteczności, jak i piękna.

Zaletę ich piękności podnosi wielce ich rzadkość. Dla większości ludzi bogatych główną rozkoszą, jaką daje im posiadanie bogactw, jest wystawianie na pokaz swego bogactwa, które w ich oczach nigdy nie jest tak pełne, jak wtedy, gdy posiadają owe decydujące znamiona dostatku,

⁸⁴ A Smith, *O naturze imitacji, która ma miejsce w sztukach zwanych naśladowczych*, przeł. A. Markwart, „Estetyka i krytyka” 2012/2, nr 25, s. 284.

⁸⁵ W.P.D. Wightman, *Introduction*, w: A. Smith, *Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called The Imitative Arts*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 174.

⁸⁶ Nie wiadomo, kiedy powstał esej *O sztukach naśladowczych*. Smith w liście do Andreasa Holta wspominał, że po powrocie z Londynu do Kirkaldy (1777) pracował nad esejem poświęconym sztukom naśladowczym (*The Correspondence of Adam Smith*, eds. E.C. Mossner, I.S. Ross, Liberty Fund, Indianapolis 1987, s. 252 [list 208, do Andreasa Holta]); prace nad udoskonaleniem tekstu najprawdopodobniej trwały w latach 80. XVIII wieku – Smith wygłosił wówczas kilka wykładów dotyczących zagadnień związanych ze sztuką. Problematyka ta zajmowała go do końca życia. Esaj ten był jedną z nielicznych prac filozofa, które nie miały ulec zniszczeniu po jego śmierci (więcej na ten temat: *The Cambridge Companion to Adam Smith*).

jakim nikt inny nie rozporządza. W ich oczach zaletę przedmiotu, który jest w jakikolwiek sposób użyteczny lub piękny, potęguje ogromnie jego rzadkość lub wielka ilość pracy, jakiej potrzeba, by zebrać znaczącą jego ilość, pracy, której prócz nich nikt nie jest w stanie opłacić. Takie przedmioty są oni gotowi nabywać po wyższej cenie niż przedmioty piękniejsze i użyteczniejsze, ale bardziej pospolite⁸⁷.

Warto wspomnieć, że podobne uwagi pojawiają się w wykładach Smitha o jurysprudencji; dotyczą one wysokiej wartości diamentów, które chociaż – z perspektywy osiemnastowiecznego filozofa – są bezużyteczne, to występują bardzo rzadko, co ma znaczący wpływ na ich cenę⁸⁸. Uważał na przykład, że kamienie szlachetne są pozbawione użyteczności, zatem ich wartość wynika z ich piękna oraz ograniczonej podaży. Tym samym wzmacniał tezę z *Teorii uczuć moralnych* głoszącą, że rzeczy (jego zdaniem) nieposiadające waloru praktycznego, a jedynie walor ozdobny, mogą być niezwykle pożądane.

Przykład drogocennych kamieni pojawił się także w *O sztukach naśladowczych*, gdzie autor zwrócił uwagę na to, że nasza wiedza o przedmiotach i ich wartości w znaczący sposób wpływa nie tylko na to, jak postrzegamy ich właścicieli, lecz także na ocenę estetyczną danej rzeczy, mimo że jej właściwości się nie zmieniają. Bardzo cenna jest obserwacja filozofa, że

Tak jak wysoka cena wydaje się często upiększać przedmiot, tak niska wydaje się równie często gasić blask nawet przyjemnych przedmiotów. Różnica pomiędzy prawdziwymi i fałszywymi klejnotami jest tym, co nawet doświadczone oko jubilera może rozróżnić niekiedy z wielką trudnością. Jednakże, gdy nieświadoma dama pojawi się na spotkaniu publicznym w tiarze, która jedynie jawi się jako bogato udekorowana diamentami wystarczy, by jubiler wyszeptał nam do ucha, że kamienie te są fałszywe, nie tylko dama natychmiast w naszej wyobraźni przestanie być księżniczką i stanie się zwykłą kobietą, ale i tiara z przedmiotu

⁸⁷ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 203.

⁸⁸ Idem, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 487.

o niezwyklej wspaniałości przemieni się natychmiast w świecidełko i zuchwały przejaw tandety⁸⁹.

Istotny jest zatem mechanizm psychologiczny. Na nasze postrzeganie przedmiotów jako pięknych może mieć wpływ wiedza dostępna wyłącznie ekspertom, związana z wartością rynkową danych dóbr. Nie mając specjalistycznych informacji, polegając tylko na własnym sądzie, laik podobnie oceniłby zarówno oryginalne dzieła czy kosztowności, jak i ich imitacje. Mając świadomość ich ceny, traktuje je zupełnie inaczej. Myślę, że to wyrażone przez Smitha przekonanie może wyjaśnić także niektóre współczesne zjawiska, takie jak znaczne rozbieżności cenowe oraz odmienne społeczne postrzeganie ekskluzywnych produktów i ich podróbek. Jest tak nawet wtedy, gdy towary luksusowe czy dzieła sztuki są wytwarzane taśmowo.

Jak zauważał Smith, oryginał jest o wiele cenniejszy niż kopia, nawet jeżeli ta doskonale naśladuje pierwowzór (co, jak sądzę, może wymagać nawet większego wkładu pracy). Zasadniczy dla określania wartości okazuje się pomysł, pierwszeństwo powstania, kreatywność i talent twórcy. Nawet jeżeli stworzenie kopii, reprodukcji, wymaga znacznego kunsztu, to stopień imitacji (niezwykle dla Smitha istotny, gdy mowa o pięknie) jest oceniany podwójnie – zarówno w stosunku do przedmiotu przedstawianego, jak i do oryginału, dlatego „[...] bez względu na to, jaką wartość w przypadku kopii można wyprowadzać z jej podobieństwa do oryginału, w przypadku oryginału żadna wartość nie wynika z jego podobieństwa do kopii”⁹⁰. Stąd ogromna różnica w postrzeganiu (a zarazem wartościowaniu i wycenianiu) oryginałów i kopii dzieł sztuki. Posiadanie tych pierwszych przedmiotów może zatem stanowić o prestiżu właściciela.

Przy założeniu, że każdy pragnie aprobaty społecznej, zasadne wydaje się wyrażone w *Teorii uczuć moralnych* przekonanie Smitha:

Z naszej skłonności do podziwiania, a w następstwie tego do naśladowania bogatych i możnych, pochodzi ich zdolność ustalania i nadawania kierunku temu, co się nazywa modą. Ich strój jest strojem modnym;

⁸⁹ Idem, *O naturze imitacji*, s. 284–285.

⁹⁰ Ibidem, s. 280.

sposób prowadzenia przez nich rozmowy jest modnym stylem; ich postawa i maniery modnym zachowaniem. Nawet ich wady i błędy są modne [...]»⁹¹.

Podziwianie i powielanie stylu możliwych ma wpływ na kształtowanie się i zmiany społecznych definicji piękna i brzydoty. Moda (będąca rodzajem zwyczaju i ulegająca częstym zmianom), zdaniem filozofa, wpływa na sądy estetyczne (a także, do pewnego stopnia, moralne), co dowodzi ich relatywizmu. Warto wspomnieć, że podobne zagadnienia w swych dziełach podnosili także, między innymi, Michel de Montaigne i Blaise Pascal, których prace Smith miał w swojej bibliotece⁹².

W *Próbach* Montaigne kładł nacisk na dążenie do przyjemności i unikanie przykrości (choć poglądy stoickie krytykował za zbyt daleko posunięty podziw dla rozumu, sam skłaniał się raczej ku spokojowi ducha osiąganemu dzięki stoickiemu zawierzeniu naturze i jej prawom oraz poznawczemu sceptycyzmowi). Zwracał uwagę na to, że prawa ustanawiane przez ludzi są zmienne i różnią się w poszczególnych krajach. Są arbitralnymi wytworami rozumu ludzkiego, odrywającymi się od praw natury. Przeciwny rewolucjom, miał jednak świadomość braku podstaw istniejących praw i rządów, przecież „Prawa utrzymują się przy władzy nie dlatego, że są sprawiedliwe, jeno iż są prawami”⁹³. Zajmując się filozofią moralną, konstatował, że religia, moralność, zwyczaj i moda zostały ukształtowane na podstawie tradycji. Zestawiał je z moralnością stanu natury, nie nawoływał jednak do porzucania zastanych zwyczajów – podkreślał jedynie ich kulturowy charakter⁹⁴. Wiedział, jak wiele zależy od wychowania i przyzwyczajenia – nawyk już od dzieciństwa formuje charakter i kształtuje przyszłe schematy zachowań⁹⁵.

⁹¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 91–92.

⁹² *A Catalogue of the Library of Adam Smith*, ed. J. Bonar, Macmillan, London 1894, s. 69 i 84, <https://archive.org/details/catalogueoflibraoosmit> (dostęp: 19.08.2017).

⁹³ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1985, księga trzecia, s. 287.

⁹⁴ *Ibidem*, księga pierwsza, rozdz. XXIII, s. 226–240.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 229.

W *Myslach* Pascala również znajdują się uwagi wskazujące na niestałość praw ludzkich. Autor osadził człowieka w świecie (oczywiście odnosząc się do świata doczesnego, a nie opisując pozycję człowieka wobec Boga), w którym

Trzy stopnie oddalenia od równika obalają całe prawodawstwo, południk rozstrzyga o prawdzie; w niewiele lat zasadnicze prawa ulegają odmianie; prawo ma swoje epoki; wnijscie Saturna w znak Lwa znaczy początek takiej a takiej zbrodni. Poczesna sprawiedliwość, której granice zakreśla rzeka! Prawda z tej strony Pirenejów, błąd z tamtej⁹⁶.

Francuski filozof nie negował praw boskich, zwracał jednak uwagę na zmienność obyczajów i kodeksów ustanawianych przez człowieka. Pascal odnosił się także do opisanego już tu zjawiska, głębiej analizowanego przez Hume'a, Smitha i Thorsteina Veblena⁹⁷ – do podkreślania pozycji społecznej przez status materialny. Autor *Myśli* zwracał uwagę, że noszenie wyszukanych ubrań jest dowodem na to, że wielu ludzi pracuje na noszącego je człowieka⁹⁸, co wskazuje na jego siłę i bogactwo. Zaobserwował także związek szacunku z wysokim statusem materialnym.

Smith pisał o zmiennych kryteriach estetycznych, zauważając, że uznawanie niektórych przedmiotów za piękne może być po prostu kwestią mody lub przyzwyczajenia ludzi do obowiązujących wzorców. Jeżeli jakieś elementy regularnie ze sobą współwystępują, to brak jednego wywołuje wrażenie niewłaściwości⁹⁹. Oczekuje się tego, co znane i powszechne – w ten sposób doświadczenie wpływa na wrażenia estetyczne. Może przecież nie istnieć żaden obiektywny powód uzasadniający dane zestawienie rzeczy, kolorów czy kształ-

⁹⁶ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), układ J. Chevaliera, PAX, Warszawa 1996, myśl 230, s. 109; por. idem, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), układ L. Brunschvicga, Hachette, Warszawa 2008, myśl 294, s. 153–154.

⁹⁷ Ich poglądy dotyczące tego zagadnienia zostaną przedstawione w dalszej części książki.

⁹⁸ B. Pascal, *Myśli*, układ J. Chevaliera, myśl 298 [232], s. 129; por. idem, *Myśli*, układ L. Brunschvicga, myśl 316, s. 161–162.

⁹⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 286–287.

tów. Wrażenie brzydoty będzie wówczas spowodowane jedynie niespełnieniem obowiązującej konwencji estetycznej.

Co więcej, kanony piękna ulegają zmianom. W przypadku jednych przedmiotów (na przykład ubrań) szybciej, w przypadku innych (style architektoniczne czy literackie) wolniej – tu także, zdaniem Smitha, istotny jest czynnik ekonomiczny, rzeczy wykonane z materiałów trwalszych dłużej pozostają modne¹⁰⁰. Podkreślając konwencjonalny, wyuczony społecznie charakter sądów estetycznych, filozof pomniejszał wagę naturalnego czy rozumowego kryterium piękna (opartego na proporcji). Uważał nawet, że moda może silniej wpływać na uznanie jakiegoś przedmiotu za piękny lub brzydki niż użyteczność. Jak zauważał:

Czy rozum może na przykład przynieść odpowiedź, dlaczego kapitel dorycki winien być przypisany kolumnie o długości ośmiokrotnie większej od jej średnicy, głowica jońska dziewięciokrotnie, zaś koryncka głowica udekorowana liśćmi akantu kolumnie dziesięciokrotnie wyższej niż średnica? Właściwość każdej z tych proporcji może opierać się jedynie na nawyku i zwyczaju. [...] Kiedy jednak zwyczaj ustalił szczególne zasady budowania, jeśli nie są całkowicie nierozsądne, absurdem byłoby myśleć o ich zamianie na inne, które są tylko równie dobre, a nawet na takie, które, z punktu widzenia elegancji i piękna, mają naturalnie niewielką nad nimi przewagę. Człowiek, który ukazałby się w miejscu publicznym w ubraniu całkowicie różnym od tego, co nosi ogół, byłby śmieszny, choć nowy strój sam w sobie mógłby być nadzwyczaj przyjemny i wygodny¹⁰¹.

Kulturowo przyzwyczajeni do określonych standardów i wzorów (estetycznych czy obyczajowych) krytykujemy zachowania czy obiekty, które nie przystają do obowiązujących aktualnie reguł, zwyczajów czy mody, wyłamują się z tego, co znane, budzą zdziwienie. Normy te różnią się w zależności od epoki, miejsca oraz grupy społecznej, a niektóre z nich zmieniają się bardzo szybko.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 288.

¹⁰¹ Ibidem, s. 289–290.

Jak sędzę, uprawniona jest hipoteza, że proces ewolucji mody, w znacznym uproszczeniu, przebiega w ten sposób, że bogaci kupują różne przedmioty (zarówno te użyteczne, jak i piękne, czy też po prostu przedmioty zbytku), ubierają się w określony sposób, by manifestować swoją pozycję społeczną. Ludzie aspirujący do klasy wyższej, a także ci podziwiający zamożnych i wysoko urodzonych (co szkocki myśliciel uważał przecież za uczucie naturalne), starają się ich naśladować (na tyle, na ile jest to możliwe lub dozwolone), powielając wykreowane wzorce zwyczaju, estetyki, tego, co popularne i modne. Gdy niektóre rzeczy i ozdoby stają się w związku z tym powszechne, możni, by odróżnić się od reszty społeczeństwa, zwracają się ku innym przedmiotom zbytku, innym strojom, tym samym kreując nową modę. Modę tę zaś, ponownie, starają się naśladować jednostki mniej uposażone, a w ten sposób obowiązujące style i kanony piękna ulegają zmianom. Ludzie ze sfer wyższych (ale też artyści, postaci wybitne), osoby podziwiane, z którymi się współodczuwa, wpływają na kreowanie stylu. Poszczególni ludzie swoimi pomysłami lub naśladownictwem wpływają na zmianę mody obowiązującej w różnych grupach społecznych, kształtując aktualne kanony piękna.

Prowadzi to także do wykorzystywania drogich i rzadkich materiałów w produktach tworzonych na użytek możnych, gdyż ludzie biedniejsi, choć mogą naśladować dany styl, nie mogą sobie jednak pozwolić na zakup tak cennych surowców. Dlatego, wspomniane wcześniej, dzieła mistrzów tkactwa mogą służyć jako sposób manifestowania pozycji społecznej. Za ilustrację tego procesu może posłużyć również opisywany przez Smitha przykład ozdobnych krzewów przycinanych tak, by przybrały kształt figur lub brył geometrycznych. Jak konstatował, forma obelisku czy piramidy jest równie nie-naturalna dla marmuru co dla cisu. Ogrodnik przycinający drzewa i krzewy chce naśladować inne przedmioty, powiększając piękno naturalne o piękno wynikające z właściwego dla nich stopnia imitacji¹⁰². Filozof zaznaczał jednakże, że (w Anglii i Szkocji jego czasów)

¹⁰² To bardzo istotne dla Smitha kryterium zostanie omówione w dalszej części tego rozdziału.

ogrody przyozdobione takimi roślinami były uznawane za brzydkie i niemodne, zaś ich właściciele za pozbawionych smaku. Dostrzegali także, że nie jest to wynikiem niedoskonałości danych przedmiotów, lecz opiera się na zrekonstruowanym powyżej mechanizmie zmian zachodzących w modzie.

Smith w eseju *O sztukach naśladowczych* prosił swych czytelników, by nie krytykować z góry tego typu ozdób, lecz spróbować odnaleźć w nich pewien stopień piękna, którego przydają przystrojone-
mu nimi ogrodowi, oraz zastanowić się,

[...] co zatem sprawiło, iż tak powszechnie zyskały złą sławę? W przypadku piramidy czy obelisku z marmuru mamy świadomość wysokiej ceny materiałów oraz jeszcze wyższej ceny pracy, która nadała im ten kształt. W przypadku piramidy czy obelisku z cisu wiemy, że materiał kosztował niewiele, a praca jeszcze mniej. Pierwszy jest uszlachetniony przez wysoki koszt, drugi zdegradowany przez swą taniłość. W ogrodzie kapuścianym fabrykanta świec fojowych być może widzieliśmy niekiedy równie wiele kolumn i waz, i innych kształtów ozdobnych cisów, co marmurowych i porfirowych w Wersalu: ich powszechność sprawiła wszakże, iż nie są poważane. Bogaci i wielcy, dumni i próżni nie pozwolą w swych ogrodach na ozdoby, które mogą posiadać zarówno najpośledniejsi z ludzi, jak i oni sami¹⁰³.

Filozof wyjaśnił w ten sposób, dlaczego pewne formy, niegdyś uznawane za piękne, przestały być modne. Powołał się na potrzebę wyróżniania się możnych, która owocuje stopniowym redefiniowaniem kryteriów piękna i stylu w ramach procesów społecznych. Moim zdaniem ponownie ujawnia się potrzeba aprobaty i akcentowania własnej pozycji społecznej (związana ze współodczuwaniem), co skutkuje podkreśleniem statusu przez posiadanie rzeczy rzadkich – a zatem kosztownych. Znów przychodzi to na myśl tezy stawiane przez Smitha w *Bogactwie narodów*.

Jednocześnie, jak zwrócił uwagę Wightman¹⁰⁴, odwoływanie się Smitha do wartości i ekskluzywności jako czynników wpływających

¹⁰³ A. Smith, *O naturze imitacji*, s. 285–286.

¹⁰⁴ W.P.D. Wightman, op. cit., s. 174.

na sądy estetyczne antycypuje tezy wyrażone przez Veblena w szóstym rozdziale *Teorii klasy próżniaczej*¹⁰⁵ (*Pieniądz jako wyznacznik dobrego smaku*)¹⁰⁶. Sądzę jednak, że Smith w swoich pracach prefiguruje poglądy, które Veblen wyraził także w innych rozdziałach *Teorii klasy próżniaczej*, warto zatem analizę porównawczą rozszerzyć. W tym celu konieczne wydaje mi się naszkicowanie, podstawowego dla dzieła Veblena, pojęcia próżnowania.

Przede wszystkim należy podkreślić, że próżnowanie nie oznaczało dla niego zupełnej bezczynności. Wiązało się raczej z nieprodukcyjnym wykorzystywaniem czasu. Członkowie klasy próżniaczej musieli oddawać się licznym zajęciom (takim jak sport czy gry towarzyskie)¹⁰⁷ i zdobywać umiejętności (znajomość etykiety, języków martwych, działalność *quasi*-naukowa lub *quasi*-artystyczna jedynie na użytek domowników i gości), które pozwalałyby im na podkreślanie przynależności do ich grupy społecznej¹⁰⁸. Źródła klasy próżniaczej i zjawisko próżnowania jako symbolu statusu społecznego Veblen odnalazł w kulturach łupieżczych, a nawet w barbarzyńskich stadiach rozwoju społecznego. Wówczas praca produkcyjna i usługowa (do której nie zaliczały się czyny godne i dzielne: polowanie,

¹⁰⁵ Wydanej po raz pierwszy w 1899 roku.

¹⁰⁶ Wightman (op. cit., s. 175) błędnie podał, że jest to tytuł czwartego rozdziału. Do szóstego rozdziału *Teorii klasy próżniaczej* odwołał się w tym samym kontekście także Stefan Zabieglik (op. cit., s. 187).

¹⁰⁷ Na tym tle interesujące wydają się uwagi Friedricha Augusta von Hayeka na temat klasy próżniaczej. Dostrzegał on pozytywną rolę ludzi należących do tej grupy społecznej jako tych testujących nowe rozwiązania, zanim staną się modne i powszechne. Nawet najbardziej absurdalne, praktykowane przez nich style życia, mogą mieć zaskakująco pozytywne rezultaty (por. *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2007, s. 136). Hayek zwracał uwagę na absurdalność pieniężnego kryterium użyteczności (por. *ibidem*, s. 137) i podkreślał rolę próżnujących bogaczy, przy czym próżnowania, podobnie jak Veblen, nie utożsamiał z bezczynnością. Wiązał je z działaniami niepodporządkowanymi korzyściom materialnym (por. *ibidem*, s. 134). Twierdził, że „klasa ludzi bogatych, która jest po części klasą próżniaczą, będzie mieć w swoich szeregach proporcjonalnie więcej niż przeciętnie uczonych i mężów stanu, literatów i artystów” (*ibidem*, s. 135).

¹⁰⁸ T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, MUZA, Warszawa 2008, s. 40–41.

udział w wojnach itp.) była wykonywana przez kobiety, niewolników oraz słabszych mężczyzn, z czasem przekształcając się w coś poniżającego i ewoluując do postaci kulturowego zakazu parania się zajęciami tego rodzaju przez członków klasy wyższej. Właściwa klasa różniacza powstała jednak dopiero w okresie nazywanym przez niego mianem kultury pieniędzy.

Veblen opisywał, związane z istnieniem klasy różniaczej, zjawisko podobne do przedstawianego przez Smitha pragnienia aprobaty i naturalnego szacunku dla możnych.

Po to, by zdobyć i zachować poważanie wśród ludzi, nie wystarczy mieć bogactwo i władzę. Trzeba składać widome dowody tego bogactwa i władzy, gdyż prestiż oparty jest na oznakach zewnętrznych. Służy to nie tylko przekonaniu innych o swojej ważności i utrzymywaniu ich w tym mniemaniu; jest również ważne jako podstawa oceny samego siebie i zachowania wewnętrznego zadowolenia¹⁰⁹.

Obaj myśliciele podkreślali, że zależy nam na opinii otoczenia, dostrzegali mechanizm porównywania się z innymi oraz podkreślali rolę zewnętrznych oznak statusu. Veblen dodał:

[...] podstawą szacunku do samego siebie jest zwykle szacunek, jakim darzą nas sąsiedzi. Tylko ludzie nienormalni mogą przez dłuższy czas zachować szacunek do siebie, mimo że inni nimi pogardzają. Można spotkać wyjątki od reguły, zwłaszcza wśród ludzi głęboko religijnych, lecz są to na ogół pozorne wyjątki, gdyż ludzie ci opierają szacunek do samego siebie na przekonaniu, że istota nadprzyrodzona widzi i aprobuje ich uczynki¹¹⁰.

Smith, rozprawiając o sympatii i o społecznym doskonaleniu bezstronnego obserwatora, także wychodził od oceniania działań jednostki przez jej otoczenie. Pisząc o podziwianiu możnych, zaznaczał potrzebę ludzi, by być postrzeganymi pozytywnie przez innych. W swych analizach nie szedł jednak tak daleko jak Veblen. Szkocki

¹⁰⁹ Ibidem, s. 34.

¹¹⁰ Ibidem, s. 29.

filozof zakładał przecież, że szacunek nie wystarczy, chcemy być bowiem tego szacunku godni, a świadomość niedoceny wywołuje żal i poczucie niesprawiedliwości.

Veblen przytaczał dwa sposoby manifestowania swojego bogactwa. Oba opierały się na rozrzutności. Pierwszym z nich było marnotrawstwo środków przez konsumpcję dóbr luksusowych¹¹¹ (antycypacją tych poglądów były tezy Smitha), drugim zaś trwonienie czasu. Pierwszy sposób skutkowało udoskonalaniem artykułów konsumpcyjnych. Można zaryzykować tezę, że dla Veblena potrzeba aprobaty, podobnie jak u Smitha, wspomagała rozwój innowacji. U Smitha wiązało się to jednak z wysiłkiem, który w pracę, bogacenie się i osiągnięcie pozycji społecznej wkładali biedniejsi członkowie społeczeństwa. Veblen stwierdzał z kolei, że motorem innowacji jest to, że konsumpcja ulepszonych artykułów staje się dowodem bogactwa. Ulepszenie zaś (podobnie jak u Smitha) dąży do doskonalszego dostosowania produktu do celu, któremu ma służyć¹¹².

Rezultatem znaczenia próżnowania stała się aprobatą bogactwa nakładająca na klasę wyższą kulturową konieczność próżnowania¹¹³ (które było oznaką bogactwa i wysokiej pozycji społecznej), także na pokaz. Wiązało się to nie tylko z podejmowaniem zajęć nieprodukcyjnych, ale nawet z zatrudnianiem służby, której zajęcia także były nieprodukcyjne¹¹⁴ (co wskazywało na wysoki status osoby mogącej sobie pozwolić na służących zajmujących się domem, a nie jedynie na zatrudnianie ludzi do pracy przynoszącej korzyści majątkowe)¹¹⁵. W rodzinach klasy średniej, w których mężczyzna nie mógł pozwo-

¹¹¹ Ibidem, s. 61.

¹¹² Ibidem, s. 65. Podobnie na funkcję innowacyjną towarów luksusowych zwracał uwagę Hayek.

¹¹³ Ibidem, s. 38.

¹¹⁴ O nieprodukcyjnej pracy służby pisał też w *Bogactwie narodów* Smith. Rozróżniał on produkcyjną pracę robotników, którzy zwiększają wartość przedmiotu. Pracę artystów, urzędników czy służby właśnie uznawał za nieprodukcyjną (zatrudnianie robotnika może przynieść zysk, zatrudnianie służby jedynie generuje koszty), jednakże doceniał konieczność wynagradzania także pracy nieprodukcyjnej (por. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 373–374).

¹¹⁵ T. Veblen, op. cit., s. 51–53.

lic sobie na próżnowanie (gdyż musiał utrzymywać rodzinę), aby podkreślić status społeczny, na pokaz próżnowała żona – nie pracując oraz otaczając się służbą i przedmiotami zbytku¹¹⁶.

Tezy stawiane przez Veblena przypominają także przemyslenia Smitha dotyczące piękna, obecne w *Teorii uczuć moralnych* oraz w *O sztukach naśladowczych*. Obaj myśliciele wiązali piękno z ceną przedmiotu. Jak zauważał autor *Teorii klasy próżniaczej*:

Majątkowe zasady prestiżu miały podobny wpływ – choć o szerszym zasięgu i łatwiejszy do wykrycia – na powszechne pojmowanie piękna i użyteczności dóbr konsumpcyjnych. Wymogi odpowiedniego poziomu materialnego ukształtowały w dużej mierze pojęcia o pięknie i przydatności artykułów użytkowych i dekoracyjnych. Pewne artykuły użytkowe przedkłada się nad inne – dlatego, że noszą cechy marnotrawstwa na pokaz. [...] Użyteczność dóbr cenionych za ich piękno jest ściśle przystosowana do ich ceny¹¹⁷.

Podobnie jak Smith, Veblen zauważał, że wiedza na temat wartości przedmiotu wpływa na to, jak jest oceniany i czy jest uznawany za piękny. Jego przykład łyżek: aluminiowej, srebrnej wykonywanej ręcznie i produkowanej taśmowo opiera się na podobnym założeniu, co opisywany w eseju *O sztukach naśladowczych*, wspomniany tu przypadek oceniania tiary (z kamieni szlachetnych lub z ich imitacji) i jej właścicielki.

Autor *Teorii klasy próżniaczej* podkreślał także zmienność mody¹¹⁸ (szczególnie dotyczącej stroju) oraz to, że oceny estetyczne i sądy dotyczące prestiżu nie są od siebie niezależne. Jednocześnie nie można stwierdzić, że Veblen powtórzył poglądy Smitha. Charakterystyka klasy próżniaczej oraz próżnowania na pokaz przedstawiona przez Veblena jest interesującym i interdyscyplinarnym opisem otaczającego go społeczeństwa. Mimo licznych podobieństw uwagę zwraca jednak to, że podczas gdy Smith sądził, że użyteczność przydaje przedmiotom piękna, Veblen wskazywał, że „produkt, jeżeli

¹¹⁶ Ibidem, s. 71.

¹¹⁷ Ibidem, s. 108.

¹¹⁸ Ibidem, s. 112–113.

jest piękny, musi jednocześnie być kosztowny i źle przystosowany do pełnienia swojej pozornie jedynej roli”¹¹⁹.

Wydaje się zasadne podkreślenie, że Veblen w swej teorii społecznej nie podążał za Smithem. Wprost przeciwnie, krytykował ekonomię klasyczną i neoklasyczną (w szczególności poglądy prezentowane przez Alfreda Marshalla; warto też wspomnieć, że krytykował Karola Marksa i jego przewidywania dotyczące upadku kapitalizmu) jako pre-ewolucjonistyczną, teleologiczną, zakładającą istnienie harmonii w systemie ekonomicznym lub przynajmniej dążenia do jej osiągnięcia¹²⁰. Podważał także wizję konsumenta, jaką – jego zdaniem – prezentowała „ortodoksyjna ekonomia”, która przyjmowała koncepcję abstrakcyjnego człowieka jako hedonisty, ulegającego działającym siłom zewnętrznym i nieustannie kalkulującego potencjalne przyjemności i cierpienia mogące wyniknąć z podejmowanych przez niego działań¹²¹.

W ten kontekst interesująco wpisuje się interpretacja poglądów Smitha na piękno (oparta przede wszystkim na *O sztukach naśladowczych*) przedstawiona przez Neila de Marchiego¹²², który za główny punkt estetyki Smitha uznał zagadnienie przyjemności odczuwanej dzięki kontaktowi ze sztuką i przedmiotami pięknymi¹²³. Po zaspokojeniu podstawowych potrzeb życiowych celem działań jednostek okazuje się osiągnięcie przyjemności. Sprawiające ją rzeczy zyskują na wartości i zwiększa się ich podaż. Prowadzi to do specjalizacji i wytwarzania tych właśnie dóbr, a to wyraźnie wiąże się z kolei z podziałem pracy¹²⁴. Problematyka przyjemności w kontekście piękna łączy się także wyraźnie z *Teorią uczuć moralnych*. Posiadanie bogactw nie tylko jest przyjemne ze względu na wygodę, którą za-

¹¹⁹ Ibidem, s. 139.

¹²⁰ Por. H. Landreth, D.C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, przeł. A. Szeworski, PWN, Warszawa 1998, s. 478–493.

¹²¹ Ibidem, s. 482.

¹²² N. de Marchi, *Smith on Ingenuity, Pleasure, and the Imitative Arts*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 136–157.

¹²³ De Marchi dostrzegł zatem kolejny związek pomiędzy *Bogactwem narodów* i *O sztukach naśladowczych* – ma nim być właśnie kwestia przyjemności.

¹²⁴ N. de Marchi, op. cit., s. 149.

pewnia, lecz pozwala także na cieszenie się szacunkiem oraz aprobatą. Moźni, pragnąc się wyróżnić, wprowadzają innowacje i otaczają się przedmiotami zbytku, tym samym kształtując i zmieniając modę.

3.5. Odpowiedniość stopnia imitacji

Opinie na temat wartości eseju *O sztukach naśladowczych* są zróżnicowane w zależności od tego, czy jest on oceniany przez pryzmat jego roli w całości myśli Smitha, czy też jako samodzielna praca. Z jednej strony często zwraca się uwagę na wspomniane zbieżności z *Bogactwem narodów*. Neil de Marchi skonstatował, że praca ta jest istotna właśnie jako część całości dzieł Szkota, gdyż stanowi pomost pomiędzy *Teorią uczuć moralnych* a *Bogactwem narodów*¹²⁵. Jak wspominałam, wątki estetyczne były obecne w myśli Smitha przez znaczną część jego życia, odwołania do związku cen z popytem i podażą, mody oraz konwencjonalnych kryteriów piękna w interesujący sposób wiążą esej z dwoma najważniejszymi dziełami szkockiego filozofa. James S. Malek podkreślił, że wkład Smitha w osiemnastowieczną estetykę brytyjską był z reguły pomijany, podczas gdy (głównie ze względu na wartość jego analiz muzyki instrumentalnej) zasługuje on na uwagę¹²⁶. Pojawiają się także opracowania zwracające uwagę na powszechność tematyki estetycznej w XVIII wieku, także w kontekście rozważań dotyczących muzyki¹²⁷.

Odpowiedniość stopnia imitacji okazuje się w eseju Smitha istotnym kryterium wpływającym na postrzeganie przedmiotu. Pojęcie imitacji¹²⁸ jest dla omawianego tekstu podstawowe. Filozof po-

¹²⁵ Ibidem, s. 154–155.

¹²⁶ J.S. Malek, *Adam Smith's Contribution to Eighteenth-Century British Aesthetics*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1973, Vol. 1, No. 1, s. 49.

¹²⁷ E.A. Bohls, *Disinterestedness and Denial of the Particular: Locke, Adam Smith, and the Subject of Aesthetics*, w: *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*, ed. P. Mattick Jr, Cambridge University Press, New York 2008, s. 16.

¹²⁸ Imitacja (*imitation*): „1. Kopiowanie, próba upodobnienia. 2. To, co jest pokazywane jako kopia [...]. 3. Metoda tłumaczenia luźniejszego niż parafrazowanie, w której zamiast starożytnych przykładów używane są współczesne, lub zamiast

sługiwał się nim w sposób bardzo szeroki, odnosił się zarówno do naśladownictwa natury, jak i do kopiowania dzieł sztuki czy wzorów, we wszystkich tych przypadkach używając słowa *imitation*. Terminem tym określał „[...] każdy rodzaj tego, co moglibyśmy nazwać »reprezentacją«, zarówno naturalną, jak i symboliczną. Wyraźnie łączył pojęcia imitacji, reprezentacji, podobieństwa, odpowiedniości i wyrazu, czasem używając ich wymiennie”¹²⁹. Również podkreślana przez niego odpowiedniość stopnia imitacji jest kryterium bardzo niejasno zdefiniowanym.

Smith nie zakładał prostego kryterium wierności naśladownictwa. Zauważył, że doskonałą imitacją jest jedynie inny obiekt tego samego rodzaju¹³⁰. Zbyt daleko idące naśladowanie pierwowzoru, wbrew pozorom, przyniesie efekt odwrotny do zamierzonego. Z jednej strony podobieństwo musi być zachowane – pozwalając na rozpoznanie pierwowzoru, zidentyfikowanie tego, co dzieło sztuki przedstawia¹³¹. Z drugiej zaś filozof nie pochwalał nadmiernego podobieństwa. Twierdził, że

Właściwa przyjemność, którą czerpiemy z tych dwóch sztuk naśladowczych, daleka jest od złudzenia i zupełnie z nim niekompatybilna. Przyjemność ta jest ufundowana w całości na naszym zachwycie z oglądania, jak przedmiot jednego rodzaju przedstawia w sposób tak udany przedmiot zupełnie innego rodzaju. Bierze się to właśnie z naszego podziwu dla sztuki, która tak szczęśliwie przezwycięża rozbieżność ustanowioną między nimi przez Naturę. Szlachetniejsze dzieła rzeźby (*Statuary*) i malarstwa wydają się nam czymś w rodzaju cudownych zjawisk Natury, które niosą ze sobą swe własne wyjaśnienia i ukazują, również oku, sposób, w jaki zostały stworzone. [...] Przyjemnemu cudowi

zagranicznych – lokalne” *Imitation*, hasło w: S. Johnson, *A Dictionary of the English Language, in which the Words are deduced from their Originals, and illustrated in their Different Significations by Examples from the Best Writers*, Vol. 1, London 1785, s. 1003 (przekład własny). Naśladowczy (*imitative*): „1. Skłonny do naśladownictwa, jak: Człowiek to istota NAŚLADOWCZA. 2. Dążący do podobieństwa, jak: Malarstwo to sztuka NAŚLADOWCZA. 3. Stworzony na wzór jakiegoś oryginału”, *Imitative*, hasło w: ibidem.

¹²⁹ P. Jones, *The Aesthetics of Adam Smith*, w: *Adam Smith Reviewed*, s. 68.

¹³⁰ A. Smith, *O naturze imitacji*, s. 275.

¹³¹ Idem, *Of the Nature of that Imitation*, s. 196.

niewiedzy towarzyszy jeszcze bardziej przyjemna satysfakcja nauki. Zastanawiamy się i jesteśmy zadziwieni efektami. Jesteśmy zadowoleni i szczęśliwi, gdy odkrywamy, że do pewnego stopnia potrafimy zrozumieć, w jaki sposób został osiągnięty tak wspaniały efekt¹³².

Tajemnica szybko zostaje rozwiana, zbyt dokładne naśladownictwo w rzeczywistości okazuje się zaś złudzeniem lub oszustwem. Wspaniale wykonane sztuczne owoce czy kwiaty mogą nas zwieść, jednak po krótkim zaskoczeniu doskonałością imitacji górę bierze znudzenie¹³³. Dotyczy to nie tylko sztuczek, złudzeń optycznych czy przedmiotów wykonanych ręką człowieka, a niemal dokładnie imitujących dzieła natury. Podobny efekt Smith widział także w przypadku muzyki instrumentalnej, gdy jej wykonawcy naśladowują dźwięki naturalne¹³⁴.

Decydujący okazuje się zatem odpowiedni stopień podobieństwa: wyważony i dostosowany do środka wyrazu i do zamierzonego efektu. Sądzę, że to dostosowanie można porównać do postulowanego przez Smitha w *Teorii uczuć moralnych* stonowanego sposobu wyrażania uczuć¹³⁵. Poszczególne sztuki piękne posługują się odmiennymi środkami wyrazu, które wpływają na osiągnięty przez nie efekt. Wiąże się to z różnymi sposobami naśladowania, właściwymi dla poszczególnych technik twórczych¹³⁶. Konieczne jest zachowanie odpowiedniej niewspółmierności, rozbieżności (*disparity*)¹³⁷ pomiędzy dziełem sztuki a przedstawianym obiektem. To właśnie z prze-

¹³² Idem, *O naturze imitacji*, s. 286–287.

¹³³ Ibidem, s. 283. O kwestii zadziwienia Smith pisał w *History of Astronomy*, więcej na ten temat w rozdziale drugim.

¹³⁴ A. Smith, *Of the Nature of that Imitation*, s. 201.

¹³⁵ Nadmierna afekcja lub oziębłość w wyrażaniu emocji nie spotyka się z aprobatą społeczną; najwyższy stopień współodczuwania występuje, gdy emocje są adekwatne do wydarzenia i obserwator, stawiając się w sytuacji osoby, z którą współodczuwa, ocenia, że jego zachowanie byłoby podobne. Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

¹³⁶ J.S. Malek, op. cit., s. 49.

¹³⁷ „Rozbieżność”, „niewspółmierność” (*disparity*): „1. Nierówność, różnica stopnia lub wspaniałości [...]. 2. Różnica, brak podobieństwa”, *Disparity*, hasło w: S. Johnson, op. cit., Vol. 1, s. 615.

zwycięzania tej niewspółmierności wynika przyjemność będąca jednym ze źródeł zadowolenia odbiorcy dzieła sztuki¹³⁸.

Smith twierdził, że od malarstwa oczekuje się innego stopnia imitacji niż od rzeźby (podobnie rzecz ma się z tkactwem, muzyką i innymi dziedzinami sztuki). Wyraził nawet opinię, że „[...] przyjemność wypływająca z imitacji jest większa proporcjonalnie do wzrastania tej niewspółmierności”¹³⁹. Pisząc o malarstwie, skonstatował, że ta specyficzna technika sprawia, iż dzieło sztuki (a zatem imitacja) może się nam podobać i wywoływać przyjemność nawet wtedy, kiedy przedstawiany przedmiot nie budzi pozytywnych odczuć¹⁴⁰. Inaczej jest, jego zdaniem, w przypadku rzeźby¹⁴¹, również takiej, która podoba się tylko wówczas, gdy przedstawiany przedmiot albo człowiek jest piękny lub interesujący¹⁴². W dodatku rzeźba niesie ze sobą ryzyko wywoływania złudzenia, negatywnie ocenianego przez filozofa. Wnioskował zatem, że rzeźba nie może być barwna.

To nie brak koloru sprawia, że wiele rzeczy, które cieszą oko w malarstwie, nie czyni tego w rzeźbie [*Statuary*]; to efekt braku tak znacznej różnicy pomiędzy przedmiotem imitującym a imitowanym, która jest konieczna, by zmienić nieinteresujący sam w sobie przedmiot w interesującą jego imitację. Kolor, gdy dodany do rzeźby [*Statuary*], daleki jest od potęgowania przyjemności, którą mamy z imitacji, w rzeczywistości niszczy ją niemal całkowicie; jako że odbiera wielkie źródło tej przyjemności, różnicę pomiędzy imitującym a imitowanym przedmiotem. Ta barwna bryła dokładnie przypominająca inną barwną bryłę, wydaje się nie wywoływać zachwyty czy podziwu. Malowany posąg, chociaż niewątpliwie może przypominać ludzką postać o wiele dokładniej niż jakikolwiek posąg niemalowany, jest zwykle uznawany za przykry dla

¹³⁸ N. de Marchi, op. cit., s. 139 i 142.

¹³⁹ A. Smith, *O naturze imitacji*, s. 280.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 280–281.

¹⁴¹ Smith używał określeń *statuary* i *sculpture* odnoszących się odpowiednio do rzeźb przedstawiających postaci ludzkie (*statuary*) i inne obiekty (*sculpture*). Oddanie tej różnicy w języku polskim wymagałoby używania długich opisów i nie miałyby wpływu na analizę tekstu. Cytując autora, w nawiasie kwadratowym podaję, do którego z rodzajów rzeźby filozof się odnosił.

¹⁴² A. Smith, *O naturze imitacji*, s. 280–281.

oka, a nawet nieestetyczny; dalecy jesteśmy od tego, by to większe podobieństwo sprawiało nam przyjemność, gdyż nigdy nie będziemy nim usatysfakcjonowani, zaś podziwiając ów posąg ponownie i ponownie, zawsze uznamy, że podobieństwo nie jest równe temu, jakie wyobrażamy sobie jako możliwe: chociaż powinno wydawać się, iż brak w nim jedynie życia i nie wybaczymy braku tego, co jest niemożliwe do osiągnięcia. [...] Malowane posągi, podobnie, są zwykle potępiane i rzadko kiedy je spotykamy. Malowanie oczu posągów nie jest jednak aż tak niezwykle: jednakże nawet to nie jest pochwalane przez dobrych sędziów. „Nie mogę tego znieść” (mawiał pewien gentleman o wielkiej wiedzy i smaku w tej sztuce), „Nie mogę tego znieść; zawsze pragnę, by do mnie mówiły”¹⁴³.

Smith krytykował zbyt daleko idące naśladownictwo jako powodujące niedosyt skutkujący znużeniem. Niestety, granica pomiędzy złudzeniem a właściwym odwzorowaniem nie została przez niego doprecyzowana¹⁴⁴. Zdaniem Lincolna Rothschilda opisana przez Smitha zasada niewspółmierności nie może zostać uznana za lepsze kryterium oceny dzieła sztuki niż inne wymogi przedstawiane w epoce szkockiego myśliciela¹⁴⁵.

Kwestia podobieństwa odgrywa rolę nie tylko w ocenie estetycznej dzieł sztuki czy wytworów człowieka, wpływa także na to, jak odbiera się piękno przedmiotów naturalnych. Zdaniem Rothschilda sztuka w teorii Smitha nie jest odwzorowaniem natury. Uważam jednak, że (choć o wytworach natury Szkot pisał niewiele, skupiając się raczej na dziełach rąk ludzkich¹⁴⁶, naturalne tworzywa rozważał zaś raczej ze względu na ich oddziaływanie na cenę docelowego przedmiotu, na którą mogła wpływać zarówno ich uroda, jak

¹⁴³ Ibidem, s. 282.

¹⁴⁴ J.S. Malek, op. cit., s. 51.

¹⁴⁵ L. Rothschild, *Further Thoughts on the Aesthetics of Adam Smith*, „The Journal of Aesthetic and Art Criticism” 1973, Vol. 31, No. 4, s. 541.

¹⁴⁶ W *History of Astronomy* Smith zauważył, że „podziwiamy piękno równiny, bądź majestatyczność góry, chociaż obie widzieliśmy wielokrotnie wcześniej, chociaż nie dostrzegamy w nich niczego innego, niż to, co z pewnością spodziewaliśmy się zobaczyć” (*History of Astronomy*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, s. 33).

i rzadkość występowania) rozważał podobne czynniki skutkujące ocenianiem ich jako pięknych lub brzydkich. Smith podkreślał, że podobieństwo odpowiadających sobie części danego obiektu jest postrzegane jako piękne, jego brak zaś razi¹⁴⁷. Zbieżności w wyglądzie poszczególnych ludzi (na przykład bliźniąt), zwierząt czy roślin filozof nie rozpatrywał z kolei jako imitacji – uznawał je raczej za ciekawostkę,

[...] która, chociaż nie zwiększa, to także nie zmniejsza piękna każdego z nich, rozważanych jako samodzielne i odrębne przedmioty. Jednak tak dokładne podobieństwo dwóch dzieł sztuki wydaje się zawsze być uznawanym za pewne umniejszenie zalet przynajmniej jednego z nich; tego, który jest kopią albo drugiego z tych dzieł, albo innego oryginału¹⁴⁸.

Podczas gdy w przypadku wytworów ludzkich – dzieł sztuki czy ozdób – bycie kopią umniejsza wartość, to w ocenie estetycznej ludzi czy zwierząt ich podobieństwo do innego przedstawiciela gatunku lub jego brak nie odgrywają znaczącej roli¹⁴⁹.

Zestawiając powyższą opinię wyrażoną w eseju *O sztukach naśladowczych* z przemyśleniami autora zawartymi w *Teorii uczuć moralnych*, można odnotować pewną rozbieżność. W dziele poświęconym moralności, podejmując kwestie związane z estetyką, filozof skupiał się na użyteczności, zwyczaju oraz roli przedmiotów w podkreślaniu pozycji społecznej. Także w odniesieniu do istot żywych konstatawał, że na to, jak oceniamy ich urodę, wpływają nasze przyzwyczajenia i moda¹⁵⁰, chociaż zagadnieniu temu nie poświęcał zbyt dużo uwagi. Jednakże dzieł natury, podobnie jak wytworów człowieka, nie można oceniać jedną miarą. Powołując się na Claude'a Buffiera, Smith stwierdzał, że „proporcje podziwiane w jednym stworzeniu są całkowicie różne od cenionych w innym. Każda klasa stworzeń ma własny szczególny kształt, który się aprobuje, i posiada własne

¹⁴⁷ Idem, *O naturze imitacji*, s. 278.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 279.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 278.

¹⁵⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 292.

piękno, odrębne od piękna przypisywanego innym gatunkom”¹⁵¹. Kryterium piękna wyprowadza się w tym przypadku na podstawie wyglądu przeciętnego dla danego gatunku. Zdaniem Buffiera, którego poglądy referował Smith, piękny koń będzie najbardziej przypominał uśredniony „egzemplarz” danej rasy, podobnie człowiek będzie uznawany za pięknego, gdy nie będzie odbiegał od „typowego” przedstawiciela swojego gatunku. Dlatego tak rzadko widuje się istoty piękne, gdyż mało kto jest doskonale przeciętny. Jednocześnie istotne jest dostosowanie do warunków życia, przypominające omawiane wcześniej kryterium użyteczności jako dostosowania do celu. W zależności od klimatu czy sposobu życia różne gatunki będą podlegać różnym standardom piękna. Nawet w przypadku człowieka widać, że różne ludy w poszczególnych epokach wytworzyły odmienne kanony urody¹⁵².

Smith nie był jednak bezkrytyczny w stosunku do teorii Buffiera. Przedstawiane przez szkockiego filozofa kryterium piękna nie ograniczało się do jego zupełnej relatywizacji i uznania jedynie za wynik zmieniającej się mody. Stwierdzał:

Trudno mi jednak dać się przekonać, że nasze poczucie, choćby nawet piękna fizycznego, opiera się całkowicie na zwyczaju. Użyteczność danego kształtu, jego przystosowanie do osiągnięcia pożytecznych celów, do których jest przeznaczony, niewątpliwie przemawia za nim i sprawia, że jest dla nas przyjemny niezależnie od zwyczaju. Pewne barwy są przyjemniejsze niż inne i bardziej contentują wzrok [...]. Lecz choć nie mogę zgodzić się z tym, że zwyczaj jest jedynym czynnikiem piękna, to jednak na tyle mogę zaakceptować tę genialną teorię, że przyznaję, iż trudno znaleźć kształt fizyczny, który byłby tak piękny, by nam się podobał, jeśli nie zgadza się ze zwyczajem i nie jest podobny do tego, do czego bylibyśmy przyzwyczajeni, jeśli chodzi o dane gatunki stworzeń; albo też, który byłby aż tak szpetny, że nie sprawiałby przyjemności choćby w takim stopniu, w jakim zwyczaj jednoznacznie go toleruje i przyzwyczajają nas do dostrzegania go w każdym osobniku danego rodzaju¹⁵³.

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² Ibidem, s. 292–293.

¹⁵³ Ibidem, s. 294–295.

Filozof zauważał liczne zmiany kanonów piękna nie tylko w stylu architektonicznym, lecz także w literaturze, malarstwie, muzyce. Odpowiedniość stopnia naśladownictwa, cena materiałów, pragnienie wyróżnienia się bogaczy oraz naśladowanie możliwych przez biednych (poruszane w *O sztukach naśladowczych*) wyraźnie nawiązują do rozważań z *Teorii uczuć moralnych*. Obok refleksji poświęconej modzie znajdują się tam uwagi o jednostkach genialnych, nowatorskich:

Wybitny artysta spowoduje znaczne zmiany w panującej modzie w obrębie uprawianej przez niego sztuki i wprowadzi nowy styl czy to do literatury, muzyki, czy architektury. Jak strój sympatycznego człowieka z wyższych sfer sam przemawia za siebie i bez względu na to, jak może być dziwaczny i fantastyczny, staje się wkrótce przedmiotem podziwu i naśladowania, tak znakomite umiejętności wybitnego artysty przemawiają na rzecz jego osobliwych poczynań artystycznych i jego maniera staje się modnym stylem w sztuce, którą uprawia¹⁵⁴.

Utalentowany twórca, łamiąc obowiązujące konwencje estetyczne, jest w stanie, zdaniem Smitha, zapoczątkować nowy styl w sztuce, który wkrótce zyska naśladowców i stanie się obowiązującym kanonem twórczości artystycznej.

Neil de Marchi zwrócił uwagę na fascynację Smitha pomysłowością i subtelnością (*ingenuity*)¹⁵⁵, upatrując w niej jedno ze źródeł przyjemności czerpanej ze sztuki¹⁵⁶. Sądzę, że ludzką pomysłowość i błyskotliwość szkocki filozof uznawał za ważne elementy charakterystyki jednostek. W eseju *O naturze imitacji*, podobnie jak w *Teorii uczuć moralnych*, doceniał błyskotliwość artysty. Wspomniał, że

W rzeźbie [*statuary*] środki, które wywołują cudowny efekt, wydają się prostsze i bardziej oczywiste niż w przypadku malarstwa. Tam, gdzie rozbieżność między imitującym a imitowanym przedmiotem jest

¹⁵⁴ Ibidem, s. 290–291.

¹⁵⁵ Pomysłowość (*ingenuity*): „1. Otwartość, jasność, szczerłość, wolność od obłudy [...]. 2. Błyskotliwość; fantazja; geniusz, subtelność, odpowiedniość”, *Ingenuity*, hasło w: S. Johnson, op. cit., Vol. 1, s. 1042.

¹⁵⁶ N. de Marchi, op. cit., s. 146.

większa, sztuka, która jest w stanie ją przezwyciężyć, wydaje się w sposób oczywisty, niemal widoczny gołym okiem, ufundowana na dużo głębszych podstawach naukowych czy o wiele bardziej zawiłych i głębokich zasadach. Nawet najpośledniejsze przedmioty możemy często śledzić z przyjemnością podziwiania pomysłowych środków, którymi malarstwo przezwycięża tę różnicę. Jednakże nie możemy tego czynić w przypadku rzeźby [*statuary*], gdyż różnica nie jest tak znaczna, zaś środki nie wydają się tak pomysłowe¹⁵⁷.

Dobrane przez artystę środki wyrazu decydują o odbiorze jego dzieła. Pomysłowość twórcy jest zatem istotnym czynnikiem w przypadku oceny piękna i wartości dzieł sztuki.

Należy także pamiętać, że według Smitha utalentowany, kreatywny, odważny artysta potrafi łamać obowiązujące schematy, nie narażając się na śmieszność, będąc inspiracją, wzorem do naśladowania dla innych twórców, a jego prace stają się obiektem podziwu odbiorców i krytyków. Docenia się utalentowanego artystę wyposażonego we wrodzone zdolności, wyuczone umiejętności oraz „błysk geniuszu”. To właśnie pomysłowość, jak zauważał Szkot, jest jednym z powodów, dla których wyżej cenimy oryginał niż nawet najwierniejszą kopię. W ten sposób według Smitha talent i pomysłowość pojedynczego człowieka okazują się ważną zmienną w mechanizmach rynkowych i społecznych.

W odniesieniu do myśli autora *Teorii uczuć moralnych* nie można mówić o jedynie kulturowych kryteriach estetycznych. Podobnie jak w przypadku moralności (a nawet w dużo większym stopniu) zwyczaj odgrywa istotną rolę, jednak nie może w pełni zmienić naturalnych skłonności ludzkich. Warto też zwrócić uwagę na sposób kształtowania się kryteriów estetycznych. Tu ważna jest nie tylko naturalna sympatia dla możliwych, lecz także działanie jednostek wybitnych, łamiących schematy i zwracających uwagę na inne przedmioty piękne.

¹⁵⁷ A. Smith, *O naturze imitacji*, s. 287.

3.6. Sztuka i uczucia społeczne: taniec, muzyka i poezja w myśli Adama Smitha

Zaraz po przyjemnościach wynikających z zaspokojenia popędów cielesnych nie ma nic naturalniejszego dla człowieka od muzyki i tańca. W rozwoju sztuk i udogodnień są one, być może, pierwszymi i najwcześniejszymi z przyjemności odkrytych dzięki własnej inwencji człowieka – gdyż te, które wynikają z zaspokojenia popędów cielesnych, nie mogą być uznane za jego własną inwencję. Nie odkryto jeszcze narodu tak nieucywilizowanego, by był ich całkowicie pozbawiony¹⁵⁸.

Z tego przekonania można wywnioskować, że człowiek w społeczeństwie, według Smitha, ma pewną powszechną (a przynajmniej wyraźnie obserwowalną) potrzebę tworzenia kultury i sztuki. Szkotowi wydawało się naturalne, że pierwsze przejawy artystycznej ekspresji wiążą się właśnie z muzyką i tańcem jako formami, które rodzą się w powiązaniu z możliwościami ciała ludzkiego.

Głos ludzki jest pierwszym instrumentem¹⁵⁹. Smith zakładał, że początkowo człowiek wykorzystywał go w sposób już sobie znany, wydając dźwięki, do których aparat mowy był przyzwyczajony, nadając im rytm i melodię. Tym samym stawały się one niemal zupełnie innym środkiem wyrazu. Podobnie taniec (który z muzyką jest powiązany rytmem) wykorzystuje ciało ludzkie jako naturalne narzędzie ekspresji. Dostrzegając naśladowczy charakter tańca, przypominający nieco pantomimę, Smith zauważał, że może on nadawać sens muzyce, opowiadać historię przez gesty¹⁶⁰. Autor zwracał uwagę na ogromny potencjał możliwości imitacyjnych tańca. Twierdził, że dorównuje on naśladownictwu wykorzystywanemu przez inne rodzaje sztuki, takie jak malarstwo czy rzeźba, a może je nawet przewyższać. Dodawał, że w przypadku ekspresji tanecznej nie ma się do czynienia z tak znaczną niewspółmiernością pomiędzy tym, co naśladowane (ruchami i mową ciała), a tym, co naśladowa-

¹⁵⁸ Idem, *Of the Nature of that Imitation*, s. 187.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem, 188–189.

ne, jak w innych sztukach¹⁶¹. Środki wyrazu tańca nie pozwalają na uzyskanie tak znacznej przyjemności wynikającej z „materiału”, na którym pracuje artysta, jaką Smith upatrywał w rozbieżnościach cechujących malarstwo czy tkactwo. Jednocześnie nie dyskredytował tym samym tańca jako sztuki i doceniał to, że tancerz nie musi uciekać się do wyraźnego odwzorowywania konkretnych zwyczajnych gestów, by wyrzeć właściwy i imponujący efekt¹⁶². Taniec opiera się nie tylko na imitacji i technice, lecz także na intencjach¹⁶³. To dzięki zamiarom tancerza odróżnia się jego zachowanie od innych ruchów. Nie stosuje on przecież żadnych wyjątkowych środków wyrazu, posługuje się jedynie własnym ciałem.

Zdolności imitacyjne muzyki, blisko przecież związanej z tańcem, są znacznie mniejsze. Wywołuje ona inne efekty (także naśladownicze) niż malarstwo czy rzeźba. Muzyka (zarówno wokalna, jak i instrumentalna)¹⁶⁴ pozwala wspaniale wzbogacać piękno natury, które jest punktem wyjścia twórczości – jest ono udoskonalane i potęgowane dzięki dołączeniu do niego melodii oraz harmonii¹⁶⁵. Filozof stwierdził, że takiego rezultatu nie przydaje swym wytworom ani malarstwo, ani rzeźba, które do imitowanego przez siebie piękna natury nie dodają niczego tak wyjątkowego. Mogą one jedynie przedstawiać, gromadzić czy zestawiać wspaniałe przedmioty, odwzorowując jej maestrię¹⁶⁶. Tego, że muzyka nie naśladuje natury tak wiernie jak inne sztuki, Smith nie uznawał za znaczącą wadę. Dostrzegał przejawy imitacji w muzyce – nie chodziło mu jednak o próby dokładnego odwzorowywania dźwięków przyrody, na przykład naśladowania odgłosów burzy za pomocą instrumentów muzycznych. O tego typu zabiegach miał zdanie niepochlebne i przyrów-

¹⁶¹ Ibidem, s. 207.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ P. Jones, op. cit., s. 76–77.

¹⁶⁴ Smith rozróżniał je, bardzo doceniając charakter muzyki instrumentalnej jako blisko powiązanej z uczuciami społecznymi. Temat ten zostanie omówiony w dalszej części tego podrozdziału.

¹⁶⁵ A. Smith, *Of the Nature of that Imitation*, s. 193; N. de Marchi, op. cit., s. 146.

¹⁶⁶ A. Smith, *Of the Nature of that Imitation*, s. 193.

nywał je do wspomnianych tu już barwnych posągów, niebędących przykładami dobrej sztuki¹⁶⁷.

Muzyka wokalna jest dla Smitha sztuką naśladowczą. Choć charakterystyczne dla niej są rytm i melodia, to jednak pieśni imitują wypowiedzi, utwory muzyczne opisują zaś historie i uczucia bohaterów oraz sytuacje, w których się znaleźli¹⁶⁸. Jeżeli utwór jest śpiewany przy akompaniamencie muzycznym, zyskuje jeszcze więcej. Filozof konstatawał, że

Ze względu na znaczną rozbieżność pomiędzy przedmiotem imitującym a imitowanym, umysł w tym przypadku, tak jak i w innych sytuacjach, będzie nie tylko zadowolony, ale zachwycony, a nawet zauroczony i oczarowany tym, tak bardzo niedoskonałym, podobieństwem, jakie udało się osiągnąć. Zatem tego rodzaju muzyka naśladowcza, kiedy towarzyszą jej śpiewane słowa, które mogą wyjaśnić i określić jej znaczenie, może często wydawać się imitacją doskonałą¹⁶⁹.

W muzyce wokalnej myśliciel upatrywał trzy sposoby imitacji, które razem mają dawać wspólny efekt: artysta jednocześnie wykonuje pieśń, naśladuje mowę przez melodyjnie wyśpiewywane słowa i wyrażanie uczuć oraz jest aktorem, wzmacniając przekaz gestem, zachowaniem, ruchem, tonem i modulacją głosu¹⁷⁰. Sądzę jednak, że ta teza o potrójnym rodzaju imitacji jest przesadzona. Smith zestawiał po prostu sposoby ekspresji wykorzystywane w różnych sztukach: w aktorstwie, śpiewie i muzyce, stanowiącej akompaniament. Dopiero ich połączenie daje efekt, o którym wspominał. Potraktował on różne środki wyrazu (którymi naraz może posługiwać się przecież jedna osoba) jako jeden, o wielorakich możliwościach imitacyjnych, zapominając, że charakteryzuje raczej ich współwystępowanie niż zalety pojedynczego sposobu ekspresji artystycznej.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 201.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 190.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 191.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 194.

Smith, pisząc o śpiewie, rozważał także imitacyjny potencjał poezji, zestawiając ją z tańcem i muzyką¹⁷¹. Wywodząc śpiew z pozbawionych znaczenia rytmicznych sekwencji dźwięków, które z czasem zostały zastąpione bogatymi semantycznie zdaniem recytowanymi z zachowaniem rytmu¹⁷², zakładał, że poezja ma dużo większe możliwości naśladowcze niż taniec (ten zaś zdecydowanie przewyższa muzykę)¹⁷³. Poezja, posługując się językiem, jest w stanie wyrazić i przekazać więcej niż inne sztuki.

Szkocki filozof wysoko cenił ten rodzaj twórczości. Wyrażał swoje upodobanie dla poezji, miał nawet pisać wiersze¹⁷⁴. Nie považał wierszy białych jako pozbawionych dozy trudności, którą sprawiają strofy rymowane, a której pokonywanie budzi zachwyt czytelnika, stąd lepiej odnosił się do utworów wykorzystujących rymy (to upodobanie dzielił z nim Samuel Johnson)¹⁷⁵. Patrząc ze współczesnej perspektywy, gust literacki Smitha można by ocenić nie do końca przychylnie. Miał wysokie mniemanie o twórczości Johna Milтона i Alexandra Pope'a, nie podobały mu się jednak dzieła Williama Shakespeare'a¹⁷⁶.

Zainteresowanie myśliciela poezją nie ograniczało się do krytyki i analizy stylu wypowiedzi autorów, które można spotkać w jego wykładach poświęconych retoryce i literaturze pięknej. W krótkim eseju *Of the Affinity between certain English and Italian Verses*¹⁷⁷ Smith przeprowadził zwięzłą analizę porównawczą poezji antycznej oraz

¹⁷¹ Alan Lessem zauważył, że po raz pierwszy muzykę za sztukę siostrzaną poezji i malarstwa uznał L'Abbé J.-B. Dubos (*Imitation and Expression: Opposing French and British Views in the 18th Century*, „Journal of the American Musicological Society” 1974, Vol. 27, No. 2, s. 326), por. też: J.-B. Dubos, *Reflexions critiques sur la poesie et sur la peinture*, Jean Mariette, Paris 1719, <https://archive.org/details/reflexionscritiqoodubo> (dostęp: 19.08.2017).

¹⁷² A. Smith, *Of the Nature of that Imitation*, s. 188.

¹⁷³ J.S. Malek, op. cit., s. 52.

¹⁷⁴ C.E. Dankert, *Adam Smith – Man of Letters*, „Texas Studies in Literature and Language” 1961, Vol. 3, No. 2, s. 216.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 217.

¹⁷⁶ A. Smith, *A Letter to the Authors of the Edinburgh Review*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, s. 243.

¹⁷⁷ Idem, *Of the Affinity between certain English and Italian Verses*, w: ibidem, s. 220–225.

współczesnej mu poezji angielskiej i włoskiej. Omawiając różne zagadnienia, wspominał, że w języku angielskim akcent pada zwykle na ostatnią sylabę, a rymy często występują w wyrazach jednosylabowych¹⁷⁸, pisał też o tym,

[...] że w wierszach angielskich, podobnie jak we włoskich, bardzo dużą rolę odgrywają akcent i pauza, natomiast stopy greckie i łacińskie zależały wyłącznie od liczby sylab. Jednym z dyskutowanych zagadnień było, w jakim stopniu poszczególne języki są odpowiednie do wykonywania partii operowych¹⁷⁹.

Opera, zdaniem Smitha, łączyła w sobie poezję, muzykę oraz aktorstwo¹⁸⁰. Zachwyt nią opiera się na wyobraźni, dla której inspiracją jest sztuka stosująca odpowiedni stopień naśladownictwa, dostarczająca rozrywki i nauki.

Jak skonstatował Jonathan B. Wight, muzyka ogromnie pobudza wyobraźnię, poszczególne melodie mogą towarzyszyć różnym historiom, opowiadać o wspaniałych bohaterach, pieśni mogą być śpiewane przez solistów lub chóry na różne sposoby, tym samym dając ogromne pole do interpretacji¹⁸¹. Uważam, że w kontekście myśli Smitha – przyjmującego, że muzyka może wywoływać w słuchaczku różne stany emocjonalne – należy zwrócić uwagę także na odbiorcę muzyki, w którego umyśle może ona budować wspaniałe obrazy, kreując niemal nieograniczone warunki do tworzenia wyobrażeń i przeżywania utworu na podstawie indywidualnych doświadczeń i predyspozycji.

W związku z możliwościami imitacyjnymi poszczególnych sztuk i rolą odbiorcy dzieła cenna wydaje się opinia Adama Smitha zakładająca, że „muzyka, chociaż nie zawsze może [...] zostać uznana za naśladowczą, w całym znaczeniu tego słowa, to może, jednakże, wywoływać wszystkie efekty, jakimi cechuje się najwspanialsza

¹⁷⁸ Ibidem, s. 221.

¹⁷⁹ S. Zabieglik, op. cit., s. 191.

¹⁸⁰ J.B. Wight, op. cit., s. 171.

¹⁸¹ Ibidem, s. 170.

i najdokładniejsza imitacja”¹⁸². Stwierdzenie to jest szczególnie trafne w kontekście uwag dotyczących muzyki instrumentalnej, które w *O sztukach naśladowczych* poczynił Smith.

Jego zdaniem muzyka instrumentalna charakteryzuje się mniejszą zdolnością do imitowania niż inne sztuki (pod tym względem przewyższają ją także śpiew i muzyka wokalna). Nie opowiada bezpośrednio historii, nie przedstawia sytuacji, w jakiej znaleźli się ewentualni bohaterowie, nie naśladuje nawet dźwięków natury¹⁸³ (należy pamiętać o negatywnym stosunku Szkota do takich zabiegów).

Niekiedy powiada się, że muzyka instrumentalna imituje ruch, jednak w rzeczywistości naśladuje ona określone dźwięki towarzyszące pewnym ruchom albo posługuje się dźwiękami, których takt i metrum przypominają zmienność, przerwy i zakłócenia, następujące po sobie przyspieszenia i spowolnienia ruchu, który muzyka ma naśladować¹⁸⁴.

Dla Smitha naśladownictwo w muzyce instrumentalnej było zupełnie nieistotne – stosował do niej inne kryteria. Zdolność do powtarzania dźwięków natury, podnoszona przez niektórych osiemnastowiecznych krytyków¹⁸⁵, decydowała według niego raczej o słabości niż o sile tego rodzaju muzyki¹⁸⁶.

Co ważne, zdaniem Smitha muzyka instrumentalna mogła być tworzona i prezentowana zupełnie niezależnie od poezji (czego nie można powiedzieć o śpiewie) czy tańca¹⁸⁷. O jej pięknie stanowią melodia, harmonia i różnorodność dźwięków. Nie musi ona opowiadać historii ani niczego sugerować w sposób bezpośredni¹⁸⁸. Nie wymaga wyjaśniania przekazu przez słowa czy ruchy ani odwoływania się do czegokolwiek poza nią samą. W konstrukcji utworów często

¹⁸² A. Smith, *Of the Nature of that Imitation*, s. 196.

¹⁸³ Ibidem, s. 195 i 206–207.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 196.

¹⁸⁵ Za: J.S. Malek, op. cit., s. 52.

¹⁸⁶ Lessem skonstatował, że własności mimetyczne muzyki w XVIII wieku były podkreślane raczej przez francuskich krytyków muzycznych niż przez teoretyków, por. op. cit., s. 325.

¹⁸⁷ A. Smith, *Of the Nature of that Imitation*, s. 190.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 205–206.

powraca się do tych samych motywów muzycznych czy sekwencji dźwięków, więc wytrawny słuchacz przygotowuje się na fragmenty melodii, które dopiero mają nadejść, znajdując przyjemność intelektualną w ich antycypowaniu¹⁸⁹.

W perspektywie podejmowanych przeze mnie analiz najistotniejszą konstatacją autora *O sztukach naśladowczych* dotyczącą muzyki instrumentalnej jest powiązanie jej z uczuciami społecznymi i problematyką współodczuwania oraz wzbudzania emocji. Bardzo wiele zależy od kompozytora, który dzięki swojemu kunsztowi może odzwierciedlać w melodiach najróżniejsze uczucia i przeżycia. Swoiste zdolności imitacyjne i adaptacyjne muzyki instrumentalnej sprawiają, że jest ona w stanie dostosowywać się do różnych obrazów. Muzyka ta wykorzystuje dźwięki, melodie, które potrafią oddawać szerokie spektrum emocji.

Jak stwierdził szkocki myśliciel, zachodzi naturalny związek pomiędzy intensywnością, tempem, rytmem melodii a uczuciami, jakie odwzorowuje. Pewne dźwięki w sposób oczywisty wydają się odbiorcy radosne, inne zaś – smutne i poważne. Skojarzenia te są niezwykle silne, sprawny kompozytor będzie zatem potrafił wykorzystać te własności muzyki, by zaprezentować słuchaczom przekaz pełen emocji. Filozof zwracał uwagę, że muzyka instrumentalna nie tylko obrazuje uczucia, lecz jest także zdolna wprawić słuchacza w określony nastrój¹⁹⁰. Opierając się na jego aktualnym stanie emocjonalnym, może wpłynąć na to, co odczuwa, zajmując umysł słuchacza uczuciami, które są obecne w melodii, zachwycić go i wprowadzić w świat obrazów, które chce wywołać. Pisząc o tym, Smith przywoływał Jean-Jacques'a Rousseau, który – rozprawiając o imitacji – dostrzegał zdolność muzyki nie tylko do naśladowania dźwięków, lecz także do przywoływania obrazów i uczuć¹⁹¹.

¹⁸⁹ J.S. Malek, op. cit., s. 53.

¹⁹⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 51; *Of the Nature of that Imitation*, s. 197–198.

¹⁹¹ Idem, *Of the Nature of that Imitation*, s. 198–199; J.-J. Rousseau, *Dictionnaire de Musique*, Veuve Duchesne, Paris 1768, s. 250–251, <https://archive.org/details/dictionnairedemuorous>. Rousseau zestawiał naśladownictwo muzyki i malarstwa. Zwracał uwagę na zdolność tej pierwszej dziedziny do wywoływania wyobrażeń, obrazów w sercu słuchacza, twierdził, że jest w stanie odwzorować

Zdaniem autora *O sztukach naśladowczych* muzyka rzeczywiście wpływa na odbiorcę, którego umysł w sposób naturalny przyjmuje jej nastroj. Jednocześnie w słuchaczu pojawiają się nowe emocje, związane z muzyką, ale niebędące wynikiem sympatii¹⁹². Muzyka nie imituje wówczas uczuć drugiego człowieka i nie sprawia, że zaczynamy z nim współodczuwać. Budzi w słuchaczu jego własne emocje. Porusza, nie posługując się naśladownictwem.

Istotny jest także rodzaj uczuć, jakie muzyka, zdaniem Smitha, wywołuje lub naśladuje:

Uczucia i silne emocje, które muzyka imituje najlepiej, to te, które jednoczą i łączą ludzi w społeczeństwie; uczucia związane z tym, co społeczne, uczciwe, cnotliwe, interesujące, wzruszające, przyjemne, miłe, budzące respekt i godne szacunku, szlachetne, budujące i majestatyczne [...]. To są, można tak rzec, uczucia muzyczne; ich naturalne brzmienia są jasne, wyraźne i niemal melodyjne, i naturalnie wyraża się je językiem odznaczającym się pauzami o regularnych, niemal równych, interwałach, który, z tego powodu, może być łatwiej dostosowany do regularnych powtórzeń odpowiednich fragmentów melodii. Uczucia przeciwne, te, które oddalają ludzi od siebie: niespołeczne,

zarówno wzburzenie morza, jak i obrazy pożaru. Rozważał zagadnienie imitacji także w odniesieniu do pieśni. Lessem podkreślał jednak, że Rousseau w rzeczywistości nieco lekceważył muzykę jako sztukę. Chociaż dostrzegał jej autonomię, traktował muzykę instrumentalną jako odwołującą się do zmysłów, a tym samym za pozbawioną prawdziwego znaczenia (A. Lessem, op. cit., s. 325–326). Warto także przywołać uwagi Rousseau poświęcone muzyce, obecne w jego *Szkicu o pochodzeniu języków* (przeł. B. Banasiak, Aureus, Kraków 2001, s. 70–80). Twierdził on, że wśród pierwszych form wyrazu, którymi posługiwał się człowiek, były pieśni – melodyczna modulacja głosu, stąd proponował wniosek, że poezja powstała przed prozą. Konstatował, że tak jak uczucia wzbudzone przez malarstwo nie są efektem użytych barw, ale linii, tak samo muzyka nie oddziałuje przez dźwięki, ale dzięki melodii. Jego zdaniem ani harmonia, ani imitacja nie wystarczają do zachwyty muzyką. Ta oddziałuje na słuchacza intensywnie, „[...] pobudzając poprzez jeden zmysł uczucia podobne do tych, jakie można pobudzić poprzez inny zmysł, a jako że związek nie może być uchwytne zmysłami, gdy wrażenie nie jest silne, malarstwo, pozbawione tej siły, nie może oddać muzyce naśladownictwa, jakie ona bierze od niego”, ibidem, s. 80.

¹⁹² A. Smith, *Of the Nature of that Imitation*, s. 198.

nienawistne, nieprzyzwoite, fałszywe, nie mogą być łatwo naśladowane w muzyce¹⁹³.

W ten sposób muzyka jednoczy ludzi, wzmacnia więzi społeczne. Staje się w naturalny sposób metodą przedstawiania tego, co łączy i buduje wzajemne relacje międzyludzkie.

James S. Malek skonstatował, że dokonana przez Adama Smitha „[...] analiza muzyki wokalne i instrumentalnej niewątpliwie zalicza się do najważniejszych prac teoretycznych, powstałych w osiemnastowiecznej Brytanii, poświęconych stosunkowi muzyki do innych sztuk”¹⁹⁴. Z całą pewnością rozważania Smitha dotyczące muzyki instrumentalnej wpisują się w rozwijaną przez niego teorię sympatii, wiążąc – po raz kolejny – problematykę estetyczną z myślą moralną i społeczną.

Muzyka i taniec są, zdaniem Smitha, naturalnymi sposobami ekspresji. Każda społeczność, wyrażając się przez sztukę, zaczyna od możliwości, jakie daje ludzkie ciało. Chociaż zdolności imitacyjne tańca są znaczne (przy czym podstawowym elementem odróżniającym taniec od innych sposobów ruchu są intencje tancerza: wiąże się on zatem ze świadomym działaniem jednostek), muzyki instrumentalnej zaś niewielkie, te formy sztuki odgrywają istotną rolę w myśli autora *Teorii uczuć moralnych*.

Związek muzyki instrumentalnej z sympatią w teorii Smitha jest niezwykle ciekawy, choć przez jego badaczy pomijany. Jak wskazywałam, muzyka oraz wrodzona jednostkom zdolność do współodczuwania są naturalnie połączone z uczuciami społecznymi i pozwalają budować więź wspólnotową i moralną. Moim zdaniem dowodzi to obecności silnego związku pomiędzy teorią etyczną i estetyczną Adama Smitha. Wyraźnie widoczny jest również społeczny charakter jego myśli poświęconej zagadnieniom sztuki. Potwierdza to wagę eseju *O sztukach naśladowczych* wobec całości prac szkockiego filozofa.

¹⁹³ Ibidem, 192.

¹⁹⁴ J.S. Malek, op. cit., s. 49.

*

Rozprawiając na temat piękna, odpowiedniości stopnia imitacji, użyteczności, która przydaje piękna przedmiotom, czy o pięknie stylu, Adam Smith – inaczej niż na przykład David Hume – nie pisał o smaku¹⁹⁵ (choć doceniał wysublimowanie i wiedzę płynącą z doświadczenia oraz wspominał o tym, że dopiero człowiek o dobrym smaku odróżnia niuanse dotyczące piękna)¹⁹⁶. Smith zauważał, że kryteria piękna nie są w pełni warunkowane kulturowo, chociaż rola zwyczaju i mody jest dużo ważniejsza w estetyce niż etyce. Stwierdzał, że w sądach moralnych zwyczaj odgrywa pewną rolę, jednak nie przeważa on nad naturalnym przeświadczeniem, że niektóre postęпки są złe. Jak sądzę, wiąże się to ze współoddziaływaniem czynników wrodzonych i kulturowych na postrzeganie piękna i dobra. Szkot, podobnie jak Shaftesbury, dostrzegał bezinteresowność sądów estetycznych¹⁹⁷.

Rozważania autora *O sztukach naśladowczych* dotyczące malarstwa i rzeźby rozczarowują, podobnie jak niedoprecyzowane przez niego pojęcia czy niedopracowane zagadnienia. Mimo to uwagi Smitha o pięknie są interesujące, wpisują się w całokształt jego myśli. Można dostrzec ich powiązania zarówno z *Teorią uczuć moralnych*, jak i z *Bogactwem narodów*.

Pasjonujące i niezwykle przenikliwe okazują się tezy Smitha dotyczące wpływu ceny przedmiotu na postrzeganie go jako obdarzonego pięknem. Podkreślanie pozycji społecznej przez posiadanie rzeczy rzadkich i drogich wpisuje się zarówno w przekonanie filozofa o naturalnym podziwie dla możnych, jak i w założenie o tym, że ludzie pragną być akceptowani i szanowani. Ta naturalna potrzeba, jedna z najsilniejszych motywacji ludzkich, wykracza poza instynkt przetrwania i popycha do znacznego wysiłku.

¹⁹⁵ N. de Marchi, op. cit., s. 151. W Szkocji czasów Smitha w dyskursie dotyczącym estetyki dominowała problematyka smaku: J.C. Bryce, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, s. 1.

¹⁹⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 23.

¹⁹⁷ K. Valihora, *The Judgement of Judgement: Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments"*, „British Journal of Aesthetics” April 2001, Vol. 41, No. 2, s. 139.

To także w części *Teorii uczuć moralnych* poświęconej przydawaniu piękna przedmiotom przez użyteczność pojawia się odwołanie do niewidzialnej ręki – jednego z najbardziej znanych sformułowań Smitha. Rozwój handlu i wzrost bogactwa mają także inny wpływ na sztukę: zdaniem filozofa proza to język interesów, poezja powstaje zaś w sposób naturalny, pieśni śpiewane przy ognisku są obecne w każdej kulturze. Jednakże dopiero postęp materialny społeczeństwa pozwala na pojawienie się ludzi, którzy nie muszą pracować produktywnie i mogą poświęcić się literaturze¹⁹⁸.

Docenianie piękna, tworzenie dzieł sztuki, podobnie jak życie w społeczeństwie i wydawanie ocen moralnych, wymagają udziału sympatii i wyobraźni. W powiązanych z *Teorią uczuć moralnych* oraz *Bogactwem narodów* rozważaniach estetycznych, jak sądzę, można zauważyć podobne mechanizmy. Wszystkie zawierają wzajemną dynamikę czynników wrodzonych, naturalnych, obiektywnych (niewidzialna ręka będąca naturalnym mechanizmem obecnym w świecie, z którego ludzie nie muszą zdawać sobie sprawy, postrzeganie niektórych rzeczy jako pięknych bez względu na to, co dyktuje konwencja, naturalne upodobanie do przeciętności, dobór stylu zgodnego z własnym, wrodzonym charakterem, sympatia, uczucia wzbudzone przez muzykę, wrodzone pragnienie aprobaty, naturalny podziw dla moźnych i wiele innych) oraz tych zakorzenionych w procesach społecznych (sposoby manifestowania i postrzegania bogactwa, kanony właściwych zachowań, zwyczaj i moda dużo silniej – chociaż na tej samej zasadzie – oddziałujące na estetykę niż etykę, wpływ użyteczności oraz praw popytu i podaży na kryteria piękna).

Uważam, że – podobnie jak w przypadku rozważań moralnych Smitha – również jego poglądy estetyczne opierają się na wzajemnym wpływie społeczeństwa i jednostki na siebie. Jak wykazywałam: Smith uważał, że nasze oczekiwania, pragnienia i kanony piękna są kształtowane społecznie, podkreślał rolę dostosowania stylu do własnego charakteru oraz do słuchaczy, zwracał uwagę na koniecz-

¹⁹⁸ A. Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, wykład 23, s. 137. Podobne uwagi dotyczące nauki poczynił Smith w *History of Astronomy*. Więcej na ten temat w rozdziale drugim.

ność doboru stosownego stopnia imitacji do poszczególnych rodzajów sztuk. Myślę, że zasadne jest zestawienie tych, zalecanych przez niego, sposobów postępowania z szeroko opisywaną sympatią, która również wymaga wzajemnego dostosowywania własnych reakcji do obserwatorów tak, by łatwiej im było współodczuwać. Choć filozof nie definiował, czym dokładnie jest ów właściwy stopień imitacji, sądzę, że odnosił się do sposobu postępowania, które opisywałam w odniesieniu do sympatii; dostosowania się do tego, co akceptowane przez otoczenie i możliwe do zaaprobowania przez innych.

Uleganie modzie sprzyja jej trwaniu. Jednostki odważne, wybitne, niekonwencjonalne, ale i te o wysokiej pozycji, są jednak w stanie przełamywać obowiązujące kanony i kreować nowe. Uważam, że podobną rolę w myśli Smitha odgrywają ludzie, którzy – zgodnie z oceną bezstronnego obserwatora – kontestują niewłaściwe ich zdaniem normy moralne¹⁹⁹. Tym samym kształtują społeczne postrzeganie piękna. Według Smitha każdy człowiek, wspierany przez swojego bezstronnego obserwatora, aprobeuje normy moralne, poddaje je refleksji i podtrzymuje ich istnienie dzięki ich stosowaniu lub przełamuje je, gdy uzna je za niesłuszne. Podobnie, w przypadku estetyki, jednostki – z różnych przyczyn – są w stanie kreować nowe zwyczaje czy standardy piękna i mody. Mechanizm ten uważam za podstawowy dla interpretacji myśli Adama Smitha.

Zarówno w wykładach traktujących o retoryce, jak i w innych fragmentach poświęconych kwestii piękna Smith nawiązywał do współodczuwania. Jego analiza muzyki instrumentalnej jako wywołującej uczucia (szczególnie te społeczne, budujące więzi międzyludzkie), a nie jedynie imitującej je czy prowokującej sympatię, może być postrzegana jako jedna z najciekawszych osiemnastowiecznych analiz dotyczących tej tematyki. Jednocześnie wskazuje na bardzo interesujące powiązanie wytworu kultury, którym jest muzyka, z wrodzoną zdolnością do współodczuwania, pojawianiem się uczuć i rozwojem społeczeństw. W dziełach i wykładach Szkota widać filiacje myślowe wykraczające poza schematy jego epoki. W pełni uzasadniona jest konstatacja Jonathana B. Wighta, że

¹⁹⁹ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

[...] Smith posiadał umysł o niezwyklej otwartości i subtelności. Jego geniusz obejmuje głębokie zrozumienie percepcji, wyobraźni i kreatywności stosowanych do praktycznych aspektów nauki, ekonomii politycznej i kultury. W centrum zainteresowań Smitha znajduje się postęp ludzi w zakresie materialnym, psychologicznym i moralnym. [...] Smith przekonująco dowodzi, że sztuka odgrywa podstawową, być może niezbywalną, rolę w rozwoju ludzi²⁰⁰.

²⁰⁰ J.B. Wight, op. cit., s. 177.

Od niewidzialnej ręki do obowiązków państwa

4.1. Niewidzialna ręka

Niewidzialna ręka jest jednym z najbardziej znanych pojęć w myśli Adama Smitha. Jej znaczenie i rolę rozważają zarówno filozofowie, jak i ekonomiści, pojawia się także w dyskursie pozaakademickim, zwykle w kontekście refleksji nad zasadnością interwencji państwa oraz działania wolnego rynku¹. Jak skonstruował Jonathan B. Wight, najczęściej jest niewłaściwie stosowana jako synonim „magicznego działania rynku”². Niewidzialna ręka stała się jednym z elementów inspirujących teorie spontanicznego rozwoju. Również od słów uży-

¹ Niejednokrotnie można spotkać się z błędnym użyciem określenia „niewidzialna ręka rynku” zamiast wprowadzonego przez Smitha pojęcia „niewidzialna ręka”. Sformułowanie „niewidzialna ręka rynku”, chociaż nigdy przez filozofa niestosowane, zostało mu przypisane na tyle trwale, że pojawia się w związku z nazwiskiem autora *Teorii uczuć moralnych* zarówno w opracowaniach naukowych, jak i w debacie pozanaukowej, a nawet w podręcznikach naukowych (por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 203). Również publikacje poświęcone Smithowi powracają do tego schematu. Wiesław Piątkowski napisał, że „[...] wypowiedź Adama Smitha o własnym interesie jako motywie działalności gospodarczej znajduje swoje uzupełnienie w jego rozważaniach o »niewidzialnej ręce« rynku” (*Adam Smith. Ekonomia polityczna*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013, s. 21). Oczywiście podobny problem nie występuje jedynie w literaturze polskiej (por. na przykład J.D. Bishop, *Adam Smith's Invisible Hand Argument*, „Journal of Business Ethics” March 1995, Vol. 14, No. 3, s. 165). Także w publikacjach zagranicznych można spotkać się z użyciem określenia *Invisible Hand of the Marketplace*. Nie jest moim celem przeszedzenie użycia zwrotu „niewidzialna ręka rynku”, pragnę jednak zwrócić uwagę, że chociaż określenie to – podobnie jak sformułowanie *homo oeconomicus* – odgrywa istotną rolę w odniesieniu do współczesnej myśli ekonomicznej, nie znajduje zastosowania w teorii Smitha.

² J.B. Wight, *The Treatment of Smith's Invisible Hand*, „The Journal of Economic Education” Summer 2007, Vol. 38, No. 3, s. 341.

tych przez autora *Teorii uczuć moralnych* nazwę wzięły wyjaśnienia typu „niewidzialna ręka”.

Smith posłużył się tym terminem zaledwie trzy razy: w *The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; illustrated by the History of Astronomy*, w *Teorii uczuć moralnych* i w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*³. Tak rzadkie używanie tego terminu, uznawanego przez niektórych badaczy za trzon *Bogactwa narodów*⁴, rodzi pytania o znaczenie niewidzialnej ręki w teorii Smitha, o jej genezę, skłania także do refleksji nad doniosłością pojęcia i do rozważenia, czy jego pojawienie się jest istotne i godne uwagi, czy też może stanowi ono jedynie zabieg retoryczny⁵, a także, czy wszystkie trzy użycia tego pojęcia są wzajemnie spójne.

Peter Harrison i Emma Rothschild zwrócili uwagę na to, że Smith nie był autorem tego terminu. Był on stosunkowo popularny w XVII wieku, pojawił się też wcześniej, między innymi u Owidiusza, Woltera, w *Makbecie* Williama Shakespeare’a⁶. Harrison wskazał kontekst pojęcia, powiązane przede wszystkim z filozofią i teologią naturalną oraz kwestią działania praw natury. Niektórzy badacze interpretują Smithowski termin niewidzialnej ręki jako wynik inspi-

³ William D. Grampp zwrócił uwagę, że najczęściej poddawane analizie jest wystąpienie niewidzialnej ręki w *Bogactwie narodów*, niekiedy rozważane jest także jej użycie w *Historii astronomii*, niewidzialna ręka obecna w *Teorii uczuć moralnych* rzadko jest przedmiotem uwagi badaczy (*What Did Smith Mean by the Invisible Hand?*, „Journal of Political Economy” June 2000, Vol. 108, No. 3, s. 443–444).

⁴ J. Chodorowski, *Adam Smith (1723–1790). Życie i dzieło autora „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2002, s. 255.

⁵ P. Harrison, *Adam Smith and the History of the Invisible Hand*, „Journal of the History of Ideas” January 2011, Vol. 72, No. 1, s. 29.

⁶ Ibidem, s. 32–39; E. Rothschild, *Adam Smith and the Invisible Hand*, „The American Economic Review” May 1994, Vol. 84, No. 2, s. 319–320; *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 118–119.

racji myślą stoików i przedstawianego przez nich ideału harmonijnego systemu⁷, inni jednak takie powiązania odrzucają⁸.

Po raz pierwszy Adam Smith użył określenia „niewidzialna ręka” w *History of Astronomy*, nie można jednak wykluczyć, że odnosił się do niego już podczas swoich wykładów w Glasgow⁹. Opisu-
jąc niezwykle zjawiska naturalne, zaznaczył, że

[...] we wszystkich religiach politeistycznych wśród dzikich, jak również we wczesnych wiekach pogańskiej starożytności, to właśnie anormalne wydarzenia w naturze są jedynymi, które przypisuje się działaniu i mocy ich bogów. Ogień płonie, a woda orzeźwia; ciężkie ciała opadają, a lżejsze substancje unoszą się z konieczności ich własnej natury; nigdy nie uznawano, że jest w to zaangażowana niewidzialna ręka Jupitera. Ale grzmot i błyskawica, burza i słońce, te bardziej anormalne zjawiska, były przypisywane jego łasce lub gniewowi¹⁰.

To odwoływanie się do niezwykłych zjawisk, nieregularności, zaburzeń rytmu naturalnego porządku¹¹ wyraźnie wyróżnia się na tle innych użycy pojęcia „niewidzialna ręka”. Jak często podkreślają badacze, w *History of Astronomy* filozof zilustrował nim przesady¹² odnoszące się do niezrozumiałych dla człowieka wydarzeń powiązanych z działaniem siły wyższej.

Kolejny raz sformułowanie „niewidzialna ręka” pojawiło się w *Teorii uczuć moralnych*, w której Smith zaznaczył, że

⁷ D.D. Raphael, A.L. Macfie, *Introduction*, w: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 7.

⁸ S. Fleischacker, *On Adam Smith's "Wealth of Nations"*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004, s. 139.

⁹ A. Macfie, *The Invisible Hand of Jupiter*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1971, Vol. 32, No. 4, s. 598.

¹⁰ A. Smith, *The History of Astronomy*, w: idem, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 49–50.

¹¹ A. Macfie, op. cit., s. 595.

¹² J.B. Wight, op. cit., s. 342; Ch.L. Griswold Jr, *Imagination: Morals, Science and Arts*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, New York 2006, s. 48.

To, co wytwarza ziemia, zawsze żywi nieomal wszystkich mieszkańców, których może wyżywić. Bogaci wybierają z kopca wszystko to, co jest najcenniejsze i najprzyjemniejsze. Spożywają niewiele więcej niż człowiek biedny i pomimo naturalnego samolubstwa i zachłanności, choć mają na względzie tylko własną wygodę, choć jedynym celem wysuwanym wobec kroci zatrudnianych do ciężkiej pracy ludzi jest zaspokojenie ich własnych czczych, nienasyconych pragnień, dzielą z biedakami produkt ich wkładu do pomnażanych zbiorów. Niewidzialna ręka prowadzi ich do dokonania niemal takiego samego podziału artykułów pierwszej potrzeby, który by nastąpił, gdyby podzielić ziemię na jednakowe części między wszystkich jej mieszkańców i w ten sposób samorzutnie i bezwiednie przyczynia się do zwiększania korzyści społeczeństwa i dostarcza środków do rozmnażania gatunków¹³.

Uwagę zwraca odwołanie myśliciela do wrodzonych cech ludzkich: samolubstwa i troski o samozachowanie gatunku. Pisząc o naturalnej skłonności ludzkiej do wygodnego życia, Smith przedstawił sposób dystrybucji dochodu, który zaspokaja potrzeby wielu ludzi w sytuacji, w której posiadający liczne dobra często mają na celu przede wszystkim realizację własnych pragnień. Jak wiemy, bogaci potrzebują nie tylko podstawowych artykułów, lecz także dóbr luksusowych. Ich zdobycie wymaga współpracy. David D. Raphael uznał, że w *Teorii uczuć moralnych* za pomocą niewidzialnej ręki Smith przedstawił niezamierzone konsekwencje ludzkich działań, które prowadzą do maksymalizacji szczęścia ogółu przez dystrybucję pozwalających na nie środków¹⁴.

Sposób użycia pojęcia niewidzialnej ręki w *Teorii uczuć moralnych* oraz w *Bogactwie narodów* jest często zestawiany z jego zastosowaniem w *History of Astronomy*. Zwraca się uwagę, że – inaczej niż w eseju – w swych dwóch najważniejszych dziełach filozof skupił się na regularnościach, naturalnym porządku¹⁵ i na odwołaniach do sfery ekonomicznej: kwestii dochodów państwa i ich dystrybucji

¹³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 272–273.

¹⁴ D.D. Raphael, *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2009, s. 90.

¹⁵ A.L. Macfie, op. cit., s. 595.

oraz na maksymalizacji szczęścia ogółu¹⁶. W *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* autor stwierdził, że człowiek, starając się zmaksymalizować zyski –

[...] kieruje wytwórczością tak, aby jej produkt posiadał możliwie najwyższą wartość, myśli tylko o swym własnym zarobku, a jednak w tym, jak i w wielu innych przypadkach, jakaś niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdązał do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie zawsze na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele dobrzego zdziałali ludzie, którzy udawali, iż handlują dla dobra społecznego¹⁷.

Zdania dotyczące spójności semantyki poszczególnych użyć terminu „niewidzialna ręka” są wśród badaczy podzielone. Według Williama D. Gramppa w każdym dziele Smith stosował ten termin w innym znaczeniu (podobny pogląd wyraził Wiesław Piątkowski, chociaż odniósł się on jedynie do *Teorii uczuć moralnych* oraz *Bogactwa narodów*)¹⁸. Alec L. Macfie podkreślał, z jednej strony, akcentowanie porządku w *Teorii uczuć moralnych* oraz *Bogactwie narodów*, z drugiej zaś, nieregularności i niezwykłości w *History of Astronomy*. Uważał, że pomiędzy tymi trzema użyciami nie ma niespójności semantycznej, opierają się one po prostu na odmiennym pojmowaniu opatrności w różnych epokach¹⁹. Michaël Biziou podkreślał wspólne cechy pojęcia niewidzialnej ręki w *Teorii uczuć moralnych* i *Bogactwie narodów*²⁰, a John D. Bishop oraz Christopher J. Berry słusznie stwierdzali, że Smith w licznych miejscach opisywał podobne do

¹⁶ D.D. Raphael, op. cit., s. 90; J.B. Wight, op. cit., s. 342.

¹⁷ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, przeł. S. Wolff et al., PWN, Warszawa 2007, s. 40.

¹⁸ W.D. Grampp, op. cit., s. 461–463; W. Piątkowski, op. cit., s. 22–23.

¹⁹ A. Macfie, op. cit., s. 596.

²⁰ M. Biziou, *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, s. 265.

„niewidzialnej ręki” zjawiska, nie używając tego terminu²¹. Wielu badaczy myśli Smitha nie rozważa różnic pomiędzy poszczególnymi użyciami pojęcia „niewidzialna ręka”, starając się opisać sam mechanizm, tym samym, jak się wydaje, przyjmując raczej ich spójność.

Myślę, że dla rozstrzygnięcia tej kwestii potrzebne jest zrozumienie, jakie znaczenie ma pojęcie niewidzialnej ręki w różnych kontekstach. Interpretacji jest wiele, niektóre skupiają się na niezawodnym (w określonych warunkach) działaniu mechanizmu rynkowego, inne na niezamierzonych konsekwencjach. Grampp przedstawił katalog dziewięciu najczęściej występujących sposobów rozumienia tego terminu, dodając do niego sposób dziesiąty. Trzy stanowią interpretację ściśle ekonomiczną: niewidzialna ręka bywa rozumiana jako mechanizm cen, utożsamiana z wolną konkurencją lub korzyściami z wymiany handlowej (ostatni sposób budzi najmniej zastrzeżeń)²². Grampp wyróżnił także pojmowanie niewidzialnej ręki jako celu i zarazem ostatecznej przyczyny działań rynkowych (takie przekonanie opiera się przede wszystkim na *Teorii uczuć moralnych*)²³, a także jako procesu zdobywania wiedzy i umiejętności, które na rynku prowadzą do dobrobytu jednostek i społeczności²⁴. Przytaczając prace Josepha Persky'ego²⁵, Grampp przypomniał również o sposobach rozumienia skupiających się na działaniu niewidzialnej ręki przyczyniającym się do bezpieczeństwa narodu²⁶.

Uwagę zwraca także przytaczana przez Gramppa metoda analizowania niewidzialnej ręki jako metafory, obecna przede wszystkim w myśli przedstawicieli szkoły austriackiej²⁷. Opiera się ona na

²¹ J.D. Bishop, op. cit., s. 166–167; C.J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, s. 46.

²² W.D. Grampp, op. cit., s. 445–447.

²³ Ibidem, s. 449.

²⁴ Ibidem, s. 448.

²⁵ Persky przyjął, że właściciele kapitału działaliby dla interesu wspólnego, dążąc do osiągania własnych celów, gdyby nikt im nie przeszkadzał, a rząd nie interweniował. W ten sposób indywidualnie motywowane postępowanie zwiększałoby dobrobyt kraju (*Adam Smith's Invisible Hands*, „The Journal of Economic Perspectives” Autumn 1989, Vol. 3, No. 4, s. 197).

²⁶ W.D. Grampp, op. cit., s. 449–450.

²⁷ Ibidem, s. 446–447.

przekonaniu, że porządek społeczny jest niezamierzoną konsekwencją ludzkich działań, a autonomiczne jednostki służą dobru ogółu. Tego typu procesy społeczne, jego zdaniem, autor *Bogactwa narodów* określił terminem „niewidzialna ręka”, posługując się nim jako zgrabną przenośnią. Friedrich August von Hayek uwypuklał koordynacyjne funkcje niewidzialnej ręki, pisząc, że

Adam Smith jako pierwszy zauważył, że natknęliśmy się przypadkowo na sposoby nadawania kooperacji ekonomicznej między ludźmi uporządkowanego charakteru, które przekraczają granice naszej wiedzy i zdolności postrzegania. Jego „niewidzialna ręka” być może trafniej została by scharakteryzowana jako niewidzialny lub niepoddający się badaniu wzór czy schemat²⁸.

Także Jerry Evensky określił niewidzialną rękę mianem metafory odzwierciedlającej funkcjonowanie systemu rynkowego jako koordynatora niezależnych wyborów ludzkich. Podkreślił on jednak, że niewidzialna ręka musi pełnić również funkcje socjalizacyjne i kształtować ludzi na jednostki społeczne, moralne, ponieważ jej poprawne działanie wymaga przestrzegania powszechnej etyki społecznej²⁹.

Prawdopodobnie najpopularniejszą spośród opisanych przez Gramppa interpretacji jest ta zakładająca, że niewidzialna ręka to cecha rynku sprawiająca, że człowiek osiągający swój cel służy nie tylko sobie, ale też innym. W tym przypadku przyjęte jest założenie, że ludzie kierują się przede wszystkim troską o interes własny, pragnieniem maksymalizowania korzyści, szczególnie w sferze rynkowej. Efektem samolubnych działań będących wynikiem niezależnych decyzji jednostek ma być harmonijne, rozwijające się społeczeństwo³⁰. W ten sposób siły rynkowe służą nie tylko samym zainteresowanym

²⁸ F.A. Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. M. Kuniński, T. Kuniński, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2004, s. 23.

²⁹ J. Evensky, *Adam Smith's Lost Legacy*, „Southern Economic Journal” January 2001, Vol. 67, No. 3, s. 197.

³⁰ W.D. Grampp, op. cit., s. 444–445.

transakcją handlową³¹. Akceptując taki sposób wyjaśniania działania niewidzialnej ręki, można wyciągnąć wniosek, że według Smitha interwencje państwa nie są konieczne. Wówczas nieskoordynowane działania ludzi, dzięki niewidzialnej ręce, dadzą lepszy efekt niż postępowanie zaplanowane³² – politycy nie powinni zatem, w myśli Smitha, ingerować w sferę rynkową³³, powierzając jej pomyślność naturalnej wolności. W ten sposób interpretowania niewidzialnej ręki wpisał się, między innymi, Michel Foucault. Jego zdaniem Smithowska niewidzialna ręka zakłada, że jednostki nie powinny uwzględniać celów społecznych, ponieważ dobrobyt może wyniknąć jedynie z niezamierzonych konsekwencji działań motywowanych interesem własnym, podejmowanych przez *homo oeconomicus*. Tym samym rząd nie może przeszkadzać ludziom w osiągnięciu ich indywidualnych celów, suweren powinien być pogrążonym w niewiedzy na temat rynku leseferystą, który nie ma wglądu w mechanizm gospodarczy (założenie dotyczące ograniczonej wiedzy prawodawcy jest zgodne z poglądami Smitha)³⁴.

Foucault niewłaściwie zinterpretował nie tylko charakterystykę człowieka przyjmowaną przez Smitha, ale skupił się też na przeświadczeniu o dobroczynnych efektach zachowań egoistycznych – tych zaś dowodził raczej Bernard Mandeville (choć również nie stawiał on mocnej tezy, że tylko samolubne działania prowadzą do dobra ogółu), a nie autor *Teorii uczuć moralnych*. Liczni badacze zwracają uwagę na ograniczenia zawarte w treści pojęcia niewidzialnej ręki. Rozumiejąc ją jako sposób koordynowania jednostkowych decyzji opartych na maksymalizowaniu własnej korzyści, podkreślają konieczność spełnienia warunków, w których takie postępowanie rzeczywiście będzie się przyczyniało do dobra ogółu³⁵. Piątkowski

³¹ J. Narveson, *The "Invisible Hand"*, „Journal of Business Ethics” September 2003, Vol. 46, No. 3, s. 201.

³² J.R. Otteson, *Adam Smith*, Bloomsbury, New York–London 2013, s. 101.

³³ D. Long, *Adam Smith's Politics*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 291.

³⁴ M. Foucault, *Narodziny Biopolityki*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2011, s. 280–283.

³⁵ W.D. Grampp, op. cit., s. 445 i 451.

zaznaczył, że niewidzialna ręka musi opierać się na spontanicznych działaniach motywowanych interesem własnym, realizowanych w warunkach wolnej konkurencji. Zabieglik skonstatował, że niewidzialna ręka będzie działać w głównej mierze w zakresie dóbr pierwszej potrzeby³⁶. Znaczenie niewidzialnej ręki, w interpretacji Foucault, jest doprowadzone do skrajności. Uznał on, że podstawowym problemem wynikającym z przyjęcia tezy o działaniu niewidzialnej ręki jest pytanie o to, jaką rolę miałby odgrywać rząd³⁷.

Należy podkreślić, że Adam Smith dostrzegał szerokie pole dla działalności władzy, wyznaczając jej rozległy zakres obowiązków i możliwość interwencji³⁸. Jednocześnie zdawał sobie sprawę, że wystąpienie doskonałych warunków wolnej konkurencji i wolnego handlu, które pozwoliłyby na niezakłócone działanie niewidzialnej ręki, jest niemożliwe. Pominięcie tego faktu wyraźnie wskazuje na słabość argumentów Foucault, którego rozumienie niewidzialnej ręki znacznie odbiega od poglądów Smitha i nadmiernie je upraszcza. Korzystna dla wszystkich stron wymiana gospodarcza musi się dokonywać przede wszystkim w ramach prawnych, wyznaczanych przez władcę; on także jest gwarantem bezpieczeństwa transakcji. Aby wynik wymiany handlowej mógł być zadowalający, konieczne jest zlikwidowanie groźby użycia przemocy³⁹. Ludzie mogą być egoistami, ale transakcje, które zawierają, muszą być dobrowolne. „Istotną kwestią jest, aby moralność rynkowa zabraniała tylko przemocy i oszustwa [...]”⁴⁰. Państwo, chociaż powinno zostawić możliwie szeroki zakres wolności gospodarczej, musi działać w dziedzinie obronności, wymiaru sprawiedliwości oraz finansować dobra użyteczności publicznej⁴¹, musi zatem także czerpać środki z podatków.

Smith dostrzegał, że podążanie za własnym zyskiem nie przyczynia się do dobra ogółu bezwarunkowo, uwzględnił też konieczność

³⁶ W. Piątkowski, op. cit., s. 22; S. Zabieglik, *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 61.

³⁷ M. Foucault, op. cit., s. 288.

³⁸ C.J. Berry, op. cit., s. 46. Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

³⁹ S. Fleischacker, op. cit., s. 141.

⁴⁰ J. Narveson, op. cit., s. 201.

⁴¹ J. Chodorowski, op. cit., s. 245. Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

interwencji rządu. Skłoniło to Gramppa do przedstawienia własnej interpretacji sposobu działania niewidzialnej ręki. Przyjął on, że oznacza ona dążenie do realizowania swoich korzyści w określonych warunkach, pozwalających na to, by indywidualne transakcje miały pozytywne efekty dla ogółu. Należy przy tym zaznaczyć, że dobro własne nie zawsze idzie w parze z dobrem publicznym⁴². Wydaje się, że troska o dobro publiczne nie jest jedynie kwestią konieczności zapewnienia bezpieczeństwa transakcji, wymiaru sprawiedliwości, wolnej konkurencji czy też istnienia dóbr użyteczności publicznej, których powstawanie w wyniku oddolnej organizacji może być problematyczne i często wymaga koordynacji na szerszą skalę. Niekiedy ich istnienie jest zupełnie nieekonomiczne z punktu widzenia jednostek, stanowi jednak konieczność dla zapewnienia określonego poziomu życia społeczności. Dotyczy to na przykład budowania dróg i mostów prowadzących do biednych, mało zamieszkałych regionów, których mieszkańcy samodzielnie nie byłiby w stanie ani wybudować, ani utrzymać tego typu infrastruktury.

Adam Smith podkreślał, że interes kupców i wytwórców może być sprzeczny z dobrem ogółu i zezwolenie wszystkim przedsiębiorcom na dążenie do tego, co przyniesie im największy zysk, mogłoby zaowocować powstaniem monopolii szkodliwych dla społeczności (jednym z obowiązków państwa, zdaniem Szkota, jest zapobieganie ich istnieniu, muszą zatem działać instytucje zwalczające umowy sprzeczne z dobrem publicznym)⁴³. Niewidzialna ręka może zatem odegrać swoją rolę (sprawić, że działania jednostek motywowane interesem własnym mimowolnie przyczyniają się do dobra ogółu) jedynie w ściśle określonych warunkach oraz przy wąsko rozumianym interesie własnym (który nie próbuje ograniczać rynku ani konkurencji i jest powiązany z inwestowaniem kapitału)⁴⁴. Analiza przedstawiona przez Bishopa oznaczałaby znaczne zawężenie pola działania niewidzialnej ręki, połączone z założeniem, że nie wszyscy mogą

⁴² W.D. Grampp, op. cit., s. 451 i 460.

⁴³ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 47, 127 i 304–305; J.D. Bishop, op. cit., s. 165 i 170–171; E. Rothschild, *Economic Sentiments*, s. 127–128.

⁴⁴ J.D. Bishop, op. cit., s. 172–174 i 178.

przyczynić się do dobra ogółu – niektórych (szczególnie kupców i producentów) należy ograniczać.

Do zrozumienia ograniczeń niewidzialnej ręki i jej roli w rzeczywistym świecie, nie tylko w modelu teoretycznym, przydatna okazuje się uwaga, jaką poczynił Jerzy Chodorowski. Jego zdaniem

Smith sformułował swoją „niewidzialną rękę” w dwóch formach: idealnej, modelowej, która do prawidłowego funkcjonowania musi mieć warunki konkurencji doskonałej, oraz realistycznej, jako konstrukcję działającą w warunkach konkurencji niedoskonałej, realnej. Otóż modelowa „niewidzialna ręka” nie ma własnej racji bytu. Racją jej bytu jest „niewidzialna ręka” funkcjonująca w realnych warunkach konkurencji niedoskonałej (ograniczonej), dla której ma być ona punktem odniesienia pozwalającym określić i ocenić, jak dalece jej postać realna odbiega od stanu idealnego⁴⁵.

Stanowisko odmienne niż Bishop zajął Wight. Przyjął, że zdecentralizowane działania mogą (ale nie muszą) prowadzić do niezamierzonych konsekwencji w postaci dobra społeczeństwa, wymaga to jednak istnienia dobrych instytucji⁴⁶. Odnosząc się do fragmentów *Teorii uczuć moralnych* oraz *Bogactwa narodów*, uznał, że

To jest opowieść nie tyle o chciwości, co o najgłębszych instynktach ludzkich do porządkowania i organizowania w sposób, który niezamierzenie i nieświadomie służy celom natury [...]. Niewidzialna ręka jest INSTYNKTEM LUDZKIM. W dwóch fragmentach, w których Smith używa wyraźnie tego sformułowania, niewidzialna ręka odnosi się do ludzkich instynktów walki o porządek i bogactwo. [...] Instynkty działają niewidzialnie jako siły natury [...]. Ponieważ wszyscy ludzie są w dużym stopniu podobni, niewidzialna ręka, która kieruje właścicielami ziemskimi, jest tą samą niewidzialną ręką, która kieruje przedsiębiorcami, i tą samą zasadą, która kieruje politykami⁴⁷.

⁴⁵ J. Chodorowski, op. cit., s. 269.

⁴⁶ J.B. Wight, op. cit., s. 349.

⁴⁷ Ibidem, s. 347.

Jak sądzę, niewidzialna ręka pojmowana jako naturalny instynkt i motyw działań⁴⁸ byłaby niezależną, niedostrzegalną siłą obecną w człowieku. Nie narzucałaby zatem nic z zewnątrz, byłaby raczej czynnikiem kierującym popędami tak, by w sposób świadomy wydawały się one jednostkom korzystne dla nich. Jednocześnie uzgadniałaby je z dobrem ogółu, chociaż z tego ludzie nie zdawaliby sobie sprawy:

Niewidzialną Rękę, aktywną w handlu krajowym i zagranicznym, w Księdze Czwartej zastępuje się „prywatnymi interesami i namiętnościami jednostek”. Magiczne bożyszcze, tak zachwycające ekonomistów, ustępuje miejsca zwykłym ludzkim cechom⁴⁹.

Tak ciekawa interpretacja, chociaż wydaje się nieintuicyjna, jest moim zdaniem zgodna z poglądami Smitha i umiejscawia źródło działających sił w człowieku, nie tworząc zbędnego, zewnętrznego porządku, opatrności czy sił „magicznie” koordynujących ludzkie działania.

Badacze często przyjmują jednak inną perspektywę interpretacji niewidzialnej ręki. Mimo że Grampp nie odniósł się do tego problemu w swojej klasyfikacji, niejednokrotnie można napotkać utożsamianie niewidzialnej ręki z ręką Boga, Opatrznością lub uznawanie jej za metaforę teistyczną⁵⁰. Skłania ku temu przede wszystkim fragment obecny w *Teorii uczuć moralnych*, gdzie po odwołaniu do niewidzialnej ręki prowadzącej do samorzutnego podziału artykułów pierwszej potrzeby pomiędzy ludzi i zwiększenia korzyści społeczeństwa Smith napisał:

Dzieląc ziemię między kilku właścicieli, Opatrzność ani nie zapominała, ani nie pominęła tych wszystkich, których jakoby pozostawiła bez przydziału. Ci ostatni także mają swój udział w tym, co stwarza Opatrzność. Jeśli chodzi o to, co wytwarza prawdziwe szczęście

⁴⁸ Ibidem, s. 341, 347 i 353.

⁴⁹ J. Buchan, *Adam Smith. Życie i idee*, przeł. K. Rastawicki, Centrum Doradztwa i Informacji Difin, Warszawa 2008, s. 112.

⁵⁰ J. Chodorowski, op. cit., s. 253; J. Evensky, op. cit., s. 200; P. Harrison, op. cit., s. 49; M. Biziou, op. cit., s. 266.

w życiu ludzkim, w żadnym stopniu nie są poniżej tych, co rzekomo są znacznie ponad nimi. Jeśli chodzi o wygody cielesne i spokój umysłu, wszystkie różne warstwy społeczne są nieomal na tym samym poziomie, i żebrak wygrzewający się w słońcu przy gościńcu korzysta z takiego samego bezpieczeństwa, o jakie walczą królowie⁵¹.

Oprócz pojęcia Opatrzności zwraca także uwagę bezpośrednio odniesienie Smitha do dóbr publicznych, które – chociaż wytwarzane przez państwo (o czym pisał w *Bogactwie narodów*) – są także wynikiem działania niewidzialnej ręki i służą wszystkim obywatelom. Dodatkowy argument podniósł Harrison, którego zdaniem kontekst kulturowy terminu „niewidzialna ręka” sprawiał, że współcześni Smithowi czytelnicy kojarzyli ją z Opatrznością Boską, zaś brak komentarza autora, który sugerowałby inne znaczenie, wskazuje, że miał on na myśli właśnie to powszechne rozumienie⁵².

Można jednak spotkać się także z głosami przeciwnymi. Powołując się przede wszystkim na *Bogactwo narodów*, Samuel Fleischacker zaznaczył, że niewidzialna ręka w tym dziele nie ma żadnych odniesień do Opatrzności, nie może być zatem utożsamiana z ręką Boga, i zdefiniował ją jako działanie sił społecznych⁵³.

Bardzo ciekawą interpretację znaczenia niewidzialnej ręki przedstawiła Emma Rothschild. Jej zdaniem pojęcie to jest jedynie ironicznym żartem, nieistotnym dla teorii Smitha⁵⁴. Wszystkie trzy użycia tego terminu badaczka określiła jako „sardoniczne”, choć ironia ma tam różne odcienie. Jak zauważyła, zarówno Smith, jak i David Hume (którego wpływ na myśl Smitha jest niezaprzeczalny) używali słowa *invisible*, gdy odnosili się do przesądów⁵⁵. Niewidzialna ręka jest bardzo niesmithowska i stoi w konflikcie z wymową jego dzieł. Szkot bardzo cenił wolność jednostek, ich prawo do podejmowania autonomicznych decyzji, decydowania o własnym losie, nato-

⁵¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 273.

⁵² P. Harrison, op. cit., s. 45–46.

⁵³ S. Fleischacker, op. cit., s. 139–140.

⁵⁴ E. Rothschild, *Adam Smith and the Invisible Hand*, s. 319; *Economic Sentiments*, s. 116–117 i 136; W.D. Grampp, op. cit., s. 448.

⁵⁵ E. Rothschild, *Adam Smith and the Invisible Hand*, s. 320.

miast ludzie kierowani przez niewidzialną rękę (szczególnie w znaczeniu, w jakim najczęściej była ona rozumiana w XX wieku) wydają się ślepi (nie dostrzegają działającej na nich siły), głupi, a ich intencje są złe (trzeba nimi sterować, by ich postępowanie mogło przynieść pozytywny efekt). Niewidzialna ręka znajduje się zatem w opozycji do wolności jednostek⁵⁶.

Warto przypomnieć, że Smith posłużył się terminem „niewidzialna ręka” zaledwie trzy razy, nie dając przy tym wyraźnych wskazań, jak go rozumieć, i w żaden sposób go nie wyróżniając. Jak sądzą niektórzy badacze, za każdym razem używał go w innym znaczeniu. Dlatego też opinia Rothschild może być słuszna.

Wielość interpretacji świadczy o niejednoznaczności terminu. Określenie to wywołało jednak bogatą dyskusję i bezspornie jest kojarzone z myślą Adama Smitha. Zgadzam się z Williamem D. Gramppem, że pojęcie „niewidzialna ręka” jest ciekawsze jako przedmiot analizy niż ważniejsze dla myśli Smitha⁵⁷.

Rozpatrując niewidzialną rękę w kontekście niezamierzonych konsekwencji, można ją potraktować jako element myśli Smitha, któremu nie trzeba koniecznie przydawać ogromnej wagi. Nie wyróżnia się on znacząco na tle innych, zbieżnych z nim, poglądów filozofa. Jak zauważył James R. Otteson, niewidzialna ręka wymaga połączenia z dwoma innymi elementami: przekonaniem o konieczności oparcia się na wiedzy lokalnej przy podejmowaniu decyzji na rynku oraz założeniem, że każdy człowiek dba o siebie i swoich najbliższych. Wówczas, odwołując się do dostępnych informacji (działając w danym otoczeniu, można mieć szerszą wiedzę na temat jego uwarunkowań, niż spoglądając na nie z perspektywy centralnego zarządzania)⁵⁸, jednostki poszukują optymalnych sposobów wykorzy-

⁵⁶ Ibidem, s. 319–320; E. Rothschild, *Economic Sentiments*, s. 124; E. Rothschild, A. Sen, *Adam Smith's Economics*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 363.

⁵⁷ W.D. Grampp, op. cit., s. 442.

⁵⁸ N. Barry, *Z tradycji teorii ładu samorządowego*, przeł. M. Klimowicz, M. Kuniński, w: *Filozofia wolnego rynku*, wyb. M. Kuniński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 40.

stwywania energii, tym samym dbając o dobrobyt swój, najbliższych i – mimowolnie – obcych⁵⁹.

Niewidzialna ręka wiąże się zatem z niezamierzonymi konsekwencjami faktu, że producenci i posiadacze ziemscy nie są w stanie wykorzystać wszystkiego, co wyprodukowali⁶⁰. Dążąc do wygodnego życia i posiadania dóbr, muszą zatrudniać innych i uczestniczyć w wymianie handlowej. Tym samym dostarczają źródła dochodu ludziom, których nawet nie znają. W sposób niezamierzony przyczyniają się również, jak sądzę, do rozwoju mody, kultury i wynalazczości: wydając posiadane środki na coraz nowocześniejsze przedmioty.

Smith w swoich analizach uwzględnił niezamierzone konsekwencje ludzkich działań, często całkowicie nieprzewidywalne i w pełni niezaplanowane⁶¹. Szczęście społeczności nie jest według niego wynikiem planu. Intencje ludzkie, nawet najlepsze, nie wyjaśniają w sposób wyczerpujący istnienia instytucji i przebiegu zmian społecznych⁶². Filozof wpisywał się tym samym w nurt myśli szkockiej, której przedstawiciele byli zafascynowani niezamierzonymi konsekwencjami, jakie, ich zdaniem, charakteryzują niemal wszystkie zjawiska społeczne⁶³. Jednym z długofalowych efektów pojawiania się niezamierzonych konsekwencji może być spójność i porządek społeczny oraz promowanie interesów społeczeństwa⁶⁴. Smith, jak wspomniałam, zauważył, że „mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele dobrego zdziałali ludzie, którzy udawali, iż handlują dla dobra społecznego”⁶⁵. „Często” nie oznacza „zawsze”, a tak właśnie bywa odczytywane przez badaczy. Smith dostrzegał zara-

⁵⁹ J.R. Otteson, *Adam Smith*, s. 98–100.

⁶⁰ C.J. Berry, op. cit., s. 45.

⁶¹ M. Biziou, op. cit., s. 199–206.

⁶² C.J. Berry, *Smith and Science*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 132.

⁶³ C. Smith, *The Scottish Enlightenment. Unintended Consequences and the Science of Man*, „The Journal of Scottish Philosophy” March 2009, Vol. 7, No. 1, s. 9.

⁶⁴ E. Rothschild, *Economic Sentiments*, s. 121.

⁶⁵ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 40.

zem hipokryzję handlujących, którzy twierdzą, że mają na celu dobro ogółu, nie zaś własne. Należy jednak podkreślić, że nie wszystkie (również niezamierzone) skutki działań mogą być uznane za korzystne⁶⁶. W wyniku ich występowania na rynku często powstaje porządek suboptymalny⁶⁷. Podążanie za własnym interesem i próba maksymalizacji zysków także nie zawsze dają pozytywny efekt. Dobroczynne skutki niewidzialnej ręki nie mogą zatem stać się uniwersalną regułą⁶⁸.

Myślę, że niewidzialna ręka musi być zatem interpretowana raczej w związku z niezamierzonymi konsekwencjami. Nadużyciem jest stawianie tezy, że według Smitha powinno się kierować jedynie własnym dobrem, a pomyślność ogółu zapewni pozostawienie podmiotom gospodarczym pełnej dowolności podejmowania działań mających na celu maksymalizację zysku. Podobnie nie można twierdzić, że dobro ogółu zapewni tylko postępowanie mające na celu dobro społeczności. Niektóre zachowania rynkowe, motywowane egoistycznie, przyniosą oplakane skutki również ogółowi. Smith podkreślał konieczność istnienia instytucji i regulacji rynkowych oraz interwencji państwa w niektórych sferach (na przykład w kwestii dóbr użyteczności publicznej, infrastruktury). Jak słusznie zauważył Bishop, można rozważyć dwie opcje: zgodnie z pierwszą z nich każdy powinien działać, promując jedynie własny interes, zgodnie z drugą zaś każdy ma prawo osiągać własne egoistyczne cele. Smithowi, który nie wyprowadzał z tezy o działaniu niewidzialnej ręki wniosków dotyczących moralności i nie uzasadniał na jej podstawie tez normatywnych, bliższe jest to drugie spojrzenie⁶⁹.

Myślę, że dzieła Smitha nie straciłyby wiele, gdyby sformułowanie „niewidzialna ręka” w nich się nie pojawiło. Zostałyby jednak pozbawione terminu, z którym można kojarzyć autora *Bogactwa narodów* i wokół którego narosła dyskusja oraz rozwinęła się teoria ekonomiczna i społeczna. Metafora niewidzialnej ręki, tak rzadko przez Smitha używana, może służyć do zwrócenia uwagi, że nieza-

⁶⁶ N. Barry, op. cit., s. 35.

⁶⁷ M. Biziou, op. cit., s. 203.

⁶⁸ S. Fleischacker, op. cit., s. 139.

⁶⁹ J.D. Bishop, op. cit., s. 167.

mierzone konsekwencje działań rynkowych motywowanych pragnieniem osiągnięcia korzyści mogą sprzyjać ogółowi, często nawet lepiej niż działania mające na celu dobrobyt i rozwój społeczności. Ograniczona wiedza o wielu czynnikach wpływających na daną sytuację i niewielka możliwość przewidywania skutków sprawiają, że nie będziemy mogli stwierdzić, która motywacja w określonych okolicznościach zaowocuje większymi korzyściami.

Gdy nie przypisuje się zatem nadmiernej wagi do sformułowania „niewidzialna ręka” (uznając je za określenie wzbogacające styl), traci na znaczeniu rozstrzygnięcie roli tak zwanej „niewidzialnej ręka Jupitera”. Mogła być ona po prostu użytym przez Smitha zgrabnym sformułowaniem odnoszącym się do działania sił wyższych lub zwracającym uwagę na zaskakującą prawidłowość. Ta druga możliwość wydaje mi się najtrafniejsza.

Adam Smith zauważał, że działania motywowane interesem własnym często będą miały pozytywne skutki dla społeczeństw, o ile zostaną zachowane ramy sprawiedliwości (przecież dopuszczał możliwość sprawnego funkcjonowania społeczeństwa egoistycznych przestępców, o ile będą oni przestrzegać prawa)⁷⁰. Efekty zaspokajania własnych potrzeb mają nawet większe szanse sprzyjać rozwojowi społeczności niż działania motywowane dobrem wspólnym. Dużo bardziej radykalne stanowisko w tej kwestii zajął, inspirujący Smitha, chociaż krytykowany zarówno przez Szkota, jak i przez tego nauczyciela (Francisa Hutchesona), Bernard Mandeville. Jak twierdził Smith:

Wielkim błędem książki Dra Mandeville’a jest przedstawienie wszystkich namiętności jako całkowicie złych, co podkreśla w najwyższym stopniu i ukazuje we wszystkich aspektach. Tak się dzieje, gdy traktuje jako pychę wszystko to, co ma jakieś odniesienie czy to do tego, jakie są, czy jakie powinny być uczucia innych. Sofistyka pozwala mu dojść do jego faworyzowanego wniosku, że przywary osobiste są korzyścią ogółu!⁷¹

⁷⁰ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

⁷¹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 468–469.

Ten kontrowersyjny, krytykowany przez autora *Teorii uczuć moralnych*, wniosek wynika nie tylko z nowatorstwa pracy Mandeville'a, lecz także wiąże się ze sposobem, w jaki definiował on pojęcia (brak u Mandeville'a jednoznacznej definicji przywary⁷², cnotę i zbytek postrzegał zaś bardzo rygorystycznie: wszystko, co wykracza poza zaspokajanie najbardziej podstawowych potrzeb biologicznych, uważał za przedmioty zbytku)⁷³.

Bajka o pszczołach Mandeville'a, wzbogacona dodatkami i wyjaśnieniami, stawiała w podtytule interesującą tezę: społeczeństwa mogą się rozwijać i osiągnąć dobrobyt właśnie dzięki zamięłowaniu do zbytku, pożądaniu luksusu i zaspokajaniu egoistycznych potrzeb jednostek. Łatwo można dostrzec podobieństwa poglądów wyrażonych w *Bogactwie narodów* a *Bajką o pszczołach*. Mandeville uznawał handel za wymianę pomiędzy ludźmi, którzy potrzebują wzajemnych usług: a zatem im większe potrzeby, tym częstsza wymiana oraz większa produkcja – a tym samym większe zatrudnienie.

Można jednak dostrzec także wyraźne różnice pomiędzy tymi dziełami. Myśliciele odmiennie postrzegali kwestię poprawy bytu ludzi biednych. Podczas gdy, zdaniem Smitha, rozwój społeczny pozwala na zredukowanie biedy i poprawę warunków życia wszystkich warstw społecznych (pomimo nierówności ich poziom życia jest wyższy niż tam, gdzie nierówności nie ma, ale wszyscy żyją w niedostatku)⁷⁴, Mandeville uważał, że utrzymywanie biednych w stanie ciągłego niedoboru środków do życia i edukacji jest konieczne dla utrzymania niskich płac, wysokiego poziomu produkcji i zagwarantowania możliwości rozwoju gospodarczego⁷⁵.

⁷² Zob. J.C. Maxwell, *Ethics and Politics in Mandeville*, „Philosophy” July 1951, Vol. 26, No. 98, s. 243.

⁷³ Por. B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, przeł. W. Chwalewik, A. Glinczanka, PWN, Kraków 1957, s. 102–104.

⁷⁴ Por. J. Hurtado-Prieto, *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of “Dr. Mandeville’s Licentious System”*, Paris 2004, s. 6–7; A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 489.

⁷⁵ A.F. Chalk, *Mandeville’s “Fable of the Bees”: A Reappraisal*, „Southern Economic Journal” July 1966, Vol. 33, No. 1, s. 13.

Podstawową rolę w pomnażaniu dobrobytu odgrywają, zdaniem Mandeville'a, bogaci, którzy pomagają biednym, ponieważ

Jakże często duma i próżność, które potępiamy, prowadzą człowieka do ofiarności. Wybudowały one po społu więcej szpitali i ufundowały więcej uczelni niż wszystkie cnoty razem wzięte. Jakże cenną społecznie jest zazdrość, nieoceniony bodziec do pracy, tak widoczny np. u artystów. Zawiść i duma przyczyniły się bardziej do trzymania ludzi w karbach niż wszystkie przykazania apostołów. Dzięki żądzy władzy ludzie podejmują uciążliwe funkcje państwowe, których nikt by dźwżyć nie chciał, gdyby nie ona⁷⁶.

Również to dzięki ich umiłowaniu zbytku są zatrudniani inni. Dzieła się, mimowolnie, swym bogactwem:

[...] znowuż luksus
Zatrudniał milion sił ubogich,
A wstrętna pycha – milion drugi.
Zawiść i próżność – serią podniet
Wytwórczość ożywiały zgodnie [...]
Zdrożności wzmogły wynalazczość:
W przymierzu z czasem oraz pasją
Wysiłku razem tak do szczytu
Podniosły komfort, poziom wygod,
Że i ubodzy żyli lepiej,
Niżli bogacze przed tym wiekiem [...]⁷⁷.

Według Mandeville'a narody żyjące nieegoistycznie, przestrzegając surowych reguł moralnych, chociaż trwałyby w harmonii, to bogaciłyby się dużo wolniej. Zauważał również, że niektóre wady lub sposoby postępowania doskonale uzupełniają się z postawami przeciwnymi: „Któż by pomyślał, że cnotliwe niewiasty bezwiednie przynoszą pożytek prostytutkom? Lub też (co jeszcze większym wyda się paradoksem), że nieobyčajność może stać się pożyteczną dla

⁷⁶ M. Ossowska, *Bernard Mandeville w „Bajce o pszczołach”*, w: B. Mandeville, op. cit., s. XVIII.

⁷⁷ B. Mandeville, op. cit., s. 19–20.

obrony czystości?”⁷⁸. Podobnie uzupełniają się skąpstwo i rozrzutność – gdyby hulaszczy dziedzic nie trwonił majątku rodzica, bogactwo tego ostatniego trwałoby zamknięte w skarbcu, nie pobudzając wytwórczości⁷⁹.

Według Hayeka Mandeville nie ograniczył się do stwierdzenia użyteczności przywar ludzkich. Jego zdaniem autor *Bajki o pszczołach* zwrócił uwagę na rolę niezamierzonych konsekwencji. Hayek uznawał Mandeville’a za znawcę natury ludzkiej, wytrawnego psychologa⁸⁰, którego zdaniem „[...] nie wiemy, dlaczego robimy to, co robimy, i tego, że konsekwencje naszych decyzji są często odmienne od przewidywanych, są to dwa filary tej satyry na próżność wieku rozumu, satyry, która była jego pierwotnym celem”⁸¹. Mandeville przeanalizował również, uprzedzając Smitha, problem podziału pracy⁸² i specjalizacji, wiążąc z nimi poprawę produktywności pracy, ułatwienie wprowadzania innowacji oraz kładąc nacisk na współzależność między ludźmi (wymuszającą handel)⁸³. Specjalizacja wymaga kumulowania wiedzy zdobywanej zarówno dzięki obserwacji, jak i wskutek uczestnictwa w praktykach społecznych, użytkowania języka i istnienia instytucji. Należy jednak podkreślić, że Mandeville doceniał przede wszystkim wiedzę pochodzącą z eksperymentów i obserwacji. Wiedza teoretyczna, choć użyteczna, jego zdaniem nie może prowadzić do prawdziwych przełomów naukowych. Jedynie doświadczenia są w stanie przełamać istniejący paradygmat i pozwolić wybrać którąś z konkurujących teorii⁸⁴. Według Mandeville’a długość życia ludzi oraz wynalezienie pisma, posługiwanie się ję-

⁷⁸ Ibidem, s. 89.

⁷⁹ Ibidem, s. 95–102.

⁸⁰ F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 250.

⁸¹ Idem, *Dr. Bernard Mandeville*, w: idem, *New Studies*, s. 250.

⁸² Idem, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Midway Reprint, The University of Chicago Press, Chicago 1980, s. 112; *New Studies*, s. 249; R. Prendergast, *Knowledge, Innovation and Emulation in the Evolutionary Thought of Bernard Mandeville*, „Cambridge Journal of Economics” 2014, Vol. 38, s. 94.

⁸³ R. Prendergast, op. cit., s. 87–88.

⁸⁴ Ibidem, s. 96–102. Uważa się, że Mandeville mógł antycypować niektóre poglądy Thomasa Kuhna.

zykiem, a także podział pracy i edukacja sprawiają, że akumulacja i międzypokoleniowy przekaz wiedzy, konieczne dla szybkiego rozwoju społeczeństw i postępu (zarówno ekonomicznego, jak i technologicznego) stają się łatwiejsze⁸⁵.

Mandeville podkreślał także, podstawowe dla teorii ładu samorządowego, znaczenie instytucji i prawa⁸⁶. Autor *Bajki o pszczołach* swoje poglądy opierał na realistycznej, niekiedy nawet pesymistycznej, wizji natury ludzkiej, zgodnie z którą człowiek ma wady, których prawodawca nie zmienia, może jedynie piętnować te mające negatywny wpływ na społeczeństwo⁸⁷. Dostrzegał również rolę społeczeństwa w kształtowaniu pojęć, postaw, wzorców zachowania⁸⁸. Należy jednak zwrócić uwagę, że Mandeville, podobnie jak Smith, nie był typowym leseferystą, zaś jego poglądom ekonomicznym daleko do późniejszej myśli liberalnej. Chociaż łamał standardy epoki, jego myśl można usytuować pomiędzy merkantylizmem a leseferyzmem⁸⁹.

4.2. Indywidualizm i teorie spontanicznego rozwoju

Teoria Bernarda Mandeville'a zainspirowała późniejszych filozofów i ekonomistów (niezaprzeczalnie również Adama Smitha), wpływając wyraźnie na teorie spontanicznego rozwoju⁹⁰. Również niewidzialna ręka i przekonanie autora *Bogactwa narodów* o niezamierzonych konsekwencjach ludzkich działań, stały się bardzo ważnym elementem inspirującym rozwój teorii ładu samorządowego⁹¹.

⁸⁵ Ibidem, s. 92–98.

⁸⁶ B. Mandeville, op. cit., s. 109; F.A. Hayek, *New Studies*, s. 259–260.

⁸⁷ J.C. Maxwell, op. cit., s. 249.

⁸⁸ B. Mandeville, op. cit., s. 131, 140–143, 175–176 i 351.

⁸⁹ Szerzej na ten temat: A.F. Chalk, op. cit., s. 2 i 9–16.

⁹⁰ F.A. Hayek, *New Studies*, s. 253.

⁹¹ N. Barry, op. cit., s. 39; C. Smith, op. cit., s. 10.

Idea ładu samorządnego jest młoda, ale jej elementy były znane już, między innymi, w starożytnej Grecji i w filozofii chińskiej⁹² i w myśli oświeceniowej. Podejście ewolucjonistyczne dotyczące rozwoju instytucji i kultury znacznie poprzedzało koncept ewolucji biologicznej⁹³ (uznając Adama Smitha za jednego z prekursorów myślenia w kategoriach ładu samorządnego, należy zwrócić uwagę na to, że jego pisma były znane Charlesowi Darwinowi)⁹⁴. Nie można go jednak utożsamiać z podejściem socjobiologicznym⁹⁵. „Słowo »spontaniczny« oznacza tyle, co powstający, dokonywany bez wpływów, bodźców zewnętrznych; samorządny, żywiołowy, dobrowolny, ochotniczy”⁹⁶ – spontaniczny porządek powstaje samoistnie⁹⁷, rozwój następuje samorządnie. Ład jest definiowany jako

[...] stan, w którym wielorakość elementów różnego rodzaju jest tak wzajemnie powiązana, że ze znajomości danego fragmentu rzeczywistości, który stanowi część większej całości, możemy nauczyć się formułować właściwe oczekiwania dotyczące pozostałych części lub też przynajmniej formułować oczekiwania, które mają duże szanse okazać się właściwe⁹⁸.

Dla teorii spontanicznego rozwoju podstawowe jest przekonanie o tym, że instytucje nie są wynikiem celowych, racjonalnych zamysłów ludzkich, lecz stanowią efekt działań poszczególnych jednostek,

⁹² W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, PWE, Warszawa 2000, s. 164–165. Witold Kwaśnicki wśród myślicieli, w myśli których można odnaleźć elementy teorii spontanicznego rozwoju społeczeństw, wymienił Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa, Heraklita, Lao-tsy i Czuang-tsy.

⁹³ F.A. Hayek, *Trzy źródła wartości ludzkich*, przeł. W. Buchner, w: *Filozofia wolnego rynku*, s. 80.

⁹⁴ Idem, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: *Rules and Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, s. 23; *Zgubna pycha rozumu*, s. 39 i 218.

⁹⁵ M. Kuniński, *Wstęp. Z chaosu ład. O samorządnym powstawaniu porządku społecznego*, w: *Filozofia wolnego rynku*, s. 4.

⁹⁶ W. Kwaśnicki, op. cit., s. 166.

⁹⁷ K. Kostro, *Hayek kontra socjalizm. Debata socjalistyczna a rozwój teorii społeczno-ekonomicznych Friedricha Augusta von Hayeka*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001, s. 139.

⁹⁸ W. Banach, op. cit., s. 66.

które – opierając się na własnych przekonaniach moralnych – kierują się interesem własnym⁹⁹. Powstające w ten sposób instytucje, struktury i reguły oddziałują na postępowanie ludzi:

Ważną sprawą w teorii samorządowego ładu jest to, że instytucje i sposoby działania badane przez nią ujawniają dobrze ustrukturuwane układy społeczne, które wydają się być tworem jakiegoś wszechwiedzącego, projektującego umysłu, a w rzeczywistości stanowią samorządnie skoordynowane rezultaty działań być może nawet milionów jednostek, nie zamierzających urzeczywistnić takich ogólnych WEWNĘTRZNIEM POWIĄZANYCH układów. Wyjaśnienia takich społecznych układów były od czasów Adama Smitha znane powszechnie jako wyjaśnienia typu „niewidzialna ręka” [...] ¹⁰⁰.

Wolna wola sprawia, że dokładny przebieg wymiany jest niemożliwy do przewidzenia przez jej uczestników, liczba potencjalnych skutków sprawia zaś, że rozum ludzki nigdy nie będzie w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji czynów¹⁰¹.

W literaturze filozoficznej wyjaśnienia typu niewidzialna ręka są specjalnym rodzajem wyjaśnień w kategoriach niezamierzonych konsekwencji. Jednostki zachowują się w taki a nie inny sposób, żeby osiągnąć cel i, w trakcie tego procesu, doprowadzić także do jakichś innych niezamierzonych konsekwencji. W typowych przypadkach, zamierzone cele są obliczone na korzyść jednostki, podczas gdy niezamierzone konsekwencje mają bardziej ogólny efekt. Czasem te niezamierzone konsekwencje są dobre, czasem złe¹⁰².

Nazwa tego rodzaju wyjaśnień została zaczerpnięta z metafory użytej przez Adama Smitha: określenie „wyjaśnienia typu niewidzialna ręka” (*invisible hand explanations*), wprowadzone przez Roberta

⁹⁹ M. Kuniński, op. cit., s. 4; W. Kwaśnicki, op. cit., s. 166–167.

¹⁰⁰ N. Barry, op. cit., s. 20.

¹⁰¹ M. Kuniński, op. cit., s. 11; J.M. Buchanan, *Wylanianie się ładu*, przeł. K. Gurba, w: *Filozofia wolnego rynku*, s. 109.

¹⁰² D.L. Hull, *What's Wrong with Invisible-Hand Explanations?*, „Philosophy of Science” December 1997, Vol. 64, s. 118.

Nozicka, odnosi się do procesu powstawania instytucji, norm, wzorów będących wynikiem niezamierzonych konsekwencji czynów. Jak jednak podkreśliła Edna Ullmann-Margalit, „[...] nie każde niezamierzone konsekwencje działań ludzkich można zakwalifikować jako wyjaśnienie typu niewidzialna ręka”¹⁰³. Jej zdaniem nie obejmują one wyników zwykłego przypadku, dotyczą jedynie ustrukturyzowanych, złożonych wzorów, mogą przywołać na myśl zaplanowane twory, w rzeczywistości będąc jednak efektami koordynacji indywidualnych działań, których uczestnicy nie mieli zamiaru stworzenia instytucji – ustrukturyzowane wzory powstają z rozproszonych czynów¹⁰⁴.

Nozick nie twierdził jednak, że w ten sposób można wytłumaczyć wszystkie schematy zachowań. W ekonomii wyjaśnienia typu niewidzialna ręka często zakładają racjonalność wyborów dokonywanych przez jednostki¹⁰⁵. To założenie generuje problem planowania instytucji i przebiegu zdarzeń. Odniósł się do tego Nozick – instytucje czy wzory wyglądające na przypadkowe i niezamierzone, będące jednak w rzeczywistości wynikiem realizacji celowego planu, określił on mianem „wyjaśnień typu ukryta ręka” (*hidden-hand explanations*)¹⁰⁶.

Hayek, wyraźnie zainspirowany myślą szkockich filozofów oświeceniowych¹⁰⁷, w tym Adama Smitha, zestawiał ze sobą dwa nurty obecne w XVII i XVIII wieku. Opowiadając się za „indywidualizmem prawdziwym” i podejściem ewolucjonistycznym, budował teorię społeczeństwa opartą na łądzie samorzutnym oraz krytykował racjonalizm (w szczególności przekonanie o tym, że rozum może poznać, zrozumieć i zaplanować niemal wszystko, a działania ludzkie, w rezultacie, mogą być racjonalne, a więc stanowisko mające swe źródła w sposobie myślenia reprezentowanym przez Kar-

¹⁰³ E. Ullmann-Margalit, *Invisible-Hand Explanations*, „Synthese” October 1978, Vol. 39, No. 2, s. 266.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 266–271; R. Nozick, *Invisible-Hand Explanations*, „The American Economic Review” May 1994, Vol. 84, No. 2, s. 314.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 317.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 314.

¹⁰⁷ C. Smith, op. cit., s. 24.

tezjusza)¹⁰⁸ oraz konstruktywizm (przekonanie, że to rozum zaprojektował i stworzył instytucje, a człowiek panuje nad otoczeniem przede wszystkim dzięki zdolności logicznego myślenia)¹⁰⁹. Krytyka racjonalności kartezjańskiej nie oznacza, że Hayek uznawał działanie rozumu za mało istotne. Przyjmował, że rozum, chociaż ważny dla człowieka, nie jest jednak wszechmocny¹¹⁰, ludzie nie mają i nigdy nie posiadają pełnego zakresu informacji.

Człowiek stworzył kulturę, ale nie w sposób zamierzony. Instytucje, zwyczaje, normy powstały, zdaniem Hayeka, głównie dzięki przypadkowi: umysł dostosowuje się do otoczenia i sytuacji, reaguje na wyzwania, które napotyka, stwarza wciąż innowacje, spośród których część może okazać się skuteczna. Stosowane przez jednostki tymczasowe modyfikacje mogą prowadzić do ulepszenia praktyk lub zmienić się w część kultury i być przekazywane w tradycji społeczności. Stają się one trwałym dziedzictwem i są wpajane kolejnym pokoleniom, jeżeli dana grupa przetrwa¹¹¹. Podobnie jak instytucje, tradycja to produkt rozwoju. Według Hayeka jej poszanowanie nie zawsze musi oznaczać postawę konserwatywną: jeżeli tradycyjne rozwiązanie jest skuteczne, wyrzekanie się go byłoby pozbawione sensu¹¹².

Hayek stwierdza, że ludzie tworzą kulturę, posługując się, między innymi, rozumem. Jednocześnie człowiek i jego umysł są kształtowane przez kulturę, strukturę społeczną i instytucje społeczne. Jednostki dostosowują się do kultury i do otoczenia, uczą się przez

¹⁰⁸ F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: *Rules and Order*, s. 9–11; *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. G. Łuczkiwicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 17; *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2007, s. 71; *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, s. 96; *New Studies*, s. 5; W. Banach, op. cit., s. 52; J. Gray, *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, New York 1985, s. 27.

¹⁰⁹ F.A. Hayek, *New Studies*, s. 3; W. Banach, op. cit., s. 45.

¹¹⁰ F.A. Hayek, *Konstytucja wolności*, s. 79.

¹¹¹ Ibidem, s. 37–41 i 45–46; F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: *Rules and Order*, s. 17–18; *Zgubna pycha rozumu*, s. 118.

¹¹² W. Kwaśnicki, op. cit., s. 182.

naśladownictwo, czerpią z zasobów cywilizacyjnych. Człowiek rozwija się i kształtuje dzięki cywilizacji¹¹³, zaś

Uczenie się, jak należy postępować, jest bardziej ŹRÓDŁEM NIŻ WYNIKIEM docieklivosti. Człowiek nie rodzi się mądry, racjonalny i dobry, lecz by takim się stać, musi się tego nauczyć. To nie nasz intelekt jest twórcą naszej moralności; to bardziej wzajemne oddziaływanie między ludźmi kierowane przez naszą moralność umożliwiły rozwój rozumu i zdolności, które są z tym związane. Człowiek stał się inteligentny, ponieważ istniała TRADYCJA, czyli to, co znajduje się między instynktem a rozumem, której musiał się nauczyć. Z kolei ta tradycja nie powstała dzięki zdolności do racjonalnego interpretowania obserwowanych faktów, lecz w rezultacie nawykowych reakcji¹¹⁴.

Człowiek zdolność posługiwania się rozumem w dużej mierze zawdzięcza powstałym w samorzutnych procesach wytworom kultury i tradycji, takim jak: język, moralność, prawo, pieniądz i reguły postępowania. Chociaż zawsze dostosowuje się je do danych okoliczności, stanowią one nieodzowne wsparcie, pozwalające czerpać z przeszłych doświadczeń, często nieświadomie stosować sprawdzone rozwiązania, ponieważ, „mówiąc w przenośni, instytucje społeczne i dzieje są »mądrzejsze« niż uczestniczące w nich racjonalne jednostki ludzkie”¹¹⁵.

Odwoływanie się do tradycji nie musi jednak oznaczać niemożności odejścia od schematów. Spontaniczny rozwój wymaga zmian i dostosowywania się do sytuacji, każdy postęp wiąże się zaś z zastępowaniem jednych reguł innymi regułami lub z przełamywaniem obowiązujących kanonów. Niepożądane (i niemożliwe) byłoby odrzucenie całej tradycji i systemu wartości. Łamiąc jedną z zasad, warto wciąż przestrzegać pozostałych. Samodzielne skonstruowanie pełnego systemu moralności i kultury jest niewykonalne. Przełamywanie schematów i proponowanie nowych reguł i instytucji są zatem

¹¹³ F.A. Hayek, *Trzy źródła wartości ludzkich*, s. 81; *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: *Rules and Order*, s. 17; *Konstytucja wolności*, s. 38; W. Banach, op. cit., s. 56.

¹¹⁴ F.A. Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, s. 34–35.

¹¹⁵ M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999, s. 127.

zakorzenione w tradycji. Według Hayeka prawdopodobnie utrzymają się reguły skutecznie przyczyniające się do przetrwania i rozwoju społeczności, ponieważ grupy kierujące się nimi mają szansę istnieć dłużej¹¹⁶. Podporządkowując się kulturze, niejednokrotnie jednostki muszą zrezygnować z instynktownych dążeń i reakcji, polegając na sprawdzonych rozwiązaniach wypracowanych w obrębie społeczeństwa. Jak to ujął Hayek: „Człowiek został ucywilizowany [...] wbrew swoim chęciom”¹¹⁷, często zaprzeczając naturalnym instynktom. Jednostki kształtują się pod rządami kultury, zarazem ją modyfikując – dlatego umysł i kultura rozwijają się równolegle¹¹⁸.

Hayek zauważył, że konieczne jest doskonalenie instytucji i zwiększenie szans jednostek na zaspokajanie ich potrzeb¹¹⁹. To jednak, które modyfikacje, instytucje i reguły okażą się skuteczne i przetrwają, stanie się jasne po upływie czasu, w wyniku działania procesów samorządnych. Państwo, w teorii Hayeka, odgrywa istotną rolę, dbając o utrzymywanie struktury prawnej, produkcję niektórych dóbr publicznych, wywieranie przymusu, by zapewnić przestrzeganie prawa (tworzyć państwo prawa) oraz zagwarantować sprawne funkcjonowanie systemu pieniężnego i kredytowego¹²⁰.

Teorie spontanicznego rozwoju opierają się na przekonaniu o złożoności świata społecznego, niezamierzonych konsekwencjach ludzkich działań i o ograniczonych zdolnościach poznawczych człowieka. Ponadto wiedza dotycząca okoliczności jest rozproszona, często nieuświadomiona i trudna do zakomunikowania. W tak zdefiniowanych warunkach człowiek, by działać skutecznie, musi zdać się na samorządne procesy, podejmować decyzje na podstawie lokalnej wiedzy posiadanej o najbliższym otoczeniu oraz o tradycji, regu-

¹¹⁶ F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: *Rules and Order*, s. 19; *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 3: *The Political Order of a Free People*, The University of Chicago Press, Chicago 1979, s. 161; *Trzy źródła wartości ludzkich*, przeł. W. Buchner, w: *Filozofia wolnego rynku*, s. 85 i 90.

¹¹⁷ Idem, *Trzy źródła wartości ludzkich*, s. 91.

¹¹⁸ Ibidem, s. 82; F.A. Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, s. 34.

¹¹⁹ F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, The University of Chicago Press, Chicago 1976, s. 114; *Konstytucja wolności*, s. 43.

¹²⁰ K. Kostro, op. cit., s. 143–148.

łach i o instytucjach. W procesach spontanicznego rozwoju powinny przetrwać jedynie skuteczne i sprawiedliwe reguły i instytucje, stając się częścią tradycji, która wciąż może być ulepszana. Kierując się bezosobowymi impulsami rynku, jednostki zyskują uogólnioną wiedzę wspierającą je w osiągnięciu egoistycznych celów, które, szczególnie w dużych społecznościach, przyniosą ogółowi więcej korzyści niż zaprojektowane formy współpracy i postępowanie na rzecz innych. Istotna jest także rola państwa, mającego zapewniać trwałe ramy prawne sprzyjające łaadowi spontanicznemu oraz bezpieczeństwo, a także wspierać wytwarzanie (w sposób publiczny lub prywatny) niektórych dóbr publicznych, uznawanych za ważne, a – ze względu na ich niską opłacalność – niewytwarzanych w procesach samorzutnych.

Rodzi się zatem pytanie, czy w związku ze znaczeniem przypisywanym działaniom jednostek można uznać Adama Smitha za przedstawiciela indywidualizmu. Pozornie odpowiedź wydaje się banalnie prosta. Jerzy Chodorowski skonstatował, że można dostrzec kilka zasad metodologicznych leżących u podstaw dzieł szkockiego filozofa, przede wszystkim

[...] dadzą się wyróżnić dwa wątki. Jeden z nich ukształtowany został pod wpływem racjonalizmu, drugi zaś pod wpływem przeciwstawnych mu kierunków myśli filozoficznej XVIII w.: historyzmu i „sentymentalizmu”. Z racjonalizmu wywodzą się dwie zasady filozofii Smitha. Pierwszą z nich jest indywidualizm. W swej formie poznawczej (metodologicznej) jest to zasada analityczna, polegająca na szukaniu wyjaśnienia gospodarczej strony zjawisk społecznych w zachowaniu jednostek gospodarujących. Smith bowiem uważał jednostkę gospodarującą za wcześniejszą i logicznie, i historycznie od społeczeństwa [...]. Drugą zasadą racjonalistyczną w filozofii Smitha jest naturalizm [...]. U Smitha przejawia się ona w poglądzie, że w naturze człowieka tkwią instynkty i uczucia zapobiegające konfliktom (albo je łagodzące) konkurujących z sobą korzyści poszczególnych jednostek¹²¹.

¹²¹ J. Chodorowski, op. cit., s. 62–64.

Skoro zatem jednostki są przez Smitha traktowane jako pierwotne wobec społeczeństwa (kładł on przecież nacisk na ich decyzje), uznanie go za przedstawiciela indywidualizmu nie powinno budzić wątpliwości. Podobnie klasyfikowali Szkota między innymi Friedrich August von Hayek i Glenn R. Morrow.

Przekonanie o metodologicznym indywidualizmie¹²² autora *Bogactwa narodów*, oczywiście dla Chodorowskiego, warto skontrastować z poglądami Macfiego, którego zdaniem:

Przeświadczenie, tak często uznawane w świecie ekonomistów, że Smith był przede wszystkim indywidualistą, jest zupełnym zaprzeczeniem prawdy. Dla niego, jak i dla Hume'a, dobro społeczeństwa było celem. Wszystkie chwytły są dozwolone, by jednostkę zachęcić do „gonienia króliczka”, tak długo, jak prowadzi to do określonego celu. Konstrukcja „niewidzialnej ręki” Smitha przejawia wyraźną nutę cynizmu¹²³.

Za tym wybitnym analitykiem myśli Smitha podążył Andy Denis, który w artykule *Was Adam Smith an Individualist?* postawił tezę głoszącą, że

[...] to całość jest zawsze ważniejsza dla Smitha, jednostkom są zaś przypisane bardzo podrzędne role. Pozbawione jakiegokolwiek rzeczywistej wolności czy autonomii, są usidlane, zwodzone i zastraszone, by działać zgodnie z wolą Boga, czyli, rzekomo, maksymalizować dobrobyt ludzkości. Dla równowagi, jesteśmy zapewniani, że sprawiedliwości stanie się zadość, jeśli nie w tym życiu, to w przyszłym¹²⁴.

Rozstrzygnięcie kwestii indywidualizmu Smitha nie jest zatem tak oczywiste, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka.

¹²² Szerszą analizę sposobów definiowania indywidualizmu metodologicznego można odnaleźć na przykład w: L. Udehn, *The Changing Face of Methodological Individualism*, „Annual Review of Sociology” 2002, Vol. 28.

¹²³ A. Macfie, *Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments"*, „Scottish Journal of Political Economy” 1961, Vol. 8, s. 23, cyt. za: A. Denis, *Was Adam Smith an Individualist?*, „History of the Human Sciences” 1999, Vol. 12, No. 3, s. 71.

¹²⁴ A. Denis, op. cit., s. 83.

Problemów nastęrcza już rozumienie terminu „indywidualizm”. W języku francuskim pojęcie to jest używane prawdopodobnie od lat 20. XIX wieku (uważa się, że wprowadził je Joseph de Maistre)¹²⁵, w angielskim słowo *individualism* pojawiło się z kolei po raz pierwszy w 1840 roku¹²⁶. Alexis de Tocqueville krytykował indywidualizm, znajdując w nim wiele zagrożeń, wywodził go nie ze złych uczuć, ale z błędnego sposobu myślenia¹²⁷. Wiązał go z naciskiem na samowystarczalność jednostek, która może prowadzić do atomizacji społeczeństw – a przecież to właśnie współpracę, więzi międzyludzkie i stowarzyszanie się uznawał za podstawę sukcesu demokracji amerykańskiej. Krytykowany przez niego typ indywidualizmu różni się jednak od tego, który można odnaleźć w filozofii Adama Smitha.

Przyjęcie, że indywidualizm metodologiczny zakłada, iż „[...] tylko jednostki są odpowiedzialnymi aktorami na scenie społeczeństwa i historii, holizm replikuje, że społeczeństwo to coś więcej niż jedynie zbiór jednostek”¹²⁸. Zestawiając indywidualizm z holizmem, można przyjąć, że ten pierwszy pogląd skupia się na pomyślności indywiduów i ich wolności postępowania, drugi zaś zakłada, że celem jest dobro ogółu, któremu należy podporządkować jednostkowe działania (przyjmuje zatem, że całość jest czymś więcej niż sumą części, jest bytem ponadjednostkowym, dążącym do własnego dobra).

¹²⁵ J.T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Liberty Fund, Indianapolis 2000, s. 188, <http://oll.libertyfund.org/title/667> (dostęp: 19.08.2017).

¹²⁶ Por. ibidem. Alexis de Tocqueville posłużył się tym słowem w swym *Democracy in America* (Liberty Fund, Indianapolis 2010, s. 92, <http://oll.libertyfund.org/title/2287> [dostęp: 19.08.2017]). Twierdził on między innymi: „Indywidualizm to nowe określenie powstałe z całkiem nowej idei. Nasi przodkowie znali tylko egoizm [...]. Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma się na uboczu wraz ze swą rodziną i przyjaciółmi. Stwarzając sobie w ten sposób na własny użytek swoje małe społeczeństwo, pozostawia wielkie społeczeństwo jego własnym losom [...]. Indywidualizm ma źródło w demokracji i rośnie w miarę rozwoju różnych możliwości”; A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, przeł. B. Janicka, M. Król, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 107.

¹²⁷ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, s. 107.

¹²⁸ J. Agassi, *Methodological Individualism*, „The British Journal of Sociology” September 1960, Vol. 11, No. 3, s. 244.

Denis zauważył, że chociaż większość uznaje Smitha za przedstawiciela indywidualizmu, to jednak w rzeczywistości skupiał się on na pomyślności ogółu¹²⁹, podporządkowując działania jednostek celom całości. Denis uznawał, że nadrzędnym celem szkockiego filozofa nie była wolność indywidualna, lecz raczej jej złudzenie – sprzyjające użytecznym działaniom na rzecz całości, dla szczęścia i większego dobra: w doskonałym świecie, w którym wszystko – bez względu na to, czy wydaje nam się dobre, czy złe – w rzeczywistości przyczynia się do pomyślności ogółu¹³⁰. Sympatię Denis interpretował jako iluzję (opiera się przecież na wyobraźni), zauważał też, że to, co traktujemy jako nasze własne wybory, w rzeczywistości opiera się na złudzeniach, manipulacjach natury¹³¹. Ważne, jego zdaniem, jest dostrzeżenie w myśli autora *Teorii uczuć moralnych* znamion projektu, kierowania przez siłę wyższą, sterującą ludźmi ku realizacji wielkiego planu, mającego na celu szczęście ogółu (dla którego można nawet poświęcić pomyślność jednostek)¹³². Cały wszechświat i wszystkie społeczeństwa są mechanizmami, tworam i Boga, którymi ten kieruje tak, by zwiększać pomyślność ogółu i osiągać własne cele¹³³.

Hayek, charakteryzując indywidualizm Smitha, zaliczał go z kolei do nurtu tak zwanego „indywidualizmu prawdziwego”, kontrastując go z „indywidualizmem fałszywym”, racjonalistycznym, typu kartezyjańskiego. Wprowadzając tę systematyzację, rozpoczął od bardzo istotnego pytania:

Jakie zatem są istotne cechy charakterystyczne prawdziwego indywidualizmu? Trzeba, po pierwsze, powiedzieć, że jest to przede wszystkim teoria społeczeństwa, próba zrozumienia sił determinujących społeczne życie człowieka, a dopiero w dalszej kolejności zespół maksym politycznych wyprowadzonych z tej koncepcji społeczeństwa [...], głosi on, że jedyną drogą do zrozumienia zjawisk społecznych jest zrozumienie

¹²⁹ A. Denis, op. cit., s. 71.

¹³⁰ Ibidem, s. 72–74.

¹³¹ Ibidem, s. 76 i 82.

¹³² Ibidem, s. 81.

¹³³ Ibidem, s. 75.

działań podejmowanych przez jednostki, działań nakierowanych na innych ludzi i uzależnionych od ich oczekiwanego zachowania¹³⁴.

Należy podkreślić, że Hayek już na tym etapie zaznaczył, w jaki sposób rozumie on indywidualizm, przyjmując jego wersję zgodną z własnymi poglądami filozoficznymi¹³⁵. Proponowane przez niego rozróżnienie, mimo swojej wagi i wprowadzenia ciekawego spojrzenia na zagadnienie indywidualizmu, jest zarazem dosyć dogmatyczne i nie wyznacza wyraźnych kryteriów prawdziwości i fałszywości – na co zwrócił uwagę (już w 1946 roku) Roy F. Harrod¹³⁶. Na przykład, omawiając teorię Kartezjusza, Hayek skupił się na niewielkim wycinku jego myśli, ulegając stereotypowemu myśleniu na temat autora *Rozprawy o metodzie*.

Zestawienie zdań różnych badaczy na temat indywidualizmu Smitha ukazuje go jako myśliciela pełnego sprzeczności. Z jednej strony podkreślał on rolę wolnych działań jednostek, z drugiej zaś skupiał się na pomyślności ogółu i akcentował rolę „oszustw” dokonywanych przez naturę. Sądzę jednak, że można pogodzić te dwa sposoby interpretowania teorii szkockiego filozofa, przyjmując, że podążał on drogą pośrednią: społeczeństwo, prawo i moralność są

[...] niezamierzonymi konsekwencjami indywidualnych działań ludzkich. W tym sensie Smith jest „metodologicznym indywidualistą”, ale [...] to nie przeszkadza w wyjaśnianiu motywacji i zachowań jednostek w odniesieniu do ram społecznych. W grę nie wchodzi ostateczne wyjaśnienia przy użyciu jedynie „całości” społecznych, jak również wyjaśnienia za pomocą jedynie jednostek¹³⁷.

¹³⁴ F.A. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, s. 12–13.

¹³⁵ John Gray napisał: „Nie ma wątpliwości, że kiedy Hayek mówi o ewolucji kulturowej odbywającej się przez selekcję konkurujących grup poprzez ich rywalizujące zasady i praktyki, postrzega tę selekcję jako mającą charakter metodologicznie indywidualistyczny. Można powiedzieć, że grupa w tej teorii jest używana jako narzędzie heurystyczne, a nie jako fundamentalna jednostka”, op. cit., s. 52–53.

¹³⁶ R.F. Harrod, *Professor Hayek on Individualism*, „The Economic Journal” September 1946, Vol. 56, No. 223.

¹³⁷ K. Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 182.

Zgadzam się z Knudem Haakonssenem, że ani podejście skrajnie indywidualistyczne, ani skrajnie holistyczne, nie przystają do poglądów Adama Smitha¹³⁸. Moim zdaniem, podstawą zrozumienia teorii Szkota są wzajemne zależności pomiędzy jednostkami a społeczeństwem: według niego indywidua kształtują moralność, społeczeństwa, normy i instytucje, modyfikując je każdym swoim czynem, decyzją czy oceną¹³⁹. Tak uformowane reguły, zwyczaje i społeczności wpływają z kolei na każdego człowieka, przekształcając jego przeszłe zachowania i sądy oraz określając – do pewnego stopnia – jego potrzeby.

Nacisk położony na szczęście ogółu nie sprawia, że autor *Teorii uczuć moralnych* ignorował jednostki, ich prawa, wolność i potrzeby. Dążenie do samozachowania i własnej pomyślności, obecne u każdego niemal człowieka, chociaż może być postrzegane jako „podstęp” natury pragnącej przetrwania gatunku, jednocześnie trudno uznać za sprzeczne z indywidualnymi interesami i pragnieniami. Mimo że według Smitha natura oszukuje ludzi, by pragnęli sukcesu, a tym samym przyczyniali się do dobra ogółu, pożądanie aprobaty można rozpatrywać także w kategoriach oczekiwań społecznych i konstrukcji natury ludzkiej. Myślę, że przekonanie Andy’ego Denisa o holistycznych poglądach Szkota wynika z podkreślenia przez niego roli Boga¹⁴⁰ jako Stwórcy wszechświata, który wciąż nadzoruje jego działanie, tak by wszystko działo się zgodnie z Jego pragnieniami i wielkim planem¹⁴¹ (stąd Denis podkreślał kwestię nagrody w życiu wiecznym, która ma być rekompensatą za niedogodności

¹³⁸ Warto przytoczyć opinię Ellen Meiksins Wood, której zdaniem indywidualność opisywanych przez Smitha ludzi wynika z odgrywanych przez nich ról, dzięki czemu społeczeństwo osiąga dobrobyt i budowane są więzi społeczne, zaś wolność to gra obiektywnych sił ekonomicznych, a człowiek może jedynie cieszyć się tym, co mu się przydarza, zob. E.M. Wood, *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of Liberal and Social Individualism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1972, s. 118.

¹³⁹ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

¹⁴⁰ Por. A. Denis, op. cit., s. 75.

¹⁴¹ Ibidem, s. 76.

tego świata)¹⁴². Postrzeżenie mechanizmów opisywanych przez Smitha w kategoriach praw naturalnych, przypominających raczej gravitację niż celowy zamysł, pozwala przyjąć inną perspektywę: to, że zarówno egoizm, jak i altruizm przyczyniają się do pomyślności ludzkości, nie jest przejawem celowego zamiaru, ale obiektywnie istniejącym mechanizmem, w który wpisują się działania ludzkie.

Smithowi można zatem przypisywać indywidualizm metodologiczny, który nie jest indywidualizmem racjonalistycznym, nie polega on też na podkreślaniu samowystarczalności jednostek i wyjaśnianiu zjawisk społecznych jedynie przez decyzje i działania poszczególnych indywiduali. Jak skonstruował Glenn R. Morrow: Smith, podobnie jak Hume, „[...] pod wieloma względami nie zgadza się ze współczesnym mu indywidualizmem i antycypuje punkt widzenia, który stał się powszechny dopiero w następnym stuleciu”¹⁴³.

4.3. Zarys teorii ekonomicznej

W podręcznikach poświęconych historii myśli ekonomicznej oraz w licznych tekstach naukowych często podkreślana jest doniosłość metafory niewidzialnej ręki, koncepcji naturalnej harmonii, a tym samym prekursorstwo teorii ładu samorządnego. Należy jednak zaznaczyć, że Adam Smith wywarł znaczący wpływ na rozwój ekonomii, wykraczający poza inspirowanie teorii spontanicznego rozwoju. Mimo niepoślednich zasług jego poprzedników¹⁴⁴, to właśnie Smith dokonał przełomowej analizy, spoglądając na problematykę życia gospodarczego z perspektywy dającej podwaliny dla dalszych rozważań, dlatego „prawdziwym twórcą współczesnej ekonomii poli-

¹⁴² Moim zdaniem Smith pisał raczej o nagrodzie po śmierci jako nadziei na sprawiedliwość, którą mają wierzący w Boga ludzie; por. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 191.

¹⁴³ G.R. Morrow, *The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith*, „The Philosophical Review” January 1923, Vol. 32, No. 1, s. 61.

¹⁴⁴ S. Zabieglík, op. cit., s. 87; A. Fanfani, *Historia doktryn ekonomicznych*, przeł. A. Czułowski, Odnowa, Londyn 1965, s. 227.

tycznej jest według jednomyślnej opinii Adam Smith”¹⁴⁵, uznawany już w początkach XX wieku za „ojca ekonomii”¹⁴⁶. Opublikowane w 1776 roku *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* stanowią kamień milowy w rozwoju tej nauki. W Wielkiej Brytanii dzieło to było wydane za życia autora pięć razy¹⁴⁷, doczekało się również licznych wydań po jego śmierci oraz przekładów na wiele języków całego świata. Niezwykła popularność książki nie skłoniła szkockiego filozofa do dokonania tak znaczących poprawek, jak w przypadku *Teorii uczuć moralnych*¹⁴⁸.

¹⁴⁵ K. Gide, K. Rist, *Historja doktryn ekonomicznych od fizjokratów do czasów najnowszych*, t. 1, przeł. M. Kwiatkowski, Nakład Gebethnera i Wolffa, Kraków 1920, s. 5.

¹⁴⁶ Zob. G.B. Spychalski, *Zarys historii myśli ekonomicznej*, PWN, Warszawa 1999, s. 113; J.K. Ingram, *Historja ekonomii politycznej*, przeł. Z. Daszyńska-Golińska, E. Wende i spółka, Warszawa 1907, s. 148–149; J.S. Lewiński, *Twórcy ekonomii politycznej*, SGH, Warszawa 1935, s. 63; M. Bochenek, *Wpływ ekonomistów na rozwój cywilizacji ludzkiej*, w: *Szkice o ekonomii*, MADO, Toruń 2004, s. 207–208; E. Lipiński, *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, PWN, Warszawa 1968, s. 279 (uznawał on Smitha za ojca ekonomii politycznej kapitalizmu); A. Sen, *Czy pojęcie etyki biznesu ma sens ekonomiczny?*, przeł. E. Balcerk, w: *Etyka w biznesie*, red. P.M. Minus, PWN Warszawa 1998. W opinii Marka Blauga natomiast Smith, chociaż jest największym ekonomistą XVIII wieku, a do doskonałości jego pracy daleko nawet dziewiętnastowiecznym ekonomistom, nie może być uznany za twórcę ekonomii politycznej (*Teoria ekonomii. Ujęcie retrospektywne*, przeł. S. Kubiela, PWN, Warszawa 1994, s. 81–83).

¹⁴⁷ W latach 1776, 1778, 1784, 1786 i 1789. W kolejnych wydaniach Smith nie dokonał znaczących zmian. Najwięcej uzupełnień dołączono w drugim i trzecim wydaniu dzieła. Późniejsze poprawki były raczej kosmetyczne. Uwagi na temat poszczególnych wydań można znaleźć we wstępie do wydania w ramach *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* – R.H. Campbell, A.S. Skinner, *Introduction*, w: A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, eds. R.H. Campbell, A.S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis 1981, s. 60–66. Pracę nad *Badaniami nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* Smith rozpoczął we Francji, „by zająć sobie czas”, jak twierdził w liście do Hume’a (*Correspondence of Adam Smith*, eds. E.C. Mossner, I.S. Ross, Liberty Fund, Indianapolis 1987, s. 102 [list 82, do Davida Hume’a]).

¹⁴⁸ Odnośnie do niej podnosi się problem zmian różniących, przede wszystkim, wydania pierwsze, drugie i szóste – natomiast kwestia różnic między wydaniami *Bogactwa narodów* rzadko bywa podejmowana.

Omawiając poglądy ekonomiczne Smitha, zamierzam skupić się przede wszystkim na *Bogactwie narodów*¹⁴⁹. Chociaż już *Lectures on*

¹⁴⁹ Nieustannie odwoływanie się do *Bogactwa narodów* oraz licznych opracowań (które najczęściej są zgodne w interpretacji najistotniejszych poglądów ekonomicznych Smitha) wprowadziłoby niepożądany chaos. Z tego powodu w trzecim i czwartym podrozdziale tego rozdziału powołuję się na konkretne prace poświęcone teorii Smitha jedynie wówczas, gdy dane stwierdzenia wyróżniają się na tle innych prac poświęconych teorii Smitha. Podstawą rozważań są tu przede wszystkim: A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1 i 2; S. Żurawicki, *Przedmowa*, w: ibidem, t. 1 (streszczenie poglądów ekonomicznych Smitha z perspektywy myśli marksistowskiej); S. Zabieglik, op. cit. (na s. 87–148 Zabieglik przedstawił bardzo rzetelny i systematyczny wykład teorii ekonomicznej Smitha wyrażonej w *Bogactwie narodów*); J.S. Lewiński, op. cit., s. 63–93 (Lewiński w sposób zrównoważony, nie szczędząc pochwał, krytyki i bezstronnego spojrzenia, ciekawie przeanalizował myśl ekonomiczną Smitha, opierając się na źródłach anglojęzycznych; chociaż jego książka została wydana 80 lat temu, w wielu kwestiach stanowi bardziej rzetelne źródło wiedzy o ekonomii Szkota niż współczesne opracowania); J. Chodorowski, op. cit., s. 104–149 (choć autor stwierdził, że poglądy ekonomiczne Smitha są wynikiem jego podróży do Francji i wpływu fizjokratów, przedstawił jednak, opatrzone własnym komentarzem, interesujący przegląd teorii Szkota); G.B. Spychalski, op. cit., s. 113–120; W. Stankiewicz, *Historia myśli ekonomicznej*, PWE, Warszawa 2007, s. 123–128 (bardzo popularny podręcznik historii myśli ekonomicznej, niestety, obarczony kilkoma błędami – na przykład stwierdzeniem, że Smith na określenie niewidzialnej ręki użył sformułowania *hidden hand*); E. Lipiński, op. cit., s. 279–307 (w tekście wyraźnie widać analizę w duchu marksistowskim); W. Piątkowski, op. cit. (książka poświęcona ekonomii Smitha, niestety opierająca się przede wszystkim na cytatach z *Bogactwa narodów*, pochodzących z wydania z 1954 roku, opatrzonych jedynie lakonicznymi komentarzami); K. Gide, K. Rist, op. cit., s. 5–128 (bardzo wyczerpujący krytyczny wykład poglądów ekonomicznych Smitha); H. Landreth, D.C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, przeł. A. Szeworski, PWN, Warszawa 1998, s. 111–154 (przystępny wykład teorii ekonomicznej Smitha); A. Fanfani, op. cit., s. 236–276; J.K. Ingram, op. cit., s. 148–175 (interesujące spojrzenie na ekonomię Smitha z perspektywy początków XX wieku); M. Blaug, op. cit., s. 58–83 (klasyczny i rzetelny wykład teorii ekonomicznej Smitha); E. Taylor, *Historia rozwoju ekonomii*, t. 1, Delfin, Lublin 1991, s. 61–84 (rzetelne opracowanie poświęcone ekonomii, wyrażające jednak opinie nieprzystające do dyskusji dotyczącej *Adam Smith Problem*); R.H. Campbell, A.S. Skinner, op. cit., t. 1; E. Rothschild, A. Sen, op. cit.; J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy. A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics and Culture*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 111–242 (wbrew tytułowi książka stanowi raczej ciekawy wykład ekonomii Smitha w kontekście jego filozofii niż rekonstrukcję

Jurisprudence zawierały wiele myśli obecnych także w *Bogactwie narodów*, ich odkrycie¹⁵⁰ stanowiło raczej argument za spójnością jego teorii niż przełom w rozwoju ekonomii. Nie obejmują one rozważań dotyczących teorii kapitału czy też rozróżnienia czynników produkcji¹⁵¹. Pojawiają się w nich również zagadnienia nieobecne w *Bogactwie narodów* – na przykład, dociekania poświęcone prawu czy potrzebom ludzkim¹⁵². Odwołania do *Teorii uczuć moralnych* i wyrażonych tam poglądów oraz spójność z *Bogactwem narodów* sprawiły, że wykłady poświęcone jurysprudencji odegrały istotną rolę w dyskusji na temat *Adam Smith Problem*¹⁵³. Komentatorzy zwracają uwagę na powiązanie myśli ekonomicznej Smitha z jego filozofią, podkreślając, że ekonomia jest kontynuacją jego stwierdzeń dotyczących sfery moralności i jurysprudencji¹⁵⁴.

Nie jest moim celem szczegółowe przedstawianie poglądów ekonomicznych Szkota, nie zamierzam także rozstrzygać kwestii dotyczących aktualności, siły i wad jego koncepcji. Cenne wydaje się jednak przywołanie teorii ekonomicznej, która – obok analiz działania rynku, roli pieniądza czy teorii cen – zawiera także ciekawe prze-

teorii moralnej Szkota); C.E. Staley, *A History of Economic Thought. From Aristotle to Arrow*, Blackwell, Cambridge 1989, s. 41–53.

¹⁵⁰ Obecnie dostępne jest wydanie zawierające dwie wersje notatek z wykładów Smitha: jedna z nich, oznaczana LJ(A), to wykłady z 1762/1763 roku, odnalezione przez Johna M. Lothiana w 1958 roku. Zostały zapisane prawdopodobnie przez tę samą osobę, co notatki z wykładów poświęconych retoryce i literaturze pięknej zebrane w *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Notatki określane jako LJ(B), opisane datą 1766 pochodzą z 1763/1764 roku i zostały odkryte przez Edwina Cannana w 1896 roku (por. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, *Introduction*, w: A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 4–11). Obie wersje się różnią. Jedna z nich jest zapisem opatrzonej datą wykładów, druga przypomina raczej opracowanie, zebrane w spójny tekst. Wersja LJ(A) zawiera dokładniejsze omówienie wielu zagadnień, LJ(B) podejmuje więcej tematów (por. ibidem, s. 13 i 24–27; R.H. Campbell, A.S. Skinner, op. cit., s. 19).

¹⁵¹ T. Asproumorgos, *Adam Smith on Labour and Capital*, w: *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. C.J. Berry, M.P. Paganelli, C. Smith, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 276; R.H. Campbell, A.S. Skinner, op. cit., s. 22.

¹⁵² R.H. Campbell, A.S. Skinner, op. cit., s. 24.

¹⁵³ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

¹⁵⁴ E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 319; R.H. Campbell, A.S. Skinner, op. cit., s. 18.

słanki filozoficzne oraz wiąże się z innymi jego dziełami¹⁵⁵ (wykracza poza podkreślanie roli interesu własnego, nie jest też jedynie miejscem pojawienia się po raz trzeci pojęcia niewidzialnej ręki). Smith przedstawił swoją koncepcję ekonomiczną, wpisując się w problematykę niezamierzonych konsekwencji oraz opierając się na spójnej wizji człowieka, wolności jednostek kierujących się licznymi motywami, zależnych zarówno od praw natury, jak i wpływów społecznych, uwarunkowań otoczenia, własnych instynktów, wrodzonych cech oraz mających autonomię decyzji.

Tytułowe bogactwo było ważną kategorią w myśli ekonomicznej XVIII wieku¹⁵⁶. Podejmując ten temat¹⁵⁷, Smith opisywał sposób, w jaki naród może dążyć do dobrobytu, analizował czynniki sprzyjające bogaceniu się oraz teorie ekonomiczne i sposoby postępowania mające negatywny wpływ na rozwój gospodarki. *Bogactwo narodów* rozpoczęła od stwierdzenia:

Roczna praca każdego narodu jest funduszem, który zaopatruje go we wszystkie rzeczy konieczne i przydatne w życiu, jakie ten naród rocznie konsumuje, a które zawsze stanowią bądź bezpośredni produkt tej pracy, bądź też to, co nabywa za ten produkt od innych narodów¹⁵⁸.

Zdefiniował on w ten sposób bogactwo¹⁵⁹. Od początku Szkot podkreślał rolę pracy i wskazywał na znaczenie jej podziału: „Największy rozwój sił produkcyjnych pracy i przeważna część umiejętności,

¹⁵⁵ Na przykład z *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* czy *O sztukach naśladowczych*.

¹⁵⁶ S. Zabieglik, op. cit., s. 89.

¹⁵⁷ Roy H. Campbell i Andrew S. Skinner zaznaczyli, że bogactwo powinno się rozumieć nie tylko w kontekście materialnym, lecz także przez związki ekonomii z filozofią (op. cit., s. 38).

¹⁵⁸ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 3.

¹⁵⁹ Definiując pojęcie bogactwa w rozumieniu Smitha, warto przytoczyć stwierdzenie: „Niezależnie więc od tego, jak pojmujemy rzeczywiste bogactwo i dochód kraju, czy jako wartość rocznego produktu ziemi i pracy, jak to zdaje się dyktować zdrowy rozum, czy też jako ilość szlachetnych metali, która obiega w kraju, jak to się pospolicie bezmyślnie przyjmuje [...]” ibidem, s. 386. Można przyjąć zatem, że Smith utożsamiał bogactwo z rocznym produktem ziemi i pracy.

sprawności i znawstwa, z jakim kieruje się pracą lub jakie się w pracę wkłada, są, jak się wydadaje, rezultatem podziału pracy”¹⁶⁰.

W malowniczym przykładzie fabryki szpilek¹⁶¹ zaprezentowanym na początku *Bogactwa narodów* Smith stwierdził, że

[...] jednak przy obecnym sposobie wykonywania tej pracy jest ona nie tylko odrębnym zawodem, ale dzieli się jeszcze na szereg gałęzi, których większość stanowi również pewnego rodzaju odrębne zajęcia. Jeden robotnik wyciąga drut, drugi go prostuje, trzeci tnie, czwarty zaostrza, piąty szlifuje koniec dla osadzenia główki; by zrobić główkę potrzebne są dwie lub trzy oddzielne czynności. Odrębną pracą jest nałożyć ją, inną jeszcze pobielić szpilki; oddzielnym nawet zajęciem jest wetknąć szpilki w papier; w ten sposób ważne rzemiosło wyrobu szpilek jest podzielone na blisko 18 odrębnych czynności, które w pewnych manufakturach wykonują różni pracownicy, chociaż w innych ten sam pracownik wykonuje czasami dwie lub trzy czynności. Widziałem małą pracownię tego rodzaju, gdzie zatrudnionych było tylko dziesięć osób, niektóre z nich wykonywały więc dwie lub trzy odrębne czynności. Chociaż ludzie ci byli bardzo biedni i dlatego skąpo tylko zaopatrzeni w niezbędne maszyny, mogli, gdy się przyłożyli do pracy, wyrobić wspólnie około dwunastu funtów szpilek dziennie. Na funt szpilek przypada z górą 4000 szpilek średniej wielkości. Owe dziesięć osób mogło więc wyprodukować wspólnie ponad 48 000 szpilek dziennie. Ponieważ każda z nich robiła dziesiątą część owych 48 000 szpilek, przeto można uważać, że wyrabiała 4800 szpilek dziennie. Gdyby natomiast każda z tych osób pracowała oddzielnie i samodzielnie i nie była uprzednio wyszkolona w tej specjalnej pracy, to z pewnością żadna z nich nie zrobiłaby dwudziestu, a może nawet i jednej szpilki na dzień [...]”¹⁶².

¹⁶⁰ Ibidem, s. 9.

¹⁶¹ Przykład fabryki szpilek pojawił się także w *Lectures on Jurisprudence*, s. 342. Zmianę poglądów Smitha na temat podziału pracy – na podstawie obu wersji wykładów o jursysprudencji, *Bogactwa narodów* oraz jego wczesnego szkicu – prześledzili Ronald L. Meek i Andrew S. Skinner w artykule *The Development of Adam Smith's Ideas on the Division of Labour*, „The Economic Journal” December 1973, Vol. 83, No. 332.

¹⁶² A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 10.

Podział pracy pozwala ludziom na specjalizację, co prowadzi z kolei do zwiększenia ich sprawności – dane czynności wykonują coraz lepiej i szybciej. Jednocześnie zanika konieczność ciągłych zmian stanowisk pracy i, co za tym idzie, tracenia czasu na przechodzenie z jednego stanowiska do innego, zmianę narzędzi oraz wdrażanie się do nowego zadania. Wszystko to potęguje efektywność, prowadząc do wzrostu produkcji oraz spadku cen poszczególnych produktów (wytwarza się ich więcej i mniejszym kosztem). Gdy podział pracy rozszerza się na różne gałęzie wytwórczości, zwiększa się dostęp do różnych dóbr, pozwalając na lepsze zaspokajanie podstawowych potrzeb ludzi – co jest głównym celem¹⁶³.

Podział pracy jest też nierozzerwalnie związany ze zdolnościami i z wrodzonymi cechami człowieka. Powiązania, które dostrzegali Smith, są jednak nieoczywiste. Podobnie jak wiele instytucji, sposobów zachowania, a nawet moralność, podział pracy nie jest według niego efektem planu, ale wynikiem naturalnych procesów wynikających z wrodzonych cech:

Podział pracy, z którego płynie tyle korzyści, nie był początkowo dziełem jakiejś mądrości ludzkiej przewidującej i zmierzającej do powszechnego dobrobytu, jaki sprowadza. Jest on koniecznym, aczkolwiek bardzo powolnym i stopniowym następstwem pewnej skłonności ludzkiej natury, która nie rozciąga tak szerokich widoków na praktyczne korzyści, mianowicie skłonności do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą. [...] Skłonność ta jest wspólna wszystkim ludziom i nie spotykamy jej u żadnego innego gatunku zwierząt, które, jak się zdaje, nie znają ani tego, ani żadnego innego rodzaju umów¹⁶⁴.

Motywacja człowieka odgrywa znaczącą rolę także w rozwoju gospodarczym. Jest ona tym istotniejsza, że zdaniem Szkota naturalna skłonność do wymiany to prawdopodobnie wynik ludzkiej rozumności i zdolności mowy (choć może być też cechą pierwotną) oraz ma swe źródło w braku samowystarczalności jednostek, które po narodzinach wymagają opieki innych. Później także trudno im

¹⁶³ Zob. J.R. Otteson, op. cit., s. 89–90 i 125.

¹⁶⁴ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 19.

samodzielnie zaspokoić wszystkie swoje potrzeby – człowiek, zdaniem Smitha, jest istotą społeczną i potrzebuje innych, by przetrwać i być szczęśliwym. Co więcej, szkocki filozof uważał człowieka za jedyne zwierzę, do zaspokojenia potrzeb którego nie wystarczają rzeczy łatwe do zdobycia. Potrzebuje on przedmiotów przetworzonych, wymagających pracy¹⁶⁵. Skuteczne zaspokajanie potrzeb ludzkich prowadzi do podziału pracy. Społeczny podział pracy jest tematem, wokół którego koncentruje się pierwsza księga *Bogactwa narodów*¹⁶⁶.

Z podziałem pracy wiążą się także zdolności i talenty. Wbrew intuicji Smith nie wyprowadzał jednak podziału pracy z indywidualnych zdolności ludzkich: to właśnie możliwość ich rozwijania jest wynikiem podziału pracy. Gdyby nie on, ludzie byliby zmuszeni wykonywać wszystkie zajęcia potrzebne do zapewnienia sobie przetrwania, a tym samym nie byliby w stanie specjalizować się w określonych dziedzinach. To również dzięki poświęcaniu się tylko jednej grupie czynności rozwija się, zdaniem filozofa, wynalazczość:

[...] wszystkie te maszyny, które tak bardzo ułatwiają i skracają pracę, zostały, jak się zdaje, wynalezione pierwotnie dzięki podziałowi pracy [...], wskutek podziału pracy cała uwaga każdego człowieka z natury rzeczy jest skierowana na jakiś jeden bardzo prosty przedmiot [...]. Znaczną część maszyn stosowanych w tych fabrykach, gdzie podział pracy jest najdalej posunięty, wynaleźli pierwotnie zwykli robotnicy, z których każdy zajęty wykonywaniem jakiejś bardzo prostej czynności siłą rzeczy zwracał swe myśli ku temu, jakby wynaleźć łatwiejsze i prostsze sposoby pracy¹⁶⁷.

Robotnicy, chcąc oszczędzić sobie wysiłku, przyczyniają się do udoskonaleń. Innowacje są także domeną filozofów (dziś powiedzielibyśmy naukowców), którzy również mogą specjalizować się w swoich dziedzinach nauki (podobnie jest z innymi zawodami)¹⁶⁸ i są, dzięki temu, w stanie tworzyć coraz lepsze urządzenia. Podział pracy nie

¹⁶⁵ Idem, *Lectures on Jurisprudence*, s. 333–335 i 487–479.

¹⁶⁶ M. Blaug, op. cit., s. 60.

¹⁶⁷ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 14–15.

¹⁶⁸ T. Aspromourgos, op. cit., s. 269–270.

może być zatem postrzegany jedynie w kategoriach wzrostu efektywności danego zakładu, pozwala bowiem na rozwój społeczeństw, w których poszczególne jednostki mogą podejmować się zajęć zgodnych z ich zainteresowaniami. Dzięki temu staje się także możliwe rozwijanie różnych gałęzi wytwórczości w miejscach najbardziej temu sprzyjających,

Podział pracy jest [...] u Smitha jednym z instrumentów, jeżeli nie jedynym instrumentem, rozwoju – oraz postępu – cywilizacji ludzkiej [...], SPOŁECZNY podział pracy jest, innymi słowy, „dyspozycją”, przez którą jednostkowy indywidualizm jest przekształcany we współpracę społeczną. W pewnym sensie jest spoiwem życia ludzi w społeczeństwie¹⁶⁹.

Warto zwrócić uwagę, że autor *Bogactwa narodów* zauważał także negatywne skutki opisywanego tu zjawiska. W sytuacji zaawansowanego podziału pracy robotnicy (w przypadku rolnictwa, zdaniem Smitha, trudniej o specjalizację, w dodatku praca na roli mniej ogranicza niż powtarzalna praca w manufakturze) wykonujący wciąż te same powtarzające się, niewymagające wysiłku umysłowego, nudne czynności zamiast się rozwijać, ograniczają się intelektualnie i społecznie. Jako remedium filozof proponował, by państwo wzięło na siebie obowiązek edukowania obywateli, tak aby każdy potrafił czytać i pisać i rozszerzał tym samym swoje horyzonty myślowe¹⁷⁰. W związku z tym pojawiły się komentarze badaczy myśli Smitha, zwracających uwagę na sprzeczność pomiędzy tymi dwoma ujęciami, bardzo szybko jednak wskazano, że w rzeczywistości te dwa spojrzenia na efekty podziału pracy – pełne podziwu i krytyczne – dobrze się uzupełniają¹⁷¹.

Chociaż podział pracy jest zjawiskiem naturalnym i wynika z działań jednostek, przyczyniając się do wzrostu bogactwa, to nie

¹⁶⁹ R. Finzi, *Come non leggere un classico: Su una recente (Mis)interpretazione della divisione del lavoro in Adam Smith*, „Studi Storici” luglio-settembre 2008, Anno 49, N. 3, s. 862.

¹⁷⁰ Więcej na ten temat w dalszej części rozdziału.

¹⁷¹ E.G. West, *Adam Smith's Views on the Division of Labour*, „Economica” February 1964, Vol. 31, No. 121; N. Rosenberg, *Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One?*, „Economica” May 1965, Vol. 32, No. 126.

może być on nieograniczony. Przede wszystkim wymaga uprzedniego nagromadzenia kapitału (akumulacja jest możliwa głównie dzięki oszczędzaniu)¹⁷². By możliwe stało się produkowanie jednego rodzaju dóbr, zdaniem Smitha, konieczne jest posiadanie zapasów lub odpowiednich środków, które pozwolą na opłacenie kosztów, wypłacanie wynagrodzeń pracownikom oraz utrzymanie się przez czas potrzebny do wyprodukowania i sprzedania dóbr. Drugim istotnym ograniczeniem podziału pracy jest rozległość rynku. W małych miejscowościach nie znajdzie się zbytu dla wszystkich wytworów manufaktury szpilek, wystarczy raczej kowal, który będzie robił zarówno podkowy, jak i szpilki czy gwoździe. W dużym mieście możliwa jest większa specjalizacja, ponieważ producenci znajdą zbyt na więcej sztuk towaru. Położenie zakładu w miejscu umożliwiającym dogodny transport wytworów zwiększa rynek jeszcze bardziej, pozwalając na dalej posunięty podział pracy, dostęp do miejsc, w których kwitnie handel międzynarodowy, sprawia zaś, że nie tylko rynek zbytu staje się jeszcze szerszy, lecz możliwe okazuje się także specjalizowanie w skali większej niż zakład pracy czy region, a nawet kraj (jedne kraje mają lepsze warunki do hodowania winorośli, inne na przykład owiec).

W ten sposób podział pracy wyraźnie wiąże się z faworyzowaniem przez Smitha wytwórczości krajowej (przynosi ona krajom największe korzyści) oraz wyjaśnia, dlaczego myśliciel nie był zwolennikiem mnożenia i podwyższania taryf celnych. Niższe cła lub ich brak pozwalają na tworzenie większych rynków oraz lepszy, dalej posunięty podział pracy, który zwiększa dostępność towarów i bogactwo: „Cła nakładane na towary, które można taniej importować niż produkować w kraju, z reguły są szkodliwe, gdyż powodują przestawienie produkcji krajowej z korzystniejszej na mniej korzystną i powodują spadek dochodów społeczeństwa”¹⁷³. Szkot popierał przede wszystkim cła pozwalające chronić ważną dla gospodarki danego

¹⁷² W ten sposób ludzie oszczędni – ale nie skąpi – inwestujący później środki przyczyniają się do dobrobytu społeczeństw, nadmiernie rozrzutni, chociaż napędzają rozwój rynku dóbr luksusowych, nie mają zaś tak pozytywnego wpływu na bogacenie się narodów.

¹⁷³ J. Chodorowski, op. cit., s. 148.

kraju gałąź wytwórczości i cła odwetowe, które – jego zdaniem – mają wyrównywać szanse, gdy inne państwo nakłada cła na podobny produkt. Jednakże nadmierne obciążenia celne myśliciel uznawał za niewłaściwe, niesprzyjające rozwojowi społeczeństw. Edward Taylor podkreślał, że uzasadnienie korzyści płynących z handlu międzynarodowego Smith wyprowadzał raczej z perspektywy producentów niż konsumentów, skupiając się na możliwości rozszerzenia rynków zbytu¹⁷⁴.

Członkowie społeczeństw, w których podział pracy jest daleko posunięty, z konieczności muszą opierać się na zaspokajaniu swoich potrzeb przez wymianę. Wyspecjalizowani ludzie nie będą w stanie zapewnić sobie wszystkich produktów potrzebnych do przetrwania, jeżeli nie zdobędą ich drogą wymiany na to, co wytwarzają najlepiej. Wymiana bezpośrednia ma jednak swoje ograniczenia. Nie zawsze da się dopasować wartość posiadanego dobra do potrzebnej ilości tego, które chce się nabyć. Osoba, od której chcemy coś kupić, może też być już zaopatrzona dostatecznie w to, co wytwarzamy. Stąd praktycznym rozwiązaniem okazał się pieniądź:

W końcu jednak we wszystkich krajach nieodparte racje zmusiły, jak się zdaje, ludzi do tego, by do tych celów wybrali metale, a nie żaden inny towar. Metale można nie tylko przechowywać z równie małą stratą jak każdy inny towar, rzadko który bowiem mniej się od nich psuje, lecz można je także dzielić na dowolną ilość części bez żadnej straty, a te części łatwo znów, stapiając, połączyć [...] ¹⁷⁵.

Mimo podkreślania znaczącej roli pieniądza w bogaceniu się społeczeństw, autor *Bogactwa narodów* nie uważał go za planowany wytwór rozumu ludzkiego:

Cała późniejsza literatura ekonomiczna zgodnie i w tych samych niedawie, co i Smith, wyrazach dowodzi wyższości wymiany pieniężnej nad bezpośrednią. W jakież jednak sposób pieniądże te powstały?

¹⁷⁴ E. Taylor, op. cit., t. 1, s. 78.

¹⁷⁵ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 31.

Czy zostały one ustanowione aktem władzy publicznej, albo świadomej woli narodu? Wcale nie. Powstały one ze zbiorowego instynktu¹⁷⁶.

Dzięki możliwości prowadzenia wymiany pieniężnej łatwiej jest uzyskać tyle dóbr, ile się potrzebuje, możliwe staje się także oszczędzanie i inwestowanie długoterminowe.

Mimo widocznych zalet kruszcu, z czasem, z równie praktycznych powodów, ludzie zaczęli korzystać z pieniądza papierowego (w czasach Smitha przede wszystkim w postaci not bankowych wydawanych przez poszczególne banki), ponieważ „wprowadzenie pieniędzy papierowych zamiast złotych i srebrnych zastępuje bardzo kosztowne środki, służąc handlowi przez inne, znacznie mniej kosztowne, a nieraz równie dogodne”¹⁷⁷. Stało się to tak samo naturalnie, jak w przypadku wprowadzenia pieniądza kruszcowego. Filozof wciąż jednak zalecał utrzymywanie przez emitujących banknoty rezerw kruszczowych dla zabezpieczenia posiadaczy pieniądza papierowego przed nieroztropnością bankierów.

Dostrzegając zagrożenia w nadmiernej emisji pieniądza papierowego w możliwych spekulacjach przy użyciu wystawianych not bankowych (ciągłym wzajemnym kredytowaniu się przez fikcyjne spłacanie zobowiązań kolejnymi weksłami, które prowadzi w końcu do niewypłacalności), Smith był zwolennikiem wprowadzenia regulacji administracyjnych wobec banków. Uważał, że należy ograniczać emisję skryptów dłużnych, wysokości sum, na które są wystawiane, oraz kwestii zabezpieczania długu kruszczem, chociaż:

Jest rzeczą niewątpliwą, że można uważać, iż tego rodzaju zarządzenia naruszają pod pewnymi względami swobodę naturalną. Jednakże prawodawstwo wszystkich państw zarówno najbardziej liberalnych, jak i najbardziej despotycznych zabrania i winno zabraniać, by nieliczne jednostki korzystały z naturalnej swobody w sposób, który mógłby zagrażać bezpieczeństwu całego społeczeństwa. Takim samym pogwałceniem naturalnej swobody, jak przedstawione tutaj przepisy, które

¹⁷⁶ K. Gide, K. Rist, op. cit., s. 90.

¹⁷⁷ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 324.

regulują działalność bankową, jest obowiązek budowy murów między posesjami dla zapobieżenia rozprzestrzenianiu się pożarów¹⁷⁸.

Smith był zdania, że rozsądna bankowość, podlegająca pewnym ograniczeniom, które nie pozwolą na nadużycia, jest nieocenionym wsparciem dla rozwoju gospodarek. Był zwolennikiem wprowadzania usług bankowych, uważał, że dzięki nim często można lepiej wykorzystywać kapitał, bez ciągłej konieczności zamieniania go na kruszec i inne dobra, bez straty czasu i środków na jego przechowywanie. Dostrzegał jednak realne zagrożenia (poparte doświadczeniami bankowości szkockiej i francuskiej) wynikające z nieroztropności, nieuczciwości lub chciwości. Zapobieganie im uznawał za jeden z obowiązków państwa. Nawet jeżeli ograniczano tym samym wolność podejmowania ryzykownych decyzji ekonomicznych – działo się to z korzyścią dla ogółu.

Smith traktował pieniądź jako użyteczny środek wymiany. Przecistawiając się teoriom merkantylistycznym (których obszerną krytykę można znaleźć w czwartej księdze *Bogactwa narodów*), uznającym pieniądź za podstawę bogactwa narodu, Smith uważał, że pieniądź powstaje jako skutek trudności w wymianie bezpośredniej i to nie on jest źródłem bogactwa – jest nim raczej to, co można za jego pomocą kupić. Nie uważał go nawet za składnik dochodu społeczeństwa – podkreślał jednak jego rolę w ułatwianiu handlu i inwestycji, dzięki którym naród łatwiej może się bogacić.

Nie każda praca przyczynia się jednak do zwiększania bogactwa narodu. Smith wprowadził rozróżnienie na pracę produkcyjną i nieprodukcyjną¹⁷⁹:

Jeden rodzaj pracy powiększa wartość przedmiotu, w który pracę włożono, a drugi takiego rezultatu nie daje. Prace pierwszego rodzaju można nazwać pracą produkcyjną, ponieważ wytwarza wartość, pracę zaś drugiego rodzaju nieprodukcyjną. Praca robotnika, na przykład,

¹⁷⁸ Ibidem, s. 365.

¹⁷⁹ Charles Gide i Charles Rist uznali, że w tym miejscu Smith „zapomniał” o własnej teorii podziału pracy i uległ wyraźnej inspiracji teoriami fizjokratów. Por. K. Gide, K. Rist, op. cit., s. 79.

powiększa na ogół wartość przetwarzanych przez niego materiałów o wartość jego utrzymania oraz zysk pracodawcy. Praca natomiast służby domowej nie powiększa wartości żadnego przedmiotu. Choć pracodawca daje robotnikowi płacę, w rzeczywistości jednak nic go to nie kosztuje, gdyż wartość płacy wraca się zazwyczaj wraz z zyskiem w postaci przyrostu wartości przedmiotu, w który robotnik wkłada pracę. Ale koszt utrzymania służby domowej nie wraca się nigdy. Człowiek się bogaci, gdy zatrudnia wielką liczbę robotników, ubożeje zaś, gdy zatrudnia wielką liczbę służących. Niemniej jednak praca służącego ma swą wartość i zasługuje na wynagrodzenie tak samo, jak praca robotnika¹⁸⁰.

Podstawowa różnica polega na tym, że wytwory pracy produkcyjnej są względnie trwałe, są przedmiotami, które następnie można sprzedać, by zyskać środki pozwalające na dalsze inwestowanie kapitału (choć „bezpośrednią przyczyną wzrostu kapitału jest oszczędność, a nie praca”)¹⁸¹.

Efekt pracy służących nie jest w żaden sposób trwały, stanowi bowiem przedmiot bezpośredniej konsumpcji, Smith nie uznawał jej zatem za drogę do bogactwa, lecz za sposób marnotrawienia wytwarzanych dóbr. Uważał on, że bogacą się narody, które raczej produkują i oszczędzają, niż konsumują: „Pracownicy nieprodukcyjni są luksusem, produkcyjni – koniecznością”¹⁸². Nie twierdził jednak, że państwo powinno jakkolwiek ograniczać wytwarzanie dóbr luksusowych:

Najwyższym więc nietaktem i zarozumiałstwem ze strony królów i ministrów jest roszczenie sobie prawa do tego, by rozciągać opiekę nad gospodarką osób prywatnych i ograniczać ich wydatki – czy to prawami, które skierowane są przeciw zbytkowi, czy też zakazami importu zagranicznych artykułów zbytku. Oni właśnie są zawsze i bez żadnego wyjątku największymi marnotrawcami w społeczeństwie. Niech tylko pilnują dobrze swych własnych wydatków, a pieczę nad wydatkami osób prywatnych mogą spokojnie pozostawić im samym. Jeżeli ich

¹⁸⁰ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 373.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 382.

¹⁸² S. Fleischacker, *op. cit.*, s. 134.

własna rozrzutność nie rujnuje państwa, to na pewno nie sprawi tego nigdy rozrzutność ich poddanych¹⁸³.

Smith jako zwolennik wolności decyzji ekonomicznych (ograniczonej jedynie wówczas, gdyby mogła mieć negatywne skutki dla ogółu lub gdyby zaowocowała nadmiernym uprzywilejowaniem niewielkiej grupy kosztem innych) twierdził, że państwo nie może dyktować, jak jednostki powinny wydawać pieniądze. Podkreślał wyróżnioną pozycję władców, których działania mają znaczący wpływ na bogactwo narodu – to właśnie ich skłonność do marnotrawstwa powinna być ograniczana.

Szkocki filozof nie doceniał roli sektora usług, nie przewidział, że w przyszłości stanie się on podstawą gospodarek wielu państw, a tworzenie dobrego wrażenia (na przykład w obrębie usług turystycznych czy gastronomicznych) może okazać się podstawą regularnych dochodów. Samuel Fleischacker zauważył, że autor *Bogactwa narodów* nie mógł przewidzieć powstania kinematografii, pozwalającej utrwalić pracę aktora, co umożliwiła wielokrotną sprzedaż wytworu jego pracy i buduje przemysł rozrywkowy. Był jednak w stanie dostrzec potencjał cyklicznych wydarzeń kulturalnych lub docenić wartość pracy lekarzy, którzy – chociaż nic nie produkują – przyczyniają się do poprawy zdrowia pacjentów, umożliwiając im dalszą wydajną pracę, czym także przyczyniają się do dobrobytu – ich praca nie powinna zatem zostać uznana za nieprodukcyjną¹⁸⁴. Również urzędnicy, kapłani i artyści wykonują, zdaniem Smitha, pracę nieprodukcyjną, a więc są utrzymywani z pracy innych. Ich nadmiar nie sprzyja zatem bogaceniu się narodu.

Rozróżnienie na pracę produkcyjną i nieprodukcyjną opiera się, w dużej mierze, na teorii wartości, która bywa uznawana za największy wkład Szkota do teorii myśli ekonomicznej¹⁸⁵. Smith odróżniał wartość użytkową od wartości wymiennej. Wartość użytkowa wynika z przydatności przedmiotów, wartość wymienna zaś z tego, co jesteśmy gotowi oddać w zamian za dany przedmiot. Wprawdzie war-

¹⁸³ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 392.

¹⁸⁴ S. Fleischacker, op. cit., s. 136.

¹⁸⁵ W. Stankiewicz, op. cit., s. 126.

tość użytkowa wpływa na wartość wymienną przedmiotów, to jej nie determinuje. Dowodzi tego chociażby słynny przykład diamentów i wody¹⁸⁶ – diamenty, mimo że są znacznie mniej użyteczne od wody, mają od niej dużo wyższą wartość wymienną.

Pieniądz czy kruszec nie są rzetelnymi wyznacznikami wartości, nawet wymiennej. Za lepszy miernik zmian wartości danego dobra myśliciel uznawał zboże, którego użyteczność i cena w stosunku do innych przedmiotów mniej waha się na przestrzeni wieków. Najlepszym miernikiem, w opinii filozofa (nawiązującego do koncepcji Johna Locke'a dotyczącej własności i wartości produktu), jest praca włożona w wytworzenie jakiegoś przedmiotu oraz praca zaoszczędzona na tym, że danej rzeczy nie zdobywa się samemu (miara bogactwa, zdaniem autora *Bogactwa narodów*, wynika z możliwości zaoszczędzenia sobie wysiłku)¹⁸⁷. Dlatego ilość włożonej pracy pozwala, jak twierdził, porównywać wartość dóbr w różnym czasie i w różnych miejscach. Smith opierał się na specyficznym rozumieniu pracy jako miernika wartości wymiennej, podkreślając wymiar porównywania wysiłku¹⁸⁸.

Wartości towaru nie może wyznaczać tylko ilość pracy¹⁸⁹. Wygodniejszym sposobem określenia wartości są jednak pieniądze, ponieważ łatwiej zestawić ceny danych przedmiotów niż rozważać ilość pracy włożonej w ich produkcję.

Smith przyznaje, że praca jako miernik wartości występuje bezpośrednio jedynie „w owym wczesnym i prymitywnym stanie społeczeństwa”, kiedy cały produkt pracy należy do pracującego. Brany jest tu pod uwagę czas pracy, przy ewentualnym uwzględnieniu jej charakteru, np. trudu lub potrzebnych do jej wykonywania umiejętności. Gdy jednak w rozwoju społecznym dochodzi do kumulowania zasobów, czyli kapitału, oraz ziemi w prywatnych rękach, wtedy nie zawsze cały produkt należy do robotnika i na cenę towaru składają się płaca robocza, zysk

¹⁸⁶ A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 333 i 487.

¹⁸⁷ M. Blaug, op. cit., s. 72. Podobne uwagi, dotyczące naturalnego dążenia jednostek do wygodnego życia i unikania wysiłku, można odnaleźć w *Teorii uczuć moralnych* – por. rozdział pierwszy.

¹⁸⁸ E. Lipiński, op. cit., s. 290.

¹⁸⁹ M. Blaug, op. cit., s. 61.

od kapitału i renta gruntowa lub przynajmniej jeden z tych elementów [...]. W dalszym ciągu jednak Smith utrzymuje, że rzeczywista wartość każdej części składowej ceny mierzy się ilością pracy, jaką można nabyć lub jaką można rozporządzać za tę wartość¹⁹⁰.

Teoria wartości Smitha uwzględnia przechodzenie ludzkości przez kolejne stadia rozwoju. W społeczeństwie pierwotnym wartość dobra zależy od ilości pracy niezbędnej do jego wytworzenia, w drobotowarowym zaś od ilości pracy otrzymanej za nie w wymianie. W warunkach społeczeństwa kapitalistycznego źródłami wartości wymiennej stają się z kolei płaca, zysk i renta, czyli wynagrodzenie zastosowanych czynników produkcji, co określa się jako dogmat Smitha.

Pierwszy ze składników ceny towaru – płaca robocza – w *Bogactwie narodów* jest powiązany z kilkoma różnymi czynnikami. Przede wszystkim autor traktował ją jako naturalne wynagrodzenie za wykonaną pracę, zarówno produkcyjną, jak i nieprodukcyjną. Szkota najbardziej zajmowała kwestia wysokości płac, którą wiązał z liczbą ludności, popytem na pracę i jej podażą oraz specyfiką danego zajęcia. Zauważał, że w przypadku rozwiniętego podziału pracy robotnik musi mieć pracodawcę dostarczającego materiały i wypłacającego pieniądze, gdy owoce wysiłku dopiero są wytwarzane, a jeszcze nie zostały sprzedane. Dlatego produkt pracy (a raczej otrzymane za niego pieniądze) jest dzielony pomiędzy pracownika a pracodawcę. Smith uważał, że dobra płaca mobilizuje do lepszej, bardziej efektywnej pracy, stanowiąc zachętę do rozwoju. Jak podkreślił Jerry Evensky, idąc za autorem *Bogactwa narodów*: bieda nikogo nie motywuje, a utrzymywanie niskich płac daje jedynie zysk krótkoterminowy¹⁹¹. Szkot twierdził, że wynagrodzenie musi zawsze przewyższać koszty życia robotnika i jego rodziny – tylko w takiej sytuacji społeczeństwo może się rozwijać. Wysokie płace zachęcają do rozmnażania, co pozwala na zwiększenie liczby ludzi zdolnych do pracy. Gdy jest ich wielu, płace spadają, zniechęcając do rodzenia dużej

¹⁹⁰ S. Zabieglik, op. cit., s. 106–107.

¹⁹¹ J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*, s. 123.

liczby dzieci. Jak jednak zwracał uwagę, to wśród biedoty rodzi się najwięcej dzieci, kobiety zamożne często mają jedynie jedno dziecko lub są bezdzietne. Nie uważał tego za dobre zjawisko – niezadbane dzieci z ubogich rodzin mają mniejsze szanse na przeżycie i odebranie właściwego wychowania.

Smith uważał, że głównym elementem regulacji wysokości wynagrodzeń jest nie tylko liczba pracowników, lecz także zapotrzebowanie na nich. Stąd najszybciej rosną pensje w gospodarkach, które dynamicznie się rozwijają: konieczne jest zatrudnianie wielu ludzi, dzięki czemu konkuruje się o nich warunkami pracy. Pesymistycznie zakładał jednak, że wzrost płac znacznie powyżej minimum egzystencji jest niemożliwy w dłuższej perspektywie czasowej, ponieważ rynek w końcu się nasyci, gospodarka spowolni, liczba pracowników ustabilizuje. Mimo to będzie wzrastać bogactwo narodu i warunki życia nawet tych najbiedniejszych się poprawią.

Autor *Bogactwa narodów* wyróżniał także kilka czynników wpływających na wysokość płac niezależnych od zapotrzebowania na pracę, ale wynikających z jej charakteru:

Po pierwsze, czy przyjemne lub czy nieprzyjemne są same zajęcia; po drugie, czy łatwo i tanio, czy też trudno i kosztownie można się tych zajęć nauczyć; po trzecie, czy dają one stałe lub niestałe zatrudnienie; po czwarte, czy małe lub wielkie zaufanie musi być pokładane w tych, którzy dane zajęcia wykonują; i po piąte, czy powodzenie w nich jest prawdopodobne czy też nieprawdopodobne¹⁹².

Filozof zauważał jednak, że chociaż pracownicy mogą się porozumiewać i domagać się wyższych płac (są to wydarzenia często nagłaśniane), pracodawcy mają nad nimi przewagę, szczególnie gdy zawierają tajne umowy mające na celu obniżenie wynagrodzeń poniżej istniejącego progu, a nawet poniżej stawki pozwalającej na utrzymanie się. Jego zdaniem podstawowa jest wolność decyzji ekonomicznych, w tym możliwość swobodnej zmiany pracy i brak uzależnienia od kaprysów pracodawcy.

¹⁹² A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 117.

Smith krytycznie podchodził do porozumień mających na celu poprawę sytuacji jednej grupy kosztem innych. Nie pochwalał zmw pracodawców, wyraźnie krytykował monopole¹⁹³. Twierdził, że pewne grupy są bardziej skłonne do zawierania tego typu porozumień i uważał, że należy im zapobiegać. Jego zdaniem

Monopol sprawia, że wszystkie pierwotne źródła dochodu, czyli płace, renta gruntowa i zysk z kapitału, stają się znacznie mniej obfite, niż były w innym przypadku. Aby popierać drobne interesy nielicznej kategorii ludzi w jednym kraju, szkodzi on interesom wszystkich innych stanów w danym kraju oraz wszystkim ludziom we wszystkich innych krajach¹⁹⁴.

Drugim składnikiem ceny towarów jest zysk z kapitału. Widoczne jest jego powiązanie z wysokością płac: im te są wyższe, tym niższy jest zysk. Wolna konkurencja producentów prowadzi do obniżek cen i tym samym zmniejszenia zysku, którego Smith nie traktował jako wynagrodzenia za pracę, ale jako wynik inwestowania posiadanych środków (jak twierdził, są cztery podstawowe sposoby inwestowania kapitału: w kopalnie, rolnictwo, rybołówstwo – dostarczające produktów; przetwórstwo – wytwarzające dane dobra; transport już wytworzonych przedmiotów oraz handel detaliczny). Wysokość zysków zależy zarówno od gałęzi działalności, jak i od konkurencji, dlatego posiadacze kapitału mogą dążyć do zawierania potajemnych umów i tworzenia monopolu. Myśliciel nie uważał jednak chęci zysku za coś niewłaściwego. Wprost przeciwnie: jest to oczywiste wynagrodzenie za ponoszone ryzyko i inwestycje lub korzyść wynikająca z pożyczania środków na procent, gdy samemu nie chce się ich inwestować. Również sposób inwestowania kapitału Smith wyraźnie wiązał z naturalnymi skłonnościami ludzi i z rozwojem społeczeństw. Człowiek z natury jest ostrożny¹⁹⁵, unika ryzyka, dlatego zanim społeczeństwa się wzbogacą, najczęściej inwestuje się w najbezpieczniejszy sposób pomnażania pieniędzy, czyli w rolnictwo.

¹⁹³ A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 497 i 529.

¹⁹⁴ Idem, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 242.

¹⁹⁵ Idem, *Lectures on Jurisprudence*, s. 363.

Dopiero potem lokuje się środki w manufaktury i handel. Rozwój rolnictwa wpływa na wzrost liczby ludności, zwiększając tym samym rynek zbytu oraz sprzyjając podziałowi pracy i rozwojowi wymiany handlowej¹⁹⁶.

Kapitał (wyraźnie odróżniany od dóbr przeznaczonych na konsumpcję) Smith dzielił na trwałe (nie musi cyrkulować, by przynosić zysk) i obrotowe (aby przynosił zysk, konieczna jest jego cyrkulacja). Do tej pierwszej kategorii zaliczał maszyny i narzędzia służące do produkcji dóbr, budynki o charakterze użytkowym (domy mieszkalne łączył już z konsumpcją), infrastrukturę związaną z rolnictwem – wszystko to, co przyczynia się do poprawy gruntu pod uprawę, oraz umiejętności mieszkańców. Szkot zwracał uwagę, że wykształcenie i zdobycie fachu wymaga znacznych nakładów w okresie nauki. Chociaż nie znał jeszcze pojęcia kapitału ludzkiego, zwracał uwagę na jego znaczenie – raz wykształcony człowiek ma wiedzę i umiejętności będące trwałym kapitałem, nie tylko przyczyniające się do jego dobrobytu, ale wchodzące też w zakres kapitału należącego do społeczeństwa. To spostrzeżenie, niezwykle spójne ze współczesnym pojmowaniem kapitału ludzkiego, pokazuje, jak wysoko Smith cenił jednostki. Kapitał obrotowy składa się z kolei z pieniędzy, żywności przeznaczonej na sprzedaż, surowców oraz już wytworzonych dóbr i jest podstawą stworzenia kapitału trwałego.

Ostatnim składnikiem cen jest renta gruntowa, wyczerpująco opisana w jedenastym rozdziale książki pierwszej *Bogactwa narodów*. Jej wysokość zależy od korzyści, które można osiągnąć dzięki posiadaniu ziemi. Jej właściciel pobiera opłaty od tego, kto ją uprawia, zatrzymując nadwyżkę pozostającą po odliczeniu zysku i kosztów pracy. Zdaniem Edwarda Lipińskiego w sposobie pojmowania przez Szkota renty gruntowej wyraźnie widoczne jest fizjokratyczne rozumienie produktywności ziemi¹⁹⁷. Renta w teorii Smitha jest uwarunkowana również istnieniem monopolu ziemi. Ponadto renta staje się dochodem z ziemi, będąc częścią produktu pracy, jaki daje ziemia, czyli jest też pierwiastkowym źródłem wartości.

¹⁹⁶ J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*, s. 167–168 i 133.

¹⁹⁷ E. Lipiński, op. cit., s. 297.

Omówiwszy składowe elementy ceny dóbr, chcę zwrócić uwagę na stosowane przez Smitha rozróżnienie ceny naturalnej i rynkowej. Mimo swoich wad, ma ono istotne znaczenie, gdyż podkreśla rolę podaży i popytu oraz zdolność rynku do samoregulacji. Cena naturalna wynika bezpośrednio ze swoich składowych: wyraża przeciętną dla danego społeczeństwa, czasu i okolicy stopę płacy, zysku i renty gruntowej:

Gdy cena jakiegoś towaru nie jest ani wyższa, ani niższa niż to, czego potrzeba, aby pokryć według naturalnej stopy rentę gruntową, płacę roboczą i zysk z kapitału, którego użyto, by wyhodować, przerobić i dostarczyć towar na rynek, wówczas sprzedaje się go po cenie, którą możemy nazwać naturalną. Sprzedaje się wówczas towar za tyle właśnie, ile jest on wart, czyli za tyle, ile istotnie kosztuje osobę, która dostarcza go na rynek¹⁹⁸.

Szkot niestety nie wyjaśnił precyzyjnie, jak pojęcie wartości, definiowane przez pracę, oddziałuje na cenę, w której przypadku płaca za pracę jest jedynie jedną z części składowych¹⁹⁹. Jak przecież twierdził nieco wcześniej: „Rzeczywistą ceną każdej rzeczy, tym, co istotnie kosztuje ona osobę, która pragnie ją zdobyć, jest wysiłek i trud, z jakim ją zdobywa”²⁰⁰.

Cena naturalna nie determinuje w pełni tego, ile towary kosztują w rzeczywistości. Znaczącą rolę odgrywa – niejednokrotnie odbiegająca od naturalnej – cena rynkowa, którą Smith uzależniał przede wszystkim od popytu i podaży²⁰¹. Te kategorie silnie oddziałują na stopę zysku i płace, słabiej natomiast na rentę gruntową. Na wysokość ceny rynkowej mogą wpływać także okoliczności: określone wydarzenia (w przykładzie Szkota: żałoba narodowa) mogą

¹⁹⁸ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 66.

¹⁹⁹ Ciekawą krytykę Smithowskiej teorii ceny można znaleźć już w: K. Gide, K. Rist, op. cit., s. 100–101.

²⁰⁰ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 38.

²⁰¹ Smith wprowadził tu ważne rozróżnienie na popyt absolutny (wielu dóbr, w tym luksusowych, mogą chcieć wszyscy, nie każdego jednak będzie na nie stać) oraz efektywny (zapotrzebowanie ludzi gotowych zapłacić cenę naturalną za dane dobra, wówczas opłacalne będzie ich sprowadzenie lub wyprodukowanie).

skutkować zwiększeniem zapotrzebowania na określony typ towarów (czarne tkaniny). Należy jednak podkreślić, że – zdaniem Smitha – w dłuższej perspektywie czasowej rozbieżności pomiędzy ceną naturalną a rynkową będą niewielkie: przy dużym zapotrzebowaniu (podnoszącym ceny) zwiększa się produkcja i import określonych dóbr, obniżając ich cenę, gdy rynek nasycy się i cena rynkowa spada poniżej ceny naturalnej, inwestorzy przestają lokować swój kapitał w tych gałęziach wytwórczości, dóbr na rynku jest zatem mniej i ceny rosną. Smith, opisując popyt i podaż, skupił się przede wszystkim na procesie konkurencji, nie na stanie konkurencji doskonałej²⁰², odnosił się zatem do realnych okoliczności.

Ceny rynkowe mogą utrzymywać się powyżej cen naturalnych w przypadku wprowadzenia przez państwo regulacji sprzyjających takiemu zjawisku. Wpływ na nie mają uchwały dające przywileje cechom, co sprawia, że ich wytwory są droższe, a także polityka celna i monopol, który dąży do ustalenia najwyższej możliwej ceny. *Bogactwo narodów* zasadza się na przekonaniu, że wolny rynek sprzyja oscylowaniu ceny rynkowej wokół naturalnej, odzwierciedlając rzeczywisty popyt i podaż. Samuel Fleischacker zwrócił uwagę na użycie przez Smitha w tym kontekście sformułowania, że cena rynkowa „ciąży” (*gravitating*) ku cenie naturalnej, przywołując na myśl fizykę Isaaca Newtona²⁰³. Może to sugerować, że prawa popytu i podaży Szkot traktował jak prawa natury, które będą się przejawiać niezależnie od woli człowieka i jego planów.

Oдноśnie do tej problematyki ciekawym zagadnieniem są ceny kruszców (które przecież są zarazem środkiem płatniczym) oraz kamieni szlachetnych. Smith sprzeciwiał się merkantylistycznemu postrzeganiu bogactwa w kategoriach posiadania coraz większych zasobów złota i srebra. Dobrobyt widział raczej w dobrach, które można za nie kupić lub w poczynionych inwestycjach. Jak twierdził:

[...] takim samym absurdem byłoby próbować pomnożyć w jakimś kraju bogactwo, przywołując do niego czy też zatrzymując w nim

²⁰² M. Blaug, op. cit., s. 65.

²⁰³ S. Fleischacker, op. cit., s. 124.

niepotrzebną ilość złota lub srebra, jakim byłoby dokładać starań, aby uszczęśliwić rodziny, zmuszając je do tego, by trzymały niepotrzebną ilość naczyń kuchennych. Podobnie jak koszt zakupu takich niepotrzebnych naczyń kuchennych, który zamiast zwiększyć, zmniejszyłby ilość lub jakość zaopatrzenia rodziny, tak i wydatek na zakup niepotrzebnej ilości złota i srebra musi nieuchronnie w każdym kraju zmniejszyć zasoby bogactw, które żywią, odziewają, dają mieszkanie, pracę i utrzymanie ludności²⁰⁴.

Wysoka cena metali szlachetnych zależy w dużej mierze od wydajności kopalń, choć podobnie jak w przypadku kosztownych kamieni, to, że są drogie, wynika z ich rzadkości. Jak sądzę, wpisuje się to w pogląd Szkota wyrażony w *O sztukach naśladowczych* i w *Teorii uczuć moralnych*, że bogaci i możni, chcąc się wyróżniać, kupują rzeczy podkreślające ich status majątkowy. Dlatego, gdyby kruszce, metale szlachetne i kamienie szlachetne stały się popularne, ich cena szybko by spadła ze względu na ich znikomą wartość użytkową:

Popyt na drogie kamienie wynika jedynie z ich piękności. Nie mogą one być użyte inaczej niż tylko jako ozdoby, a zaletę ich piękności podnosi wielce ich rzadkość oraz trudność i koszt ich wydobycia z ziemi. Stąd płace robocze i zysk w większości wypadków składają się prawie całkowicie na ich wysoką cenę²⁰⁵.

Tu znaczenie renty gruntowej jest niewielkie – właściciele kopalń utrzymują te z nich, które przynoszą najdoskonalsze okazy w największej ilości, ponieważ często wysoka wartość kamieni wynika z tego, że są piękniejsze od innych. Piękno spleta się z relacjami popytu i podaży: rzadkość kamieni szlachetnych i ich wysoka cena sprawiają, że są one uznawane za piękne, ich uroda wpływa zaś również na cenę.

²⁰⁴ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 21.

²⁰⁵ *Ibidem*, t. 1, s. 204.

4.4. Obowiązki władzy

Popyt i podaż – w odniesieniu zarówno do dóbr, jak i pracy – mogą odbiegać od naturalnych uwarunkowań ze względu na działania podejmowane przez rządy. Smith był zwolennikiem wolności decyzji ekonomicznych. Swoboda zmiany pracy, możliwość inwestowania kapitału tam, gdzie uzna się to za najkorzystniejsze, wolność kierowania się interesem własnym (tak długo, jak nie dzieje się to kosztem innych, jak w przypadku monopolu czy nieuczciwych praktyk) uznawał za bardzo ważne i sprzyjające zarówno kształtowaniu się płac i cen w zgodzie z ceną naturalną i uczciwą płacą, jak i przyczyniające się do bogacenia się narodu. Smith zauważał, że handel sprzyja wolności i niezależności²⁰⁶. Emma Rothschild i Amartya Sen zwrócili uwagę na wzajemne powiązanie wolności, postępu, niezależności, cywilizacji i procesów bogacenia się, które jest obecne w myśli Szkota²⁰⁷. Jego teoria wiąże się z przyznawaniem znacznych praw ludziom, obdarzeniem ich zaufaniem.

Filozof zakładał,

[...] że każdy człowiek może w konkretnej sytuacji znacznie lepiej ocenić, w jakiej gałęzi gospodarki krajowej może umieścić swoje kapitały i w jakiej gałęzi produkt osiągnie największą wartość, niżby to mógł zań zrobić mąż stanu czy prawodawca. Mąż stanu, który spróbowałby udzielać prywatnym osobom wskazówek, w jaki sposób powinny używać swych kapitałów, nie tylko obciążałby się całkowicie niepotrzebnym kłopotem, ale również uzurpowałby sobie władzę, której nie można by bezpiecznie powierzać nie tylko pojedynczej osobie, ale nawet jakiejś radzie czy jakiemuś senatowi; władza ta byłaby szczególnie niebezpieczna w ręku człowieka, który byłby na tyle szalony i zarozumiały, że uważałby siebie za zdolnego do jej wykonywania²⁰⁸.

Smith przyjmował, że poszczególnym ludziom łatwiej zdobyć rozeznanie w lokalnych uwarunkowaniach. Najlepiej znają oni własne

²⁰⁶ A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 333.

²⁰⁷ E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 337.

²⁰⁸ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 41.

możliwości i potrafią je dostosowywać, reagując na bieżąco na potrzeby rynku.

Zdaniem autora *Bogactwa narodów* nawet zachęty do inwestowania w określone gałęzie działalności przynoszą skutek odwrotny do skutku zamierzonego. Ułatwianie lokowania kapitału w niektórych obszarach sprawia, że odpływa on w tym właśnie kierunku w sposób nienaturalny i zmniejsza inwestycje w inne gałęzie, powodując nadmiar w tym preferowanym obszarze. Smith skonstatował, że

[...] każdy system zamiast przyspieszyć, opóźnia postęp społeczeństwa na drodze do osiągnięcia rzeczywistego bogactwa i wielkości, a zamiast zwiększać – zmniejsza rzeczywistą wartość rocznego produktu ziemi i pracy tego społeczeństwa. Skoro zatem odrzucimy całkowicie wszelkie systemy preferencji i ograniczeń, to zrozumiały i prosty system naturalnej wolności ustali się wtedy samoistnie²⁰⁹.

Wolna konkurencja, niezakłócana zmonopolami i przepisami uprzywilejowującymi niektóre grupy społeczne, jest według filozofa warunkiem rozwoju gospodarczego. Im więcej konkurujących kupców, tym ceny danego dobra są niższe i prawdopodobieństwo zmonopolizacji jest mniejsze. Oznacza to, że państwo powinno przeciwdziałać monopolom, nie ingerować nadmiernie cłami, podatkami lub uchwałami, które mogą zaburzyć konkurencyjny, samoregulujący się (do pewnego stopnia) rynek.

Według Smitha ludzie, pragnąc wzbogacić się, działając uczciwie i rozsądnie, w odpowiednich warunkach będą wykorzystywać swój kapitał i umiejętności, by dostosować się do popytu i osiągnąć zysk. Dzięki temu oraz naturalnym procesom podziału pracy i specjalizacji zwiększającej wydajność produkcji, będą mimowolnie pomnażać bogactwo społeczeństwa, poprawiając sytuację również tych najbiedniejszych oraz, niejako przy okazji, przyczyniać się do postępu technologicznego. Jednak, jak pesymistycznie napisał Smith: „Nadzieja, że wolność handlu w Wielkiej Brytanii będzie kiedyś całkowicie przywrócona, byłaby równie absurdalna jak oczekiwanie, iż

²⁰⁹ Ibidem, s. 339.

w Wielkiej Brytanii powstanie kiedyś wymyślona kraina Oceanii czy Utopii”²¹⁰. Sądzę, że autor *Bogactwa narodów* był raczej zwolennikiem zapewnienia uczciwej konkurencji oraz polegania na prawach popyty i podaży niż orędownikiem pełnej wolności.

Dostrzeżenie zalet wolnego rynku nie skłoniło Smitha do akceptacji rozwiązań anarchistycznych czy głoszenia idei zbliżonych do współczesnych koncepcji państwa minimalnego. Zakres interwencji, które – jego zdaniem – powinien podejmować władca, jest dość szeroki. Już w działalności rynkowej podmiotów potrzebne są ograniczenia: interes własny członków niektórych grup może ich skłaniać do działania na niekorzyść społeczeństwa i zawierania nieuczciwych porozumień, dążenia do monopolu, co w efekcie zaburza wolną konkurencję. Takim sytuacjom według Smitha należy zapobiegać. Państwo nie powinno również tworzyć warunków sprzyjających nadmiernemu uprzywilejowaniu niektórych grup czy gałęzi wytwórczości przez nakładanie ceł czy uchwalanie przychylnych im ustaw. Szkot, nauczony doświadczeniem, chociaż doceniał rolę banków, postulował wprowadzenie regulacji ich działania, tak by chciwość ludzka nie mogła skłonić bankierów i przedsiębiorców do zawierania umów, które – gdy się nawarstwią – będą grozić załamaniem części systemu bankowego.

Niewidzialna ręka (a raczej zjawiska określane w ten sposób) nie jest zatem magicznym rozwiązaniem, dzięki któremu każde egoistyczne działanie człowieka przyniesie dobroczynne skutki. Naturalna wolność musi być według Smitha w pewnych warunkach ograniczana lub wspomagana. Autor *Bogactwa narodów* nie był zwolennikiem czystej polityki *laissez-faire*.

Uważał on również, że państwo ma do spełnienia kilka obowiązków, których zakres coraz bardziej się poszerza²¹¹. Podstawowym zadaniem jest obrona kraju. Naród nie będzie mógł się bogacić, jeżeli nie będzie istniał. Początkowo w nierozwiniętych społeczeństwach

²¹⁰ Ibidem, s. 59.

²¹¹ Smith zaznaczał też, że państwo powinno finansować dobra publiczne, gdy nie mogą być one dotowane ze środków prywatnych. Sposób opłacania i ilość środków powinny być powiązane z jakością dóbr, por. R.H. Campbell, A.S. Skinner, op. cit., s. 35–36.

(szczególnie myśliwskich) koszty obrony członków grupy były niewielkie: każdy polujący mężczyzna był zarazem wojownikiem, nieustannie szkolił się w walce i strzelaniu, bronił zatem swoich najbliższych. Podobnie w społeczeństwach pasterskich: ich członkowie byli w stanie przemieszczać się ze swoimi stadami na nowe pastwiska. W przypadku konfliktu funkcję obrońców pełnili wszyscy, którzy na co dzień obchodzili się z bronią. W społeczeństwach rolniczych ludzie nie mogli dowolnie się przemieszczać: trzymały ich w określonym miejscu uprawiane pola. Jeżeli jednak wojna toczyła się w okresie niewymagającym intensywnych prac, mężczyźni pozostawiali, zdaniem Szkota, gospodarstwa w rękach kobiet, dzieci i starszych, by walczyć, i nie tracili wówczas środków utrzymania. Dopiero zaawansowany podział pracy sprawił, że rzemieślnicy musieli pracować cały rok, by zdobyć środki potrzebne na utrzymanie, gdyby ich zatem powołać do wojska, nie mieliby za co żyć. Z tego powodu konieczne okazało się utrzymywanie armii stałej, wymagającej żołdu, uzbrojenia i szkolenia – dużo efektywniejszej niż pospolite ruszenie. Tego typu wojsko wymaga znacznych nakładów finansowych. Chociaż może być postrzegane jako zagrożenie dla wolności, w opinii autora *Bogactwa narodów* jest w rzeczywistości jej sprzymierzeńcem: władca posiadający lojalną armię i nieobawiający się ataku na swoje życie nie będzie pacyfikował każdego przejawu krytyki. Jednocześnie taka armia może być ogromną siłą przy konieczności obrony granic.

Kolejnym istotnym obowiązkiem państwa jest według Smitha zapewnienie działania wymiaru sprawiedliwości, który ma chronić prawa wszystkich obywateli. Evensky stwierdził, że

Ciągłość myśli Smitha, gdy prowadzone przez niego rozważania przechodzą od obrony do sprawiedliwości, jest uderzająca. Oba te zagadnienia skupiają się na bezpieczeństwie. W obu przypadkach analiza jest objęta ramami ewolucji społeczeństwa w „różnych stadiach”. W obu przypadkach za tą ewolucją idzie wzrost złożoności i, z kolei, wyższe wydatki na bezpieczeństwo²¹².

²¹² J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*, s. 219.

Pewne i bezpieczne ramy działalności pozwalają na rozwój i bogacenie się społeczeństw, ale też na szczęśliwe korzystanie z życia. Integralność kraju, pokój i wymierzanie sprawiedliwości są równie istotne dla elit, pragnących spokojnie handlować kupców, wytwórców czy też ludzi biednych.

Jeffrey T. Young wszystkie wskazane przez Smitha podstawowe funkcje państwa wiązał ze sprawiedliwością. Interwencje rządu wymagają ugruntowania filozoficznego dopuszczającego zasadę użyteczności, wspartego przez autorytet władzy. Dzięki temu za niesprawiedliwość i łamanie prawa można karać, by utrzymać bezpieczeństwo społeczności²¹³. Wzajemne zależności pomiędzy obowiązkami władzy są, zdaniem Younga, wyraźnie widoczne: bez obrony granic nie byłoby gdzie utrzymywać systemu sprawiedliwości, a bez wymiaru sprawiedliwości nie można by egzekwować sprawiedliwości. Użyteczność publiczna każe z kolei utrzymywać infrastrukturę i dobra publiczne, prowadząc do konstruowania sprawiedliwego systemu podatkowego²¹⁴.

Chociaż w społeczeństwach mniej rozwiniętych, gdzie różnice majątkowe są niewielkie, istnienie sądów nie jest – według autora *Bogactwa narodów* – koniecznością, to pojawienie się własności wymusza rozbudowę tego rodzaju instytucji:

Bezpieczeństwo ludzi, którzy żyją w społeczeństwie, może być zapewnione w sposób znośny nawet wówczas, gdy nie ma władzy, która by broniła ich od gwałtów, jakich dopuszczają się ci, którzy ulegają tym namiętnościom. Lecz chciwość i ambicja u bogatych oraz niechęć do pracy i umiłowanie doraźnych wygod i rozrywek u biednych są namiętnościami, które popychają do zamachu na cudzą własność, których działanie jest znacznie trwalsze, a wpływ znacznie bardziej rozpowszechniony. Gdzie istnieje wielka własność, tam istnieje również i wielka nierówność. Na jednego bogatego przypada co najmniej pięciuset biednych, a dostatki nielicznych opierają się na ubóstwie wielu.

²¹³ J.T. Young, *Unintended Order and Intervention: Adam Smith's Theory of the Role of the State*, w: *The Role of Government in the History of Economic Thought*, eds. S.G. Medema, P. Boettke, Duke University Press, Durham–London 2005, s. 101–104.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 114–115.

Dostatki bogacza wywołują oburzenie biednych, których często dotkliwa potrzeba, jak i zazdrość popychają do zamachu na cudzą własność. Właściciel majątku o znacznej wartości, który nabył pracą wielu lat, a może nawet i wielu pokoleń, nie może ani jednej nocy przespać bezpiecznie bez ochrony, jaką mu zapewnia władza [...], może go ochronić jedynie potężne ramię władzy, zawsze gotowe do wymierzenia kary²¹⁵.

Filozof zdawał sobie sprawę z istnienia nierówności społecznych, zamiast jednak chcieć im zapobiegać, proponował raczej dążenie do zachowania harmonii społecznej i stopniowe podnoszenie jakości życia tych najbiedniejszych. Świadom możliwych nadużyć, uważał, że najlepszym rozwiązaniem jest utrzymywanie sądów z opłat sądowych (ich wysokość ma wynikać z włożonej pracy) pobieranych i wypłacanych przez specjalnych urzędników, co zminimalizuje ryzyko przekupstwa oraz wpływu władzy na wyroki.

Emma Rothschild i Amartya Sen także wskazali, że sprawiedliwość jest bardzo istotnym pojęciem dla Smitha i odgrywa istotną rolę zarówno w *Teorii uczuć moralnych*, jak i w *Lectures on Jurisprudence* oraz w *Bogactwie narodów*²¹⁶. Cechę tę Szkot uważał za cnotę niezbędną dla trwania i harmonii społeczeństw (ważniejszą nawet niż życzliwość)²¹⁷. Jej naruszenie powinno być karane nawet siłą, ponieważ niesprawiedliwe czyny wyrządzają innym krzywdę. W przypadku naruszenia innych cnót jednostka naraża się jedynie na dezaprobatę bezstronnego obserwatora lub społeczności, w przypadku zachowania niezgodnego ze sprawiedliwością wywołuje natomiast uczucie resentymentu i naturalne pragnienie wymierzenia kary²¹⁸.

Rozważając różnice pomiędzy regułami prawoznawstwa a kazuistyką oraz różne podejście do nich proponowane przez systemy prawne, Smith podkreślał znaczenie istnienia systemu prawnego, po raz kolejny podnosząc problem zasadniczej roli sprawiedliwości w istnieniu społeczeństw:

²¹⁵ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 364–365.

²¹⁶ E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 349.

²¹⁷ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

²¹⁸ D. Lieberman, *Adam Smith on Justice, Rights and Law*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 216–217.

Każdy system prawa pozytywnego można uważać za mniej lub bardziej niedoskonałą próbę przybliżenia się do prawoznawstwa naturalnego, czyli do wyliczenia poszczególnych reguł sprawiedliwości. Ponieważ z naruszeniem sprawiedliwości ludzie, wszyscy razem i każdy z osobna, nigdy się nie pogodzą, sądy publiczne z konieczności muszą wykorzystywać autorytet państwowy do wzmocnienia praktyki tej cnoty. Bez tych środków ostrożności społeczeństwo obywatelskie stałoby się platformą rozlewu krwi i nieporządku, każdy człowiek mściłby się na własną rękę, kiedy tylko by mu się wydawało, że został skrzywdzony. Aby zapobiec zamieszaniu, które by nastąpiło, gdyby każdy sam wymierzał sprawiedliwość, sąd w każdym państwie, które osiągnęło znaczny autorytet, podejmuje wymierzanie sprawiedliwości wszystkim i przyrzeka rozpatrzyć i rozstrzygnąć każde zaskarżenie szkody²¹⁹.

Istnienie wymiaru sprawiedliwości pozwala zatem utrzymywać harmonię i bezpieczeństwo. Pozostawienie go w rękach prywatnych wprowadziłoby chaos, nie może dziwić zatem, że w *Bogactwie narodów* utrzymywanie i wymierzanie sprawiedliwości zostało uznane za jeden z najważniejszych obowiązków rządzących. Jednocześnie Smith miał świadomość, że prawa obowiązujące w poszczególnych krajach nie zawsze przystają do tego, co nakazywałaby cnota sprawiedliwości. Reguły podlegają zmianom, podobnie jak procedury, obyczaje i potrzeby: „Teorii prawa pozytywnego więc, choć zasługują na najwyższy autorytet jako rejestry uczuć ludzkich w różnych okresach czasu i wśród różnych narodów, nie można jednak nigdy uważać za ściśle systemy reguł naturalnej sprawiedliwości”²²⁰.

Kończąc *Teorię uczuć moralnych*, autor stwierdzał, że wyłuszczenia zasad prawa, państwa i historii prawodawstwa podejmie się w innym dziele²²¹. Nie dotrzymał słowa, jednak wątki te podjął wcześniej, w swoich wykładach o jurysprudencji. Opisując prawa i historię jurysprudencji (rozumianej jako „[...] teoria reguł, którymi powinny kierować się rządy” i „[...] nauka, która bada ogólne zasady, które powinny być podstawami praw wszystkich narodów”)²²², Smith po-

²¹⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 514.

²²⁰ Ibidem, s. 515.

²²¹ Zob. ibidem, s. 516.

²²² A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 5 i 397.

dejmował dyskusję nad różnymi prawami i instytucjami, przytaczając przykłady historyczne. Rozwazał sposób, w jaki sprawiedliwość przenikała różne prawa²²³. Uwagi dotyczące jurysprudencki²²⁴ płynnie przechodziły w analizę poglądów ekonomicznych obecnych później w *Bogactwie narodów*.

Trzecim i ostatnim obowiązkiem panującego lub państwa jest ustanowienie i utrzymanie tych instytucji i urzędzeń użyteczności publicznej, które, choćby nawet były w najwyższym stopniu korzystne dla całego społeczeństwa, to są przecież tego rodzaju, że zysk, jaki by przyniosły, nie mógłby nigdy pokryć wydatków poniesionych przez jednostki lub niewielkie grupy ludzi, od których przeto nie można oczekiwać, że je ustanowią i utrzymają²²⁵.

Podstawową rolę odgrywają instytucje ułatwiające handel i zapewniające jego wolność: drogi, mosty, śluzy, kanały i porty, bicie monety czy poczta – ich koszt kształtuje się odmiennie na różnych stadiach rozwoju społeczeństw. Po wybudowaniu można je utrzymywać z niewielkich opłat, takich jak myto, opłaty pocztowe itp. Chociaż kosztowne, w rzeczywistości wszystkie te instytucje sprzyjają bogaceniu się kraju. Żadna mała społeczność czy grupa nie weźmie na siebie jednak tak dużych wydatków.

Osobnym obszarem, w którego działanie Smith postulował włączenie państwa, jest edukacja. Filozof był zwolennikiem szkolnictwa prywatnego, w którym pensje są wypłacane nauczycielom z opłat wnoszonych przez studentów. Wówczas bowiem nauczyciele bardziej przykładają się do pracy, nie starając się prowadzić zajęć w sposób możliwie najmniej dla nich męczący. Ich celem jest sprawienie, by jak najwięcej uczniów pomyślnie zdawało egzaminy (Szkot był zwolennikiem systemu, w którym egzamin byłby przeprowadzany komisyjnie, tak jak to się działo w szkockich uniwersytetach). Kon-

²²³ Por. D. Lieberman, op. cit., s. 237.

²²⁴ Ciekawą analizę poglądów Smitha na temat jurysprudencki można odnaleźć w *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Niezastąpionym źródłem wiedzy o Smitha rozumieniu jurysprudencki jest też książka Knuda Haakonssena *The Science of a Legislator* (przede wszystkim rozdziały od czwartego do szóstego).

²²⁵ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 379.

kurencja, zarówno między nauczycielami, jak i między szkołami czy uniwersytetami, podnosi poziom nauczania. Jednocześnie możliwość wyboru pozwala według Smitha na odsianie niepotrzebnych zajęć czy kierunków kształcenia. Pozostaną tylko te, za które studenci będą gotowi zapłacić, uznając je za przydatne dla zdobycia dobrego zawodu i dla rozwoju osobistego. Stypendia, szczególnie kościelne, skupione na określonych, niezbyt praktycznych, przedmiotach studiów sprawiają, że młodzi ludzie nie uczą się tego, co mogłoby być dla nich korzystne w przyszłości. Autor *Bogactwa narodów* zestawiał sposoby działania uniwersytetów w Anglii i Szkocji, wyraźnie przychylając się ku tym drugim szkołom, opartym na zasadzie konkurencji wykładowców i opłatach wnoszonych przez studentów.

Smith opowiadał się także za zagwarantowaniem podstawowego wykształcenia (przynajmniej nauczania czytania, pisania i liczenia) każdemu członkowi społeczeństwa. Zapewnienie drobnych stypendiów dla uzdolnionych dzieci i wspieranie tak podstawowego zakresu kształcenia przez państwo pozwoliłoby osiągnąć znaczne korzyści: zarówno dla dzieci, jak i dla narodu. Jak twierdził:

Choćby nawet państwo nie miało osiągnąć żadnych korzyści z kształcenia ludzi niższych stanów, to przecież powinno dbać o to, aby nie byli oni tego wykształcenia całkowicie pozbawieni. A przecież z ich wykształcenia państwo osiąga niemałe korzyści. Im bardziej są oni wykształceni, tym mniej są podatni na omamy zabobonu i uniesień, które wśród ciemnych narodów wywołują często najokropniejsze zaburzenia. Ponadto wykształcony i inteligentny lud jest zawsze bardziej obyczajny i zdyscyplinowany od ciemnego i głupiego. Każdy człowiek czuje się osobiście bardziej godny tego, by jego przełożeni szanowali go i traktowali odpowiednio i dlatego też sam jest bardziej skłonny okazywać im szacunek²²⁶.

Należy jednak przypomnieć²²⁷, że Smith nie był zwolennikiem edukacji w szkołach z internatem, odcinających dzieci od rodziców. Twierdził, że nic nie zastąpi więzi rodzinnych i wychowania. Wyła-

²²⁶ Ibidem, s. 454.

²²⁷ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

nia się zatem wizja sieci szkół, w których biedniejsi uczniowie dostaliby stypendia za dobre wyniki w nauce, z których, wraz z opłatami od innych uczniów, można by pokrywać część wynagrodzeń nauczycieli (mieliby oni być częściowo utrzymywani przez państwo, częściowo zaś z opłat uczniowskich, uzależnionych od jakości pracy). Nie wyklucza to, oczywiście, istnienia szkół i uniwersytetów dla osób dążących do osiągnięcia wykształcenia wyższego niż podstawowy zakres umiejętności. Zdobycie wykształcenia Szkot uważał za bardzo istotne – jak wspomniałam, jest ono ważne dla zwykłych robotników, pomagając zapobiegać ogłupieniu wynikającemu z wykonywania powtarzalnych, prostych czynności w ramach zaawansowanego podziału pracy.

Wizja powszechnego szkolnictwa dotowanego przez państwo, obejmującego wszystkie dzieci nie była oryginalnym pomysłem Smitha. Tego typu rozwiązanie, oparte na szkołach parafialnych, istniało wówczas w Szkocji: „Do roku 1790 jedynie pięć parafii w Szkocji nie miało szkoły, a w pięciu innych brakowało budynków szkolnych. Do wielu szkół uczęszczały także dziewczęta”²²⁸. W szkołach oprócz przedmiotów podstawowych uczono również łaciny, księgowości czy nawigacji²²⁹. Istniały też *grammar schools* przygotowujące do studiów uniwersyteckich, akademie ogólnokształcące oraz szkolnictwo zawodowe.

Sieć szkolnictwa uzupełniały szkoły prowadzone przez organizacje wyznaniowe poza obrębem oficjalnego Kościoła szkockiego. Ponadto, na wzór angielski, zakładano także *public schools*, czyli szkoły prywatne. Ten system szkolny obejmował, przynajmniej na poziomie podstawowym, w praktyce wszystkie dzieci i pozwalał na wyławianie najbardziej uzdolnionych jednostek [...], w szkołach parafialnych dzieci pańskie uczyły się razem z chłopskimi²³⁰.

²²⁸ S. Zabieglik, *Historia Szkocji*, Wydawnictwo DJ, Gdańsk 2000, s. 284.

²²⁹ *Scotland in the Age of Improvement*, eds. N.T. Phillipson, R. Mitchison, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996, s. 170 i 173.

²³⁰ S. Zabieglik, *Historia Szkocji*, s. 284–285.

Ostatnim rodzajem wydatków panującego są koszty, które mają służyć utrzymaniu majestatu władzy. W *Bogactwie narodów* autor poświęcił im niewiele miejsca, zaznaczył jednak, że są one konieczne dla umożliwienia królowi wypełniania jego obowiązków i rosną wraz ze stopniem rozwoju i bogactwa społeczeństwa: im lepiej powodzi się poddanym, tym więcej musi wydawać władca, by utrzymać odpowiedni splendor.

Smith zakładał, że wiele wydatków może być pokryte ze źródeł wynikających z istnienia dóbr publicznych: drogi, porty i mosty mogą być dofinansowywane z myta i innych opłat za ich użytkowanie. Uznawał za wskazane utrzymywanie wymiaru sprawiedliwości z opłat sądowych. Źródło dochodów państwa mogły także stanowić cła (choć uważał, że nie powinno być ich zbyt wiele). Poczta, jak twierdził, jest w stanie utrzymać się sama, będąc źródłem pewnych, stałych dochodów. Szkot zauważał jednak, że

Dochody, które muszą pokrywać wydatki nie tylko na obronę społeczeństwa i reprezentację głowy państwa, ale i wszelkie inne wydatki administracyjne, na co ustawodawstwo państwa nie przewidziało żadnego specjalnego pokrycia, mogą, po pierwsze, pochodzić z jakiegoś funduszu niezależnego od dochodów ludności, który stanowi własność panującego lub państwa, a po wtóre, z dochodów ludności²³¹.

Jego zdaniem panujący może czerpać korzyści z posiadanego kapitału i dóbr ziemskich jak każdy inny członek społeczności. Nie da się jednak pogodzić ról panującego i kupca, łatwiej monarsze uzyskiwać dochody z pożyczania pieniędzy na procent oraz z dóbr ziemskich.

Najistotniejszym sposobem finansowania wydatków państwa pozostały jednak, zdaniem Smitha, podatki. System podatkowy, jak pisał, powinien opierać się na czterech zasadach: podatki muszą być proporcjonalne do dochodu, konkretnie (jasno, zrozumiale i dokładnie) określone (dowolność opodatkowania sprzyja korupcji i nierównościom), ściągane w terminie najkorzystniejszym dla podatnika, a koszty jego poboru możliwie niewielkie. Filozof charakte-

²³¹ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 490.

ryzował podatki od renty gruntowej, zysku i płacy – każdy z nich ma swoją specyfikę, wszystkie jednak powinny podlegać tym zasadom.

Specjalną wagę przywiązywał Smith do racjonalnego opodatkowania renty. Zalecał pobieranie wyższego podatku od rent w naturze niż od rent w pieniądzu, gdyż te pierwsze przynoszą zawsze większą szkodę dzierżawcy niż korzyść właścicielowi. Podobnie opowiadał się za wyższym opodatkowaniem renty przewidzianej w umowie, narzucającej dzierżawcy sposób uprawy i określony płodozmian. Chodziło mu o ograniczenie tej bezsensownej praktyki płynącej z zarozumiałstwa właścicieli ziemi. Doradzał także niższe opodatkowanie renty z ziemi, uprawianej przez samego właściciela²³².

Państwo może również posiłkować się pożyczkami, zadłużaniem się za granicą lub u własnych mieszkańców. Długi publiczne często są zaciągane podczas wojny, gdy państwo dysponuje jedynie zasobami na pokrycie bieżących wydatków, a prowadzenie działań zbrojnych wymaga dużo większych środków. Oferując preferencyjne warunki i budząc zaufanie, panujący jest w stanie łatwo uzyskać potrzebne fundusze, ponieważ przedsiębiorcy są gotowi udzielać tego typu pożyczek, oczekując zysku. Takie rozwiązanie jest możliwe jedynie w rozwiniętych społeczeństwach, w których są osoby dysponujące znacznym kapitałem obrotowym. Problemy pojawiają się, gdy państwo nie jest w stanie spłacić swoich zobowiązań. Powinno wówczas ogłosić bankructwo, częściej jednak posiłkuje się rozwiązaniami, które maskują problem: biciem nowych monet, podnoszeniem nominalnej ich wartości itp. Smith zastanawiał się, w jaki sposób, poza bankructwem, można rozwiązać problem zadłużenia Wielkiej Brytanii. Jego zdaniem kluczem byłoby przyspieszenie rozwoju gospodarczego oraz unia z Irlandią i z koloniami amerykańskimi (na warunkach podobnych do związku Anglii ze Szkocją). Alternatywnie proponował zrezygnowanie z utrzymywania kolonii w Ameryce. Zauważał jednak, że rozwiązania te, chociaż – jego zdaniem – korzystne gospodarczo, mają niewielkie szanse na realizację.

²³² J. Chodorowski, op. cit., s. 149.

*

Teoria Smitha odegrała znaczącą rolę w rozwoju myśli ekonomicznej. Jego analizy podziału pracy, problematyki wartości i cen wciąż prowokują ekonomistów do dyskusji. Z *Bogactwa narodów* wywodzi się również teorię ładu samorzutnego, opartą na harmonijnej samoregulacji rynku w warunkach wolnej konkurencji oraz wyjaśnienia typu niewidzialna ręka. Rozważania zawarte w *Teorii uczuć moralnych* płynnie wiążą się z treścią wykładów na temat jurysprudence. Ostatnie fragmenty dzieła poświęconego etyce sugerują plan powstania pracy o historii prawoznawstwa. W *Lectures on Jurisprudence* filozof odwoływał się do swoich wcześniejszych tez o moralności²³³, by następnie podjąć się historii jurysprudence, opisu praw i rozwoju państwa, wieńcząc dzieło rozważaniami o ekonomii (których pełniejszy wykład czytelnik otrzymuje w *Bogactwie narodów*).

W teorii ekonomicznej Smitha spletały się dwa wyraźne wątki: z jednej strony nacisk na rozwiązania wolnorynkowe, z drugiej – szeroko przedstawiona dyskusja dotycząca obowiązków państwa i interwencji. Edward Lipiński zauważył, że koncepcji Szkota daleko do optymizmu²³⁴: Smith nie wierzył w wysokie umiejętności i dobre chęci administracji państwowej. Nie przedstawiał również optymistycznej wizji człowieka, ideę zupełnie wolnego rynku postrzegał zaś jako utopię: „Trudno ocenić jako optymizm jego wiarę w harmonizujące działanie konkurencji i »niewidzialnej ręki rynku«”²³⁵.

Chociaż pojęcie „niewidzialna ręka” uważam raczej za zabieg retoryczny, proces, rozumiany często przez to określenie, wyraźnie wpisuje się w całość myśli autora *Bogactwa narodów*. Przekonanie, że niezależne działania jednostek mogą przynieść globalny skutek, którego efekty będą prawdopodobnie pozytywne (według Smitha nie można jednak, jak sądzę, wykluczyć istnienia tych negatywnych następstw, szczególnie przy założeniu o występowaniu niezamierzonych konsekwencji, na którym teoria ta się opiera), często

²³³ Prawdopodobnie stanowiły one wcześniejszą część wykładów, por. A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 17.

²³⁴ E. Lipiński, op. cit., s. 284–285.

²³⁵ Ibidem, s. 284.

powraca w filozofii Szkota. Uwidacznia się ono w odniesieniu zarówno do działań rynkowych, gdzie kierowanie się interesem własnym może doprowadzić do pomyślności ogółu lub wspierać postęp, jak i do moralności oraz rozwoju kultury, gdy indywidualne działania tworzą efekt w postaci obowiązujących reguł moralnych i zwyczajów, znaczącą rolę odgrywa przekonanie, że ludziom warto pozostawić wolność wyboru. Wówczas, reagując na bodźce otoczenia, podejmą oni działania kształtujące przyszłe społeczeństwo. W przypadku zachowań na rynku mogą one prowadzić do bogacenia się społeczeństw i rozwoju gospodarczego i społecznego.

Analogię pomiędzy działaniem rynku a tworzeniem się reguł ogólnych moralności w swoim modelu rynkowym przedstawił James R. Otteson²³⁶. W odniesieniu do gospodarki model ten sprzyja raczej powstaniu względnie uporządkowanego rynku. Brak restrykcji i wolność zaspokajania swoich potrzeb skutkuje wykształceniem się relacji wymiany. Nawet przy braku odgórnych regulacji nie pojawia się anarchia: ważną funkcję pełnią zwyczaj i pewne praktyki, ponieważ to nie one wynikają z obowiązujących praw, ale raczej prawa są ich odzwierciedleniem. Dzieje się to podobnie do powstawania ogólnych reguł moralności. Reguły wymiany pojawiają się w sposób spontaniczny i działają podobnie, bez względu na to, czy odnoszą się do wymiany handlowej, czy moralnej.

Dowartościowując jednostki, doceniając potencjał wiedzy lokalnej i akcentując wolność ludzi, Smith opisywał rynek, na którym można działać, kierując się posiadanymi informacjami, i polegać na własnej pomysłowości, innowacyjności. Sygnały popytu i podaży²³⁷, na które reagują racjonalnie myślący wytwórcy i kupcy kierujący się, między innymi, interesem własnym, świadczą o zdolności rynku do względnej samoregulacji. Cena naturalna i rynkowa ciążą ku sobie, pozwalając zachowywać równowagę. Poszczególni ludzie chcą inwestować tam, gdzie mają perspektywę większego zysku.

²³⁶ J.R. Otteson, op. cit., s. 126–129.

²³⁷ Należy podkreślić, że popyt i podaż mają też wpływ na zmiany w modzie, a nawet na to, czy niektóre przedmioty uzna się za piękne; więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

Spółczeństwo nie może jednak być pozostawione bez regulacji. Smith wskazywał wiele dziedzin, w których interwencje władzy są konieczne (lub – jak w przypadku rozsądnej polityki celnej – możliwe do zaakceptowania). Przede wszystkim chęć łatwego zarobku może skłaniać kupców i wytwórców do zawierania porozumień. Praktyki monopolistyczne autor *Bogactwa narodów* uważał nie tylko za niewłaściwe, ale nawet za szkodliwe.

Do najważniejszych zadań władzy Smith zaliczał zapewnianie obrony granic, wymiaru sprawiedliwości oraz infrastruktury. Bez ich istnienia rozwinięte społeczeństwo i państwo nie mogą sprawnie funkcjonować. Zapewnianie bezpieczeństwa mieszkańców oraz tworzenie udogodnień sprzyjających życiu, wytwórczości i handlowi (które zarazem nie faworyzują żadnej dziedziny produkcji) jest trudne do osiągnięcia, gdy źródłem finansowania mają być środki prywatne. Dlatego niezbędne są inwestycje inicjowane przez państwo i finansowane z podatków. Również armia stała, chociaż kosztowna, jest – zdaniem myśliciela – warta swej ceny i pozwala na efektywniejsze zapewnianie spokoju i bezpieczeństwa.

Jednocześnie szkocki filozof podkreślał potrzebę wspierania przez państwo edukacji i kultury²³⁸. Powszechne wykształcenie nie tylko zapobiega negatywnym skutkom nadmiernej specjalizacji, lecz także pozwala ograniczyć siłę zabobonów i umożliwia lepsze podejmowanie decyzji.

Teoria Smitha opiera się przede wszystkim na określonym sposobie pojmowania człowieka i na założeniu o tym, w jaki sposób ludzie postępują i jaki wpływ ich działania wywierają na siebie. Przedstawia wizję gospodarki, w której ludzie mogą podejmować wolne decyzje w określonych odgórnie ramach.

Niebagatelną rolę w myśli autora *Bogactwa narodów* odgrywają wrodzone skłonności i instynkty. Był on przekonany, że ludzie dążą do samozachowania, pragną poprawy własnej sytuacji²³⁹ i aprobaty innych. Często też kierują się własnym interesem²⁴⁰, działania takie

²³⁸ R.H. Campbell, A.S. Skinner, op. cit., s. 40.

²³⁹ Ibidem, s. 93–96; E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 330.

²⁴⁰ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

mogą jednak mimowolnie przyczyniać się do pomyślności ogółu: „W *Bogactwie narodów* jednostki szukają rozrywki, uwagi i rozmowy; myślą o strachu i ucisku; zastanawiają się nad ontologią i są zainteresowane słuszością²⁴¹. Sądzę, że w *Bogactwie narodów*, podobnie jak w *Teorii uczuć moralnych* (i nie tylko tam) Smith opisywał proces kształtowania świata społecznego (w tym gospodarczego) przez indywidualne działania jednostek. Ludzie kierują się różnorodnymi motywami, reagują na czynniki zewnętrzne i dostosowują się do otoczenia. Reagując na bodźce, jakimi są ceny regulowane popytem i podażą, jednostka postępuje w sposób, który uważa za najlepszy dla siebie (w ramach dozwolonych przez społeczeństwo). Tym samym kształtuje warunki gospodarcze, w których kolejne decyzje będzie podejmować zarówno ona sama, jak i inni ludzie.

²⁴¹ E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 319–320.

Człowiek w społeczeństwie i *Adam Smith Problem*

Człowiek opisywany przez Adama Smitha jako jednostka społeczna jest zarazem jednostką moralną. Należy przypomnieć o wspomnianym przez Szkota problemie: ludzie są w stanie rozważać swoje decyzje i postępowanie przed podjęciem działania (choć często ulegają wtedy tendencji do samooszukiwania się) lub po nim (wówczas mogą się przed sobą usprawiedliwiać, tu jednak nieocenioną pomocą okazuje się dobrze ukształtowany bezstronny obserwator). Nie rozwiązuje to wszak kwestii tego, czym kieruje się człowiek w trakcie działania. Choć emocje mogą brać górę nad refleksją i nie ma czasu na „konwersację” z bezstronnym obserwatorem, ludzie według Smitha potrafią zachowywać się w sposób moralny, tak by zasługiwać na aprobatę zarówno otoczenia, jak i własną. Filozof uważał, że odpowiedzią w sytuacjach, w których bezstronny obserwator nie może służyć pomocą lub nie potrafimy zachować jego bezstronności, może być postępowanie zgodne z ogólnymi zasadami moralności¹.

5.1. Zwyczaj, obowiązek i ogólne zasady moralności

Ogólne zasady moralności (*general rules*) to pewne uogólnione reguły, którymi kierują się jednostki. Wyrażają one to, co w poszczególnych typach sytuacji aprobują władze moralne. Upraszczają proces decyzyjny, sprawiając, że nie trzeba za każdym razem zastanawiać się nad wszystkimi okolicznościami, by ustalić właściwy sposób po-

¹ T.D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Routledge, New York, s. 158; R. Shaver, *Virtues, Utilities and Rules*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, New York 2006, s. 204.

stępowania – często wystarczy odwołać się do zasady, według której jakieś zachowania są najczęściej potępiane (na przykład kradzież, morderstwo) lub postrzegane pozytywnie (jak okazywanie szacunku i troski). Charles L. Griswold zwrócił uwagę, że Adam Smith pojmował *general rules* na dwa sposoby²: po pierwsze, uznawał je za „[...] tworzone metodą indukcji generalizacji na temat psychologii moralnej lub zachowań, które nie mają na celu kierowania zachowaniami moralnymi”, czyli uogólnione opisy aprobowanych zachowań. Po drugie, wynikają one z definiowania właściwych zachowań.

Zasady ogólne są prostym wyznacznikiem postępowania – pomocnym, gdy rola bezstronnego obserwatora ulega ograniczeniu w następstwie doznania silnych emocji. Nie wymagają one tak dużego wysiłku jak posługiwanie się sympatią, wyobraźnią, władzami poznawczymi i rozumem – potrzebne, by rzetelnie rozważyć sytuację z bezstronnego punktu widzenia. To właśnie zasady ogólne mogą być zatem podstawą motywacji w trakcie działania (choć niejedną – nie wolno zapominać o roli na przykład cnót, charakteru i o naturalnej trosce o bliskich).

Należy podkreślić, że ogólne reguły moralności, zgodnie z teorią Smitha, nie są danymi przez Boga nakazami, których z tej racji się przestrzega. Można je wywieść bezpośrednio z mechanizmów opisanych w pierwszym rozdziale: wyobraźni, sympatii, pragnienia otrzymania zasłużonej aprobaty i uogólniania sądów wydawanych przez bezstronnego obserwatora. Z czasem jesteśmy w stanie skonstruować pewne generalizacje, wiedząc, że w określonych sytuacjach³ dane rodzaje czynów budzą w obserwatorach określone uczucia.

To, co rodzi przyjemne emocje, budzi aprobatę, co traktujemy jako godne szacunku i zasługujące na nagrodę, staje się podstawą pozytywnej reguły, mówiącej, jak warto postąpić w danych okolicznościach. Zachowania, które zgodnie z naszym doświadczeniem

² Ch.L. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 185–186.

³ Chociaż Smith nie poruszał tego wątku, rozważając kwestię zasad ogólnych, należy pamiętać, że dwa zdarzenia nigdy nie będą identyczne, podobnie jak okoliczności czynów zawsze będą się różnić w szczegółach.

i obserwacjami budzą wstręt, odrazę, skłaniają do potępienia, stają się przedmiotem uogólnionych zakazów:

Czyn sympatyczny, czyn szanowny, czyn przerażający, wszystkie one są czynami, które wobec osób ich dokonujących wzbudzają naturalnie miłość, szacunek i przerażenie. Ogólnych zasad, które określają, jakie czyny są, a jakie nie są przedmiotami każdego z tych uczuć, nie można ustanowić w inny sposób, niż obserwując, jakie czyny rzeczywiście i faktycznie je wzbudzają.

Gdy te ogólne zasady zostały rzeczywiście sformułowane, gdy są powszechnie uznane i przyjęte za sprawą zgodności uczuć wszystkich ludzi, często odwołujemy się do nich jako do probierza sądu, dyskutując na temat stopnia pochwały lub nagany, jaką winniśmy przyznać pewnym czynom złożonej lub wątpliwej natury. W takich sytuacjach powszechnie wymienia się je jako ostateczne podstawy tego, co słuszne i niesłuszne w ludzkim postępowaniu⁴.

W ten sposób reguły te stają się probierzem tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe⁵.

Ogólne zasady moralności (zarówno te wyrażające aprobatę, jak i dezaprobatę) powstają⁶ według Smitha zatem na podstawie obserwacji, sądów otoczenia, bezstronnego obserwatora i wiedzy nabytej dzięki wychowaniu. Myślę, że koniecznie należy podkreślić, że zasady te zawsze są wynikiem uogólnienia doświadczeń jednostkowych, mogą zatem różnić się u poszczególnych osób. Rozbieżności te najczęściej nie są jednak zbyt duże. Ze względu na zasadniczą rolę wy-

⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 233.

⁵ G.R. Morrow, *Adam Smith: Moralist and Philosopher*, „The Journal of Political Economy” June 1927, Vol. 35, No. 3, s. 339. Glenn R. Morrow pisał: „Te zasady ogólne, które zostały wyprowadzone z doświadczenia społecznego, mogą być nawet traktowane jako ostateczna podstawa tego, co właściwe i niewłaściwe w postępowaniu ludzkim, jako mające podstawy w przykazaniu Boskim. W ten sposób moralność oparta na sympatii i doświadczeniu społecznym prowadzi do tego samego teologicznego spojrzenia na świat, które znajdujemy w przekonaniu Smitha o naturalnym porządku wolności ekonomicznej”.

⁶ Por. A. Smith, op. cit., s. 231–235; Ch.L. Griswold, op. cit., s. 186; A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 186.

chowania oraz sądów, jakie wydają otaczający nas ludzie, tworzone reguły, chociaż opierają się na ocenach konstruowanych przez bezstronnego obserwatora, są często wyrazem standardów danego społeczeństwa⁷ lub grupy społecznej.

Opisany przez Smitha proces uczenia się wydawania sądów etycznych i moralnego postępowania zakłada pierwotność obserwacji wobec własnej refleksji. Dlatego też, obok doświadczanych uczuć, to inni i ich reakcje odgrywają niebagatelną rolę przy tworzeniu uogólnień, które stają się później wzorcem podzielanym przez członków danego społeczeństwa. Mimo to filozof sprzeciwiał się pogładowi, zgodnie z którym sądy moralne zasadzają się na regule ogólnej stosowanej do danych okoliczności. Podczas wydawania ocen – według Smitha – ważna okazuje się świadomość, że to indywidualne doświadczenie i aprobatą bezstronnego obserwatora są ich podstawą. Przywoływane zasady to wskazówki. Nie stosując się do nich, możemy się spodziewać, że później, po opadnięciu emocji, sami potępimy niezgodne z nimi działania. Jak to ujął Tom D. Campbell:

[...] Smith wyjaśnia genezę zasad ogólnych, wykazując, że są one wynikiem rozumowania indukcyjnego opartego na doświadczeniu partykularnych sądów moralnych; to wyjaśnienie jest dopełnione przez wskazanie, że owe reguły są potrzebne, nie tylko, by świadczyć, że oceny moralne są oparte na przyzwyczajeniu, ale też, by wypełnić główną funkcję – sprawiają, że ludzie wypełniają swą powinność, gdy zupełnie tego nie chcą czynić⁸.

Smith dzielił ogólne reguły moralności także na dwa inne rodzaje: dokładne i nieostre. Przykładem dobrze sprecyzowanych zasad może być sprawiedliwość. Tego typu reguły przypominają reguły gramatyki – są ostre, mają określone wyjątki, każdy może się ich na-

⁷ T.D. Campbell, op. cit., s. 158.

⁸ Ibidem.

uczyc⁹. Są niezbędne dla właściwego postępowania i należy ich przestrzegać:

Zasady sprawiedliwości są w najwyższym stopniu precyzyjne i nie dopuszczają żadnych wyjątków ani ich modyfikacji, poza tymi, które mogą być stwierdzone tak dokładnie, jak same zasady i które na ogół wypływają z tych samych co one podstaw. [...] nie jest pedanterią ściśle trzymanie się zasad sprawiedliwości. Przeciwnie, względ im przynależny winien być jak najbardziej nieodwołalnie przestrzegany [...]¹⁰.

Reguły ogólne właściwe innym cnotom, sformułowane w sposób niedokładny, Smith przyrównywał do opinii krytyków – przedstawiają ideał, do którego należy dążyć, nie dają jednak jednoznacznych kryteriów. Trudno byłoby wskazać precyzyjne wyznaczniki elegancji czy piękna stylu.

Ogólne zasady moralności, jako intersubiektywne i generalizujące, nie mogą uwzględniać zniuansowanych motywów zachowań ludzkich i – co za tym idzie – mogą stanowić swego rodzaju antidotum na tendencję do samooszukiwania się oraz korygować samolubstwo. Smith skonstatował nawet, że mogą być one postrzegane jako prawa boskie¹¹. Filozof zauważał, że

Gdy zasady ogólne określające zasługę i przewinienie w działaniu w ten sposób stają się dla ludzi prawami Wszechmocnego Boga, który przygląda się naszemu postępowaniu i który w życiu przyszłym będzie nagradzał ich przestrzeganie i karał ich łamanie, z konieczności przybierają w tym względzie nowy przymiot nienaruszalności. Nikt, kto wierzy w istnienie Boga, nie może wątpić, że względ na wolę Boga winien być najwyższym prawem naszego postępowania¹².

⁹ Por. A. Smith, op. cit., s. 258–259; A. Salomon, *Adam Smith as Sociologist*, „Social Research” February 1945, Vol. 12, No. 1, s. 261; Ch.L. Griswold, op. cit., s. 189–190.

¹⁰ A. Smith, op. cit., s. 258.

¹¹ Zob. ibidem s. 239.

¹² Ibidem, s. 249.

Smith nie negował tym samym społecznej i jednostkowej genezy zasad ogólnych moralności, zauważał jednak, że relatywnie stałe reguły mogą być utożsamiane z prawami boskimi. Nie uznawał tego za błąd – bez względu na to, czy pochodzą one od Boga (czego nie rozstrzygał), traktowane jako nakaz Stwórcy zasady ogólne zyskują na wadze i tym bardziej powinny być stosowane. Religia pogłębia wrodzone ludziom poczucie obowiązku i sprawia, że wierzący stają się wiarygodniejsi – zakłada się, że będą postępować zgodnie z zasadami i rygorami religii, przestrzegając jej wskazań¹³.

Często podzielane przekonanie, że uznawane społecznie zasady postępowania pochodzą od sił wyższych, Smith postrzegał jako dzieło natury. Założenie, że stosujący się do praw zostaną kiedyś nagrodzeni, a ci łamiący je ukarani, skłania do moralnego postępowania. Myśliciel zauważał przy tym, że jednostki w naturalny sposób przypisują bogom (szczególnie w religiach politeistycznych) cechy ludzkie¹⁴, a zatem:

Człowiek, który spowodował krzywdę, uważał siebie za właściwy przedmiot odrazy i resentymentu ludzi; zaś jego naturalne obawy doprowadziły go do przypisywania tych samych uczuć tym strasznym istotom, których wagi nie mógł uniknąć i nie mógł przeciwstawić się ich mocy. Te naturalne nadzieje i obawy oraz podejrzenia rozprzestrzeniła sympatia, a potwierdzało wychowanie; z przekonaniem przedstawiano też bogów jako tych, co nagradzają cnoty ludzkości i miłosierdzia, a karzą wiarołomność i niesprawiedliwość. Tak więc religia, nawet w najprymitywniejszej formie, nadała sankcje regułom moralności na długo przed okresem spekulacji i filozofii. Zbyt wielkie znaczenie dla szczęścia ludzkości miało wzmocnienie naturalnego poczucia powinności przez nabożny strach religijny, by natura pozwoliła na uzależnienie tego od opieszałości i niepewności badań filozoficznych¹⁵.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 249–251.

¹⁴ Więcej na ten temat w rozdziałach drugim i czwartym.

¹⁵ A. Smith, *op. cit.*, s. 240. Do przypisywania bogom udziału w zjawiskach niezwykłych, mających być wyrazem ich gniewu lub przychylności, odwoływał się on także w *History of Astronomy*, w: *idem, Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 49–50.

Honorowanie reguł obowiązujących w danej społeczności jest użyteczne dla jej przetrwania i może zostać zapewnione na różne sposoby, bez względu na to, czy będzie ono wynikiem postępowania zgodnego z cnotą, rozumowego przestrzegania obowiązków, działania wypływającego z uczuć, życzliwości dla innych i dobrego serca, pragnienia osiągnięcia własnej korzyści czy też strachu przed wiecznym potępieniem. Nie oznacza to, że zdaniem Smitha kierowanie się jedynie względami religijnymi jest właściwe lub nie: natura stosuje wiele „podstępów”, by sprawić, że jednostki przyczyniają się do dobra ogółu. W tym przypadku religia – pełniąca bardzo ważną funkcję społeczną – okazuje się jednym z nich. Choć myśliciel odwoływał się do kultów pogańskich, podobne uwagi można odnieść do chrześcijaństwa. Nie rozstrzygając kwestii istnienia Boga i genezy wiary, nie można odmówić jej użyteczności w zapewnianiu harmonii społecznej. Filozof nie uważał jednak, że chrześcijaństwo nakazuje postępowanie wywodzące się jedynie z obowiązku¹⁶. Wprost przeciwnie: chociaż religia daje impuls do przestrzegania praw, to jednak jej pierwszym przykazaniem jest przykazanie miłości: zarówno do Boga, jak i innych ludzi oraz do samego siebie. Zatem nasze czyny, z perspektywy chrześcijaństwa, mają wynikać z uczucia, nie zaś z rozumowego przestrzegania obowiązków. Miłość do siebie jest naturalna i raczej nie wypływa z egzekwowanych nakazów – podobnie miłość do ludzi i Boga.

Zasady ogólne moralności, szczególnie reguły sprawiedliwości, nie dopuszczają niedookreślonych wyjątków i dowolności. Rozważanie nietypowych okoliczności czynu jest, moim zdaniem, domeną przemyśleń bezstronnego obserwatora. Należy zdać sobie sprawę, że Smith, wprowadzając do swojej teorii etycznej zasady ogólne, nie negował roli społeczeństwa, sympatii, wyobraźni i bezstronnego obserwatora. Zasady ogólne nie są ostatecznym kryterium oceny, filozof krytykował przecież przekonanie, że winno się wywodzić je z praw ogólnych. Zawsze najistotniejsza pozostaje konkretna sytuacja, jej kontekst i znajdujący się w niej człowiek, dlatego może się okazać, że wytworzona w wyniku doświadczenia reguła może

¹⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 251–252.

nie być adekwatna do innych okoliczności lub że reguła wypracowana i przekazana przez grupę zdaniem jednostki jest niewłaściwa. W pełni zgadzam się z opinią Campbella, że

Napięcie występuje częściowo między, z jednej strony, bezstronnym obserwatorem jako reprezentującym ogólne zasady moralności, pojawiające się w każdej społeczności, a, z drugiej strony, jednostkowymi obserwatorami, którzy mogą być stronniczy, nieuważni i źle poinformowani; jest to jednak również kontrast pomiędzy przeciętnym obserwatorem uosabiającym zwyczajne reguły poprawności zachowania i domniemanym obserwatorem wewnątrz każdego człowieka, który często może być lepiej poinformowany i uważniejszy niż przeciętny obserwator. Smith zwraca uwagę, że wewnętrzny obserwator może wyjść poza ustalone reguły moralne obowiązujące w jego społeczności i zbudować, dzięki obserwacji zachowania własnego i innych ludzi, abstrakcyjny obraz „doskonalszego” standardu cnoty. Każda jednostka jest w stanie nie tylko internalizować ogólne zasady moralności, ale też przekroczyć je, zadając sobie pytanie, jaki rodzaj postępowania aprobuje jako widz, najsilniej [...]”¹⁷.

Uważam, że ta zdolność do przyswajania sobie zasad obowiązujących w społeczeństwie, opierająca się na doświadczeniu i obserwacjach, powiązana ze współodczuwaniem i procesami wzajemnego dostosowywania reakcji, jest niezwykle istotnym elementem myśli Smitha, współgra z nią społeczny charakter powstawania ogólnych zasad moralności.

Drugim bardzo ważnym czynnikiem kształtującym moralność jest zdolność jednostek do refleksji nad własnym i cudzym postępowaniem. Bezstronny obserwator Smitha nie jest jedynie prostą personifikacją uogólnionej opinii społecznej. Wprost przeciwnie, pozwala on spojrzeć krytycznie zarówno na działania ludzi, jak i na wydawane oraz przyjmowane powszechnie sądy. Odwołując się do niego, jednostki są w stanie zakwestionować obowiązujące reguły i samodzielnie ocenić zachowanie, polegając na swoim rozumieniu sytuacji oraz na doznawanych uczuciach. Tak ujęta umiejętność

¹⁷ T.D. Campbell, op. cit., s. 159.

krytycznego spojrzenia na postępowanie i zasady moralne w bardzo znaczący sposób dopełnia obrazu myśli etycznej Smitha. Można tu dostrzec współdziałanie indywidualnego namysłu i uczuć oraz społecznych procesów uczenia się.

Reguły ogólne moralności nie zawsze są wyraźnymi nakazami lub zakazami, łatwymi do zastosowania w określonych okolicznościach i dokładnie zdefiniowanymi. Jednocześnie są niezwykle użyteczne społecznie¹⁸, stanowiąc wzorzec ułatwiający podejmowanie decyzji¹⁹. Dzięki nim ludzie, którzy nie podejmują regularnego wysiłku współodczuwania i odwoływania się do sądu bezstronnego obserwatora, są w stanie postępować w sposób moralny nie tylko wtedy, kiedy skłania ich ku temu na przykład życzliwość. Filozof zwrócił uwagę, że:

Wzgląd na te ogólne zasady postępowania jest tym, co właściwie nazywa się poczuciem obowiązku, regułą, która wywiera największy wpływ na życie ludzkie i jest jedyną regułą, za sprawą której ogromna większość ludzi jest zdolna kierować swoimi czynami. Wielu ludzi postępuje bardzo przyzwoicie i przez całe życie unika znaczniejszej dezaprobaty, choć, być może, nigdy nie mają poczucia, że ich czyny są właściwe, na czym my opieramy naszą aprobatę ich postępowania, działają zaś jedynie ze względu na to, co, jak mówią, jest ustalonymi zasadami postępowania²⁰.

Smith nie twierdził, że kierowanie się wyłącznie obowiązkiem jest właściwsze niż opieranie się na uczuciach lub pragnieniu zasługiwania na pochwałę. Sposób oceny odwoływania się wyłącznie do poczucia obowiązku zależy w dużej mierze od sytuacji.

Autor *Teorii uczuć moralnych* przytaczał przykłady osób, które wdzięczność, szacunek i względy swojemu dobroczyńcy okazują raczej z powodu konwenansów niż w wyniku rzeczywistego uczucia. Nie uznawał tego za obłudę, bardziej za postępowanie zgodne z regułami zachowania. Poszanowanie zasad społecznych może uzasad-

¹⁸ R. Shaver, op. cit., s. 206.

¹⁹ Ibidem, s. 206–207.

²⁰ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 236.

niać podejmowanie tego typu działań. Smith zarysowywał też osobę, która przez wzgląd na grzeczność ugości przyjaciela mimo braku nastroju na spotkania towarzyskie (względy grzeczności sprawiają jednak, że nie zachowa się nieprzyjemnie), oraz żony, która przez wzgląd na cnotę będzie dla męża troskliwa, wierna i dobra mimo braku czułości wobec niego²¹. Wbrew temu, że nie są to „najlepsi spośród ludzi”, to jednak będą zachowywać się właściwie i spełniać swoje obowiązki, chociaż nie zawsze tak dobrze, jak ktoś, kto kieruje się uczuciem. Jak twierdził Smith, gdy nam na kimś zależy, pewne zachowania wydają się oczywiste, gdy jednak podstawą relacji jest przekonanie o konieczności kierowania się obowiązkiem, można wiele przeoczyć i nie zdobyć się na pewne gesty, oczywiste, gdy odczuwa się miłość i czułość.

Naturalne emocje sprzyjają działaniu wywodzącemu się z uczuć²². Smith konstatował, że jeżeli obdarowany, współmałżonek, przyjaciel czy dziecko okazują szacunek tylko z poczucia obowiązku, nie odbiera się tego w sposób pozytywny. Lepiej jest, gdy pewne reakcje są wynikiem żywej życzliwości, miłości, czułości, przywiązania. Nagroda i aprobata powinny wypływać z serca. Odwrotnie jest w przypadku uczuć niespółecznych (również wywodzących się z wyobraźni – nienawiści, resentymentu) – te powinny opierać się na poczuciu obowiązku: karać powinno się po zastanowieniu, rozważeniu zasadności i słuszności kary. Żądza zemsty i resentyment (a także litość) nie są właściwymi motywami postępowania w takich okolicznościach. Pomiędzy tymi dwoma biegunami, wyznaczanymi przez uczucia społeczne i niespółeczne, znajdują się uczucia samolubne: dążenie do poprawy własnego bytu i osiągnięcia własnej korzyści przy drobnych kwestiach codziennych powinno, zdaniem Smitha, wypływać z zasad ogólnych, w przypadku większych przedsięwzięć mogą nami powodować uczucia związane z upragnionym celem.

Kierowanie się poczuciem obowiązku prowadzi niekiedy do opłakanych skutków, nie może być zatem traktowane jako jedyny słuszny motyw działania. Smith zwracał uwagę, że zdarza się, iż trzy-

²¹ Ibidem, s. 236–238.

²² Ibidem, s. 252–256.

manie się reguł skutkuje zejściem na złą drogę. To „błędne poczucie obowiązku”²³ ilustrował on przykładem negatywnego wpływu religii (szczególnie fanatyzmu religijnego czy „fałszywych pojęć religijnych”), która jest w stanie wypaczyć postępowanie człowieka. Zbyt gorliwe przestrzeganie niektórych zasad może prowadzić do tragedii – myśliciel wskazywał rzezie religijne, podczas których większy szacunek budzą ci, którzy sprzeciwili się nakazowi swojego Kościoła i zdecydowali się raczej ratować innowierców niż ich mordować. Pozostaje liczyć na zdrowy rozsądek, uczucia i naturę.

Ogólne zasady moralności odgrywają bardzo istotną rolę w społeczeństwach, przyczyniając się do ich pomyślności, ułatwiając poszczególnym ludziom podejmowanie decyzji i sprzyjając ich właściwemu postępowaniu. Kształtowane społecznie, powszechnie aprobowane i wpajane, a zarazem często wzmacniane nakazami religijnymi, wspomagają proces formowania się moralności jednostek, służąc zarazem za uproszczony probierz słuszności. Nie można jednak przy tym zapominać, że w filozofii Adama Smitha bardzo ważne są uczucia i rozsądek jednostek oraz głos bezstronnego obserwatora, dzięki czemu możliwe okazuje się krytyczne spojrzenie na obowiązujące reguły i łamanie lub zmienianie ich, gdy uzna się to za właściwe. Ludzie, w oczach autora *Teorii uczuć moralnych*, nie są bezwolnymi automatami kierującymi się jedynie zasadami. Często odwoływanie się do uczuć i własnej refleksji jest lepszym rozwiązaniem. Mimo doceniania roli ogólnych reguł moralności, myśliciel wciąż uznawał prymat jednostki. Skłaniał do refleksji nad regułami i nieprzyjmowania tego, co w sposób bezkrytyczny obowiązuje społecznie.

Konieczność rozważenia zasadności praktyk społecznych widać także w przypadku wpływu zwyczaju na to, co akceptowane i uznawane za moralne. Myśliciel twierdził, że każdy obserwator – każdy człowiek – jest produktem społecznym²⁴. Dlatego zachowania obserwowane w społeczności, obowiązujące w danej grupie, wpływa-

²³ Ibidem, s. 260–263.

²⁴ T.D. Campbell, op. cit., s. 144.

ją na to, jak jest postrzegane właściwe postępowanie. Smith konstatował, że

Gdy zwyczaj i moda zgadzają się z naturalnymi zasadami słuszności i niesłuszności, wzmagają wrażliwość naszych uczuć i potęgują naszą odrazę do wszystkiego, co jest pokrewne złu. Ludzie wychowani w prawdę dobrym towarzystwie, a nie tylko takim, które zazwyczaj tak nazywamy, którzy w osobach, z którymi obcują i które szanują, przyzwyczaili się dostrzegać jedynie sprawiedliwość, poczucie ludzkości i ład wewnętrzny, są bardziej oburzeni wszelkimi znamionami tego, co wydaje się niezgodne z zasadami, które te cnoty wyznaczają. Odwrotnie, ci, którzy na swoje nieszczęście wzrastali wśród przejawów gwałtu, rozwiązłości, kłamstwa i niesprawiedliwości, choć nie całkowicie tracą poczucie niewłaściwości takiego postępowania, to jednak tracą całe poczucie strasznych wymiarów takich czynów, czy też nie wyobrażają sobie, jaki pociągać one mogą odwet i jaka grozi im kara. Oswolili się z tym od dzieciństwa, za sprawą zwyczaju stało się to dla nich normalne i teraz są skłonni uważać to za coś, co się nazywa postępowaniem obowiązującym w świecie, coś, czego albo można, albo musimy się trzymać, w celu uchronienia siebie od stania się ofiarami własnej uczciwości²⁵.

Środowisko, w jakim się wychowujemy, ma zatem niebagatelny wpływ nie tylko na przyszłe schematy działań, lecz także na definicję tego, co normalne, właściwe i moralne. Przyzwyczajeni do jakiegoś sposobu zachowania, choćby było to utrzymywanie się z kradzieży lub częste przejawianie agresji, będziemy traktować je jako właściwe, przekazywać, pochwalać, a jego brak wzbudzi nasze zdziwienie²⁶.

Szczęśliwie, zwyczaj nie ma, zdaniem Smitha, tak silnego wpływu na moralność, jak w innych obszarach²⁷ (takich, jak na przykład

²⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 296.

²⁶ O związku między doświadczeniem i przyzwyczajeniem a cnotą pisał już Aristoteles: „[...] zarówno powstanie, jak i rozwój zalet dianoetycznych jest przede wszystkim owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu; etycznych natomiast nabywa się dzięki przyzwyczajeniu”, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 103.

²⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 295 i 309.

ubiór czy kanon sztuki i piękna)²⁸. Na sądy moralne większy – niż choćby na estetyczne – wpływ ma natura ludzka²⁹. Wielu autorów analizujących myśl Smitha zwróciło uwagę na jego założenie o istnieniu wspólnego wszystkim ludziom trzonu moralności³⁰ – Szkot przeciwstawiał zwyczaj naturze³¹ i wykluczał relatywizm³². Zmiany w kolejnych wydaniach *Teorii uczuć moralnych* dowodzą, że stopniowo odchodził on od konwencjonalizmu moralnego i poszukiwał trwalszych podstaw moralności³³. Uważam, że sposób ujęcia przez Smitha roli zwyczaju także wpisuje się w dynamikę wzajemnych zależności między jednostką a społeczeństwem oraz uniwersalnymi właściwościami człowieka a wyuczonymi, przyjętymi z zewnątrz, poglądami. Naturalne uczucia nie mogą być według Szkota w pełni zmienione przez konwencje społeczne, nawet człowiek wychowywany w patologicznym środowisku nie zatraci zupełnie poczucia dobra. Myślę, że krytyczna funkcja bezstronnego obserwatora w przyjmowaniu krytycznej postawy wobec obyczaju jest bardzo istotna, ponieważ na gruncie teorii moralności Smitha uzasadnia zdolność człowieka do przekraczania konwencji społecznych.

W *Teorii uczuć moralnych* pojawia się kilka przykładów ilustrujących wpływ zwyczaju na moralność. Najbardziej znany dotyczy właśnie tradycji sankcjonującej złe praktyki³⁴: filozof wspominał starożytnych Greków – także cywilizowanych Ateńczyków, a nie tylko barbarzyńców – którzy porzucali dzieci na śmierć, gdy rodzice nie byli w stanie wychować potomka, co jednak nie spotykało się z dezaprobatą. Utrwalenie takiego postępowania sprawiło, że nie zauważano jego potworności, wprost przeciwnie, zaczęto porzucać dzieci nawet ze względu na wygodę, również w późniejszych wiekach.

²⁸ Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

²⁹ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 217.

³⁰ Ibidem, s. 218.

³¹ T.D. Campbell, op. cit., s. 140.

³² C.J. Berry, *Smith and Science*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 133.

³³ F. Forman-Barzilay, *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 93.

³⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 311.

Nieprzerwany zwyczaj do tego czasu tak całkowicie usankcjonował praktykę, że nie tylko chwiejne zasady obiegowe tolerowały to barbarzyńskie uprawnienie, lecz także doktryna filozofów, która winna być sprawiedliwsza i słuszniejsza, dała się ponieść ustalonemu zwyczajowi i w tym przypadku, jak i w wielu innych, zamiast napiętnować, podtrzymywała to przestępstwo ze względu na dalekosiężne względy korzyści ogółu. [...] Gdy zwyczaj usankcjonowuje tak straszne pogwałcenie poczucia człowieczeństwa, łatwo możemy sobie wyobrazić, że trudno byłoby znaleźć tak potworną praktykę, której by nie usankcjonował³⁵.

Z perspektywy zarówno XXI wieku, jak i epoki Smitha takie postępowanie jest godne najwyższego potępienia.

Zwyczaj i nawyk były w stanie wpłynąć na moralność ludzką do tego stopnia, by żyjący wówczas uznawali za normalne zabijanie słabych dzieci czy takich, których nie było się w stanie utrzymać. Smith znajdował odpowiedź wyjaśniającą, dlaczego akceptowano tak drastyczne czyny. W tworzeniu się zwyczaju ogromną rolę odgrywają warunki, w których żyje dana grupa³⁶. Próba zrozumienia genezy okrutnego prawa opiera się na współodczuwaniu, a co za tym idzie, musi odnosić się do konkretnych okoliczności. Tak jest i w tym wypadku: uświadomienie sobie, że nieporzucenie dziecka może w społecznościach dzikich skutkować śmiercią głodową lub z ręki nieprzyjaciela (gdy dziecko opóźnia ucieczkę), a tym samym stanowi zagrożenie dla całej grupy, pozwala to zrozumieć (choć nie usprawiedliwić). Jak konstatował Smith, w określonym narodzie obowiązuje zwykle ten wzorzec obyczajów, który jest najlepiej dostosowany do warunków³⁷. To oznacza zaś, że Szkot przyjmował swoistą wersję funkcjonalizmu społecznego, powiązanego z ewolucjonizmem społecznym, charakterystycznym dla szkockiego oświecenia, który wyjaśnia istniejące normy i systemy normatywne (instytucje) ich funkcjonalnością wobec potrzeb danego społeczeństwa, sprzyjaniem jego pomyślności i wzmacnianiem zdolności przetrwania.

³⁵ Ibidem, s. 311–312.

³⁶ T.D. Campbell, op. cit., s. 144.

³⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 310.

Nawyki, zwyczaj i okoliczności wpływają na to, jakie sposoby zachowania są przyjęte w poszczególnych krajach – filozof zaznaczał istnienie różnic kulturowych³⁸, stwierdzając:

Ten stopień grzeczności, który u nas byłby wysoko ceniony, być może w Rosji byłby uważany za zniewieściałe pochlebstwo, na dworze francuskim zaś za szorstkość i grubiaństwo. Ten stopień uporządkowania wydatków i umiarkowania, który u polskiego szlachcica uchodziłby za nadmierne skąpstwo, uważany byłby za ekstrawagancję u obywatela Amsterdamu. Każda epoka i kraj uważa za złoty środek taki wymiar przymiotu danego talentu czy cnoty, jaki uznają szanowani przez nich ich przedstawiciele. A ponieważ występują tu różnice w zależności od tego, jak różne warunki czynią różne cechy bardziej lub mniej powszechnymi, to i uczucia dotyczące tego, jaki charakter i postępowanie są bezwzględnie właściwe, także odpowiednio się różnią³⁹.

Zawsze podziwia się te same cnoty, chociaż stopień ich okazywania, stosowność różni się w poszczególnych krajach i epokach.

Podobnie, jak twierdził Smith, odmienne cechy i sposoby zachowań są przypisywane poszczególnym zawodom, grupom społecznym, osobom w różnym wieku⁴⁰. Chociaż według niego nie powinno się popadać w skrajności (te nigdy nie będą uznane za właściwe), to od starszych oczekuje się raczej stateczności i powagi, od młodych zaś – żywego, wesołego usposobienia. Również od przedstawicieli różnych profesji (myślicieli przytaczał przykład duchownych i wojskowych) spodziewa się odmiennych zachowań: duchowny powinien być raczej zamyślony, spokojny, żołnierz zaś wesoły, odda-

³⁸ Ibidem, s. 297; K. Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 60; T.D. Campbell, op. cit., s. 139.

³⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 302–303. Również istnieniem zwyczaju i aprobowaniem określonych cnót w danym kraju i czasie Smith wyjaśniał istnienie w niektórych plemionach małżeństw aranżowanych, a mogłoby się wydawać, że przy podobnym statusie majątkowym powinna decydować miłość – Szkot wywodził ten stan rzeczy z aprobaty obojętności na los, która powinna się przejawiać tak przy zaślubinach, jak i – na przykład – torturach i we wszelkich innych sferach życia (zob. ibidem, s. 304–305).

⁴⁰ Ibidem, s. 298–301.

jący się zabawom. Dominujące w tych grupach cechy są wynikiem zarówno zwyczaju, jak i okoliczności (ciągle zagrożenie utratą życia każe, dzięki humorowi, odrywać się od rozważań o zagrożeniu, w dodatku życie obozowe sprzyja hulankom i żartom). Cechy te mogą być tak silnie kojarzone z przedstawicielami danych grup, że nieodpowiadający przyjętemu wzorcowi członkowie czują się niekiedy w obowiązku udawać ich posiadanie. Kiedy w danym zawodzie lub w określonej grupie czy społeczności częsty jest pewien zestaw typowych cech i zachowania, powstaje społeczne oczekiwanie, że każdy ich przedstawiciel będzie postępował w określony sposób. Gdy tak nie jest i napotkany człowiek nie odpowiada stereotypowi – czujemy się rozczarowani⁴¹. Jak sądzę, według Smitha wzorzec zachowań obecny w danej grupie konstruujemy na podstawie doświadczenia, obserwacji. Stopniowo wytwarza się obraz danej społeczności i obowiązujących w niej zwyczajów: początkowo oparty na okolicznościach, z czasem, przez wsparte doświadczeniem uogólnienia, mogący posilkować się – w dużej mierze – stereotypami wywodzącymi się z przyzwyczajenia. Zdaniem Campbella przywołuje to na myśl Hume'owską teorię asocjacji idei: w obu przypadkach nawykowo wiążemy ze sobą pewne zachowania (lub zjawiska), przypisując je do okoliczności, aż wydają się nam właściwe, nigdy jednak nie ma pewności dotyczącej przewidywania⁴².

Rozważania Adama Smitha poświęcone ogólnym zasadom moralności, obowiązkowi oraz zwyczajowi skłaniają do zwrócenia uwagi na trzy bardzo istotne elementy. Ważna okazuje się kwestia społecznego kształtowania moralności: to dzięki innym ludziom przyswajamy reguły zachowania. Znaczący wpływ na nasze postępowanie może także mieć zwyczaj. Jednocześnie filozof sugerował istnienie uniwersalnych elementów natury ludzkiej – nawet najbardziej patologiczny sposób wychowania i najsilniej utrwalone zwyczaje nie mogą zatrzeć poczucia właściwości osiąganego dzięki sympatii. Chciałabym zwrócić także uwagę na, najczęściej pomijaną, a niezwykle ważną, normatywną funkcję bezstronnego obserwato-

⁴¹ Ibidem, s. 302.

⁴² T.D. Campbell, *op. cit.*, s. 140.

ra: w nim skupia się zarówno to, co społeczne, jak i to, co jednostkowe. Dzięki zdolności do współodczuwania, wyobraźni, namysłowi i rozpoznaniu okoliczności człowiek jest w stanie krytycznie spojrzeć na wpajane mu zwyczaje oraz zasady etyczne, a także ocenić z perspektywy trzecioosobowej własne postępowanie, ograniczając samooszukiwanie się usprawiedliwiające egoistyczne pobudki. Posługując się obowiązującymi w społeczeństwie kanonami, dzięki bezstronnemu obserwatorowi, jest w stanie poddać je własnej ocenie i przyjąć te, które uzna za właściwe. Niewłaściwe może zaś odrzucić lub spróbować zmienić.

5.2. Człowiek kierujący się interesem własnym i *Adam Smith Problem*

W *Teorii uczuć moralnych* Adam Smith skupił się na przedstawieniu człowieka obdarzonego zdolnością do współodczuwania, wyobraźnią, uczącego się wydawania ocen moralnych, oceniającego krytycznie normy i reguły, którym ma się podporządkować. Kształtowany społecznie, działający pod wpływem emocji, ulegający instyktom, rozważający postępowanie swoje i innych, tworzący instytucje oraz podlegający socjalizacji w społeczeństwie, jest istotą skomplikowaną, doskonalącą się, pracującą, moralną i – przede wszystkim – społeczną.

Podstawowe sformułowanie *Adam Smith Problem* zakłada, że istnieje sprzeczność pomiędzy *Teorią uczuć moralnych*, w której jednostki kierują się sympatią (*sympathy*), a *Badaniami nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, w których podstawowym motywem działania ludzi jest troska o realizowanie interesu własnego (*self-interest*). To przeciwstawienie owocuje przekonaniem o niezgodności dwóch najważniejszych dzieł Smitha i zmusza do postawienia pytań o spójność jego myśli i koncepcji człowieka. Podstawowe założenia *Adam Smith Problem* nie zmieniły się znacząco na przestrzeni lat⁴³, jednakże współcześnie jest on wciąż analizowany i rodzi ko-

⁴³ L. Dickey, *Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical and Textual Issues*, „The Journal of Modern History” September 1986, Vol. 58,

lejne trudności interpretacyjne, wykraczające poza opozycję między altruizmem i egoizmem, sympatią i interesem własnym⁴⁴.

W swoim klasycznym i tworzącym podwaliny tej dyskusji tekście z 1897 roku August Oncken zauważył, że brytyjscy badacze myśli Smitha nie mieli świadomości istnienia tego problemu⁴⁵ (również za czasów Szkota nie pojawiały się głosy kwestionujące spójność jego dzieł)⁴⁶. *Adam Smith Problem* sformułowali myśliciele niemieccy (przede wszystkim Henry Buckle i Witold von Skarzynski)⁴⁷,

[...] którzy, jak się wydaje, na swój metodyczny sposób powszechnie czytali zarówno *Teorię uczuć moralnych*, jak i *Bogactwo narodów* i ukuli piękny termin, *Das Adam Smith Problem*, określający niepowodzenie

No. 3, s. 581.

⁴⁴ Inny punkt widzenia przedstawili David Wilson i William Dixon, przyjmując, że dyskusja nad *Adam Smith Problem* zakończyła się wraz ze znalezieniem dla niego rozwiązania przez odwołanie do perspektywy realistycznej, por. *Das Adam Smith Problem. A Critical Realist Perspective*, „Journal of Critical Realism” 2006, Vol. 5, No. 2, s. 251–272, <http://homepage.univie.ac.at/charlotte.annerl/texte/smith4.pdf> (dostęp: 19.08.2017).

⁴⁵ A. Oncken, *The Consistency of Adam Smith*, „The Economic Journal” September 1897, Vol. 7, No. 27, s. 444.

⁴⁶ R. Nieli, *Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem*, „Journal of the History of Ideas” October–November 1986, Vol. 47, No. 4, s. 611.

⁴⁷ Ten podstawowy sposób formułowania *Adam Smith Problem* można znaleźć w pracach wielu analityków myśli Smitha, którzy przedstawiają również genezę problemu, odwołując się do pierwszych jego twórców, por. D.D. Raphael, A.L. Macfie, *Introduction*, w: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 20–25; K. Haakonssen, D. Winch, *The Legacy of Adam Smith*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 369; L. Montes, *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of some Central Components of His Thought*, Palgrave Macmillan, New York 2004, s. 15–32; R. Teichgraeber III, *Rethinking Das Adam Smith Problem*, „Journal of British Studies” Spring 1981, Vol. 20, No. 2, s. 106; F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 29–30; J.R. Otteson, op. cit., s. 134; M.P. Paganelli, *Theory of Moral Sentiments 1759 vs. Theory of Moral Sentiments 1790: A Change of Mind or a Change in Constraint?*, w: W.L. Robison, D.B. Suits, *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, Rit Press, Rochester–New York 2012, s. 35; D. Göçmen, *The “Adam Smith Problem” and Adam Smith's Utopia*, w: ibidem, s. 45; R. Nieli, op. cit., s. 611–614; Y.B. Choi, *Smith's View on Human Nature: A Problem in the Interpretation of “The Wealth of Nations” and “The Theory of Moral Sentiments”*, „Review of Social Economy” Autumn 1990, Vol. 48, No. 3, s. 288.

w zrozumieniu obu z nich, które wyniknęło z próby użycia jednego dzieła do interpretacji drugiego⁴⁸.

W tym czasie Oncken publikował prace podkreślające koherencję myśli Szkota⁴⁹.

Podstawowe ujęcie *Adam Smith Problem* spotkało się z krytyką wykorzystującą argumenty wciąż powtarzające się w debacie nad myślą filozofa. Przede wszystkim zwraca się uwagę, że przekonanie, jakoby Smith zmienił swoje poglądy pomiędzy napisaniem wydanej w 1759 roku *Teorii uczuć moralnych* a opublikowaniem w 1776 roku *Bogactwa narodów*, nie uwzględnia kolejnych wydań *Teorii uczuć moralnych*, nad którymi myśliciel pracował do końca życia. Ostatnie, szóste wydanie, ukazało się tuż przed jego śmiercią i zawierało liczne poprawki i uzupełnienia. Wyraźnie widać w nim ewolucję poglądów Smitha, jednak nadal głównymi pojęciami pozostały sympatia, wyobraźnia, cnoty (które zyskały jeszcze na znaczeniu) i bezstronny obserwator. Stwierdzenie, że autor zmienił poglądy, przygotowując *Bogactwo narodów* do publikacji, musiałyby zatem oznaczać, że jego zmodyfikowane spojrzenie na naturę ludzką i filozofię byłoby widoczne w poprawkach do trzeciego, czwartego, piątego i szóstego wydania *Teorii uczuć moralnych*.

Jednym z argumentów mających wspierać tezę o zmianie w poglądach Smitha było wskazanie wpływu francuskich fizjokratów. Sugerowano, że nawiązany z nimi w czasie podróży do Francji (w latach 1763–1766 Szkot pełnił funkcję tutora młodego diuka Buccleuch) kontakt ukształtował jego poglądy ekonomiczne: przed wyjazdem, pracując nad *Teorią uczuć moralnych*, miał on być idealistą, zaś po zetknięciu z filozofią francuską – ekonomistą i materialistą⁵⁰. Tę tezę ostatecznie obaliło jednak odnalezienie notatek studentów z wykładów Smitha poświęconych jurysprudencji⁵¹. *Lectures on Jurispru-*

⁴⁸ J. Viner, *Adam Smith and Laissez Faire*, „Journal of Political Economy” April 1927, Vol. 35, No. 2, s. 201.

⁴⁹ A. Oncken, op. cit., s. 445.

⁵⁰ Ibidem, s. 444–445.

⁵¹ Ibidem, s. 446; R. Nieli, op. cit., s. 614; R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, *Introduction*, w: A. Smith, *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 3–5.

dence zawierają już poglądy obecne w *Bogactwie narodów*, były jednak głoszone w czasie, gdy Szkot pracował nad trzecim wydaniem *Teorii uczuć moralnych*⁵². Jak skonstatował Oncken: „Nic nie wyrządziło większej szkody prawidłowemu rozumieniu systemu Smitha niż jego nieszczęsna decyzja o spaleniu wykładów z jurspruden-cji”⁵³. Chociaż nie są one dokładnym powtórzeniem głównych dzieł Szkota, mogą stanowić łącznik wskazujący na związki między etyką, jursprudencją a ekonomią⁵⁴ oraz dowodzić ciągłości jego myśli.

Najważniejszym merytoryczny zarzut rozwijany – z nieco innej perspektywy – we współczesnej debacie to zwrócenie uwagi na to, że twórcy *Adam Smith Problem* w sposób nieuprawniony utożsamili sympatię z życzliwością i altruizmem, przeciwstawiając ją wąsko rozumianemu interesowi własnemu. Jak pisałam w rozdziale pierwszym, sympatia nie zawsze może być postrzegana jako życzliwość, ponieważ pełni funkcję terminu o szerokim wachlarzu znaczeń, obejmującym przede wszystkim współodczuwanie, stanowiąc podstawę sądów moralnych i nawiązywania relacji społecznych. Nie może być zatem utożsamiana z altruizmem. Sympatia wiąże się ze stawianiem się na miejscu osoby, z którą się współdoznaje. Nie oznacza ona jednak wyłącznie zachowań mających na celu dobro drugiego człowieka. Łączy się z samodoskonaleniem i rozwijaniem cnót. Często podkreśla się, że w *Bogactwie narodów* Smith pomijał życzliwość (*benevolence*), lecz rzadziej jest dostrzegane zmarginalizowanie w tym dziele również roli miłości własnej (*self-love*)⁵⁵. Szerszego omówienia wymaga jednak sposób, w jaki Smith postrzegał interes

⁵² A. Broadie, op. cit., s. 164–165.

⁵³ A. Oncken, op. cit., s. 449.

⁵⁴ R.H. Campbell, A.S. Skinner, *General Introduction*, w: A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, eds. R.H. Campbell, A.S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis 1981, s. 4; J.R. Otteson, op. cit., s. 135; J. Evensky, *Adam Smith's Lost Legacy*, „Southern Economic Journal” January 2001, Vol. 67, No. 3, s. 505.

⁵⁵ J.R. Otteson, op. cit., s. 153; E. Rothschild, A. Sen, *Adam Smith's Economics*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 320.

własny (*self-interest*), przedstawiany często jako jedyne źródło motywacji działań ludzkich obecne w *Bogactwie narodów*⁵⁶.

O tym, jak silne może być niezrozumienie pojęcia interesu własnego w teorii Smitha, mogą świadczyć choćby przykłady przytoczone przez Harveya S. Jamesa Jr. oraz Farhada Rassekha. Dokonali oni przeglądu podręczników do etyki biznesu i przywołali wyrażone w nich opinie na temat myśli autora *Teorii uczuć moralnych*⁵⁷. Dominuje tam przekonanie, że według Smitha ludzie powinni osiągać swoje egoistyczne cele, ponieważ z takiego postępowania wynika największa użyteczność⁵⁸. Przypisywanie mu stosowania modelu *homo oeconomicus* (pojęcie to opisuje „[...] osobnika dążącego do maksymalizacji swych korzyści materialnych, czego jaskrawym przykładem jest pogoń za maksymalnym zyskiem”)⁵⁹ w jego dziełach opiera się na stereotypowym sposobie myślenia wpisującego Szkota w późniejsze, ogólne założenia ekonomii klasycznej⁶⁰.

⁵⁶ Badacze myśli Smitha nie są zgodni w kwestii wzajemnej relacji miłości własnej i interesu własnego. Niektórzy (na przykład Jacob Viner, Albert O. Hirschman, Alec L. Macfie, David D. Raphael, Christopher J. Berry, James R. Otteson, Kevin L. Brown – por. E. Heath, *Adam Smith and Self-Interest*, w: *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. C.J. Berry, M.P. Paganelli, C. Smith, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 246) te dwa pojęcia utożsamiają, często nawet nie podejmując się rozważenia tego problemu, inni (zob. ibidem, s. 244 i 250; H.S. James Jr, F. Rassekh, *Smith, Friedman and Self-Interest in Ethical Society*, „Business Ethics Quarterly” July 2000, Vol. 10, No. 3, s. 659; S. Fleischacker, *On Adam Smith’s “Wealth of Nations”*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004, s. 98) na te różnice zwracają uwagę. Jak sądzę, u Smitha ta różnica istnieje. Interes własny jest wartościowany neutralnie: ma aspekty zarówno pozytywne, jak i negatywne. Miłość własna może natomiast być nadmierna. Wówczas prowadzi ona do wyolbrzymienia pewnych kwestii i sprawia, że człowiek podporządkowuje im swoje działania.

⁵⁷ H.S. James Jr, F. Rassekh, op. cit., s. 661.

⁵⁸ Smith nie zakładał, że realizowanie interesu własnego jest jedynym słusznym sposobem postępowania, także w sferze gospodarczej. Ten temat został szerzej omówiony w kontekście analizy znaczenia niewidzialnej ręki.

⁵⁹ W. Stankiewicz, *Historia myśli ekonomicznej*, PWE, Warszawa 2007, s. 125.

⁶⁰ Justyna Miklaszewska zaznaczyła, że dzięki szkole austriackiej koncepcja człowieka rozumianego jako *homo oeconomicus* „[...] i związane z nią pojęcie racjonalności stały się fundamentem współczesnych teorii ekonomicznych i teorii racjonalnego wyboru”, *Liberalna koncepcja człowieka*, w: *Natura ludzka*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 37.

Przedstawiona przez Smitha koncepcja człowieka jest w rzeczywistości o wiele bogatsza, a jego teoria ekonomiczna skupia się raczej na współpracy niż na konfliktach i konkurencji⁶¹. Zdzisław Sadowski w przedmowie do polskiego wydania *Bogactwa narodów* skonstruował:

Trzeba to podkreślić – naczelnym przedmiotem zainteresowania Adama Smitha, gdy tworzył wizję liberalnej gospodarki, była racjonalność gospodarowania tylko z tego powodu, że miała służyć dobru ogółu. Kierując się własnym interesem, człowiek gospodarujący – *homo oeconomicus* – miał lepiej służyć dobru publicznemu, niż gdyby świadomie stawiał sobie takie zadanie⁶².

Kładąc nacisk na kwestię dobra ogółu, Sadowski przyjął za oczywistą obecność *homo oeconomicus* w *Bogactwie narodów*, nie wdając się w analizę podstaw takiego założenia. Moim zdaniem sąd ten nie jest uzasadniony.

Przekonanie o utożsamieniu, w myśli ekonomicznej Smitha, człowieka z *homo oeconomicus* spotyka się coraz częściej ze sprzeciwem badaczy. Niektórzy zakładają, że nie można wykluczyć, iż szkocki myśliciel przyjmował wizję jednostki zbliżoną do człowieka ekonomicznego, nie używając jednak jeszcze tej nazwy⁶³. Jerzy Chodorowski zwrócił uwagę, że *Bogactwo narodów* może być jedynie uznane za źródło, z którego wywiedziono pojęcie *homo oeconomicus*, u Smitha jednak termin ten się nie pojawia, a zarzuty, że Szkot posługiwał się konstruktem człowieka ekonomicznego, będącego wytworem izola-

⁶¹ J. Dwyer, *Ethics and Economics: Bridging Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments" and "Wealth of Nations"*, „Journal of British Studies” October 2005, Vol. 44, No. 4, s. 664.

⁶² Z. Sadowski, *Przedmowa do wydania drugiego*, w: A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, przeł. S. Wolff et al., PWN, Warszawa 2007, s. VIII.

⁶³ S. Hollander, *Adam Smith and the Self-Interest Axiom*, „Journal of Law and Economics” April 1977, Vol. 20, No. 1, s. 139.

cji i indywidualizmu, są nieuzasadnione⁶⁴. Stefan Zabieglík doprecyzowywał:

Założenie, że jednostki podejmują racjonalne decyzje ekonomiczne, kierując się zasadą własnej korzyści, należy jeszcze uzupełnić warunkiem, iż mają one w każdej chwili pełne informacje o sytuacji ekonomicznej w danym regionie [...]. Taką istotę, prowadzącą racjonalnie swe interesy i kierującą się zasadą własnej korzyści (opłacalności), przyjęto potem nazywać *homo oeconomicus*. Społeczeństwo w teorii ekonomicznej Smitha stanowi zbiór właśnie takich racjonalnych jednostek. Owa zasada racjonalności w działalności gospodarczej, ujawniająca się w stanie „zupełnej wolności”, przenoszona jest często w *Bogactwie narodów* także na działalność zbiorowości – społeczeństwa lub państwa⁶⁵.

Polscy badacze myśli Smitha wydają się przekonani, że Smith był prekursorem koncepcji *homo oeconomicus* – stosował ją w swych dziełach, jednak w łagodniejszej formie, niż uczynili to późniejsi ekonomiści⁶⁶.

Najczęstsze są głosy krytyczne stwierdzające, że Smith od początku odrzucał wizję człowieka jako bardzo racjonalnego i wszystko kalkulującego⁶⁷. W tekstach szkockiego filozofa niewiele jest fragmentów, które mogłyby świadczyć o postrzeganiu jednostek jako

⁶⁴ J. Chodorowski, *Adam Smith (1723–1790). Życie i dzieło autora „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2002, s. 229 i 234.

⁶⁵ S. Zabieglík, *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 99.

⁶⁶ Warto także zwrócić uwagę na problem pojęciowy: *self-interest* tłumaczone na język polski jako „interes własny” staje się niezwykle niewygodne, gdy chcemy odwoływać się do „ludzi kierujących się własnym interesem” (*self-interested people*), często jest zastępowane pojęciem „egoizm”, które niesie ze sobą negatywne konotacje, nieobecne w oryginalnym sformułowaniu. Wiesław Piątkowski zasugerował, by posługiwać się raczej określeniem „dbałość o siebie”, opisującym jednostki realizujące swój interes, które ze zrozumieniem odnoszą się do tego, że inni również pragną zatroszczyć się o własne dobro. Nadal jednak jest to termin opisowy, nieoddający w pełni pojęcia Smitha, por. W. Piątkowski, *Adam Smith. Ekonomia polityczna*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013, s. 19.

⁶⁷ F. Forman-Barzilaj, op. cit., s. 46.

ludzi ekonomicznych⁶⁸, a pojęcie *homo oeconomicus* jest wytworem XIX wieku i u Smitha nie występuje⁶⁹. To stanowisko uważam za trafne. Przedstawiany przez Szkota człowiek nie chce jedynie maksymalizować zysków i użyteczności (nawet w *Bogactwie narodów*) i nie jest skrajnie racjonalny. Wprost przeciwnie: dysponuje jedynie ograniczoną wiedzą, którą posługuje się najlepiej, jak potrafi, jeżeli da mu się taką możliwość, oceni lepiej niż władza centralna, co jest dla niego korzystne, kierując się wieloma motywami, w tym interesem własnym⁷⁰. We wszystkich dziełach Smith podkreślał rolę społeczeństwa i procesów społecznych, społecznego kształtowania jednostek, uczenia się od innych i wzajemnych współzależności oraz interakcji i relacji w grupach. Silnie osadzeni w społeczeństwie ludzie nie mogą zostać sprowadzeni do kategorii *homo oeconomicus*, taki człowiek, jak błyskotliwie zwrócił uwagę Amartya Sen, byłby „społecznym debilem”⁷¹.

Niezaprzeczalnie interes własny pełni bardzo ważną funkcję zarówno w *Bogactwie narodów*, jak i w *Teorii uczuć moralnych*. Adam Smith uważał kierowanie się swoim dobrem za naturalne. Ludzie są nastawieni na interes własny (*self-interested*)⁷² i samolubni z natury, potrafią rozpoznać przyszłe korzyści i dobierać do nich środki⁷³ – jak stwierdził Samuel Hollander, takie postrzeganie człowieka wynika z obserwacji zachowań ludzkich⁷⁴. W *Bogactwie narodów* autor opisywał wzory postępowania oparte na własnym interesie, uznając go za najważniejszy spośród motywów działań rynkowych⁷⁵, również

⁶⁸ E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 362.

⁶⁹ T.K. McCraw, *The Trouble with Adam Smith*, „The American Scholar” Summer 1992, Vol. 61, No. 3, s. 363; R.H. Coase, *Adam Smith’s View of Man*, „Journal of Law and Economics” October 1976, Vol. 19, No. 3, s. 545.

⁷⁰ P.B. Mehta, *Self-Interest and Other Interests*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 250–251.

⁷¹ A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, „Philosophy & Public Affairs” Summer 1977, Vol. 6, No. 4, s. 336.

⁷² J.R. Otteson, op. cit., s. 156.

⁷³ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 38.

⁷⁴ S. Hollander, op. cit., s. 147.

⁷⁵ Ibidem, s. 134; J.D. Bishop, *Adam Smith’s Invisible Hand Argument*, „Journal of Business Ethics” March 1995, Vol. 14, No. 3, s. 168.

w *Teorii uczuć moralnych* zakładał, że ludzie troszczą się o swoje dobro, a interes własny w znacznym stopniu wpływa na ich decyzje⁷⁶. Uwzględnienie roli interesu własnego w postępowaniu jednostki i krytyka jego nadmiaru nie były odkryciem Smitha, podobnie jak uznanie go za cechę życia handlowego⁷⁷. Ciekawsze, choć również pojawiające się wcześniej, było podkreślenie przez szkockiego filozofa, że dobrze pokierowany interes własny może (choć nie musi) służyć dobru ogółu, dając często lepsze efekty niż działania państwa, oraz przyczyniać się do osiągnięcia celów nieegoistycznych⁷⁸. Smith podkreślał, że

[...] każdy człowiek czyni stałe wysiłki, by znaleźć najbardziej korzystne zastosowanie dla kapitału, jakim może rozporządzać. Ma oczywiście na widoku własną korzyść, a nie korzyść społeczeństwa. Ale poszukiwanie własnej korzyści wiedzie go w sposób naturalny, a nawet nieuchronny do tego, by wybrał takie zastosowanie, jakie jest najkorzystniejsze dla społeczeństwa⁷⁹.

Zachowania jednostek motywowane własną korzyścią niekiedy, zdaniem filozofa, sprzyjają pomyślności grupy.

Chociaż Zabieglik uznał, że „Smith broni etycznej wartości egoizmu, jeśli postawa ta ma na celu nasze osobiste szczęście i korzyść”⁸⁰, sądzę, że trafniejsze byłoby stwierdzenie, iż Szkot traktował interes własny neutralnie⁸¹ – dostrzegał jego zalety i pozytywne skutki (szczególnie pisząc o nim w kontekście sympatii)⁸², zauważał jednak także, że może prowadzić on do nadużyć⁸³. W dodatku według

⁷⁶ E. Heath, op. cit., s. 241.

⁷⁷ Nie będę przytaczać wszystkich myślicieli, którzy podnosili problem kierowania się interesem własnym. Ciekawego przeglądu takich koncepcji dokonał Steven G. Medema (*The Hesitant Hand. Taming Self-Interest in the History of Economic Ideas*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2011, s. 5–42).

⁷⁸ Ibidem, s. 19–22; F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 35 i 38–41; J.R. Otteson, op. cit., s. 156.

⁷⁹ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 37.

⁸⁰ S. Zabieglik, op. cit., s. 79.

⁸¹ J.D. Bishop, op. cit., s. 169.

⁸² R. Teichgraeber III, op. cit., s. 116.

⁸³ J. Viner, op. cit., s. 215.

Smitha ludzie często przeceniają własne szczęście⁸⁴, podejmują nadmierne ryzyko i pragnąc większych zysków, stają się chciwi. Szkot krytykował tego typu postawy, zwracając uwagę na negatywne skutki hazardu i rozrzutności zarówno dla jednostek, jak i dla społeczeństwa:

[...] nie ma chyba tak niewinnej egoistycznej zachcianki, by pogoń za nią nie zrujnowała czasem nawet rozsądnych ludzi. Zamiłowanie do walk kogucich zrujnowało wielu ludzi. Ale, jak sądzę, niewiele jest przykładów, by tego rodzaju gościnność i szczodroblliwość kogoś zrujnowała, chociaż gościnność połączona ze zbytkiem i hojność pełna ostentacji doprowadziły do nędzy wiele osób⁸⁵.

Znaczącą rolę w panowaniu nad rozrzutnością, chciwością i marnotrawstwem odgrywa według niego jedna z cnót – rozważa (*prudence*)⁸⁶.

Człowiek rozważny doskonale pasuje do wizji gospodarki i działania społeczeństwa przedstawionych w *Bogactwie narodów*: jest pracowity, oszczędny, ale nie skąpy czy chciwy⁸⁷, nie podejmuje niepotrzebnego ryzyka, nie szasta pieniędzmi, nie jest hazardzistą. Jednocześnie dba o siebie i o swoich najbliższych, a także troszczy się o reputację (należy pamiętać, że Smith odróżniał od siebie postawy człowieka dumnego i próżnego, twierdził też, że pragnienie zasłużonej aprobaty znacznie różni się od pychy)⁸⁸. Swoją pracą osoba rozważna przyczynia się do dobrobytu grupy, zaspokajając również własne potrzeby. Chociaż kieruje się interesem własnym, to przestrzega zasad etycznych obowiązujących w danej społeczności.

⁸⁴ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 126.

⁸⁵ Ibidem, t. 2, s. 605–606.

⁸⁶ Więcej na ten temat w rozdziale drugim, por. też: A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 314–320. Hollander utożsamiał nawet miłość własną (*self-love*) z rozważnością, sądzę jednak, że jest to zabieg nieuprawniony. Smith pisał o miłości własnej i nigdzie nie identyfikował jej z jedną z podstawowych cnót, których znaczenie podkreślał, por. S. Hollander, op. cit., s. 138.

⁸⁷ Chciwość Smith oceniał negatywnie nie tylko w odniesieniu do postępowania ludzi. Jego zdaniem pełniła ona istotną funkcję w kolonizacji oraz odkryciach geograficznych, których motywacją była chęć zdobycia złota (por. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2, s. 177).

⁸⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 382–386 i 463.

James R. Otteson podkreślił, że rozważa pozwala nie tylko ograniczyć wydawanie pieniędzy pod wpływem impulsu, ale to też dzięki niej możliwe staje się ocenianie i hierarchizowanie celów oraz pragnień krótko- i długoterminowych⁸⁹. Pomaga także opanować próżność⁹⁰. Jako cnota bezpośrednio powiązana zarówno z życiem społecznym, jak i z działalnością gospodarczą ma duże znaczenie w *Teorii uczuć moralnych* i *Bogactwie narodów*⁹¹.

Kolejną z cnót ograniczających interes własny jest sprawiedliwość⁹². Przestrzeganie jej zasad, stosowanie się do reguł etycznych oraz odwoływanie się do opinii bezstronnego obserwatora pozwala działać w sposób moralny, bez samooszukiwania się (na tyle, na ile jest to możliwe) i osiągając swoje cele bez narażania innych na krzywdę. Oszukiwanie innych, szkodenie im czy działanie dla własnej korzyści, które przynosiłoby szkodę otoczeniu, było, zdaniem Smitha, niedopuszczalne⁹³. Cnota sprawiedliwości, fundamentalna przeciw dla powstawania i trwania społeczeństw⁹⁴, jest ważniejsza od interesu własnego: „Najbardziej pospolite wychowanie uczy nas działać we wszystkich ważnych okolicznościach z bezstronnością wobec siebie i innych i nawet normalny handel w świecie jest w stanie tak dostosować zasady działania, aby w pewnej mierze były zgodne z przywoitością”⁹⁵. Nawet jeżeli w relacjach gospodarczych uzna się interes własny za najważniejszą lub nawet jedyną motywację, wciąż należy pamiętać, że jego działanie jest ograniczane normami prawnymi, społecznymi i moralnymi – w tym, przede wszystkim, sprawiedliwością.

Smith, rozważając te kwestie, zastanawiał się przede wszystkim, do jakiego stopnia kierowanie się interesem własnym jest właściwe, nie łamie obowiązujących reguł i może przynosić pozytywne efek-

⁸⁹ J.R. Otteson, op. cit., s. 138–139 i 153.

⁹⁰ E. Heath, op. cit., s. 206.

⁹¹ P.B. Mehta, op. cit., s. 261.

⁹² Ibidem, s. 258; H.S. James Jr, F. Rassekh, op. cit., s. 659–665.

⁹³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 197–199.

⁹⁴ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

⁹⁵ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 200.

ty⁹⁶. Z pewnością „błędem jest stwierdzenie, że Adam Smith głosił egoizm: jego główny postulat nie odnosił się do tego, jak jednostka powinna konsumować swoje nadwyżki dóbr; przychylił się do dobroczynnego wykorzystywania nadwyżki przychodów”⁹⁷. Otteson zwrócił uwagę, że także postęp naukowy często wynika z bezinteresowności: badania naukowe, zgłębianie trudnych zagadnień i rozwiązywanie problemów wielokrotnie są wynikiem pasji, ciekawości i chęci działania dla dobra nauki⁹⁸. Smith upatrywał przecież źródła dociekań naukowych w zdziwieniu i niepokoju wyobraźni⁹⁹.

Przyznanie, że interes własny jest bardzo ważny dla myśli Szkota – jego rola jest podkreślana w *Teorii uczuć moralnych* i dominuje w *Bogactwie narodów* – nie wyklucza, że jest on jedynie jednym z wielu przedstawianych przez myśliciela motywów postępowania. Stwierdzenie to jest oczywiste w odniesieniu do *Teorii uczuć moralnych*, ale w *Bogactwie narodów* również nie występuje czysty interes własny – jest to tylko jeden z wielu motywów, który stanowi podstawę handlu i podziału pracy¹⁰⁰. Często kierowanie się interesem własnym jest ukryte przed nieświadomymi jednostkami przez ich zdolność do samooszukiwania¹⁰¹. Warto, jak sądzę, przywołać uwagę Jacoba Vinera, która padła niemal 100 lat temu: ludzie kierują się tym, co sami uznają za leżące we własnym interesie, nawet jeżeli się myślą w ocenie sytuacji¹⁰² (przecież popełniają błędy, ich wiedza i racjonalność są ograniczone, a rozumowanie bywa zawodne).

Działanie dla dobra innych jest z konieczności powiązane z troską o siebie. Smith zauważył: „Jak miłować bliźniego jak siebie samego jest wielkim prawem religii chrześcijańskiej, tak samo wielkim wskazaniem natury jest kochać siebie, jak Kochamy naszego bliźniego

⁹⁶ P.B. Mehta, op. cit., s. 252.

⁹⁷ F.A. Hayek, *Adam Smith's Message in Today's Language*, w: idem, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London–Henley 1978, s. 268.

⁹⁸ J.R. Otteson, *Adam Smith*, Bloomsbury, New York–London 2013, s. 32.

⁹⁹ Więcej na ten temat w rozdziale drugim.

¹⁰⁰ S. Fleischacker, op. cit., s. 83; P.B. Mehta, op. cit., s. 249; E. Heath, op. cit., s. 254.

¹⁰¹ E. Rothschild, *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 125.

¹⁰² J. Viner, op. cit., s. 213.

go lub, co wychodzi na jedno, jak nasz bliźni może nas kochać¹⁰³. Zalecenie równej troski o siebie i innych implikuje według Smitha to, że natura zaleca ludziom zabieganie o samozachowanie i troskę o siebie¹⁰⁴ – przetrwanie jest przecież warunkiem starań o pomyślność i dobrobyt swój i innych¹⁰⁵. Równie naturalnym obiektem naszej opieki są najbliżsi, których nieszczęścia dotyczą nas bardziej niż to, co spotyka obcych (nienaturalne byłoby, gdyby odczucia te były inne), im zaś ktoś jest nam dalszy, tym dbałość o niego i życzliwość staje się mniejsza¹⁰⁶. Specjalny status bliskich wynika z naturalnej sympatii, która buduje i wzmacnia więzi¹⁰⁷. Miłość do najbliższych potrafi nawet sprawić, że o ich los będzie się dbać bardziej niż o własny.

Stwierdzenie, że obcych traktuje się inaczej niż rodzinę i przyjaciół, jest jedną z ram interpretacyjnych stosowanych do najśłynniejszego spośród fragmentów dzieł Smitha, ilustrujących podstawowe znaczenie interesu własnego:

Gdy zwierzę chce coś uzyskać od człowieka lub od drugiego zwierzęcia, to nie może inaczej skłonić ich do tego, jak zaskarbiając sobie życzliwość tych, których usługi potrzebuje. [...] Człowiek stosuje niekiedy te same sposoby wobec swoich bliźnich i gdy nie ma innego środka, by skłonić ich do działania w myśl swoich pragnień, usiłuje osiągnąć przychylność służalstwem i pochlebstwami. W cywilizowanym społeczeństwie potrzebuje nieustannie współdziałania i pomocy wielkiej liczby ludzi, podczas gdy całe jego życie wystarczy zaledwie, by pozyskać przyjaźń kilku osób. U wszystkich niemal innych gatunków zwierząt każda jednostka, gdy dojrzeje, jest całkowicie niezależna i w warunkach naturalnych nie potrzebuje pomocy żadnej innej żyjącej istoty.

¹⁰³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 31.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 121 i 313; J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 137. Więcej na temat instynktu popychającego nas ku trosce o samozachowanie i przetrwanie gatunku w rozdziałach pierwszym i drugim.

¹⁰⁵ R.B. Lamb, *Adam Smith's System: Sympathy not Self-Interest*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1974, Vol. 35, No. 4, s. 674.

¹⁰⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 121 i 203–204; idem, *Lectures on Jurisprudence*, (A) s. 7 i 8, (B) s. 399; J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 188.

¹⁰⁷ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

Człowiek natomiast prawie ciągle potrzebuje pomocy swych bliźnich i na próżno szukałby jej jedynie w ich życzliwości. Jest bardziej prawdopodobne, że nakłoni ich do pomocy, gdy potrafi przemówić do ich egoizmu i pokazać im, że jest dla nich samych korzystne, by zrobili to, czego od nich żąda. Każdy, kto proponuje drugiemu jakiś interes, postępuje w ten sposób. Daj mi to, czego ja chcę, a otrzymasz to, czego ty chcesz: oto znaczenie każdej takiej propozycji, i to jest właśnie sposób, w jaki otrzymujemy nawzajem od siebie największą część usług, których potrzebujemy. Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach. Jedynie żebrak godzi się z tym, aby zależeć głównie od łaski współobywateli. Ale nawet żebrak nie jest od niej całkowicie zależny¹⁰⁸.

Fragment ten często towarzyszy tezie, że w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* interes własny jest podstawowym motywem postępowania, usuwającym w cień wszystkie inne pobudki. Powołują się na niego także orędownicy *Adam Smith Problem*. Rzadko jednak zwraca się uwagę, że podobne sformułowanie padło już wcześniej, w *Lectures on Jurisprudence*:

Jeśli zwierzę chce, jak to się mówi, dokonać wymiany lub uzyskać coś od człowieka, odwołuje się do czułości i dobroci. Człowiek, w ten sam sposób, skupia się na miłości własnej (*self love*) pobratymców, proponując im pokusę wystarczającą, by uzyskać to, czego chce; język tej skłonności mówi: daj mi, czego chcę, a otrzymasz to, czego ty chcesz. Nie od przychylności, jak psy, ale od miłości własnej człowiek oczekuje czegośkolwiek. Piwowar i piekarz świadczą nam usługi nie z życzliwości, ale z miłości własnej. Żaden człowiek, oprócz żebraka, nie polega na życzliwości innych, a nawet żebrak umarłby w tydzień, gdyby w pełni od niej zależał¹⁰⁹.

¹⁰⁸ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 20.

¹⁰⁹ Idem, *Lectures on Jurisprudence*, (B) s. 493.

Odwoływanie się do interesu własnego jest zatem, tak jak naturalna skłonność do wymiany¹¹⁰, charakterystyczne dla ludzi. Zamiast wciąż prosić o pomoc i być w pełni zależnym od łaski otoczenia człowiek woli zaproponować obustronnie korzystną wymianę. Fragmenty z *Lectures on Jurisprudence* i *Bogactwa narodów* mają to samo przesłanie.

W zacytowanym powyżej fragmencie *Bogactwa narodów* autor odnosił się do wymiany handlowej (a nawet czystej wymiany z obustronnymi korzyściami)¹¹¹. Tego typu relacje rzadko nawiązuje się z przyjaciółmi lub najbliższymi – w kontaktach z konkurencją czy partnerami w handlu skupiamy się raczej na zawarciu transakcji niż na budowaniu wzajemnej przyjaźni, dlatego, jak zauważył James Otteson, właściwszą motywacją jest tu interes własny (w granicach sprawiedliwości)¹¹² – odwoływanie się do życzliwości byłoby nie na miejscu¹¹³. Nie oznacza to jednak, że nie ma na nią w ogóle miejsca, a ludzie są egoistami – niektóre relacje mogą istnieć i przynosić pozytywne rezultaty, opierając się na interesie własnym¹¹⁴. Otteson zaznaczył:

[...] w tym fragmencie Smith nie dowodzi, że ludzie nie odczuwają życzliwości ani że życzliwość nigdy nie jest właściwym motywem [...] w relacjach handlowych – czyli gdy wymieniamy dobra lub usługi – rutynowy, najczęstszy sposób postępowania to próba zamknięcia wymiany przez złożenie oferty, która, jak mamy nadzieję, usatysfakcjonuje drugą stronę wymiany bardziej niż obecna sytuacja [...]. Drugim twierdzeniem, które formułuje Smith, jest przewidywanie zawarte w tym fragmencie: bardziej prawdopodobne jest osiągnięcie pomyślnej wymiany, gdy odwołamy się do „miłości własnej” naszego potencjalnego partnera handlowego. I znów Smith nie twierdzi, że ludzi motywuje tylko miłość własna [...]. Argumentuje natomiast, że sukces na rynku jest bardziej prawdopodobny, jeśli najpierw będzie się szukać sposobu

¹¹⁰ Idem, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, s. 19.

¹¹¹ E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 358.

¹¹² J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 150.

¹¹³ P.B. Mehta, op. cit., s. 250.

¹¹⁴ S. Fleischacker, op. cit., s. 90–91.

na zaspokojenie interesów INNYCH, aby w ten sposób zaspokoić własne potrzeby¹¹⁵.

Odwoływanie się do interesu własnego nie wyklucza istnienia innych motywów postępowania. Amartya Sen podkreślił, że wymiana nie doszłaby do skutku, gdyby nie zaufanie pomiędzy partnerami transakcji¹¹⁶. Co więcej, jak słusznie zauważył Samuel Fleischacker, nie mamy czasu na budowanie głębszych relacji z każdym, więc odwołujemy się do interesu własnego partnerów w wymianie, ponieważ tak jest szybciej – bez względu na to, czym kierują się ludzie, z punktu widzenia transakcji handlowej możemy na ich działanie spoglądać tak, jakby kierowali się interesem własnym¹¹⁷. Jack Russel Weinstein zwrócił uwagę, że

[...] Smith przypomina nam, że nie można oczekiwać od ludzi JEDYNEJ życzliwości, ale wskazana jest JAKAŚ jej doza. Dodatkowo, Smith dochodzi do konkluzji nie filozoficznej, a pragmatycznej. MOŻEMY odwoływać się do życzliwości i czasem to zaowocuje uzyskaniem pomocy, ale sukces będzie bardziej PRAWDOPODOBNY, gdy odwołamy się do instynktów handlowych, szczególnie gdy nasze potrzeby są stałe. [...] Otteson sprzeciwia się temu złożonemu schematowi motywacji, twierdząc, że podmioty działające w *Bogactwie narodów* są motywowane pragnieniem poprawy własnej sytuacji¹¹⁸.

Pragnienie poprawy własnej sytuacji jest rzeczywiście często podkreślane przez Ottesona jako bardzo ważny element ludzkiego działania¹¹⁹. Chociaż Weinstein uznał, że interpretacja Ottesona jest

¹¹⁵ J.R. Otteson, *Adam Smith*, s. 95–96.

¹¹⁶ A. Sen, *Business Principles and Moral Sentiments*, „Business Ethics Quarterly” July 1997, Vol. 7, No. 3, s. 8.

¹¹⁷ S. Fleischacker, op. cit., s. 95 i 98–99.

¹¹⁸ J.R. Weinstein, *Adam Smith's Pluralism. Rationality, Education and the Moral Sentiments*, Yale University Press, New Haven–London 2013, s. 52. Należy podkreślić, że Weinstein odwołał się tu do innej książki Ottesona: *Adam Smith's Marketplace of Life*. Tam jednak Otteson również bronił tezy o wielu motywacjach ludzkich, krytyka Weinstein, który przez cały tekst próbuje zdyskredytować stwierdzenia Ottesona, jest zatem bezpodstawna.

¹¹⁹ J.R. Otteson, *Adam Smith*, s. 94.

niewłaściwa i w rzeczywistości to dążenie, o którym pisał Smith, powinno być utożsamiane z chęcią stania się lepszym człowiekiem¹²⁰, dominująca wśród badaczy opinia (do której się przychyłam) jest inna: ludzie pragną poprawiać własną sytuację i pozycję, nie wyklucza to jednak innych pragnień i motywacji, może jednak wiązać się z chęcią bogacenia się¹²¹ (co jest jedną z dróg do uzyskania wysokiej pozycji społecznej)¹²². Sen skonstatował: „Można się przekonać, że hołd złożony przez Smitha egoizmowi jako bodźcowi wymiany (najlepiej ilustrowany w cytacie o rzeźniku, piwowarze i piekarzu) harmonijnie współistnieje z jego obroną etycznych zachowań w innych miejscach”¹²³.

W świetle zagadnienia interesu własnego (rozumianego nie jako proste podążanie za własną korzyścią, ale jako element szerszego spektrum motywacji, który odgrywa istotną rolę w transakcjach rynkowych, gdyż kierowanie się nim usprawnia przebieg wymiany handlowej) *Adam Smith Problem* kształtuje się nieco inaczej. Można odrzucić jego ujęcie będące prostym przeciwstawieniem sympatii (utożsamianej z altruizmem) jako głównego tematu *Teorii uczuć moralnych* i interesu własnego (pojmowanego jako egoizm) stanowiącego podstawowy motyw *Bogactwa narodów*.

Maria P. Paganelli¹²⁴ wyróżniła trzy sposoby ujmowania związku pomiędzy najważniejszymi dziełami Smitha: pierwszy z nich zakłada, że *Teoria uczuć moralnych* odgrywa rolę dominującą, *Bogactwo narodów* jest zaś jedynie swoistym „przypisem” poświęconym problematyce ekonomicznej, drugi, że *Teoria uczuć moralnych* jest tylko wsparciem dla systemu wyłożonego w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, trzeci przyjmuje zaś istnienie trzech podstawowych, różniących się etapów myśli Smitha: pierw-

¹²⁰ J.R. Weinstein, op. cit., s. 53 i 56.

¹²¹ S. Fleischacker, op. cit., s. 88; Ch.L. Griswold Jr, *Imagination: Morals, Science and Arts*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 43.

¹²² Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

¹²³ A. Sen, *Czy pojęcie etyki biznesu ma sens ekonomiczny?*, przeł. E. Balcerek, w: *Etyka w biznesie*, red. P.M. Minus, PWN, Warszawa 1998, s. 61.

¹²⁴ M.P. Paganelli, op. cit., s. 35.

sze-go i szóstego wydania *Teorii uczuć moralnych* oraz *Bogactwa narodów*.

W kolejnym, po artykule Onckena, z klasycznych tekstów odnoszących się do *Adam Smith Problem* Jacob Viner w 1927 roku podkreślił, że nie da się dobrze zrozumieć *Bogactwa narodów*, nie czytając *Teorii uczuć moralnych*, chociaż są ekonomiści, którzy po przestudiowaniu dzieła Szkota poświęconego ekonomii uważają, że jego praca o moralności jest pozbawiona wartości i nie ma sensu się z nią zapoznawać¹²⁵. Podkreślał on też podobieństwa i różnice pomiędzy dziełami Smitha: *Teoria uczuć moralnych* opowiada o dobroczynnym porządku natury, którego nie należy zakłócać, a więc o idealnej harmonii, *Bogactwo narodów* traktuje zaś o harmonii niedoskonałej¹²⁶. Oba dzieła uznają jednak życzliwość za nieistotną w działaniach rynkowych¹²⁷. Viner skonstatował, że

[...] w ostatnim roku życia Smith poczynił znaczące poprawki i uzupełnienia do *Teorii uczuć moralnych*, nie redukując jednak znacząco punktów konfliktu między jego dwiema książkami. W związku z tym, jak się wydaje, przynajmniej Smith nie miał żadnej świadomości różnic pomiędzy doktrynami wykładanymi w dwóch jego książkach. Choć się z tym zgadzamy, to jednak czy jesteśmy zmuszeni zaakceptować jego ocenę i naciągnąć interpretacje tak, by odnaleźć spójność tam, gdzie właśnie niespójność – jak się wydaje – dominuje? Nie sądzę¹²⁸.

Jego uwagi stały się kamieniem milowym w dyskusji o wzajemnej relacji dzieł Smitha.

Próbując obalić *Adam Smith Problem*, badacze podkreślali, że obie prace Szkota powstały na podstawie wykładów w Glasgow¹²⁹, oraz wskazywali na liczne związki pomiędzy *Teorią uczuć moralnych* a *Bogactwem narodów* (takie jak koncepcja wolności przyrodzonej czy też nacisk na sprawiedliwość i roztropność – obecny szczególnie

¹²⁵ J. Viner, op. cit., s. 201.

¹²⁶ Ibidem, s. 207–208.

¹²⁷ Ibidem, s. 212.

¹²⁸ Ibidem, s. 217.

¹²⁹ D.D. Raphael, A.L. Macfie, op. cit., s. 2–3.

w szóstym wydaniu *Teorii uczuć moralnych*)¹³⁰. W dziełach szkockiego filozofa jest obecny zarówno egoizm, jak i altruizm, założenie o sympatii jest zaś jednym z warunków harmonii wyrażonej w *Bogactwie narodów*¹³¹.

Na nieadekwatność stwierdzenia redaktorów wstępu do *Teorii uczuć moralnych*, którzy uznali *Adam Smith Problem* za problem pozorny¹³², uwagę zwrócił Laurence Dickey¹³³, autor kolejnego z przełomowych dla omawianej dyskusji tekstów. Jego zdaniem głównym błędem rozważań nad *Adam Smith Problem* jest ograniczenie się do spostrzeżenia ciągłości pomiędzy dziełami Szkota¹³⁴ lub jej braku. On sam przyjął, że analizując teorię Smitha, można odnaleźć nie dwa, a trzy najważniejsze dzieła stanowiące osie interpretacyjne, jak je określił – ośrodki motywacyjne (*motivating centres*): *Teorię uczuć moralnych* z 1759 roku, *Bogactwo narodów* z 1776 roku oraz *Teorię uczuć moralnych* z 1790 roku¹³⁵. Chociaż redaktorzy *Glasgow Edition* postrzegali szóste wydanie *Teorii uczuć moralnych* jako jedynie rozwinięcie i uzupełnienie pierwszego wydania, według Dickeya jest to interpretacja błędna: spójność obu wydań można odnaleźć jedynie na poziomie językowym. Zmiany w treści dzieła o etyce uznawał za bardzo znaczące: różni się rozumienie człowieka rozważnego, który z „nosiciela wartości” stał się człowiekiem próżnym i zagrożeniem porządku, oraz sposób postrzegania społecznych, kulturowych i politycznych konsekwencji jego zachowań¹³⁶. Dickey odniósł się także do zmian w stosunku Smitha do zagadnienia panowania nad sobą oraz do interpretowania natury, przekształcającej się, jego zdaniem, ze sceny działań ludzkich w pojmowany teleologicznie pod-

¹³⁰ Ibidem, s. 19; D. Petsch, *Słowo wstępne*, w: A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. XI.

¹³¹ K. Haakonssen, *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 5; E. Rothschild, A. Sen, op. cit., s. 357; G.R. Morrow, op. cit. s. 341; M.L. Myers, *The Soul of Modern Economic Man*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1983, s. 119.

¹³² D.D. Raphael, A.L. Macfie, op. cit., s. 20–21.

¹³³ L. Dickey, op. cit., s. 582.

¹³⁴ Ibidem, s. 583–587.

¹³⁵ Ibidem, s. 588.

¹³⁶ Ibidem, s. 589–591 i 598.

miot¹³⁷. Choć przychyliam się do opinii redaktorów *Glasgow Edition* i w zmianach, które zaszyły w wydaniach *Teorii uczuć moralnych*, dostrzegam raczej ewolucję niż rewolucję, trudno nie odmówić Dickeyowi racji: spojrzenie Smitha na bogatych i możnych stało się bardziej krytyczne. Uważam, że jednak nie na tyle, by uznać je za konkurencyjną wersję poglądów autora *Teorii uczuć moralnych*, który nadal odróżniał rozagę od chciwości i pychy.

Dickeyowi w ciekawym artykule sprzeciwiła się Paganelli¹³⁸. Za czynnik łączący dzieła Smitha uznała ona pragnienie aprobaty opartej na posiadaniu dóbr. Zagadnienie to dostrzegła we wszystkich wydaniach *Teorii uczuć moralnych* wskazującej źródła aprobaty i naturalnej sympatii (jednym z nich, tym łatwiej uchwytnym, jest bogactwo, do którego ludzie dążą między innymi dla budzenia podziwu)¹³⁹. Również Robert Boyden Lamb skonstatował, że pragnienie sympatii, aprobaty i godności wykracza poza zwykłą chęć bogacenia się¹⁴⁰. Zdaniem Paganelli *Teoria uczuć moralnych* odnosi się do pragnienia aprobaty, mówi jednak więcej o jej negatywnych konsekwencjach, podkreślanych też w *Bogactwie narodów*, gdzie mechanizm ten pojawia się w związku ze środowiskiem gospodarczym¹⁴¹. W pełni zgadzam się z interpretacją przedstawioną przez Paganelli.

Chęć uzyskania aprobaty uważam za jeden z najważniejszych czynników mających wpływ na wiele dziedzin życia ludzkiego przedstawianego przez Smitha. Myślę, że jest ona bardzo ważna w sferze moralnej, pozwalając na socjalizację i wychowanie, gospodarczej, skłaniając ludzi do bogacenia się, i państwowej, popychając do ubiegania się o urzędy, a nawet estetycznej, kształtując modę. Analiza dokonana przez Paganelli nie jest jednakże wystarczająco pogłębiona. Wzbogaciłoby ją odniesienie do pracy *O sztukach naśladowczych*, która również odwołuje się do ludzkiego pragnienia aprobaty, pokazując, że motyw ten występuje nie tylko w najsłynniejszych pracach szkockiego myśliciela.

¹³⁷ Ibidem, s. 592 i 604.

¹³⁸ M.P. Paganelli, op. cit., s. 35.

¹³⁹ Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

¹⁴⁰ R.B. Lamb, op. cit., s. 678.

¹⁴¹ M.P. Paganelli, op. cit., s. 36–42.

Wskazując na spójność dwóch najważniejszych tekstów filozofa, niektórzy komentatorzy podkreślali brak rozzewu w poglądach Smitha¹⁴², na przykład Russel Nieli wskazał na zawężoną tematykę *Bogactwa narodów*, wymuszającą rezygnację z pewnych zagadnień¹⁴³. Podejmowane były także próby znalezienia wspólnego pytania, na które książki Szkota miałyby odpowiadać (zdaniem Eugene'a Heatha brzmi ono: jak jednostka skłonna do faworyzowania siebie może produktywnie współpracować z innymi?)¹⁴⁴. Śmiałą tezę postawił John Dwyer, wskazując, że zarówno *Teoria uczuć moralnych*, jak i *Bogactwo narodów* są etycznym uzasadnieniem kapitalizmu opartego na uprawie ziemi (*agrarian capitalism*)¹⁴⁵. Richard Teichgraber interpretował z kolei dzieła Smitha jako opis podążania za interesem własnym w cnotliwym społeczeństwie¹⁴⁶. Ciekawe uwagi poczynił także Donald Winch, którego zdaniem siła Szkota nie leży we wkładzie w tworzenie nauki ekonomii, ale w umieszczeniu rozważań o sferze gospodarczej w kontekście filozofii moralnej, stąd, chociaż pomiędzy *Teorią uczuć moralnych* a *Bogactwem narodów* brakuje bezpośrednich odniesień, należy czytać je razem, by zrozumieć też inne motywy postępowania niż interes własny¹⁴⁷.

Na tym tle zdecydowanie wyróżnił się Doğan Göçmen, który skonstatował, że „[...] aby dowiedzieć się o dualizmie pomiędzy koncepcją jednostki społecznej a przedstawieniem sytuacji człowieka w społeczeństwie handlowym, nie musieliśmy czekać aż do publikacji *Bogactwa*. Smith odniósł się do niej już w *Teorii*”¹⁴⁸. Przyjął on, że według Smitha ludzie są egocentryczni, ale w ich naturze jest coś,

¹⁴² S. Hollander, op. cit., s. 138. Artykuł nie zawiera jednak przekonującej argumentacji – autor utożsamiał miłość własną (*self love*) z roztropnością (*prudence*).

¹⁴³ R. Nieli, op. cit., s. 619.

¹⁴⁴ E. Heath, op. cit., s. 241.

¹⁴⁵ J. Dwyer, op. cit., s. 686.

¹⁴⁶ R. Teichgraber III, op. cit., s. 113–115.

¹⁴⁷ D. Winch, *Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist*, „The Historical Journal” March 1992, Vol. 35, No. 1, s. 93–106.

¹⁴⁸ D. Göçmen, op. cit., s. 58. Należy jednak zaznaczyć, że Göçmen odwoływał się przede wszystkim do fragmentów dodanych w szóstym wydaniu, co oznacza, że nawet jeżeli przyjmie się jego tezę, że autor *Teorii uczuć moralnych* był świadom tych rozbieżności, to stało się to już po wydaniu *Bogactwa narodów*.

co kieruje ich ku szczęściu innych. Pozorna sprzeczność ogólnego i szczegółowego ujęcia natury ludzkiej u Smitha ma wynikać ze stosunków panujących w społeczeństwie handlowym¹⁴⁹. Proponowane przez niego rozwiązanie *Adam Smith Problem* ma być takie, jakie zaproponowałyby Smith: otóż zdaniem Göçmena Smith podał warunki istnienia utopii, w której udałoby się pogodzić wizje natury ludzkiej z jego dwóch najważniejszych dzieł¹⁵⁰. To podejście, chociaż interesujące, nie rozwiązuje jednak wszystkich kwestii i rodzi kilka problemów, z których głównym jest śmiałe założenie, że Smith rozważał konstruowanie utopii.

Kontrowersyjne rozwiązanie *Adam Smith Problem* (oczywiście w sformułowaniu wykraczającym poza klasyczną dychotomię altruizm–egoizm, rozumianą w uproszczeniu jako napięcie pomiędzy cnotami a moralnością na rynku) zaproponował James R. Otteson. Stwierdził on, że osoba prawa utrzymuje równowagę cnot, w różnych sytuacjach kieruje się zatem odpowiednimi, zgodnymi ze sprawiedliwością, motywami postępowania (niekiedy jest to życzliwość, innym razem interes własny)¹⁵¹. Chociaż Smith dostrzegał wiele impulsów leżących u podstaw chęci bogacenia się, zwraca uwagę, że w *Bogactwie narodów* skupił się jedynie na interesie własnym¹⁵². Otteson zaproponował jednak dwa najważniejsze czynniki (dodał do nich też czynnik trzeci – działanie instytucji)¹⁵³ wyjaśniające „przepaść” pomiędzy dwoma dziełami Szkota i łączące je we względnie spójną całość: stworzony przez niego model rynkowy i zasadę bliskości (*familiarity principle*)¹⁵⁴.

Model rynkowy opiera się na traktowaniu systemu norm moralnych oraz relacji rynkowych w kategoriach wymiany o niezamierzonych konsekwencjach – tym samym wymiana rynkowa ma leżeć u podstaw koncepcji przedstawionych zarówno w *Teorii uczuć mo-*

¹⁴⁹ Ibidem, s. 46–47 i 57.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 67–69.

¹⁵¹ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 141–142.

¹⁵² Ibidem, s. 155–156.

¹⁵³ J.R. Otteson, *The Recurring "Adam Smith Problem"*, „History of Philosophy Quarterly” January 2000, Vol. 17, No. 1, s. 70.

¹⁵⁴ Idem, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 171.

ralnych, jak i w *Bogactwie narodów*¹⁵⁵. Jego uzupełnieniem jest zasada bliskości¹⁵⁶, zgodnie z którą dla obcych nie jesteśmy tak życzliwi jak dla bliskich – nie wymaga tego również bezstronny obserwator, w relacjach handlowych to interes własny jest zatem właściwą motywacją¹⁵⁷.

Na tę zależność zwrócili też uwagę: Fonna Forman-Barzilai (odnosząc się do zjawiska, które określiła mianem globalizacji *Adam Smith Problem*)¹⁵⁸, Samuel Fleischacker (podkreśliwszy, że skoro relacje rynkowe nawiązujemy często z ludźmi nieznanymi, wykraczając poza społeczność lokalną, to opozycja nie kształtuje się pomiędzy życzliwością a interesem własnym, ale pomiędzy życzliwością a dobrą wolą wobec anonimowych obcych)¹⁵⁹, Eugene Heath (przypomniał o powiązaniu życzliwości i sympatii z wiedzą na temat drugiego człowieka: luźniejsze relacje w handlu owocują mniejszą wiedzą, a tym samym mniejszą rolę życzliwości, a większą interesu własnego)¹⁶⁰ czy Russel Nieli (dystans zmniejsza znaczenie sympatii – przy wymianie w kręgu bliskich to nie interes własny byłby najistotniejszy)¹⁶¹. Otteson zauważył też, że nawet w relacjach handlowych ze znanymi sobie ludźmi polegamy na interesie własnym – gdyby rzeźnik wszystkim znajomym oddawał mięso za darmo (na przykład, gdy osobiście zna wszystkich mieszkańców miasteczka), szybko by zbankrutował. Naturalne jest dla nas odwoływanie się do interesu własnego w tego typu kontaktach¹⁶².

Nawet Otteson zaznaczył, że jego propozycja nie rozwiązuje wszystkich problemów. Warto też przytoczyć jeden z zarzutów Weinstaina, którego zdaniem doszukiwanie się mechanizmu wymiany w teorii moralnej Smitha jest nieuzasadnione, tym samym model rynkowy Ottesona nie może być kluczem do wyjaśnienia *Adam*

¹⁵⁵ Ibidem, s. 172–173.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 183–190.

¹⁵⁷ Więcej na ten temat we wcześniejszej części tego rozdziału.

¹⁵⁸ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 196–197.

¹⁵⁹ S. Fleischacker, op. cit., s. 95.

¹⁶⁰ E. Heath, op. cit., s. 255–256.

¹⁶¹ R. Nieli, op. cit., s. 620–621.

¹⁶² J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 191.

*Smith Problem*¹⁶³. Jest to, jak sądzę, jedyny zasadny zarzut spośród wielu, które Weinstein sformułował wobec interpretacji Ottesona. Krytykując ją, Weinstein nie odniósł się jednak do istotnej zasady bliskości, skupiając się na często nieuzasadnionym doszukiwaniu się błędów autora *Marketplace of Life*. Rzeczywiście, trudno postrzegać teorię moralną Smitha w kategoriach czystej wymiany, jednak wartościowe rozwinięcie zasady bliskości, wpisujące się w szerszą debatę na temat *Adam Smith Problem*, jest niewątpliwie znaczącą zaletą tekstu Ottesona.

Pytanie o spójną koncepcję natury ludzkiej w obu dziełach Smitha postawił Young B. Choi, którego zdaniem *homo oeconomicus* świetnie odnalazłby się w *Bogactwie narodów*, podczas gdy w *Teorii uczuć moralnych* nie ma dla niego miejsca. Dowodził, że dzieła te odróżnia od siebie przyjęty *modus operandi*: w pierwszym z nich jest to rozum, w drugim zaś sympatia¹⁶⁴. Uznał on jednak zarazem, że sympatia jest sednem natury ludzkiej zarówno w *Teorii uczuć moralnych*, jak i w *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, a nawet w *Bogactwie narodów*.

Zgodne ujęcie natury ludzkiej w *Teorii uczuć moralnych* i *Bogactwie narodów* dostrzegał też Ronald H. Coase, który krytykując Vintera, podkreślił, że różnica między obu dziełami leży w ich temacie (pierwsze z nich traktuje o psychologii człowieka i opisuje harmonię, drugie dotyczy zaś organizacji życia gospodarczego wymagającego interwencji rządu). Zdaniem Coase'a opozycja *życzliwość–interes* własny jest nietrafiona, ponieważ *życzliwość* jest obecna w obu pracach myśliciela, w każdej ma jednak odpowiednie, właściwe sobie miejsce¹⁶⁵. Przekonanie o spójności Smithowskiego systemu, w którego sercu znajduje się wizja natury ludzkiej, wyrażane przez wielu

¹⁶³ J.R. Weinstein, op. cit., s. 66–67. Weinstein również zaproponował swoje rozwiązanie *Adam Smith Problem*. Opiera się ono na przekonaniu, że zachodzi symetria pomiędzy *Teorią uczuć moralnych* a *Bogactwem narodów* (s. 55), jego artykuł skupia się jednak na punktowaniu słabości też Ottesona, nie prezentując zarazem wyczerpującej argumentacji na rzecz własnego, nieczytelnie wyłożonego, stanowiska.

¹⁶⁴ Y.B. Choi, op. cit., s. 291–297.

¹⁶⁵ R.H. Coase, op. cit., s. 541–543.

badaczy¹⁶⁶, nie tylko odwołuje się do argumentów dowodzących słabości *Adam Smith Problem* i doszukiwania się punktów wspólnych, lecz także nawiązuje do słów Szkota, który w *Przedmowie* do szóstego wydania *Teorii uczuć moralnych* napisał:

Od czasu pierwszego wydania *Teorii uczuć moralnych*, co nastąpiło jeszcze na początku roku 1759, nasunęło mi się wiele poprawek i znaczna ilość przykładów dotyczących przedstawionych w książce teorii. [...] W ostatnim paragrafie pierwszego wydania niniejszej pracy nadmieniałem, że będę próbował w innej rozprawie przedstawić zasady prawa i państwa i różnorodnych przeobrażeń, jakie w tej dziedzinie nastąpiły poprzez wieki na różnych etapach rozwoju społeczeństwa; nie tylko to, co dotyczy sprawiedliwości, ale także porządku publicznego, dochodu społeczeństwa, obronności i wszystkiego tego, co podlega prawu. Spełniłem częściowo to zobowiązanie, przynajmniej jeśli chodzi o porządek publiczny, dochód i obronność, w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*¹⁶⁷.

Odrzuca się pierwotne sformułowanie przeciwstawiające sympatię z *Teorii uczuć moralnych* interesowi własnemu z *Bogactwa narodów*, wciąż zwraca się jednak uwagę na potrzebę wykazania spójności dzieł Smitha. Jak sądzę punktów wspólnych jest wiele. Skupianie się na jednym z nich, który miałby rozwiązać wszystkie wątpliwości, jest niewystarczające. Istotne jest pragnienie aprobaty i podziwu dla możliwych oparty na naturalnej sympatii – ze względu na nie ludzie dążą do powiększania majątku, ale i do zaszczytów, cnoty mądrości. To również naturalna sympatia odpowiada za to, że relacje oparte na życzliwości nawiązuje się przede wszystkim z najbliższymi; ludzi obcych czy partnerów handlowych nie obdarza się już przyjaźnią, lecz oferuje się im uczciwą i sprawiedliwą wymianę dóbr lub usług. Moim zdaniem niebagatelną rolę w myśli Smitha odgrywa także sposób kształtowania się postaw ludzkich i instytucji, podobnie ujęty w obu dziełach: teoria Szkota jest głęboko społeczna, podkreś-

¹⁶⁶ K. Haakonssen, *Introduction*, s. 1; S. Fleischacker, op. cit., s. 83; A. Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 4–6.

¹⁶⁷ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 3–4.

lająca znaczenie mechanizmów socjalizacji, opinii otoczenia, wagę mody, zwyczaju i osądu innych. Ważne są też racjonalne przemyślenia człowieka, jego krytyczne spojrzenie na rzeczywistość, opieranie się na posiadanej wiedzy oraz czynnikach wrodzonych (sympatii, instynkcie przetrwania, skłonności do wymiany i wielu innych). Uważam, że te wzajemne współzależności wrodzonych cech ludzkich, podmiotowej refleksji, wpływu jednostek na rzeczywistość społeczną i gospodarczą oraz społeczeństwa i instytucji (a zatem również zwyczaju, mody i obowiązujących w danych grupach reguł – zarówno w odniesieniu do norm moralnych, jak i estetycznych) na poszczególnych ludzi pojawiają się w różnych dziełach szkockiego filozofa. W pracach Smitha istnieje wiele punktów wspólnych, nie wszystkie jednak występują w każdym z jego dzieł.

Jednocześnie, jak sądzę, błędem jest skoncentrowanie debaty wokół *Adam Smith Problem* jedynie na *Teorii uczuć moralnych* i *Bogactwie narodów* (niekiedy badacze odwołują się też do *Lectures on Jurisprudence*). Podkreślenie społecznej natury człowieka pełni istotną funkcję także w innych dziełach Smitha. W eseju *O sztukach naśladowczych* można znaleźć odniesienia do teorii popytu i podaży, mody oraz podziwu dla możnych, *Of the External Senses* uwypukla z kolei znaczenie dążenia do samozachowania, *History of Astronomy* precyzuje zaś rolę wyobraźni. Do zmierzenia się z *Adam Smith Problem* konieczne jest przyjrzenie się zatem całości prac Smitha.

5.3. Człowiek społeczny

Wyraźnym rysem, którego wpływ jest widoczny na każdy niemal aspekt teorii Adama Smitha, jest założenie, że ludzie są jednostkami społecznymi¹⁶⁸. Wiele zjawisk szkocki filozof wyjaśniał oddziaływa-

¹⁶⁸ Przekonanie, że według Smitha człowiek jest istotą społeczną, uważam za podstawowe dla zrozumienia jego poglądów. Wielu badaczy jego myśli podziela zdanie, że przyjmował on tezę o społecznej naturze człowieka. Por. D. Brühlmeier, *Adam Smith*, przeł. B. Jaroszek, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1993, s. 15; J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy. A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics and Culture*, Cambridge University Press, New York

niem otoczenia, uważał też usytuowanie w relacjach międzyludzkich za warunek zachodzenia niektórych procesów. Stąd pogląd Seweryna Żurawickiego, autora *Przedmowy do polskiego wydania Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, że „Społeczeństwo w rozumieniu Smitha stanowi tylko luźny agregat jednostek [...]”, wyraźnie jest nieuzasadniony. Przy nacisku, jaki Szkot kładł na relacje międzyludzkie i nieredukowalną rolę społeczeństw w życiu ich członków, miano „luźnych agregatów jednostek” jest nietrafne. Założenie o wpływie społeczeństwa na człowieka jest jednym z podstawowych elementów myśli Smitha, wzajemne oddziaływanie na siebie ludzi uważał on zaś za bardzo znaczące.

Myślę, że warto skonstrastować uwagę Żurawickiego z ciekawą tezą Glenna R. Morrowa, zakładającego, że społeczeństwo w myśli Szkota jest traktowane raczej jako organiczna całość¹⁶⁹. Zdaniem Morrowa myśliciel stosował dwa sposoby opisu relacji pomiędzy jednostką a jej otoczeniem społecznym: z jednej strony wychodził od jednostki i analizował instytucje jako wynik ich działań i cech indywidualnych, z drugiej jednocześnie postrzegał człowieka jako wytwór społeczny¹⁷⁰. Morrow nie twierdził jednak, że społeczeństwo w myśli Smitha można uznać za byt ponadjednostkowy – jest ono wytworem niezależnych osób¹⁷¹. Interpretację Morrowa uważam za niezwykle trafną. Sądzę, że sposób, w jaki człowiek jest kształtowany przez społeczeństwo, i jego wpływ na instytucje społeczne to bardzo istotne elementy teorii Szkota. Zamierzam zatem przedstawić charakterystykę i analizę mechanizmów rządzących przebiegiem tych procesów w ujęciu autora *Bogactwa narodów*¹⁷².

2009, s. 34; K. Haakonssen, *The Science of a Legislator*, s. 52; S. Zabieglik, op. cit., s. 75; J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 17 i 90; K. Haakonssen, *Introduction*, s. 13 i wielu innych. Obecne są też w literaturze głosy uznające Smitha za jednego z prekursorów socjologii, por. na przykład A. Salomon, op. cit.

¹⁶⁹ G.R. Morrow, *The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith*, „The Philosophical Review” January 1923, Vol. 32, No. 1, s. 75; *Adam Smith: Moralist and Philosopher*, s. 335.

¹⁷⁰ Idem, *Adam Smith: Moralist and Philosopher*, s. 335–336.

¹⁷¹ Idem, *The Significance of the Doctrine of Sympathy*, s. 67.

¹⁷² Więcej na ten temat w dalszej części rozdziału.

Prowadząc swoje rozważania, Smith umieszczał człowieka w kontekście społecznym. Nie opisywał „stanu natury”, w którym ludzie żyliby w izolacji, bez wzajemnych kontaktów – bardzo rzadko posiłkował się wizją hipotetycznego zjawiska, jakim mógłby być brak istnienia stanu społecznego. O tworzeniu kultury i relacji społecznych od podstaw Szkot wspomniał w związku z opisem rozwoju języka, nie zakładał jednak przy tym zupełnej izolacji ludzi od siebie ani istnienia stanu natury, ale jedynie wspierał się przykładem dwojga „dzikusów” jako ilustracją tezy o powstawaniu języka w społeczeństwie¹⁷³.

Według niego człowiek jest istotą niemal niezdolną do życia poza społecznością. Poza wyjątkowymi sytuacjami, ludzie nie są samowystarczalni. Smith zwracał uwagę na niesamodzielną rolę małych dzieci i na to, że dla ich przetrwania konieczna jest intensywna opieka nad nimi¹⁷⁴. Podstawowe instynkty ludzkie: dążenie do samozachowania i pragnienie zapewnienia sobie bezpieczeństwa, a także psychologiczna potrzeba kontaktu sprawiają, że według Smitha ludzie muszą żyć w społeczeństwie¹⁷⁵.

Jak pisał autor *Teorii uczuć moralnych*:

Tak się dzieje, że człowieka, który może istnieć tylko w społeczności, natura dostosowała do tej sytuacji, do której został stworzony. Wszyscy członkowie społeczności ludzkiej potrzebują wzajemnej pomocy, a podobnie narażeni są na wzajemne krzywdy. Gdy niezbędna wzajemna pomoc wynika z miłości, wdzięczności, przyjaźni i szacunku, społeczność rozwija się i jest szczęśliwa. Wszyscy różni jej członkowie są połączeni przyjemnymi więzami uczucia miłości i przywiązania i są, niejako, kierowani do jednego wspólnego celu wzajemnych przysług¹⁷⁶.

Społeczeństwo oparte na egoizmie i kalkulacji będzie mogło istnieć, podobnie jak oparte na więzi wynikającej z sympatii i życzliwości,

¹⁷³ Więcej na ten temat w rozdziale drugim.

¹⁷⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 204; *Of the External Senses*, s. 163; J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 91. Więcej na ten temat w rozdziałach pierwszym i drugim.

¹⁷⁵ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 91.

¹⁷⁶ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 126.

w drugim przypadku jednakże wzajemne relacje będą dużo głębsze, a całość będzie rozwijać się harmonijnie. Szkot uważał, że ludzie w sposób naturalny pragną dobra społeczeństwa.

Jednostki często nie są świadome tego, że działają tak, by przyczynić się do pomyślności ogółu, tak jest nie tylko w przypadku niewidzialnej ręki. Fonna Forman-Barzilai skonstatowała, że *Teoria uczuć moralnych* powinna być traktowana jako książka opisująca, w jaki sposób natura dba o przetrwanie społeczeństw¹⁷⁷. Podobny pogląd wyraził Albert Salomon, postrzegając dzieło Smitha jako poświęcone interakcjom umożliwiającym przetrwanie społeczności¹⁷⁸.

Zdaniem Szkota istnienie społeczeństwa i państwa ma wpływ nie tylko na rozwój jednostek, lecz także na ich szczęście. Ludzie dążą do trwania państwa, działają na jego rzecz – takie postępowanie jest według filozofa dziełem natury. Jednocześnie ich szczęście zależy od przetrwania społeczności¹⁷⁹. W dodatku dobrobyt ludzi i szczęście społeczeństwa są ze sobą powiązane. Lepsze, zdaniem Smitha, jest takie społeczeństwo, w którym ludzie różnych warstw nie doznają niedostatku, poprawie ulega ich sytuacja materialna, poziom wykształcenia i dostęp do dóbr.

Konieczność życia w grupie i kontaktu z innymi silnie łączy się z czynnikami umożliwiającymi harmonijne współistnienie. Natura, zdaniem Smitha, sprawiła, że człowiek jest przystosowany do życia wśród innych i przyczyniania się do szczęścia ogółu. Istotne jest uczucie sympatii¹⁸⁰, która buduje więzi społeczne, pozwala na harmonijną koegzystencję i na utrzymanie hierarchii społecznej oraz jest podstawą mechanizmów społecznego uczenia się. Człowiek, jako istota społeczna, jest poniekąd „zmuszony” do współodczuwania – w sposób naturalny chce żyć w zgodzie z innymi i współodczuwać¹⁸¹. Społeczeństwa powstają zatem i trwają w sposób naturalny.

¹⁷⁷ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 107.

¹⁷⁸ A. Salomon, op. cit., s. 27.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 28; A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 129–130 i 339; J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 92.

¹⁸⁰ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

¹⁸¹ K. Haakonssen, *The Science of a Legislator*, s. 52.

[...] dla Smitha nie są przede wszystkim racjonalnie zorganizowanymi układami czy efektami umowy, które zawiera się w wyniku opartej na interesie własnym kalkulacji. Smith nie nawołuje też do tego, że POWINNIŚMY dbać o ludzi innych niż my sami. Uważa, że po prostu tak właśnie jest. Ta troska o bliźnich nie jest, zdaniem Smitha, jedyną podstawą związków politycznych; interes własny także odgrywa istotną rolę. [...] Smith uważa, że jednostki ludzkie są w sposób naturalny zainteresowane powodzeniem innych, przez co ma na myśli dwie rzeczy: po pierwsze, gdziekolwiek są ludzie, tam będzie społeczeństwo albo związki społeczne; i, po drugie, nikt, jakkolwiek by był nieuczulony czy interesowny, nie byłby zupełnie obojętny na dobro innych. [...] Nasza naturalna towarzyskość i nasze naturalne, nieużyteczne, zainteresowanie szczęściem innych skutkuje tym, że każdy dąży do zapoznania się z tym, co czują i myślą inni: to właśnie Smith nazywa naturalną sympatią¹⁸².

Tak więc wzajemność współodczuwania i jego naturalny charakter wiążą ludzi ze sobą¹⁸³. Wszystkie te argumenty wspierają postawioną przez Salomona tezę, głoszącą, że teoria społeczna z konieczności może być tylko teorią sympatii¹⁸⁴.

Człowiek opisywany przez Smitha dąży do przystosowania społecznego¹⁸⁵. Sympatia rozwija się w dynamicznym kontekście społecznym, w którym poszczególni ludzie dostosowują swoje reakcje do oczekiwanych ocen otoczenia¹⁸⁶. Współodddźwięk uczuciowy zakłada istnienie sytuacji społecznej¹⁸⁷. Współodczuwając, jednostki starają się postawić się na miejscu podmiotu działającego, uwzględniając okoliczności, w jakich ta osoba się znalazła i próbują ocenić, w jaki sposób należy zachować się w danej sytuacji. Wymaga to dobrej znajomości kontekstu społecznego, owocuje również dostosowaniem własnego postępowania do obserwatorów.

¹⁸² J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 16–17.

¹⁸³ J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*, s. 40.

¹⁸⁴ A. Salomon, op. cit., s. 28.

¹⁸⁵ D. Brühlmeier, op. cit., s. 16.

¹⁸⁶ A. Broadie, op. cit., s. 175.

¹⁸⁷ Zjawiska opisane w dalszej części podrozdziału zostały szerzej omówione w rozdziale pierwszym.

W procesie kształtowania jednostek, ich moralności i sposobu zachowania nie bez znaczenia jest też naturalna sympatia dla najbliższych i możliwych. W powiązaniu z potrzebą aprobaty oraz zasługiwania na pochwałę, silnie wpływa ona na pragnienia, oczekiwania i socjalizowane wzorce zachowań. Znaczącą rolę odgrywa tu proces wychowania i edukacji¹⁸⁸. Środowisko, w którym się dorasta, kształtuje pogląd na to, co jest dobre, a co złe, jakie zachowania są pochwalane, a jakie piętnowane.

Oceny indywidualne są zatem, w dużej mierze, wyrazem uczuć dominujących w społeczeństwie¹⁸⁹. Nawet bezstronny obserwator często opiera się na obecnych w danej grupie społecznej kanonach zachowań. Internalizujemy obowiązujące normy, niebagatelną rolę odgrywają przy tym zwyczaj, moda i doświadczenie oraz wytworzone ogólne reguły moralności¹⁹⁰. Większość ludzi w sposób bezrefleksyjny może podążać za obowiązującymi regułami. Wypracowane i przekazywane z pokolenia na pokolenie w procesie socjalizacji stają się sposobem ułatwiającym szybkie wydawanie ocen.

Opisowo-wyjaśniająca teoria etyczna Adama Smitha¹⁹¹ uwzględnia wszystkie te elementy, które wpływają, zdaniem filozofa, na sposób postępowania oraz uczenia się wydawania sądów moralnych. W przyjmowaną przeze mnie interpretację myśli Smitha w pełni wpisuje się konstatacja Morrowa, którego zdaniem w swojej teorii Szkot

[...] postrzega jednostkę nie jako absolutny i nieredukowalny byt istniejący przed doświadczeniem społecznym, ale jako produkt otoczenia społecznego. Jest prawdą, że są pewne elementy absolutne, które mają być obecne w jednostkach, takie jak wdzięczność i resentment, przyjemność i ból. Jednak ważniejszym celem Smitha w *Teorii uczuć moralnych* jest pokazanie, jak owe naturalne uczucia rozwijają się, kulminując w świadomości moralnej w wyniku działania sympatii

¹⁸⁸ J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*, s. 41–42; J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 107–108.

¹⁸⁹ G.R. Morrow, *The Significance of the Doctrine of Sympathy*, s. 70.

¹⁹⁰ Więcej na ten temat we wcześniejszych częściach tego rozdziału oraz w rozdziałach pierwszym i trzecim.

¹⁹¹ K. Haakonssen, *Introduction*, s. 14.

w doświadczeniu społecznym. W XVIII wieku było to relatywnie nowe podejście do tych zagadnień¹⁹².

Forman-Barzilai podjęła ciekawą próbę przeanalizowania sposobu, w jaki – na gruncie teorii sympatii Smitha – społeczeństwo wpływa na zachowanie jednostek. Posłużyła się ona dwiema kategoriami użytymi przez Michela Foucault (nadzór i dyscyplina). Rekonstruując sposób, w jaki przebiega proces współodczuwania i jego wpływ na zachowania ludzi, uznała, że posługiwanie się sympatią przebiega w dwóch etapach (następujących szybko bezpośrednio po sobie). Pierwszym stadium jest nadzór¹⁹³. Na tym etapie widz obserwuje zachowanie innych ludzi, ocenia ich i komunikuje wydany przez siebie sąd. Wymaga to, zgodnie z teorią Szkota, współodczuwania i posługiwania się wyobraźnią oraz postawienia się na miejscu podmiotu działającego, bez bezpośredniego doświadczenia jego emocji. Zdaniem Forman-Barzilai widz nie jest egoistą, stara się niemalże „stać się” drugą osobą, doskonała zgodność jest jednak niemożliwa, w wyniku czego powstaje dystans pozwalający na bezstronność.

Drugim etapem jest dyscyplinowanie¹⁹⁴ związane z dostosowywaniem się do obowiązującej kultury i do modyfikowania własnych zachowań. Jak zauważyła autorka, w tej fazie ciężar, wcześniej spoczywający na obserwatorach, zostaje przeniesiony na podmiot działający. Jednostki antycypują osądy otoczenia, działając, są w stanie przewidzieć, jak dane postępowanie będzie postrzegane przez innych. W wyniku znaczącej roli sympatii i potrzeby aprobaty dostosowują swoje zachowanie do aktualnie obowiązujących w konkretnej grupie norm i modyfikują swoje czyny, tak by dopasować je do oczekiwań.

Chociaż analiza poglądów Smitha w kontekście kategorii nadzoru, dyscypliny i panoptyzmu rzuca bardzo ciekawe światło na jego rozważania, sądzę, że nie może stać się podstawą interpretacji myśli autora *Teorii uczuć moralnych*, może jednak stanowić użytecz-

¹⁹² G.R. Morrow, *Adam Smith: Moralist and Philosopher*, s. 340.

¹⁹³ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 63 i 65–68.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 63–64, 75–78 i 84.

ne narzędzie do unaocznienia procesów opisywanych i wyjaśnianych także przez Szkota. Odwołanie się do kategorii wprowadzonych przez Foucault w *Nadzorować i karać* pozwala opisać proces kontrolowania własnych poczynań, akcentując zarazem rolę obserwacji i oceny otoczenia.

Foucault wielokrotnie podkreślał przełomowy charakter XVIII wieku, kiedy pojawił się nacisk na ekonomizację władzy i kontrolę jednostek oraz nasiliło się definiowanie postaw przez przemiany instytucji – motywy te są obecne zarówno w *Nadzorować i karać*¹⁹⁵, jak i w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*¹⁹⁶. Francuski myśliciel opisał rewolucyjne przemiany, jakimi było zdefiniowanie normy i przekraczającego ją szaleństwa, izolowanie osób szalonych oraz rozwiniecie instytucji więzienia jako sposobu karania, i krytycznie ocenił niektóre przemiany zaszłe w XVIII wieku¹⁹⁷. Uważam jednak, że w analizie myśli Smitha bardziej użyteczne od kategorii nadzorowania i dyscyplinowania byłoby, obecne w *Nadzorować i karać*, pojęcie ujarzemia¹⁹⁸.

Normy, zdaniem Foucault, są tworzone w charakterystycznym dla jego rozważań splocie, wzajemnie wzmacniających się, władzy i wiedzy¹⁹⁹. Władza blokuje jednostki, osacza je, jednocześnie w nie

¹⁹⁵ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

¹⁹⁶ Idem, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

¹⁹⁷ Foucault odnosił się także do liberalizmu, fizjokratyzmu i definicji państwa oraz do wprowadzenia sposobu pojmowania społeczeństwa w kategoriach populacji. Jego sposób rozumienia tych pojęć i osiemnastowiecznych, przełomowych, przemian można zaobserwować na przykład w jego wykładach: *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2010, s. 49–101; *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2011, s. 44–47.

¹⁹⁸ W myśli Foucault z okresu obejmującego *Nadzorować i karać* oraz *Słowa i rzeczy* „ja” wynika z narzucania reguł i definicji, z ujarzemia (w oryg. *assujettissement* – „[...] słowo, w którym przegląda się *sujet* [fr. „podmiot” – A.M.], [...] Kopernikańskiego przewrotu nie było, powiada Foucault; to złudzenie wynikające z rozdzielenia porządków władzy i wiedzy. Tak naprawdę *sujet*, podmiot wiedzy, wywodzi się z *assujettissement* władzy, »ja« bierze się z ujarzemia” [T. Komendant, *Posłowie tłumacza*, w: M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 310]).

¹⁹⁹ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 29–30.

inwestując²⁰⁰. Opis efektywnego więzienia, oparty na panoptykonie Jeremiego Benthama, miał ilustrować nowe podejście do karania, owocujące panoptycznym społeczeństwem, w którym wszyscy są poddani kontroli i tresurze pozwalającej osiągnąć możliwe największe korzyści dla społeczeństwa złożonego z jednostek przystosowanych do swoich ról. Polegające na zasadach nieweryfikowalności i widzialności władzy oraz normalizacji więzienie zostało, zdaniem Foucault, uogólnione, jako mechanizm, na całe społeczeństwa. Ta zmiana stała się, jak twierdził, charakterystyczna dla XVIII wieku. Rezygnując z konieczności fizycznego oddziaływania na ludzi, sprawiającego, że zachowywali się w oczekiwany sposób, skupiono się na znacznie bardziej ekonomicznym wywołaniu tendencji do samokontroli, internalizacji norm i samoujarzmienia – zachowywania się w sposób wymagany przez władzę i przez, równie ujarzmione, otoczenie.

Opisywana przez Foucault zmiana dotyczy, przede wszystkim, technik i uzasadnień karania. Skoncentrowanie się głównie na pomysłowości społeczeństwa, połączone z przeświadczeniem, że łamiący prawo naruszają harmonię, zaowocowało wykorzystaniem technik dostosowujących karanych do ogółu, a nie na krwawym manifestowaniu majestatu władzy, skupiającym się na ciele.

[...] przestępca jest gorszy niż wróg: jest zdrajcą. [...] Należy zatem skalkulować karę w odniesieniu do przyszłości, raczej do możliwości powtórzenia niż do właściwej wielkości. Karanie będzie sztuką dobrze obliczonych efektów. W miejsce bezmyślnego despotyzmu, który chciał krępować za pomocą żelaznych łańcuchów, nowa polityka rządzi swoimi podmiotami przez łańcuchy ich własnych idei²⁰¹.

Ludzie opisywani przez Foucault są przedmiotami kształtowania i dyscyplinowania, oddziaływania na ciało przez „duszę”²⁰². Podle-

²⁰⁰ Blokowanie (w oryg. *investissement*) – będące połączeniem słów oznaczających osaczenie oraz inwestowanie, zob. T. Komendant, op. cit., s. 309–310.

²⁰¹ P. Billouet, *Foucault*, Les Belles Lettres, Paris 2003, s. 123.

²⁰² „Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarzmienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia »dusza«, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem.

gają normalizacji w panoptycznym społeczeństwie. Przyjmują definicje normalności i interioryzują normy zachowań, chociaż kontrola nie jest silnie zinstytucjonalizowana, władza jest zaś widzialna, ale nieweryfikowalna. Jednostki tresowane w różnych instytucjach, dopasowywane do wzorca, oceniane według określonego schematu²⁰³ i obserwowane (czy to podczas egzaminu, czy w panoptycznym więzieniu, czy też w każdej przystosowanej do tego przestrzeni) uczą się określonych kanonów zachowań. W związku z nieweryfikowalnością władzy i nadzoru, z czasem, nie muszą być już kontrolowane, by zachowywać się w sposób pożądaný przez władzę i akceptowany społecznie. Pojawia się samokontrola i samoujarzmienie.

Foucault scharakteryzował dwa modele władzy na przykładzie procedur wprowadzonych w czasie epidemii trądu i dżumy²⁰⁴. Trędowaci mają widoczne znaki swojej choroby. Byli piętnowani i wykluczani ze społeczeństwa, izolowani, mogli jednak ukryć się w masie i stworzyć własne społeczności, w których działanie nikt nie ingerował, dopóki nie nawiązywały kontaktu ze zdrowymi ludźmi. Opisywana przez Foucault epidemia dżumy wiązała się z kolei z nieustanną kontrolą, obserwacją, podkreślaniem indywidualności chorych, by nadzorujący panowali nad każdym z osobna, ale była też połączona z unifikacją procedur. Jak skonstatował Gilles Deleuze,

Zamykania obłąkanych dokonuje się w trybie „wykluczenia”, według modelu trądu, zamykania przestępców zaś w trybie „parcelacji”, według modelu dżumy. [...] Jednakże wykluczenie, parcelacja jest przede wszystkim funkcją zewnątrzności, która się realizuje, formalizuje, organizuje tylko za sprawą urządzeń (*dispositifs*) zamknięcia. Więzienie jako trwała segmentacja (karceralność) odsyła do plastycznej i mobilnej funkcji, do kontrolowanej cyrkulacji, do całej sieci, która przenika także wolne obszary i uczy, jak obywać się bez więzienia²⁰⁵.

Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała”, M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 30–31.

²⁰³ Foucault zaproponował ciekawy opis opresyjnej instytucji egzaminu, zob. *ibidem*, s. 180–189.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 191–195.

²⁰⁵ G. Deleuze, *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2004, s. 73.

Ten drugi mechanizm przypomina późniejszy nadzór: każdy jest pod nadzorem i pod groźbą kary musi dostosować się do obowiązujących norm. Z czasem jednak władza staje się coraz mniej dostrzegalna. Chociaż kwestia ciała wciąż pozostała w centrum rozważań Foucault, władza panoptyczna przestała opierać się na przemocy jednego ciała nad drugim²⁰⁶. Jednostki same się pilnują²⁰⁷. Kontrola społeczna jest silniejsza niż scentralizowany nadzór widocznej władzy. Społeczeństwa zaczęły być zorientowane na normy i na ich przestrzeganie, zmieniło się także podejście do karania przestępców: nie miało ono już pokazywać siły władzy. Przestępcy mają stać się użyteczni i wyleczeni z chęci łamania norm²⁰⁸.

„Smithowski opis sympatii podkreślał siłę, jaką nadzór społeczny ma nad pragnącymi czegoś jednostkami”²⁰⁹. W myśli autora *Teorii uczuć moralnych* można dostrzec mechanizm sprawiający, że ludzie działają w sposób zgodny z normami społecznymi. Zachowania aprobowane przez bezstronnego obserwatora często pokrywają się z tym, co jest akceptowane w danej grupie. Jednostki, pożądając akceptacji społecznej, postępują tak, by inni byli w stanie z nimi współodczuwać i pochwalać ich reakcje. Z czasem internalizują takie zachowania – samoujarzmiając się (jeśli posłużyć się kategorią Foucault). Zgadzam się z Forman-Barzilai, że człowiek, w teorii Smitha, jest „bezkruwo socjalizowany”, widoczny, oceniany (a tym samym nadzorowany) przez otoczenie, chociaż, warto podkreślić, nie jest to wynik działań scentralizowanych. Normy są przekazywane dzięki sympatii, a reakcje innych wpływają na postrzeganie samego siebie i są drogą przekazywania kultury moralnej²¹⁰. Myślę, że opisane przez Smitha pragnienie aprobaty i dostosowywanie własnego zachowania do obowiązujących reguł, gdy głównym rygiorem jest

²⁰⁶ M. Foucault, *À propos de l'enfermement pénitentiaire*, wywiad przeprowadzony przez A. Krywin i F. Ringelheim, w: *Dits et écrits 1954–1988*, t. 1, seria wydawnicza Gallimard, Paris 2001, s. 1309.

²⁰⁷ Idem, *Nadzorować i karać*, s. 195–196.

²⁰⁸ Idem, *L'extension sociale de la norme*, wywiad przeprowadzony przez P. Werner, w: *Dits et écrits 1954–1988*, t. 3, seria wydawnicza Gallimard, Paris 1994, s. 75.

²⁰⁹ F. Forman-Barzilai, op. cit., s. 85.

²¹⁰ Ibidem, s. 64 i 75–76.

akceptacja społeczna, może być wyjaśniane, do pewnego stopnia, w kategoriach opisywanego przez Foucault ujarzmiania.

Konieczne jest jednak podkreślenie niektórych różnic pomiędzy spojrzeniami na filozofię społeczną prezentowanymi przez Szkota i Francuza. Myśliciele ci pochodzili z różnych epok, tworzyli w odmiennych paradygmatach i stawiali sobie zupełnie różne cele. Przede wszystkim należy pamiętać o dekonstrukcji podmiotu u Foucault, a także o jego skupieniu się na ciele i instytucjach oraz na relacjach władzy i wiedzy. U Smitha nie można mówić o „centralnym architekcie”²¹¹, celowych zamiarach władzy tresującej ludzi do ujarzmiania, budującej zestaw instytucji dopasowujących jednostki do efektywniejszego działania. Chodzi mu raczej o obecne w świecie procesy społeczne i naturalne pragnienia ludzkie owocujące dostosowywaniem się do obowiązujących norm. Ciągły nadzór nie jest celem, lecz zwyczajną, codzienną obecnością innych w życiu jednostek. W myśli Smitha można mówić raczej o wychowaniu i socjalizacji, naturalnych procesach społecznych i instynktownych pragnieniach oraz o refleksji i uczuciach niż o świadomej konstrukcji i działaniu władzy.

Michel Foucault pisał, że dla determinowanej przez ekonomiczny i polityczny liberalizm sztuce rządzenia „[...] dużo bardziej charakterystyczny od liberalizmu jest naturalizm, a mianowicie w tej mierze, w jakiej wolność, o której rozprawiają fizjokraci, Adam Smith itd., oznacza spontaniczność, wewnętrzną i przyrodzoną mechanikę procesów ekonomicznych raczej niż wolność z istoty przysługującą jednostkom”²¹². Należy jednak podkreślić, że Foucault skupiał się na sferze ekonomicznej (nie podejmując próby rzetelnej analizy całości prac autora *Bogactwa narodów*), nie odnosząc się do filozoficznych rozważań Smitha na temat moralności, a tym samym pomijając sedno jego filozofii. Krytykował uproszczony model jego myśli, łatwiejszy do wpisania w wizję kontrolującego i skupionego na efektywności i władzy państwa czy instytucji. Jednocześnie ukazany przez Foucault mechanizm ujarzmiania pomaga zrozumieć sposób,

²¹¹ Ibidem, s. 64.

²¹² M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, s. 84.

w jaki człowiek opisywany przez Smitha dostosowuje swoje zachowanie do oczekiwań społeczeństwa.

Adam Smith również podkreślał rolę norm narzucanych przez społeczeństwo i chęć dostosowywania się do oczekiwań otoczenia, uzyskania aprobaty, pożądanej pozycji społecznej czy pochwały. Niewątpliwie znaczący jest wpływ społeczeństwa, obowiązujących w nim reguł i zwyczajów, jednakże nie jest to efekt manipulacji władzy ani ścisłej kontroli mającej służyć jakiemuś zdefiniowanemu, zaplanowanemu centralnie celowi. Tworzenie się norm w teorii Smitha wynika raczej z codziennych interakcji niezależnych indywidualów, opiera się na sympatii, wyobraźni, doświadczeniu, nawyku i refleksji. Przekazywanie norm z pokolenia na pokolenie oraz uczenie się moralności jest dalekie od świadomego, narzucanego odgórnie, procesu. Bliżej mu do spontanicznego rozwoju instytucji i norm. Dlatego krytyczne spojrzenie Foucault na panoptyczne społeczeństwo kontroli nie może stać się krytycznym spojrzeniem na teorię Smitha.

5.4. Jednostka zmieniająca społeczeństwo: kształtowanie się norm i instytucji

Opisując proces tworzenia się i ewolucji norm oraz instytucji w teorii Smitha zdecydowałam się na odwoływanie się do stosowanych we współczesnej socjologii definicji tych pojęć. Uważam, że chociaż autor *Teorii uczuć moralnych* posługiwał się terminologią odbiegającą od nomenklatury obecnie używanej, to jego poglądy przystają do określeń wykorzystywanych w XX i XXI wieku. Przy uwzględnieniu różnic wynikających z odmiennego charakteru epok, można postawić tezę, że Szkot opisywał procesy zachodzące także współcześnie, co może świadczyć o uniwersalności niektórych elementów jego myśli społecznej i etycznej.

Definicje norm²¹³ często zwracają uwagę na podobne aspekty zjawiska. Przede wszystkim norma jest regułą zachowania odzwier-

²¹³ Przy tworzeniu opisu norm odwoływałam się między innymi do: P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 174–178,

ciedlającą pewne wartości i wskazującą dane sposoby postępowania jako właściwe, akceptowalne lub niewłaściwe, nieakceptowalne. Określa sposoby funkcjonowania jednostek w obrębie społeczności oraz reguluje relacje pomiędzy jej członkami. Warunkuje także aprobowane cele oraz służące im środki. Normy odwołują się do wartości i zwyczajów obecnych w konkretnej kulturze. Przyczyniają się do przetrwania społeczeństwa i do osiągnięcia wspólnych celów. Mogą być ściśle zdefiniowane lub nieformalne, niesformułowane dokładnie, mogą być świadomie stosowanymi regułami zachowania o charakterze powinnościowym lub jedynie obecnymi w kulturze wzorcami regularnych sposobów zachowań. Ich przestrzeganie opiera się na systemie kontroli społecznej oraz sankcji (nie zawsze formalnych). Jednostki na różne sposoby mogą podchodzić do obecnych w ich kulturze norm – akceptować cele i środki określone kulturowo lub je odrzucać (cele lub środki, albo zarówno cele, jak i środki). Niektóre reguły mogą ulegać erozji (ich moc obowiązywania stopniowo zanika, podobnie jak poczucie powinności realizowania danej normy i gotowość do karania za jej łamanie). Powstają wówczas inne zasady (w procesie innowacji normatywnej), które niekiedy ulegają instytucjonalizacji, stając się częścią obowiązującego w danym społeczeństwie systemu aksjonormatywnego.

Normy mogą być traktowane jako wiedza milcząca (*tacit knowledge*), nie zawsze muszą być zinstytucjonalizowane i jasno wyrażone. Przekonanie to można zaobserwować także w teorii Smitha²¹⁴. Jak zauważył Charles L. Griswold, normy, w myśli autora *Teorii uczuć moralnych*, „[...] są produktami społecznej wyobraźni powstałymi w czasie i są regulowane przez bezstronnego obserwatora,

316–318, 345 i 490; A. Giddens, *Socjologia*, PWN, Warszawa 2006, s. 727; M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Wydawnictwo Uczelniane AE, Kraków 1997, s. 113–115; *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, PWN, Warszawa 2008, s. 136; *Słownik socjologii i nauk społecznych*, ed. G. Marshall, red. wyd. pol. M. Tabin, PWN, Warszawa 2004, s. 212; K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Graffiti, Toruń 1997, s. 140; R. Merton, *Struktura społeczna i anomia*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 583–595; M. Kuniński, *Wyjaśnianie powstawania norm*, „Zarządzenie Publiczne” 2012, nr 1(19), s. 173.

²¹⁴ J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*, s. 52–53.

który sam jest wytworem wyobraźni refleksyjnej”²¹⁵. Poglądy Smitha na temat zwyczaju i reguł ogólnych moralności oraz opis uczenia się moralności pozwalają przyjąć, że za normy uważał on określone sposoby zachowania oraz cele i środki akceptowane w społeczeństwie. Filozof kładł silny nacisk na kwestie społecznej aprobaty sposobów zachowania przyjmowanych w danej społeczności oraz na możliwe sankcje wynikające z niedostosowania się do obowiązujących konwencji. Nie zawsze były to reprimendy formalne, w jego opisach częściej można bowiem spotkać uwagi o narażeniu się na krytykę, dezaprobatę, potępienie, śmieszność czy odrzucenie przez otoczenie. Smith zwracał uwagę na kontekst kulturowy i przemiany zwyczajów. Dostrzegał także możliwości tworzenia się, zmieniania i zanikania określonych norm.

Instytucje²¹⁶ to stosunkowo trwałe układy społeczno-kulturowe, zespoły nakazów kulturowych, sieci wzajemnie powiązanych reguł zachowania, powtarzalnych czynności społecznych i obowiązujących norm akceptowanych i przyjmowanych w danej społeczności – instytucje są silnie związane z określonym kontekstem społecznym. Podlegają kontroli społecznej i zaspokajają konkretne potrzeby społeczne, spełniając istotne społecznie funkcje. Są wynikiem doświadczenia społecznego i zapewniają stabilny kontekst dla podejmowania decyzji i działań jednostek, zakładając jednak możliwość zmieniania się tak, by przynosić korzyści społeczności, i dostosowywania się do dynamicznych kontekstów społecznych. Zmiany te nie są jednak zwykle gwałtowne.

Obowiązujące w społeczeństwie normy i istniejące instytucje wpływają na ludzi będących członkami danej grupy, kształtują ich

²¹⁵ Ch.L. Griswold Jr, *Imagination: Morals, Science and Arts*, s. 55.

²¹⁶ Przy tworzeniu opisu instytucji odwoływałam się między innymi do: P. Sztompka, op. cit., s. 343; M. Pacholski, A. Słaboń, op. cit., s. 63–65; *Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, s. 72–73; *Słownik socjologii i nauk społecznych*, s. 126–127; K. Olechnicki, P. Załęcki, op. cit., s. 85; V. Nee, *Instytucje jako forma kapitału*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, red. A. Jasińska-Kania et al., Scholar, Warszawa 2006, s. 563; W. Elsner, *Adam Smith's Model of the Origins and Emergence of Institutions. The Modern Findings of the Classical Approach*, „Journal of Economic Issues” March 1989, Vol. 23, No. 1, s. 191, 201–204 i 210.

sposób postrzegania świata, wskazują, co jest akceptowane lub potępiane, do czego należy dążyć i w jaki sposób to robić (tak, by zasłużyć na pochwałę i ją otrzymać). Członkowie społeczności, kierujący się podobnymi regułami i normami, socjalizowani w tej samej kulturze i systemie wartości, nieformalnymi sankcjami (wyrazami aprobaty lub dezaprobaty, niekiedy czynami) wzmacniają działanie norm, zwracają uwagę na ich istnienie oraz utrwalają przyjęte normy i instytucje, przekazując je z pokolenia na pokolenie.

Nie można powiedzieć, że myśl Smitha narzuca konkretne rozwiązania, normy czy instytucje. Mogą one istnieć tylko dzięki fundującym je zachowaniom jednostek, które we wzajemnych interakcjach przekazują sobie wiedzę, utrwalają schematy reakcji, uczą się, jakie sposoby postępowania są właściwe. Sympatia pozwala na obustronne dostosowywanie się, opierając się na nieustającej obserwacji, odwoływaniu się do wyobraźni, doświadczenia i rozumu. Jak zwrócił uwagę Knud Haakonssen,

[...] działanie obopólnej sympatii w sposób niezamierzony tworzy powszechne standardy społeczne – standardy, które są przynajmniej na tyle powszechne, by umożliwić życie społeczne [...], obopólna sympatia stanowi mechanizm selekcji zachowań adekwatnych do sytuacji, przede wszystkim do sytuacji społecznej, i jest to przyczyna sprawcza kryjąca się za znaczną częścią celowościowych rozważań Smitha. Być może jest to największy wkład Smitha do teorii społecznej [...] ²¹⁷.

Reguły obowiązujące w danym społeczeństwie nie są z góry narzucone, są raczej generalizacją ²¹⁸ wypracowanych przez jednostki ogólnych reguł moralności ²¹⁹. Poszczególne ludzie czerpią z kultury, opierają się na istniejących wzorcach i instytucjach. Te są jednak wynikiem działań jednostek.

Rozważając sposób kształtowania się norm, należy pamiętać zarówno o tym, że ludzie są jednostkami społecznymi, jak i o tym, że

²¹⁷ K. Haakonssen, *The Science of a Legislator*, s. 55.

²¹⁸ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 114.

²¹⁹ Ogólne reguły moralności zostały omówione w pierwszym podrozdziale tego rozdziału.

istnienie norm, kultury czy moralności poza społeczeństwem nie jest możliwe. Jednocześnie konieczne jest zwrócenie uwagi na charakterystykę moralności wyłożoną przez Smitha w *Teorii uczuć moralnych*. Wrodzona sympatia i wyobraźnia, a także pragnienie aprobaty, naturalne odczuwanie przyjemności ze współodczuwania i refleksja stanowią według niego podstawę do budowania jednostkowej (a co za tym idzie – również zbiorowej) moralności i jej reguł. Niebagatelną rolę odgrywają naturalne skłonności, instynkty i pragnienia oraz to, że ludzie w sposób naturalny pragną być częścią społeczności, chcą być lubiani i doceniani, a zarazem zabiegają o dobro własne i najbliższych. Dzięki temu staje się możliwe realizowanie cnót oraz uczenie się moralnych zachowań przez obserwację i refleksję.

Chcę również podkreślić niebagatelną rolę bezstronnego obserwatora w procesie tworzenia i zmieniania norm: jak zaznaczyłam wcześniej²²⁰, bezstronny obserwator powstaje dzięki sympatii i wyobraźni, czerpiąc z jednostkowego doświadczenia oraz przekazu społecznego, i często okazuje się odzwierciedleniem wzorców danej grupy społecznej (tej, której członkiem jest dana osoba, lub tej, do której ona aspiruje). Odwołanie się do rady bezstronnego obserwatora może jednak zaowocować krytycznym spojrzeniem na obowiązujące reguły. Poddanie namysłowi panujących zwyczajów, praktyk, instytucji oraz odwołanie się do sympatii i oceny okoliczności nie polega na bezrefleksyjnym powtórzeniu reakcji innych. Zawsze zakłada to konieczność postawienia się na miejscu drugiej osoby, rozważenia, co powinien zrobić podmiot działający (ja lub inna osoba) w danej sytuacji. Niekiedy może się okazać, że zachowanie aprobowane przez bezstronnego obserwatora stoi w sprzeczności z powszechnymi praktykami. Może to wynikać z tego, że obowiązujące zwyczaje są złe lub nie przystają do zmieniających się okoliczności. Bezstronny obserwator, szczególnie gdy ocenia nasze zachowanie, może także wydać sąd znacznie odbiegający od opinii ogółu – ma dużo większą wiedzę na temat okoliczności i motywacji czynów niż osoby postronne²²¹.

²²⁰ Por. rozdział pierwszy.

²²¹ K. Haakonssen, *The Science of a Legislator*, s. 56.

Smith zwracał uwagę, że zwyczaj może często sankcjonować działania, które innym wydają się barbarzyństwem. Wskazywał możliwość zmiany takich zwyczajów oraz to, że człowiek wychowywany w patologicznym środowisku będzie w stanie rozpoznać najbardziej niemoralne zachowania, co oznacza, że przyjmowanie norm nie polega jedynie na ich bezrefleksyjnym akceptowaniu i kopiowaniu. Zwyczaje, normy i instytucje można zmienić. Wymaga to jednak namysłu, odwołania się do swoich uczuć, instynktów, wyobraźni i przewidywanej reakcji bezstronnego obserwatora. Nie jest to działanie jednorazowe. Sympatia powoduje nieustanne wzajemne dostosowywanie się jednostek w ciągłych interakcjach. Podobnie, jak zaznaczył Haakonssen: „Prawdziwy obserwator wprowadza bezstronnego obserwatora, a rezultatem jest trwające całe życie dostosowywanie zachowań”²²². Obustronne dopasowywanie się jednostek do reakcji i oczekiwań innych oraz ciągle, z czasem niemal automatyczne, motywowane etyką spoglądanie na świat z możliwie bezstronnej, trzecioosobowej perspektywy wiąże się także z nieustannym odwoływaniem się do norm i instytucji, dostosowywaniem się do nich, ale zarazem poddawaniem ich stałej refleksji.

Dla lepszego ukazania relacji pomiędzy jednostkami a społeczeństwem oraz sposobu powstawania norm odwołam się do teorii Anthony’ego Giddensa. Nie zamierzam twierdzić, że *Teoria uczuć moralnych* jest antycypacją teorii strukturacji. Sądzę jednak, że opisany przez Giddensa mechanizm reprodukcji struktury i jej dualność²²³ pozwalają lepiej wyjaśnić procesy, które, jak uważam, dostrzegali Smith.

Giddens zwracał uwagę, że jednym z głównych przedmiotów badań społecznych są uporządkowane w przestrzeni i czasie praktyki społeczne, w których powtarzalność jest wpisana refleksyjność podmiotów, możliwa dzięki ciągłości praktyk. Cechą ludzi jest za-

²²² Ibidem, s. 58.

²²³ Korzystam z elementów teorii Giddensa, nie próbując jednak wyklarować wszystkich jej zawilgości i nieścisłości ani nie odnosząc się do licznych pojęć stosowanych lub na nowo definiowanych przez autora.

tem stałe, procesualne monitorowanie własnego postępowania²²⁴ oraz oczekiwań wobec innych. Są to niezbywalne kompetencje podmiotu działającego, jednak należy pamiętać, że refleksyjność często jest działaniem rutynowym:

Wszyscy ludzie są refleksyjnymi podmiotami działającymi. Znaczy to, że aktorzy społeczni mają znaczną wiedzę o warunkach i konsekwencjach tego, co robią w życiu codziennym. Wiedza ta nie jest w pełni zwerbalizowana, ani przygodna względem ich czynności. [...] Refleksyjność podmiotów jest zawsze ograniczona z jednej strony przez nieświadomość, a z drugiej – przez nierozpoznane okoliczności lub niezamierzone konsekwencje działania. [...] Rutyna – psychologicznie związana z minimalizowaniem nieświadomych źródeł niepokoju – jest dominującą formą codziennej działalności. Codzienne czynności nie są w swej większości bezpośrednio motywowane²²⁵.

Giddens nie uznawał istnienia bezstronnego obserwatora, wskazywał raczej różniące się od Smithowskich założenia dotyczące koncepcji człowieka. Narzuca się jednak pewna analogia: bezstronny obserwator również pomaga monitorować postępowanie (umożliwiając jednocześnie wzięcie w nawias własnych egoistycznych dążeń oraz odwołanie się do reguł moralnych i sympatii – co nie występuje u Giddensa) i – na co zwrócił uwagę James R. Otteson – w większości przypadków ludzie odwołują się do jego osądu nieświadomie i automatycznie²²⁶. Podobnie, monitorowanie i refleksyjność w teorii Giddensa są często rutynowe. Stale monitorując własne postępowanie, jednostki tego samego spodziewają się po innych.

Zdaniem Giddensa granica między świadomością dyskursywną a praktyczną jednostki często bywa płynna, jest tak w odniesieniu zarówno do jej własnych doświadczeń, jak i doznań innych osób. Najczęściej aktorzy potrafią wytłumaczyć własne postępowanie, rutynowo rozumiejąc motywacje i refleksyjnie monitorując okoliczno-

²²⁴ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 43–52.

²²⁵ Ibidem, s. 331–332.

²²⁶ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 105.

ści i reakcje. Mimo to działania nieświadome również są istotną częścią ludzkiego życia. Chociaż codzienność może jawić się jako ciągłe działania intencjonalne, w rzeczywistości nie każdy czyn musi mieć charakter zamierzony.

Strukturę²²⁷ Giddens rozważał w kontekście reguł²²⁸ („uogólnionych procedur”: intensywnych – stale powracających w codziennym życiu, milczących, nieformalnych, słabo usankcjonowanych, oraz płytkich – dyskursywnych, sformalizowanych, silnie usankcjonowanych)²²⁹ i zasobów (alokacyjnych – władza nad przedmiotami, oraz autorytetu – dominacja nad aktorami), które pozwalają na powiązanie czasu z przestrzenią w systemach społecznych. Struktura jest uwikłana w system społeczny (regularne praktyki społeczne) i instytucje, postrzegane przez Giddensa jako praktyki, które w obrębie całości społecznej mają większy zasięg czasoprzestrzenny, „[...] są systemami interakcji trwającymi w czasie i rozdzielającymi ludzi w przestrzeni”²³⁰.

Chciałabym zwrócić uwagę na jedno z ważniejszych pojęć teorii Giddensa – na strukturację („strukturowanie stosunków społecznych w czasie i przestrzeni na mocy dualizmu struktury”)²³¹. Wiąże się ona wyraźnie z ciągłością przekształceń struktur i reprodukcji systemów społecznych. Właściwości strukturalne systemów społecznych są jednocześnie wynikiem i nośnikiem organizowanych przez nich praktyk. Struktura nie jest niczym zewnętrznym wobec jednostek: „Analizować strukturację systemów społecznych to badać sposoby, w jakie te systemy, zakorzenione w świadomych działa-

²²⁷ Giddens odróżnia strukturę (reguły i zasoby, najtrwalsze elementy systemów społecznych, „ślady pamięci”) od struktur (stosunki transformacji, warunki reprodukcji systemów, zbiory reguł i zasobów), por. *Stanowienie społeczeństwa*, s. 63 i 426.

²²⁸ *Ibidem*, s. 56–62.

²²⁹ Należy przypomnieć, że o różnicach dotyczących sposobu formułowania reguł wspominał także Smith. Wiązał on reguły sformalizowane ze sprawiedliwością, mniej formalne odnosił z kolei do innych cnót.

²³⁰ J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka, PWN, Warszawa 2012, r. 36, s. 576.

²³¹ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, s. 426.

niach aktorów wykorzystujących reguły i zasoby w różnych kontekstach działania, są produkowane i reprodukowane w interakcji”²³².

Podkreślana przez Giddensa dualność struktury²³³ zakłada, że normy są refleksyjnie monitorowane przez podmioty, których zachowania nieustannie wiodą do (często niezamierzonych) skutków. Skutki tych działań doprowadzają z kolei do modyfikacji reguł i zasobów: „Strumień działania nieustannie prowadzi do skutków nieoczekiwanych przez aktorów, te zaś mogą zwrótnie stwarzać nieznane dotąd jego warunki”²³⁴. Ludzie, działając i monitorując swoje i cudze postępowanie, wywołują skutki i wytwarzają strukturę, która następnie oddziałuje na nich samych. Struktury tworzą ramy dla działań jednostkowych i wpływają na ich przebieg, jednostki w swoich działaniach wykorzystują zaś właściwości struktury.

Giddens postrzega strukturę jako to, czym posługują się aktorzy, a nie jako jakąś rzeczywistość zewnętrzną, która popycha aktorów i kieruje nimi [...], struktura społeczna pozostaje podatna na przekształcenia i elastyczna, stanowi „część” aktorów w konkretnych sytuacjach i wykorzystywana jest przez nich do tworzenia wzorów relacji społecznych w czasie i przestrzeni²³⁵.

Dualność struktury opiera się na przekonaniu, że każde zachowanie ludzkie czerpie ze struktury, a następnie przyczynia się do jej reprodukcji lub modyfikacji. Struktura ogranicza²³⁶, a jednocześnie stwarza możliwości, może też być stopniowo modyfikowana, tak by lepiej wspomagać jednostkowe działania.

²³² A. Kołodziej-Durnaś, *O teorii strukturacji Anthony’ego Giddensa jako poszukiwaniu trzeciej drogi w naukach społecznych*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2004, s. 56.

²³³ „[...] struktura jako środek i wynik zachowania, które zwrótnie organizuje; właściwości strukturalne systemu społecznego nie istnieją niezależnie od działania, lecz są chronicznie uwikłane w jego produkcję i reprodukcję”, A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, s. 425.

²³⁴ *Ibidem*, s. 66.

²³⁵ J.H. Turner, *op. cit.*, s. 575.

²³⁶ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, s. 219–226.

Uważam, że kształtowanie się norm i instytucji oraz rolę jednostek podobnie opisywał Smith. Niezaprzeczalnie w jego teorii można zauważyć silny wpływ otoczenia, obowiązujących norm i zwyczajów, reguł oraz narzucanych obowiązków na postępowanie poszczególnych ludzi. Często nieformalne sankcje, polegające na wyrażaniu dezaprobaty lub odsuwaniu od grupy, skłaniają jednostki do przyjmowania tradycyjnych, powszechnie w danej grupie akceptowanych sposobów zachowania i oceniania. Tym samym łatwiejsze stają się wybory i szafowanie ocen moralnych, gdyż nie trzeba dogłębnie analizować każdego uczynku. Wystarczy odwołać się do norm wypracowanych na podstawie doświadczeń własnych i społecznych. Jednocześnie, postępując w sposób zgodny ze zwyczajem czy korzystając z dobrodziejstw określonej instytucji, jednostki przyczyniają się do ich utrwalenia i reprodukcji. Pochwalając lub powielając postępowanie zgodne z normą i zwyczajem, uczymy obserwatorów, że właśnie taki sposób działania jest akceptowany społecznie – staje się on częścią doświadczenia i wpływa na ich normy moralne oraz kanony tego, co uznają za aprobowane. Jak sądzę, taką interpretację myśli Smitha można zestawić z poglądami Giddensa, zakładającego, że jednostki czerpią ze struktury (w przypadku Smitha, który nie posługiwał się pojęciami charakterystycznymi dla współczesnej socjologii, z obowiązujących zwyczajów, doświadczeń społecznych, obserwowania zachowań i sądów innych) i swoim afirmującym postępowaniem przyczyniają się do jej reprodukcji (utrwalają obowiązujące zwyczaje, aprobują konkretne reakcje jako właściwe w danej sytuacji).

Łatwy do dostrzeżenia w myśli społecznej i etycznej Smitha jest również wpływ poszczególnych ludzi na społeczeństwo. Nie jest ono nadrzędnym bytem, lecz składa się z działających jednostek. Jak zauważyłam wcześniej, przyczyniają się oni do reprodukcji i podtrzymywania obowiązywania reguł i praktyk społecznych. Mogą je także modyfikować (wpływ jednostek na strukturę podkreślał też Giddens).

Otteson poczynił niezwykle trafną uwagę, zauważając, że

Smith dowodzi, iż sądy moralne, wraz z zasadami, zgodnie z którymi je wydajemy, rozwijają się bez całościowego, uprzedniego planu. Powstają

i przekształcają się w publiczny system moralności – przez co mam na myśli ogólny konsensus dotyczący całościowej natury cnotliwego życia – tylko na podstawie niezliczonych sądów jednostkowych dokonywanych w niezliczonych konkretnych sytuacjach²³⁷.

Jego zdaniem ludzie, dorastając, tworzą złożone zasady działania, wydawania sądów, nawyki, ich przekonania zmieniają się zaś powoli, umożliwiając powstawanie instytucji i utrwalanie się reguł. Wszystko to dla czerpania przyjemności z obopólnej sympatii (*mutual sympathy*)²³⁸. Jak uznał Otteson, Smith włączył to przekonanie do modelu rynkowego, zbliżonego do tego w *Bogactwie narodów*: jednostki pragną przyjemności płynącej z wzajemnej sympatii, tworzą reguły definiujące to, co właściwe, wymieniają się uczuciami i sądami, a to owocuje powstaniem niezaplanowanego systemu moralności.

Uważam spostrzeżenia Ottesona za bardzo ciekawe, sędzę jednak, że nacisk powinien być położony gdzie indziej. W moim przekonaniu podstawowy jest określony przebieg rozwoju społeczeństw. Inaczej niż Otteson postrzegam kwestię wpływu jednostek na formowanie się norm i reguł. Nie jest to wynik jedynie wymiany rynkowej, lecz raczej naturalny proces opierający się na wzajemnych kontaktach, w którym każde zachowanie, a nawet jego brak, z konieczności modyfikuje zastaną rzeczywistość. Nieustannie oddziałujemy na społeczeństwo, ono zaś wciąż stawia nam wymagania i ograniczenia przez zgodne z kanonami reakcje innych. Sympatia, będąc podstawą tego sposobu postępowania, sprawia zaś przyjemność i pozwala budować więzi społeczne, dzięki czemu może być użytecznym narzędziem formowania się grup, gdyby jednak nie była przyjemna, ludzie nadal każdym swoim zachowaniem modyfikowałyby strukturę i społeczność, gdyż jako niesamowystarczalne istoty nie mogliby żyć w izolacji.

Uważam, że niezwykle istotna jest też normatywna rola bezstronnego obserwatora²³⁹. Chciałabym w związku z tym podkreślić działanie czynników wrodzonych, w tym sympatii i wyobraźni.

²³⁷ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, s. 123.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Por. Ch.L. Griswold Jr, *Imagination: Morals, Science and Arts*, s. 39.

Ważne jest także przekonanie Smitha, że wychowanie w najbardziej nawet zdemoralizowanym środowisku nie zagłuszy zupełnie rozpoznawania postępów prawdziwie złych. Oczywiście, zwyczaj ma wpływ na moralność, ale nie aż tak silny, jak przy postrzeganiu piękna²⁴⁰. Człowiek, opierając się na sympatii, zawsze może odwołać się do bezstronnego obserwatora, który nie wyraża w sposób bezrefleksyjny dominujących w społeczeństwie opinii, ale potrafi wspomóc krytyczne spojrzenie na obowiązujące normy. Tym samym może on żywić dezaprobatę dla zwyczaju, normy, instytucji czy sposobu zachowania, stać się powodem innej reakcji lub innego sposobu postępowania i, w rezultacie, przyczynić się do modyfikacji lub destrukcji obowiązujących kanonów czy instytucji. Jerry Evensky uznał, że normy dojrzewają dla pomyślności ludzkości²⁴¹. Myślę jednak, że Smith stworzył teorię uwzględniającą przede wszystkim zmiany niezamierzone, spośród których te najmniej sprzyjające dobrobytowi i moralności są stopniowo eliminowane i zastępowane normami i instytucjami lepiej przystosowanymi do osiągania dobra i do aktualnych warunków życia społeczności. Podobnie kształtują się instytucje sprzyjające wymianie gospodarczej. Wyrazem niezamierzonych konsekwencji postępowania ludzi jest także „niewidzialna ręka”²⁴².

Sądzę zatem, że Giddensa koncepcja dualnej natury struktury społecznej może stać się przydatnym narzędziem wyjaśniającym sposób, w jaki jednostki wpływają na normy, zwyczaje i instytucje (i *vice versa*) w teorii Adama Smitha. Uważam jednak za konieczne nie tylko podkreślenie uniwersalności tego procesu, który zachodzi niezależnie od typu społeczeństwa, lecz także uwzględnienie roli wrodzonych czynników i zdolności ludzkich oraz ich wpływu na reprodukcję i zmianę norm.

²⁴⁰ Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

²⁴¹ J. Evensky, *Adam Smith's Moral Philosophy*, s. 53.

²⁴² Więcej na ten temat w rozdziale czwartym.

Wnioski

W *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* Adam Smith napisał słowa bardzo charakterystyczne dla przekonań leżących u podstaw jego myśli, zarówno filozoficznej, jak i ekonomicznej:

Odmienność przyrodzonych uzdolnień u różnych ludzi jest w rzeczywistości dużo mniejsza, niż nam się wydaje; a ta różnorodność uzdolnień, które, jak się zdaje, wyróżniają ludzi różnych zawodów, gdy dojdą do dojrzałości, jest w wielu wypadkach nie tyle przyczyną, ile raczej skutkiem podziału pracy. Różnica między najbardziej niepodobnymi ludźmi, na przykład między filozofem a zwykłym tragarzem zdaje się pochodzić nie tyle z natury, ile z nawyków, obyczajów i wychowania. Gdy przyszli na świat oraz w ciągu pierwszych sześciu czy ośmiu lat życia byli, być może, bardzo do siebie podobni i ani ich rodzice, ani rówieśnicy nie spostrzegli żadnych znaczniejszych między nimi różnic. W tym to mniej więcej czasie lub nieco później zaczęto ich zatrudniać w zupełnie odmiennych zajęciach. Wtedy dała się zauważyć różnica ich uzdolnień, która stopniowo wzrasta, aż wreszcie próżność filozofa nie chce już znać niemal żadnego podobieństwa do tragarza. Ale gdyby nie było skłonności do wymiany i handlu, każdy człowiek musiałby sam zdobywać sobie wszelkie rzeczy niezbędne do życia i służące jego wygodzie. Wszyscy musieliby spełniać te same obowiązki i wykonywać jednakową pracę i nie mogłoby być takiej różnorodności zajęć, która właśnie zrodziła tak wielką różnorodność uzdolnień¹.

Przekonanie o istnieniu elementów wrodzonych, wspólnych wszystkim ludziom oraz o znaczącym wpływie społeczeństwa na jednostki to podstawowe elementy teorii Smitha, wielokrotnie powracające w jego dziełach. Społeczeństwo kształtuje instytucje, wśród których

¹ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. S. Wolff et al., PWN, Warszawa 2007, s. 21–22.

żyjemy, ale też nasze postawy, poczucie własnej wartości, oddziałuje na nasze potrzeby i zdolności oraz formuje naszą moralność.

Szkocki filozof często podnosił problem motywacji działań ludzkich, odwołując się do elementów uniwersalnych, wspólnych. Jednak jego charakterystyka człowieka nie koncentrowała się tylko na jednym, zasadniczym motywie kierującym ludźmi, do którego można sprowadzić wszystkie ich działania. Smith przyjmował złożoną charakterystykę jednostki ludzkiej, bogatej w pełny wachlarz uczuć, instynktów, ale też działającej pod wpływem społeczeństwa, a przy tym kierującej się własnym osądem i przemyśleniami. Chociaż zwracał uwagę na wiele czynników kształtujących człowieka, trudno mówić, by jego opis był wyczerpujący. Jak trafnie zauważył Pratap B. Mehta:

Od najwcześniejszych wykładów Smith był wrogo nastawiony do pomysłu, że natura ludzka, a przede wszystkim ludzkie motywacje, może być traktowana jako przedmiot świata fizycznego, którego właściwości mogą zostać wyczerpująco opisane. [...] Nawet najbardziej wyczerpujący opis natury ludzkiej nie będzie DETERMINOWAŁ żadnych wniosków, które moglibyśmy z niego wyciągnąć, chociaż może ustanawiać pewne granice. Badanie natury ludzkiej przez Smitha nie jest zatem przejawem esencjalizmu. [...] Źródła motywacji ludzkich są heterogeniczne i nie mogą zostać łatwo zredukowane do kilku zasad².

Mimo że nie można mówić o uznawaniu przez Smitha istnienia tylko jednej zasady charakteryzującej naturę ludzką, to warto podkreślić, że znajduje się ona u podstaw jego teorii, co często stwierdza się w literaturze dotyczącej dzieł Szkota. Szkocki filozof zwracał raczej uwagę na istnienie elementów natury ludzkiej wspólnych wszystkim ludziom³. Jak stwierdził Knud Haakonssen: „Podczas gdy nazwisko

² P.B. Mehta, *Self-Interest and Other Interests*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, New York 2006, s. 247–248.

³ J.R. Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 84. James R. Otteson wymienił siedem takich, wspólnych wszystkim ludziom, elementów ich natury: sympatię, tendencję do kierowania się interesem własnym, pragnienie zasługiwania na aprobatę, skłonność do

Adama Smitha jest kojarzone przede wszystkim z ekonomią, jego ekonomia polityczna stanowiła jedynie część rozbudowanego systemu filozoficznego skupionego na naturze, ogólnie rozumianych, działań ludzkich⁴.

Według Smitha ludzie rodzą się podobni, dopiero wychowanie, edukacja i życie w społeczeństwie rozwijają w nich wiele zdolności i wpływają na sposób postrzegania świata, podejmowane decyzje i działania:

Smith wyraźnie stwierdził, że z natury wszyscy ludzie są równi. To, co możemy nazwać różnymi charakterami i różnymi talentami, wynika z nawyków, wykształcenia i indoktrynacji. Z natury wszyscy jesteśmy silni i produktywni, ale też potrzebujący i niepełni. Ustanawiając wspólnotę, tworzymy całość⁵.

Wśród ujmowanych przez Smitha czynników wrodzonych są także dane ludziom przez naturę instynkty i popędy. Podstawowy jest instynkt przetrwania. Szkot odwoływał się do niego zarówno w *Teorii uczuć moralnych*, jak i w eseju *Of the External Senses*. Samozagładę postrzegał jako przejaw choroby (melancholii), samobójstwo uznawał za ogromną tragedię, przede wszystkim dla rodziny i przyjaciół tego, kto odebrał sobie życie. Człowiek zdrowy w naturalny sposób dąży zatem do samozachowania. Troska o życie, zdrowie i pomyślność stanowi nawet przejaw realizowania jednej z cnót: rozważli. W *Of the External Senses* autor zwracał uwagę na to, że dzięki zmysłom zewnętrznym i otrzymywanym od nich sygnałom człowiek jest

przyjmowania perspektywy bezstronnego obserwatora (sądzę jednak, że tu Otteson się myli – Smith zwracał uwagę, że wielu ludzi nigdy nie próbuje podjąć tego wysiłku, kierując się po prostu obowiązującymi społecznie regułami), społeczną naturę człowieka, dążenie do samozachowania i brak samowystarczalności w pierwszych latach życia. W drugiej ze swoich książek Otteson wskazał z kolei: skłonność do wymiany, chęć poprawy własnej sytuacji i kierowanie się interesem własnym, por. *ibidem*, s. 84–90; J.R. Otteson, *Adam Smith*, Bloomsbury, New York–London 2013, s. 93–96.

⁴ K. Haakonssen, *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 1.

⁵ A. Salomon, *Adam Smith as Sociologist*, „Social Research” February 1945, Vol. 12, No. 1, s. 27–28.

w stanie unikać zagrożeń oraz zdobywać rzeczy przydatne i przyjemne. Dane zmysłowe pozwalają omijać niebezpieczeństwa: ból sugeruje, że wywołujący go przedmiot powinien być unikany. Podobnie, wypracowywane dzięki doświadczeniu, opierające się jednak na działaniu zmysłów zewnętrznych, łączenie przedmiotów wzroku z przedmiotami dotyku ułatwia przetrwanie w świecie.

Smith przyjmował istnienie instynktów i popędów, które sprawiają, że człowiek już od urodzenia dąży do przetrwania, troszczy się o swoją pomyślność. Odwoływał się do instynktownych zachowań u zwierząt: wiele z nich, podobnie jak człowiek, ma instynkt ssania, ptaki w naturalny sposób dziobią ziarno itp. Szkot postrzegał człowieka jako zwierzę mające szczątkowe instynkty – nie aż tak rozwinięte jak u zwierząt. Ponieważ dosyć długo jest niesamowystarczalny, znajdując się pod opieką matki lub niani, ma czas uczyć się zachowań, które u innych zwierząt występują instynktownie od urodzenia. Opisywany przez Smitha człowiek jest istotą biologiczną, która pragnie przetrwać, a dzięki instynktom znajduje właściwe ku temu środki. Unika bólu, dąży do przyjemności. Chociaż trudno jest współodczuwać te potrzeby biologiczne, to ich zaspokajanie jest niezbędne dla przetrwania człowieka i równie instynktownej reprodukcji gatunku (filozof wspominał też o popędzie seksualnym).

Dążenie do samozachowania wyraźnie łączy się z równie naturalną dbałością o interes własny. Człowiek dąży według Smitha do swojej pomyślności, działa tak, by żyć wygodnie, unikając nadmiernego trudu i, przede wszystkim, przetrwać. Działanie na rzecz własnego dobra jest zatem naturalne, istotne zarówno w życiu społecznym, jak i gospodarczym. Transakcje rynkowe zawiera się przede wszystkim dzięki możliwości zaspokojenia potrzeb partnerów transakcji. Nie oznacza to, że wszystkie działania ludzkie zasadzają się na egoizmie ich uczestników ani że interes własny jest jedyną motywacją działań rynkowych. Łatwiej jednak polegać na pragnieniu osiągnięcia korzyści, które nie wymaga ciągłego zaangażowania emocjonalnego i nawiązywania trwałych, osobistych relacji z partnerami wymiany handlowej. Nawet jeżeli działają oni przede wszystkim dla dobra innych, prawdopodobnie w swych zachowaniach rynkowych będą kierować się chęcią osiągnięcia zysku.

Nadmierna troska o siebie, chciwość i samolubstwo mogą jednak doprowadzić człowieka do ruiny. Dlatego konieczne jest zdaniem Smitha ograniczanie pobudek egoistycznych. Co więcej, zbyt silna miłość własna i skupianie się na interesie własnym ma negatywny wpływ na wydawane sądy moralne. W związku z pragnieniem, by mieć o sobie dobre zdanie, i skłonnością do samooszukiwania się – w przypadku sądów moralnych powinno się podejmować próby obiektywnej oceny swojego postępowania. Istotnym elementem teorii szkockiego filozofa jest też troska o najbliższych i życzliwość, które sprawiają, że działamy na rzecz innych, pragniemy ich szczęścia, dbamy o nich i chcemy ich pomyślności. Dotyczy to przede wszystkim rodziny i przyjaciół, ale dzięki uniwersalnej sympatii może jednak objąć również innych ludzi, całą ludzkość, a nawet zwierzęta.

Wydawanie sądów moralnych nie byłoby możliwe, gdyby nie inne zdolności ludzkie, w moim przekonaniu, także traktowane przez Smitha jako wrodzone: uczucie sympatii i wyobraźnia. Sympatia, odczuwana najsilniej wobec najbliższych, umożliwia postawienie się na miejscu drugiej osoby, by ją ocenić, ułatwia budowanie więzi społecznych, a dzięki powiązaniu z życzliwością, miłością i przyjaźnią umacnia je wraz z coraz lepszym poznawaniem drugiego człowieka. Uczucie sympatii jest także źródłem naturalnego podziwu dla bogatych i możnych, będącego jedną z podstaw tworzenia i utrzymywania hierarchii społecznej, i, co za tym idzie, społecznej harmonii. Dopiero współdziałanie sympatii i wyobraźni pozwala na to, by, po ocenie sytuacji, współodczuwając z podmiotem działającym, wyobrazić sobie, co należałoby uczynić na jego miejscu.

Jeszcze bardziej złożonym procesem jest osądzanie własnego postępowania. Konieczne jest bowiem postawienie się w sytuacji obserwatora i wyobrażenie sobie, jak on, współodczuwając z nami, przedstawiłby sobie zachowanie właściwe dla naszej sytuacji. Aby proces ten przedstawić możliwie najpełniej, Smith wprowadził konstrukt bezstronnego obserwatora (tworzonego dzięki wyobraźni i sympatii). Jednostka w wyobraźni powołuje do życia obserwatora, który ma taką samą wiedzę jak ona, jest członkiem takiej samej grupy społecznej, stara się jednak abstrahować od korzyści włas-

nych i postrzegać dane postępowanie w sposób możliwie obiektywny. Z czasem, dzięki doświadczeniu, sądy bezstronnego obserwatora mogą być coraz bardziej adekwatne: podobnie jak uczymy się coraz trafniej szacować odległość od przedmiotów, tak też uczymy się coraz sprawniej wydawać coraz trafniejsze oceny. Chociaż prawdopodobnie ideału nie osiągniemy nigdy, nie oznacza to jednak, że nie należy do niego dążyć.

Równie istotnym elementem natury ludzkiej jest według Smitha zdolność mowy: dzięki niej kształtuje się język i komunikacja, będąca podstawą rozwoju kultury, gospodarki, nauki i filozofii. To dzięki mowie i skłonności do wymiany nawiązywane są transakcje gospodarcze, rozwija się podział pracy, pozwalając na bogacenie się jednostek i narodów.

Niezwykle ważnym motywem postępowania człowieka jest także, zdaniem Szkota, pragnienie bycia aprobowanym i podziwianym oraz zasługiwanie na nie. W sposób naturalny podziwiamy, jak twierdził Smith, bogatych i możnych, szacunek wzbudzają też ludzie starsi, silni, cnotliwi i mądrzy. O ile jednak mądrość lub cnotę trudno dostrzec, o tyle bogactwo i wysokie urodzenie są łatwiejsze do zauważenia. Stąd stają się podstawą istnienia hierarchii społecznej. Ludzie, pragnąc być podziwianymi, starają się postępować w sposób akceptowany w danej grupie społecznej, nie łamią obowiązujących w niej norm. Jednocześnie troszczą się o zdobycie majątku oraz o to, by swój wysoki status materialny i społeczny podkreślać. Wyraźnie znajduje to odbicie nie tylko w rozważaniach szkockiego filozofa dotyczących ekonomii i społeczeństw, lecz także w uwagach na temat postrzegania piękna i rozwoju mody.

Człowiek pragnie zaspokajać swoje potrzeby i popędy, kieruje się różnymi motywacjami, posługuje przyrodzonymi mu zdolnościami i skłonnościami. Jednocześnie jest, przede wszystkim, istotą społeczną. Poza społecznością nie byłby istotą moralną, nie podejmowałby prób refleksji nad oceną swojego postępowania, nie podnosiłby problemu kanonów piękna, nie stworzyłby gospodarki ani języka. Wszystkie te, opisywane przez Smitha, elementy rozwijają się dzięki innym ludziom. Wpływ społeczeństwa na kształtowanie się

jednostek jest, w filozofii Szkota, niezaprzeczalny i pełni podstawową funkcję.

Wydawania ocen moralnych uczymy się, jak twierdził autor *Teorii uczuć moralnych*, najpierw przez obserwowanie sądów i okoliczności, w jakich wyrażają je inni. Dopiero z czasem jesteśmy w stanie samodzielnie, opierając się jednak wciąż na obserwacjach, doświadczeniu i cudzych opiniach, odwoływać się do bezstronnego obserwatora, posługując się sympatią i wyobraźnią. Wyraża on często normy obowiązujące w grupie społecznej, do której należy jednostka. Wspiera się on przecież wiedzą i nabytymi w procesie socjalizacji umiejętnościami człowieka, który go stworzył w swojej wyobraźni i który się nim posługuje. Wielu ludzi, jak zaznaczał filozof, nie posiłkuje się bezstronnym obserwatorem, nie dokonuje całej, złożonej przecież i wymagającej wysiłku (choć z nabywaniem doświadczenia wykonywanej coraz bardziej automatycznie) procedury stawiania się na miejscu drugiego człowieka i abstrahowania od motywów egoistycznych. Oceniając postępowanie innych i własne, a także działając, ludzie kierują się ogólnymi regułami moralności, obowiązującymi normami, które jednostka nabywa w procesie socjalizacji.

Także języka uczymy się w społeczeństwie: chcemy się porozumieć z innymi, przyswajamy zatem system znaków i dźwięków, który nam to umożliwia. Język, powstając pośród ludzi, jest modyfikowany i przekazywany dzięki kontaktom z nimi i nauce. Podobnie dzieje się z kryteriami piękna: nosimy i kupujemy to, co jest modne. Piękne wydają się nam przedmioty rzadkie i postrzegane społecznie jako drogocenne. Zmieniające się kanony piękna i mody dowodzą, że opinia otoczenia wpływa na to, co uznajemy za piękne (choć z zdaniem Smitha, znaczącą rolę odgrywa także dostosowanie przedmiotu do celu, jego użyteczność i odpowiedniość stopnia imitacji, a także wywoływany przez niego podziw). Również procesy gospodarcze są na wskroś społeczne: wymiana handlowa i podział pracy wynikają z potrzeb i możliwości związanych z rozwojem społeczeństw i wzrostem ich populacji. Zgadza się ze słowami Toma D. Campbella, którego zdaniem:

Największym argumentem na rzecz teorii Smitha jest być może to, że nie tylko pozwala, ale też aktywnie sugeruje, związki pomiędzy różnymi aspektami działań społecznych; na przykład pragnienie uznania wyjaśnia nie tylko motywacje ekonomiczne, ale też ograniczenia, które reguły sprawiedliwości nakładają na doczesne ambicje: ludzie podziwiają możliwych tylko wówczas, gdy nie odczuwają resentymentu wobec sposobu, w jaki bogaci zdobyli bogactwo, stąd człowiek ambitny działa na swoją własną niekorzyść, jeśli popełnia możliwe do wykrycia niesprawiedliwości⁶.

Jak sądzę, należy podkreślić, że Smith opisywał nie tylko oddziaływanie społeczeństwa na jednostki, lecz także jednostek na społeczeństwo. Modę kreują wielcy twórcy, utalentowani artyści, ale również możni, którzy pragną się wyróżnić. Naśladowcy ich sprawiają, że jakiś określony styl ubierania się, budowania domów czy tworzenia sztuki jest powielany. Podobnie dzieje się w nauce: badacz, którego niepokoju wyobraźni nie jest w stanie ukoić aktualnie obowiązująca teoria, stawia kolejne pytania i udziela na nie odpowiedzi, by – jeżeli sprostą zadaniu i stworzy system piękniejszy, lepiej odpowiadający obserwacjom i prostszy – zaproponowana przez niego teoria stała się podstawą dalszych badań i wyjaśnień naukowych.

Analogicznie w przypadku działań i sądów moralnych, jak sądzę, można według Smitha dostrzec wpływ jednostek na normy moralne i społeczne. Socjalizacja i przyswojenie sobie reguł obowiązujących w danej społeczności nie odbiera człowiekowi i wytworzonemu przez jego wyobraźnię bezstronnemu obserwatorowi zdolności krytycznego spojrzenia. Zwyczaj ma wpływ na moralność, jednakże człowiek jest w stanie ów zwyczaj zakwestionować. Ocena moralna i decyzja, jak postąpić w określonej sytuacji, są zawsze jednostkowe i, zdaniem Szkota, mogą (a nawet lepiej jest, jeśli tak się dzieje) wynikać z sympatii i wysiłku odwołania się do bezstronnego obserwatora, a nie ze ślepego podążania za obowiązującymi regułami.

Wszystkie przypomniane powyżej elementy myśli Smitha, wraz z ich funkcjami, stanowią podwaliny postawionej w książce tezy,

⁶ T.D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Routledge, New York 2012, s. 235.

zgodnie z którą oddziaływania pomiędzy jednostką a społeczeństwem są obustronne. Ciągły proces wzajemnych oddziaływań i relacji, związanych z efektami niezamierzonych konsekwencji, stanowi, moim zdaniem, trafną charakterystykę procesów społecznych opisywanych przez Adama Smitha. Według niego postępowanie ludzi wynika z ich potrzeb i motywacji. Jest efektem zarówno biologicznej natury człowieka, konieczności zaspokajania potrzeb i działania instynktów, jak również uwarunkowań społecznych. Otoczenie, w którym żyjemy, edukacja i wychowanie, jakie odbieramy, wpływa nie tylko na aspiracje, ale i na zdolności. Jednocześnie filozof zwracał uwagę, że dopiero rozwój gospodarczy i społeczny (oraz związany z nimi podział pracy i rozkwit kultury, wymagający odpowiednich warunków ekonomicznych) pozwala na pojawienie się możliwości rozwijania pewnych talentów i umożliwia powstawanie zawodów. Również pojawianie się specjalizacji pracy i ludzi, którzy nie muszą pracować fizycznie (a niekiedy nie muszą nawet pracować zarobkowo), jest podstawą rozwoju filozofii i sztuki.

Działanie ludzkie wpływa na obowiązujące normy, wydawane sądy, staje się podstawą, którą, dzięki obserwacji, wykorzystują inni, ucząc się działać moralnie. Postępowanie człowieka jest oceniane przez innych, a ów sąd może stanowić afirmację lub dezaprobatę przyjętych i urzeczywistnianych w działaniu norm. Człowiek nie zawsze łamie istniejące reguły dlatego, że jest samolubny, w efekcie jego nadmierne dążenie do własnej pomyślności przekracza zasady sprawiedliwości. Krytykowanie i łamanie norm może wynikać także z przekonania, że panujące zasady są niesłuszne i niezgodne z tym, co podpowiada bezstronny obserwator. Tego typu działania mogą z czasem doprowadzić do zmiany obowiązujących w danej grupie norm, mogą też, chociaż nie zawsze świadomie (znaczącą rolę w myśli Smitha odgrywają procesy samorzutne, spontaniczne, niekoordynowane i niepojmowane przez poszczególnych ludzi całościowo), zmienić zwyczaj i przeobrazić niekiedy nawet całe społeczeństwo, lepiej dostosowując je do nowych warunków (nieadekwatne do sytuacji normy prawdopodobnie nie zostaną zaakceptowane i powielone przez grupę).

Spółeczeństwo, wpływając na jednostki, reaguje na ich zachowania. Mamy zatem do czynienia z wieloma działaniami ludzkimi, które – nieustannie i wzajemnie na siebie oddziałując – są konfrontowane z rzeczywistością społeczną ulegającą ciągłym przekształceniom pod wpływem wciąż podejmowanych czynów. Takie ujęcie problemu, jak zauważyłam wcześniej, przywodzi na myśl teorię strukturalizmu Anthony'ego Giddensa. Ten współczesny socjolog przyjął, że struktura wciąż oddziałuje na jednostki, które nieustannie wpływają z kolei na strukturę, zmieniając ją swoim działaniem (utrwalającym lub modyfikującym reguły i zasoby). Uważam, że podobne postrzeganie rzeczywistości społecznej można zrekonstruować w teorii Smitha: ludzie są kształtowani przez wrodzone elementy swojej natury i przez społeczeństwo, ono ulega z kolei ciągłym zmianom pod wpływem działania człowieka. W samorzutnych procesach ludzie wciąż modyfikują rzeczywistość społeczną, która w nieustannych interakcjach pomiędzy działającymi, świadomymi jednostkami kształtuje ich postrzeganie świata i wpływa na ich sposób funkcjonowania. Oddziaływania te są obustronne. Twierdzę, że istotną kwestią jest tu normatywna rola bezstronnego obserwatora.

Zbliżone procesy można dostrzec w przypadku mody: to jednostki decydują, co uznają za piękne, modne, moiżni zaś, pragnąc się wyróżnić, wprowadzają nowe style. Jednocześnie ludzie mają pewne wewnętrzne poczucie piękna, rolę odgrywa też użyteczność i odpowiedniość stopnia imitacji, stąd konwencja nie może być jedynym wyznacznikiem piękna. Również język jest modyfikowany w interakcjach międzyludzkich. Wszystko to zachodzi w procesach samorzutnych, ma jednak swój początek w jednostkowych działaniach. Podobne procesy zachodzą w przypadku zachowań rynkowych: nie tylko podział pracy rozwija się spontanicznie i wpływa na bogactwo narodu. Również prawa popytu i podaży są wynikiem indywidualnych reakcji na ceny, decyzji dotyczących zakupu i sprzedaży, działań producentów. Miliony jednostkowych transakcji handlowych owocują ustalaniem się cen i płac wokół ceny naturalnej, dając wytwórcom, pracownikom, kupcom i nabywającym wskazówki, gdzie inwestować, za jaką cenę daną rzecz sprzedawać i kupować. Te transakcje tworzą rynek i budują gospodarkę. Nie oznacza to jed-

nak, że model rynkowy obowiązuje we wszystkich dziedzinach będących przedmiotem dociekań Smitha. To raczej na polu gospodarczym można dostrzec podobne procesy wzajemnego oddziaływania jednostek i społeczeństwa.

Jacob Viner stwierdził, że „Smith był wielkim eklektykiem. Rozwijając swoją doktrynę harmonijnego porządku w naturze wyrażającego się przez instynkty jednostki, opierał się na całej wcześniejszej wiedzy”⁷. Twórczo kontynuując poglądy swoich poprzedników (w tym, przede wszystkim, Francisca Hutchesona i Davida Hume’a), Smith stworzył teorię bardzo ciekawą, niezwykle współczesną (choć terminologia jest inna, podejmowane problemy i opis zjawisk społecznych wskazują na procesy uniwersalne, występujące także współcześnie i przez współczesnych teoretyków myśli społecznej opisywane). Jest to także teoria zasadniczo spójna, oparta na złożonych założeniach dotyczących natury ludzkiej i procesów społecznych, które, jak wskazałam, można dostrzec w różnych obszarach myśli szkockiego filozofa.

Wciąż trwająca dyskusja nad *Adam Smith Problem* podnosi kwestię spójności myśli Szkota, wskazując na brak wzajemnej zgodności jego najważniejszych dzieł i niewielki zakres wspólnych dla nich wątków. Sądzę, że wzajemne oddziaływania pomiędzy jednostką a społeczeństwem można zrekonstruować w obu jego głównych dziełach. Jak wskazywałam w rozdziale piątym, przeciwstawienie sympatii interesowi własnemu jest nieadekwatne do sposobu, w jaki opisywał je Smith. Uważam, że ograniczenie dyskusji nad *Adam Smith Problem* jedynie do *Teorii uczuć moralnych* i *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, wzbogacone o wykazywanie za pomocą odwołań do *Lectures on Jurisprudence*, że były one elementami jednego systemu, nad którym pracował filozof, jest niewystarczające. Wątki wspólne można znaleźć w *Teorii uczuć moralnych* i *Of the External Senses*: w obu dziełach pojawia się problematyka instynktów i zaspokajania potrzeb, metafora wzroku i nauki oceniania odległości, która jest ważna dla opisu bezstronnego obserwatora. Również *O sztukach*

⁷ J. Viner, *Adam Smith and Laissez Faire*, „Journal of Political Economy” April 1927, Vol. 35, No. 2, s. 199.

naśladowczych podejmuje zagadnienia obecne w *Teorii uczuć moralnych*, ale także odwołuje się do praw popytu i podaży, przedstawianych w *Bogactwie narodów*. *History of Astronomy* opisuje z kolei działanie wyobraźni, tak przecież istotnej dla teorii moralnej Smitha, wykłady z retoryki i literatury pięknej podnoszą zaś kwestie stylu, odwołując się niekiedy do sympatii. Na jednym z wykładów oparte zostały *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, dołączone później do *Teorii uczuć moralnych*. W przedstawionej przez autora koncepcji powstawania języka można dostrzec, jak sądzę, wzajemne oddziaływanie jednostek i społeczeństwa, a obecność tego obustronnego wpływu jest widoczna wśród głównych tez formułowanych w *Teorii uczuć moralnych*, *Bogactwie narodów*, podobnie jak w *O sztukach naśladowczych*. Chociaż dzieła Adama Smitha nie stanowią uporządkowanego wykładu jego poglądów ani systemu o klarownej i spójnej strukturze, przyjrzenie się całości jego prac pozwala dostrzec wątki pojawiające się w więcej niż jednym dziele. Po przeprowadzeniu wnikliwej analizy myśli szkockiego filozofa oraz literatury przedmiotu uważam, że podstawą jego teorii jest spójna koncepcja człowieka i postrzeganie procesów społecznych jako ciągłych interakcji pomiędzy jednostkami wpływającymi na kształtujące je społeczeństwo.

Aneks

1. Adam Smith

Adam Smith¹ urodził się w 1723 roku² w szkockim miasteczku Kirkcaldy leżącym w hrabstwie Fife. Jego ojcem był Adam Smith, z wykształcenia prawnik, który pracował jako urzędnik celny oraz sekretarz sądu wojskowego. Niestety, zmarł kilka miesięcy przed przyjściem na świat przyszłego autora *Teorii uczuć moralnych*, nie doczekawszy narodzin swego drugiego potomka (z pierwszą żoną miał syna o imieniu Hugh). Matka Adama Smitha, Margaret Douglas, troskliwie opiekowała się synem i do końca odgrywała w jego życiu bardzo ważną rolę; przez lata mieszkali w jednym domu, Smith zawsze wypowiadał się o niej z czułością i szacunkiem³. O dzieciństwie szkockiego filozofa wiadomo niewiele, poza tym, że był chorowitym dzieckiem. Często przytacza się anegdotę o tym, że w wieku około trzech lat został na kilka godzin porwany przez włóczęgów, którzy jednak porzucili go, obawiając się pościgu⁴.

Smith był dobrym uczniem, lubił matematykę i poezję, z chęcią czytał i miał świetną pamięć⁵. Przez sześć lat uczęszczał do miej-

¹ Tworząc biogram Smitha, wykorzystałam: D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.*, w: A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982; W.R. Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Augustus M. Kelley, New York 1965; J. Rae, *Life of Adam Smith*, Macmillan & CO., London 1985 (reprint: DODO Press, Milton Keynes 2011); N. Phillipson, *Adam Smith. An Enlightened Life*, Penguin Group, London 2010; S. Zabieglik, *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 11–36.

² Dokładna data nie jest znana, wiadomo jedynie, że został ochrzczony 5 czerwca 1723 roku. Chociaż Dugald Stewart podał 5 czerwca 1723 roku jako datę narodzin Smitha, por. op. cit.

³ J. Rae, op. cit., s. 3.

⁴ D. Stewart, op. cit., s. 269–270.

⁵ S. Zabieglik, op. cit., s. 13; J. Rae, op. cit., s. 5, 8 i 27.

scowej *grammar school*, by następnie podjąć naukę na Uniwersytecie w Glasgow, gdzie przyjęto go na drugi rok studiów. Tam zetknął się z Francisem Hutchesonem, wybitnym filozofem, który wywarł na zdolnego ucznia znaczący wpływ. Smith uczył się logiki, matematyki, filozofii naturalnej (wykładanej zgodnie z teorią Isaaca Newtona) i moralnej, pneumatyki, geometrii oraz prawdopodobnie greki. W 1740 roku otrzymał stypendium Fundacji Snella (które miało umożliwić studia przyszłym duchownym), dzięki czemu udał się na studia do Oxfordu. Uczelnia ta rozczarowała go organizacją i poziomem nauczania, jednakże Balliol College na Oxfordzie, w którym się kształcił, dysponował bogato wyposażoną biblioteką, dzięki której młody Smith mógł samodzielnie badać interesujące go zagadnienia, podążając torem wyznaczonym przez Hutchesona. Zgłębiał filozofię antyczną, poezję angielską, literaturę francuską i włoską.

Szkoccy stypendyści nie byli w Oxfordzie traktowani przychylnie. Efektem licznych protestów przeciwko szykanom i naciskom, by wstąpili do Kościoła anglikańskiego (Smith był członkiem Kościoła Szkocji – *the Kirk*, którego niezależność potwierdzono przy zawieraniu unii pomiędzy Szkocją a Anglią), było zezwolenie władz uczelni na przeniesienie się szkockich studentów w dowolne miejsce. Smith powrócił zatem do Szkocji.

Nie dane mu było wówczas objąć katedry po niedawno zmarłym Hutchesonie, poznał jednak wielu wybitnych przedstawicieli szkockich elit intelektualnych, w tym Henry'ego Home'a, lorda Kames, dzięki któremu otrzymał propozycję głoszenia w Edynburgu wykładów poświęconych retoryce i literaturze pięknej (które prowadził w latach 1748–1751, w ich ramach podejmował także problematykę jursprudencji). Zajęcia wykładane przez Smitha spotkały się z uznaniem słuchaczy.

W 1750 roku Smith został powołany na katedrę logiki Uniwersytetu w Glasgow, oficjalnego wyboru dokonano 9 stycznia 1751 roku, jednakże wykłady rozpoczął dopiero w październiku (wcześniej dobiegł cykl zajęć, które prowadził w Edynburgu). W 1752 roku, po śmierci Thomasa Craigiego (który objął katedrę po Hutchesonie), Smith otrzymał katedrę filozofii moralnej. Jego wykłady obejmowały problematykę teologii naturalnej (ich treść się nie zachowała), filo-

zofii moralnej, jurysprudencji i ekonomii. Na ich podstawie powstały późniejsze dzieła Szkota: *Teoria uczuć moralnych* i *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Prowadził także wykłady prywatne, których tematem była także retoryka i literatura piękna.

Smith żywo uczestniczył w życiu uniwersyteckim i intelektualnym: był kwestorem (1758–1764), dziekanem wydziału (1760–1763), często zastępował rektora (czyli przedstawiciela studentów w Senacie Uniwersytetu; 1761–1763). Należał do Literary Society w Glasgow oraz Select Society i Philosophical Society w Edynburgu. Utrzymywał kontakty z wieloma wybitnymi postaciami szkockiego oświecenia, w tym z Josephem Blackiem czy Jamesem Watem. Niewątpliwy wpływ wywarła na niego przyjaźń z „najznakomitszym filozofem i historykiem”⁶, „pewnym genialnym i sympatycznym autorem”⁷, jak Smith określił Davida Hume’a.

Przyjaźń tych dwóch wybitnych myślicieli rozkwitała nie tylko na polu wymiany myśli filozoficznej. Wzajemnie czytali swoje prace, wyrażając uwagi, Smith wygłosił nawet odczyt dotyczący esejów ekonomicznych Hume’a⁸; odpowiedź na zarzuty Hume’a pojawiła się w przypisie w *Teorii uczuć moralnych*⁹, które to dzieło Hume rozsyłał do swoich przyjaciół, by mogli się z nim zapoznać i wyrazić swoje opinie. Myśliciele poznali się prawdopodobnie w 1749 lub 1750 roku¹⁰. Bogata korespondencja świadczy o bliskiej więzi filozofów, którzy rozpoczynali listy do siebie od słów „Dear Smith”, „Dear Hume”, podpisując je niekiedy „D.H.” lub „My dear friend, yours A. Smith”. Sukces opublikowanej w 1759 roku *Teorii uczuć moralnych* oraz rekomendacja Hume’a zaowocowały przełomem w życiu Smitha: zostawszy tutorem młodego lorda Buccleuch, odbył podróż po Europie kontynentalnej.

⁶ Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. S. Wolff et al., PWN, Warszawa 2007, s. 457.

⁷ Por. idem, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 278.

⁸ S. Zabieglik, *Adam Smith*, s. 25.

⁹ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

¹⁰ N. Phillipson, op. cit., s. 65. Pojawia się także teoria, że Smith poznał Hume’a dzięki Hutchesonowi wcześniej, ok. 1740 roku, jest to jednak mało prawdopodobne, por. W.R. Scott, op. cit., s. 34–36 i 64; J. Rae, op. cit., s. 13.

Hojnie wynagradzany wraz ze swym podopiecznym odwiedził między innymi: Tuluzę (gdzie rozpoczął pracę nad *Bogactwem narodów*, jak twierdził – „dla zabicia czasu”)¹¹, Genewę, Paryż (dzięki poleceniu Hume’a Smith poznał tam wielu interesujących ludzi, w tym Anne-Robert-Jacques’a Turgota, Jeana d’Alemberta czy Helwecjusza). Znajomość z François Quesnayem stała się źródłem podejrzeń, że to pod wpływem fizjokratów autor sformułował tezy zawarte w *Bogactwie narodów*.

Śmierć młodszego brata diuka Buccleuch (który dołączył do nich w Tuluzie) spowodowała przerwanie podróży i powrót Smitha oraz jego podopiecznego do Londynu. W 1767 roku Smith udał się do Kirkcaldy, zamieszkał z matką, zaczął często spotykać się z Hume’em oraz pracował nad *Bogactwem narodów*, które zostało wydane w 1776 roku. W tym samym roku zmarł Hume, pozostawiając Smithowi pieczę nad nieopublikowanymi pracami oraz zadanie wydania jego *Dialogów o religii naturalnej* (prośby tej Smith nie wypełnił, napisał natomiast relację dotyczącą ostatniego okresu choroby przyjaciela)¹².

Dzięki poparciu diuka Buccleuch w 1778 roku Smith został członkiem królewskich komisji do spraw cel i akcyzy od soli. Otrzymywane wówczas wynagrodzenie pozwalało mu na wygodne życie, chciał zatem zrzec się dożywotniej pensji wypłacanej mu przez diuka Buccleuch. Ten nie zaakceptował tej propozycji. Ostatnie lata życia filozofa upływały zatem w dostatku. Znaczną część majątku przeznaczał na cele dobroczynne. W 1784 roku zmarła ukochana matka Smitha, cztery lata później – kuzynka Janet, która mieszkała wraz z nimi.

Z czasem Smith podupadał na zdrowiu. Zmarł 17 lipca 1790 roku. Na kilka dni przed śmiercią polecił spalić większość swych rękopisów, pozostawił jedynie kilka, które wykonawcy testamentu, chemik Joseph Black i pionier geologii James Hutton, wydali w zbiorze *Essays on Philosophical Subjects* (dołączono do niego także odczyt Dugalda Stewarta, który dobrze znał Smitha¹³, o życiu i twór-

¹¹ A. Smith, *The Correspondence of Adam Smith*, eds. E.C. Mossner, I.S. Ross, Liberty Fund, Indianapolis 1987, s. 102 (list 82).

¹² J. Rae, op. cit., s. 250.

¹³ N. Phillipson, op. cit., s. 275.

czości autora *Teorii uczuć moralnych*). Niestety, treść utraconych rękopisów nie jest znana, prawdopodobnie jednak część z nich zawierała notatki, na których oparte były wykłady z retoryki głoszone przez Smitha w Edynburgu¹⁴.

Przez biografów Adam Smith jest opisywany jako człowiek roz-targniony, który często mówił do siebie i w zamyśleniu spacerował po ulicach Glasgow. Swoje dzieła często dyktował. Zaangażowany w działalność charytatywną i życzliwy, był lubiany przez studentów (przypada, że często anegdotę, że przed wyjazdem do Francji chciał oddać uczniom pieniądze za wykłady, których nie zdążyłby już wy-głosić, ci jednak odmówili). Z jego biografii wyłania się obraz roztarg-nionego, sympatycznego człowieka, często pogrążonego we włas-nych myślach.

2. Szkockie oświecenie

Adam Smith jest uznawany za jednego z najważniejszych przedsta-wicieli szkockiego oświecenia¹⁵, jak skonstruował Alexander Broadie: „[...] przynajmniej trzech Szkotów: Hutcheson, Hume i Smith, było wśród najbardziej wpływowych filozofów moralnych w Europie”¹⁶. Ich teorie, chociaż różne, zdradzają wzajemne wpływy i powiązania. Ci trzej myśliciele znali się, Hume korespondował zarówno z Hutchesonem, jak i później ze Smithem. Każdy z nich doszukiwał się źródła sądów moralnych w uczuciach, przypisywał rozumowi rolę instrumentalną, podkreślał społeczną naturę człowieka oraz cenił naukę, nie uznawali oni jednak rozumu za nieomylny. Rozwijali tak-że teorie ekonomiczne i podejmowali problematykę piękna. Swo-

¹⁴ D. Stewart, op. cit., s. 327.

¹⁵ S. Zabieglik, *Wiek Doskonalenia. Z filozofii szkockiego oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej” 1997, nr 558, s. 44–47. Stefan Zabieglik przy-toczył wielu interpretatorów wyróżniających najważniejszych przedstawicie-li szkockiego oświecenia (zarówno filozofów, jak i artystów oraz wynalazców). Smith znajduje się we wszystkich tych zestawieniach.

¹⁶ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Historical Na-tion*, Birlinn Limited, Edinburgh 2001, s. 79.

imi rozważaniami nadali szkockiemu oświeceniu niepowtarzalny charakter, kształtując ciekawy prąd umysłowy i budując intelektualną atmosferę epoki. Obok tych wybitnych myślicieli wśród przedstawicieli szkockiego oświecenia wymienia się Adama Fergusona, Thomasa Reida, lorda Kames (prawnika i filozofa), lorda Monbodo (również prawnika i filozofa), Johna Millara (prawnika), Henry'ego Raeburna (malarza), Jamesa Watta (wynalazcę, z którym Smith się przyjaźnił), Josepha Blacka (chemika), docenianych architektów: braci Roberta i Jamesa Adamów czy Waltera Scotta (pisarza)¹⁷.

Szkockie oświecenie wyraźnie wyróżnia się na tle oświecenia kontynentalnego: „[...] pod kilkoma względami szkockie oświecenie miało wyraźny narodowy charakter [...], szkoccy myśliciele pisali jak Szkoci, czyli jak ludzie, którzy żyli, pracowali i, w znacznym stopniu, zostali uformowani przez te same instytucje”¹⁸. Broadie podkreślał odrębność szkockiego oświecenia, zaznaczając, że system prawny, uniwersytety, Kościół szkocki, wiele instytucji, które kształtowały myślicieli tego nurtu, miało charakter wyraźnie wyróżniający je na tle innych państw. Co więcej, najważniejsi myśliciele Szkoccy nie tylko byli „produktami” tych instytucji, lecz także, należąc do nich, nadawali im specyficzny charakter¹⁹. Szkocja na początku XVIII wieku posiadała stosunkowo niewielkie obszary rolne, więc rozwój technologiczny w rolnictwie oraz przemyśle odegrały znaczącą rolę w przemianach w kraju²⁰.

Nietrudno dostrzec różnice pomiędzy myślą Kartezjusza, Barucha Spinozy czy Immanuela Kanta a poglądami i sposobem prezentowania wniosków przez szkockich filozofów. Ci nie przywiązywali

¹⁷ S. Zabieglík, *Wiek Doskonalenia*, s. 44–47. Osiągnięcia najwybitniejszych postaci szkockiego oświecenia (w szczególności filozofów, artystów i naukowców) opisał krótko Zabieglík, por. *Historia Szkocji*, Wydawnictwo DJ, Gdańsk 2000, s. 289–312.

¹⁸ A. Broadie, op. cit., s. 15.

¹⁹ A. Broadie, *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 2–3.

²⁰ R. Emerson, *The Contexts of the Scottish Enlightenment*, w: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, s. 9–10.

tak dużej wagi do rozumu, jak robili to filozofowie kontynentalni²¹ – odgrywali on dla nich często rolę pomocniczą, nie zaś decydującą. Podkreślali jego niedoskonałości i ograniczenia, skupiali się raczej na zdrowym rozsądku (*common sense*) i uczuciach.

To w Szkocji rozwinęła się koncepcja zmysłu moralnego (*moral sense*), tamtejsi filozofowie podkreślali również rolę więzi społecznych. Większy nacisk był położony na społeczeństwo, tradycję i uczucia oraz ich udział w kształtowaniu jednostek. Rys ten można odnaleźć zarówno w myśli Hutchesona, jak i Hume'a czy też Smitha. Niezaprzeczalnie przypisywano ludziom racjonalność, dostrzegano jednak także kierujące nimi impulsy. Podkreślano, że rozum nie pozwala na przewidywanie wszystkich konsekwencji działań i nie ma nieograniczonej mocy:

Zasadnicza różnica między koncepcjami kontynentalnymi a szkockimi polega na tym, że na kontynencie europejskim w większym stopniu wierzone w moc rozumu, racjonalność i stąd możliwość zaprojektowania rozwoju społecznego, podczas gdy myśliciele szkoccy kładli zdecydowanie większy nacisk na spontaniczność rozwoju i niemożność jego zaplanowania²².

Postęp zmierzał w wielu kierunkach. Część skutków rozwoju była pozytywna i pożądana, jednak zdarzały się także negatywne efekty, których nigdy nie da się uniknąć. To również w Szkocji Hume stworzył swoją sceptyczną filozofię, interesująco i krytycznie traktującą wiele problemów filozoficznych, otwierając w ten sposób drogę do ciekawych kolejnym myślicielom. Nie oznacza to jednak braku kontaktów pomiędzy filozofami „kontynentalnymi” a szkockimi. Oświeceniowi myśliciele podróżowali, korespondowali ze sobą, wzajemnie się inspirowali i krytykowali, uczestniczyli w debacie podejmującej istotne tematy. Przykładem może być choćby wpływ Jean-Jacques'a Rousseau na Smitha²³ oraz Monteskiusza na koncepcję stadiów dzie-

²¹ Zob. C.J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, s. 7.

²² W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, PWE, Warszawa 2000, s. 115.

²³ C.J. Berry, op. cit., s. 2. Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

jów, często pojawiającą się w szkockim oświeceniu, i porównawcze studia nad nimi²⁴.

Mimo podobieństw rozwijanych w Szkocji nurtów filozoficznych trudno jest szkockie oświecenie jednoznacznie zdefiniować i zamknąć w ścisłych ramach czasowych. Jak zauważył Stefan Zabieglik²⁵, można spotkać propozycje zarówno przyjęcia jego szerokiego zakresu: od unii z Anglią (1709) do śmierci Waltera Scotta (1832), jak i uznania za początkową datę moment objęcia katedry filozofii moralnej w Glasgow przez Hutchesona (1730) lub też okres działalności intelektualnej Hume'a. Pojawiają się także postulaty nadania miana „szkockiego oświecenia” rozkwitowi myśli szkockiej w drugiej połowie XVIII wieku lub okresowi od lat 20. do 80. XVIII wieku. Podnoszony jest też problem, czy skupiać się jedynie na osiągnięciach ośrodków akademickich i kulturalnych (czyli dużych miast), czy też uznać, że ten prąd umysłowy swym zasięgiem obejmował całą Szkocję. Stefan Zabieglik, za Donaldem J. Withringtonem, podkreślił znaczenie przygotowanego przez Johna Sinclaira i opublikowanego w 21 tomach informatora statystycznego²⁶. Do powstania tego dzieła przyczyniła się współpraca 938 duchownych parafialnych, ale także właścicieli ziemskich i nauczycieli. Sztuka zmobilizowania tyłu ludzi, w celu zdobycia niezbędnych rzetelnych danych, nie powiodła się wówczas nigdzie indziej, także w Anglii.

Broadie wymienił dwie najbardziej charakterystyczne, jego zdaniem, cechy szkockiego oświecenia: samodzielne myślenie (związane z kwestionowaniem autorytetów i krytyczną refleksją) oraz tolerancja dla różnych poglądów (możliwość przedstawiania opinii, nawet kontrowersyjnych, prowokująca do proponowania innowacji i do dyskusji nad ciekawymi zagadnieniami, dopuszczenie możliwości otwartej krytyki)²⁷. Jak jednak akcentował: „Jedną rzeczą jest myślenie samodzielne, czym innym zaś samotne, a przedstawiciele oświecenia nie mieli w zwyczaju myśleć samotnie. Wprost prze-

²⁴ Por. P. Cheney, *Montesquieu and the Scottish Enlightenment*, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376427088/en/> (dostęp: 19.08.2017).

²⁵ S. Zabieglik, *Wiek Doskonalenia*, s. 42–43.

²⁶ Ibidem, s. 43–44; S. Zabieglik, *Historia Szkocji*, s. 287–288.

²⁷ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 1–2 i 78.

ciwnie, myślenie było postrzegane jako aktywność z gruntu społeczna²⁸. Refleksja filozoficzna wiązała się z debatami, dyskusjami i wymianą poglądów. Wielu przedstawicieli szkockiego oświecenia przyjaźniło się (jak na przykład Smith między innymi z Hume'em oraz Wattem), utrzymywało kontakty towarzyskie i intelektualne, tworzyło stowarzyszenia. Wielu łączyły też więzy krwi²⁹.

Należy zaznaczyć, że szkockie oświecenie nie pojawiło się „znikąd”, ma ono swoje korzenie we wcześniejszej myśli szkockiej: kultura i nauka szkocka rozwijała się dynamicznie już od XV wieku³⁰. W XVII wieku naród ten wydał wielu wybitnych matematyków, medyków czy prawników³¹. W kolejnym stuleciu nadal prowadzono badania i kształcono w tych dziedzinach: powstawały katedry matematyki, rozwijano nauki ścisłe w duchu newtonowskim³², medycyna stawała się coraz bardziej rozwiniętą gałęzią nauki, stawiającą na praktykę:

W drugiej połowie XVIII w. przodującą pozycję w Europie zdobyła sobie szkocka medycyna [...]. W 2. poł. XVIII w. 87% brytyjskich lekarzy uzyskało wykształcenie w Szkocji; większość ich amerykańskich kolegów legitymowała się dyplomami Uniwersytetu Edynburskiego³³.

Szacuje się, że w tym okresie około 3500–6000 wykształconych medyków opuściło Szkocję, migrując w inne miejsca. Mobilność wykształconych Szkotów była znaczna³⁴. Filozofowie szkoccy, przede wszystkim Hume i Smith, równoległe do myślicieli francuskich, kładli podwaliny pod powstającą właśnie ekonomię jako naukę³⁵.

²⁸ Ibidem, s. 20.

²⁹ Ibidem, s. 25; A. Broadie, *Introduction*, s. 1.

³⁰ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 13.

³¹ Zabieglík wymienił najważniejszych spośród nich, por. *Wiek Doskonalenia*, s. 58–61.

³² P. Wood, *Science in the Scottish Enlightenment*, w: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, s. 94–107.

³³ S. Zabieglík, *Wiek Doskonalenia*, s. 63.

³⁴ R. Emerson, op. cit., s. 11.

³⁵ A.S. Skinner, *Economic Theory*, w: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, s. 178–202.

Unia z Anglią zawarta w 1707 roku otworzyła przed Szkocją wiele możliwości, jednocześnie jednak zrodziła liczne problemy i pytania. Nowe podatki nałożone na mieszkańców, wpływające do szkatuły angielskiej, wciąż żywe pragnienie posiadania własnego monarchy, objęcie Szkotów jurysdykcją sądów brytyjskich (prawo brytyjskie było bardziej surowe), rozbrojenie Szkotów z Wyżyn, ale i budowa dróg, postęp w rolnictwie czy kontakty handlowe – wszystko to zmieniło życie w Szkocji, jednocześnie budząc dyskusje. Ustalenie wzajemnych relacji pomiędzy Anglią a Szkocją na wielu polach stanowiło nie lada wyzwanie. Można to zauważyć na przykładzie kwestii religijnych: chociaż Traktat o Unii przyznawał Kościołowi szkockiemu przywileje, kolejne akty (na przykład ustawa o tolerancji czy wprowadzenie wakacji na Boże Narodzenie) wywoływały dyskusje i spory³⁶.

Jak zauważył Broadie, wraz ze zniknięciem dworu królewskiego nie zniknęła arystokracja szkocka, wprost przeciwnie – to jej przedstawiciele objęli ster w Szkocji, gdy parlament przeniósł się do Londynu³⁷. Mając znaczące środki, bogaci członkowie społeczności i arystokraci byli w stanie być patronami zarówno uniwersytetów, jak i artystów.

Wiek XVIII w Szkocji wiązał się z dynamicznym ożywieniem handlu (również zagranicznego), powstaniem rozbudowanego systemu bankowości, znacznym wzrostem zaludnienia w miastach, rozwojem sieci dróg i kanałów. Znaczącą rolę odegrał również postęp techniczny (zarówno w rolnictwie, jak i w przemyśle, chociaż rewolucja przemysłowa, związana ze stosowaniem i upowszechnieniem wynalazków pochodzących także z XVIII wieku, rozkwitła dopiero w XIX stuleciu)³⁸.

³⁶ Więcej informacji o historii Szkocji i o jej sytuacji politycznej, ekonomicznej i religijnej po zawarciu unii z Anglią można znaleźć w obszernej pracy Zabieglia: *Historia Szkocji* oraz w *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*.

³⁷ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 7–8.

³⁸ S. Zabieglík, *Historia Szkocji*, s. 267–282.

Przemianom politycznym i gospodarczym towarzyszył w osiemnastowiecznej Szkocji, zwłaszcza od połowy tego stulecia, bujny rozwój różnych form życia umysłowego – nauki, filozofii, literatury, sztuki itd. Historycy szkoccy nie są zgodni co do przyczyn owego rozkwitu. Tradycyjna historiografia wigowska skłonna była upatrywać tu dobrodziejstw unii z Anglią. Nie negując płynących stąd korzyści, głównie natury ekonomicznej, przypomnieć trzeba wszakże, że postanowienia traktatu unijnego gwarantowały Szkocji zachowanie odrębności w takich dziedzinach, jak religia (państwowy charakter Kościoła szkockiego), system prawny i szkolnictwo. Polepszająca się sytuacja ekonomiczna kraju mogła mieć pewien wpływ na rozwój nauki i kultury, ale nie ten czynnik uznaje się za decydujący. [...] W ostatnich dekadach coraz częściej spotkać można w Szkocji prace, których autorzy wskazują na tradycje rodzimej nauki i kultury, sięgające nawet do Średniowiecza³⁹.

W XVIII wieku Szkocja miała już cztery uniwersytety, na których studiowali ludzie z całej Europy. Ich rozwój już od XV wieku opierał się na uczonych, często kształconych za granicą, którzy przynosili zdobytą wiedzę na szkocki grunt⁴⁰.

Wysoki poziom szkockich uniwersytetów, sposób ich zorganizowania, oparty na wynagradzaniu wykładowców częściowo przez studentów, nie zaś w pełni na stałych pensjach, otwartość na studentów i nurty myślowe, zaowocowały wykształceniem wielu wybitnych naukowców. W XVIII wieku wzrastała zarówno liczba wykładowców, jak i studentów, nauczano w języku angielskim odchodząc od wykładów po łacinie, wykładowcy nie uczyli zaś już danej grupy studentów przez cały tok studiów, ale specjalizowali się w określonych przedmiotach⁴¹. Przywiązywano też znaczną wagę do szkolnictwa podstawowego i stworzenia sieci bibliotek oraz szkół powiązanych

³⁹ Ibidem, s. 282.

⁴⁰ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 11.

⁴¹ C.J. Berry, op. cit., s. 15.

z parafiami Kościoła szkockiego⁴². Niebagatelną rolę odgrywały także prasa oraz liczne kluby i stowarzyszenia⁴³.

3. Shaftesbury i Hutcheson

Podczas nauki w Glasgow Adam Smith zetknął się z człowiekiem, który wywarł bardzo silny wpływ na jego myśl filozoficzną i ekonomiczną oraz podejście do nauczania: z „niezapomnianym dr. Hutchesonem”⁴⁴. Chociaż Francis Hutcheson, wybitny szkocki filozof, określany niekiedy mianem „ojca szkockiego oświecenia”⁴⁵, jako nauczyciel wzbudzał kontrowersje⁴⁶, niezaprzeczalnie odgrywał znaczącą rolę na uniwersytecie w Glasgow. Był podziwiany i lubiany przez studentów, uznawano go za jednego z najbardziej nowatorskich wykładowców filozofii w XVIII wieku⁴⁷. Był wybitnym nauczycielem i myślicielem, głoszącym tolerancję religijną i wprowadzającym nową kulturę akademicką. Odchodził od nauczania po łacinie i prowadził swoje wykłady wyłącznie w języku angielskim⁴⁸. Jego silny wpływ na Smitha wyraża się nie tylko w zainspirowaniu go sposobem prowadzenia zajęć (schemat wykładów i podziały wprowadzone w *Lectures on Jurisprudence* przypominają te, którymi posługiwał

⁴² Więcej na ten temat w rozdziale czwartym. Por. też: S. Zabieglik, *Historia Szkocji*, s. 283–285.

⁴³ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 26–28; R. Emerson, op. cit., s. 19–25; S. Zabieglik, *Historia Szkocji*, s. 286.

⁴⁴ Por. A. Smith, *The Correspondence of Adam Smith*, s. 309 (list 274).

⁴⁵ C.J. Berry, op. cit., s. 15.

⁴⁶ Gdy Smith studiował w Glasgow, Hutcheson został oskarżony o nauczanie przekonań niezgodnych z Westminsterским Wyznaniem Wiary: głoszenie, że człowiek może mieć wiedzę o dobru i złu pierwotną wobec wiedzy o Bogu oraz że wyznacznikiem działań moralnych jest dążenie do dobra innych, por. J. Rae, op. cit., s. 10.

⁴⁷ N. Phillipson, op. cit., s. 38 i 42; K. Haakonssen, *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, New York 2006, s. 1.

⁴⁸ C.J. Berry, op. cit., s. 15; N. Phillipson, op. cit., s. 34.

się Hutcheson)⁴⁹, ale przede wszystkim w tym, że problemy podejmowane przez Hutchesona i rozwijane przez niego teorie znajdują swój oddźwięk w filozofii i ekonomii autora *Teorii uczuć moralnych*.

Rozwijana przez Hutchesona koncepcja zmysłu moralnego, sprzeciw wobec systemów egoistycznych oraz myśl, że dążenie do dobra innych może być powiązane z pomnażaniem własnego dobra, stały się wyraźną inspiracją dla teorii Smitha. Prześledzenie tego wpływu wymaga jednak zarysowania teorii jeszcze jednego filozofa: Anthony'ego Ashleya Coopera, trzeciego hrabiego Shaftesbury. Należy pamiętać, że „Francis Hutcheson był uczniem Shaftesbury'ego, co uwidacznia się szczególnie w jego rozważaniach etycznych”⁵⁰.

Znaczący wpływ na szkockich filozofów miała koncepcja zmysłu moralnego⁵¹, której źródła można znaleźć w myśli Shaftesbury'ego:

Moralność jest u Shaftesbury'ego tworem autonomicznym nie tylko w tym sensie, że jest niezależna od religii. Jest ona tworem autonomicznym także i w tym znaczeniu, że nie jest uwewnętrznionym głosem dyktatów społecznych. W zmysł moralny (termin, który u naszego autora występuje jakoby po raz pierwszy) wyposażony jest każdy, choć zmysł ten osiąga pełny rozwój dopiero dzięki długim i umiejętną ręką kierowanym procesom wychowawczym, dzięki obcowaniu z pięknem, dzięki umiejętności wglądania w siebie i wsłuchiwania się w głos natury, która uczy odróżniać co złe i co dobre, prowadząc nas ku temu ostatniemu⁵².

Według niego każdy człowiek jest w stanie posłuchać tego „głosu natury” i odróżnić dobro od zła. Zdolność, dzięki której możliwe są sądy moralne i właściwe postępowanie, pojawia się także u Smitha. Pisząc o sympatii, podkreślał jej istotność i przyjmował, że jest

⁴⁹ J.G.A. Pocock, *Adam Smith and History*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 282.

⁵⁰ M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii Francisa Hutchesona*, IF UWM, Olsztyn 2009, s. 34.

⁵¹ C.J. Berry, op. cit., s. 150.

⁵² M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966, s. 141–142.

to zdolność wrodzona, która – odpowiednio kształtowana i doskonalona – staje się podstawą zachowań etycznych.

Charakteryzowany przez Shaftesbury'ego zmysł moralny jest uniwersalną zdolnością⁵³.

Określenie wartości przedmiotów możliwe jest dzięki zmysłowi wewnętrznemu (*inward sense*), wrodzonej władzy umysłu, niezależnej od zmysłów zewnętrznych zdolności rozróżniania piękna i brzydoty, dobra i zła, cnoty i przywary. Szczególnym rysem filozofii Shaftesbury'ego jest sprowadzenie porządku moralnego i zjawisk estetycznych do wspólnego wyznacznika, jakim jest celowość i harmonia⁵⁴.

U Shaftesbury'ego piękno, dobro i prawda są tym samym, wiążą się z harmonią⁵⁵. Czyni dobre są zarazem piękne, sprzyjają harmonii i sprawiają przyjemność. Shaftesbury rozumiał piękno szeroko, odnosząc się zarówno do wytworów natury, dzieł człowieka, jak i duchowości, moralności. Dzięki temu wyraźnie widoczne jest połączenie zdolności do rozpoznawania piękna i dobra.

Hutcheson, czerpiąc z Shaftesbury'ego, nie dostrzegł tak silnego powiązania dobra z pięknem, Smith poszedł w swojej teorii jeszcze dalej, odrzucając możliwość istnienia zmysłu moralnego⁵⁶, dostrzegł jednak podobieństwa sądów estetycznych i etycznych⁵⁷. Autor *Teorii uczuć moralnych*, podążając śladem poprzedników, zauważał też, że wychowanie, chociaż ma znaczący wpływ na kształtowanie postaw moralnych, nie redukuje zupełnie umiejętności postrzegania dobra⁵⁸.

Źródła piękna, zarówno zjawiskowego, jak i naturalnego, Shaftesbury upatrywał w harmonii ludzkiej duszy lub wynikającej z mądro-

⁵³ Ibidem, s. 145.

⁵⁴ A.A.C. Shaftesbury, *List o entuzjazmie. Moralisci*, przeł. A. Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007, s. 15.

⁵⁵ M. Śliwa, op. cit., s. 50; A. Grzeliński, *Angielski spór o istotę piękna*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 20.

⁵⁶ Zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 487–491.

⁵⁷ K. Valihora, *The Judgement of Judgement: Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments"*, „British Journal of Aesthetics” April 2001, Vol. 41, No. 2, s. 154 i 160.

⁵⁸ Więcej na ten temat w rozdziale piątym.

ści Boga: „Zarówno w przypadku piękna przyrody, jak i piękna dzieł sztuki warunkiem sądu estetycznego jest bezinteresowność obserwatora i odpowiednia postawa wewnętrzna. Piękno naturalne podobnie jak sztuczne jest wynikiem celowego zamiaru”⁵⁹, przy czym harmonia obecna w wytworach człowieka ustępuje doskonałością tej występującej w naturze, gdyż artysta może jedynie naśladować piękno będące dziełem Stwórcy⁶⁰. Postrzeganie piękna ma źródło w naszym umyśle⁶¹, chociaż ocena estetyczna, zdaniem Shaftesbury’ego, poprzedza rozumowanie. Uznanie obiektu za piękny opiera się na bezinteresowności estetycznej, która jest swoistym sposobem „[...] ujmowania jakości zmysłowych bez odniesienia ich do jakiegokolwiek pojęcia bądź wiążącego się z nim znaczenia. Jest cieszeniem się kompozycją barwną dla samej przyjemności”⁶², oraz na smaku, którego osąd jest poprzedzany przez doświadczenie piękna. Trafność tych ocen nie może zależeć bezpośrednio od bogatego doświadczenia: nawet oceny krytyka (lub wielu zgodnych krytyków) Shaftesbury nie uznawał za decydujące, ponieważ mogą być one wydawane ze względu na poznane wcześniej liczne, acz złe, przykłady⁶³.

Shaftesbury podkreślał celowość działań ludzkich⁶⁴. Według niego czynów nie ocenia się jednak pod kątem ich skutków czy skuteczności, ale raczej ze względu na motywy, jakie kierują podmiotami, oraz na włożony wysiłek⁶⁵ – pochwalamy przede wszystkim te działania, które płyną z życzliwości, mają szlachetne intencje, nie zaś te wynikające z egoizmu. Nie pisał on o obowiązku, powinnościach czy sankcjach⁶⁶, ale raczej o wolnym podążaniu ku dobru i samodoskonaleniu.

⁵⁹ A. Grzeliński, *Wstęp*, w: A.A.C. Shaftesbury, op. cit., s. 22.

⁶⁰ Ibidem., s. 24.

⁶¹ A.A.C. Shaftesbury, op. cit., s. 180.

⁶² A. Grzeliński, *Angielski spór o istotę piękna*, s. 226–227.

⁶³ Ibidem, s. 88.

⁶⁴ A.A.C. Shaftesbury, op. cit., s. 11; A. Grzeliński, *Angielski spór o istotę piękna*, s. 23.

⁶⁵ M. Ossowska, op. cit., s. 143.

⁶⁶ Ibidem, s. 149; A. Grzeliński, *Angielski spór o istotę piękna*, s. 33–34.

Widoczne w jego myśli wpływy stoickie (będące także jednym ze źródeł inspiracji Smitha) zaowocowały przekonaniem, że człowiek oddziałuje na swoją postawę i może dążyć do samodoskonalenia. Tworząc zasady moralne, powinien kierować się własnym osądem i zmysłem moralnym, nie zaś oczekiwaniami społecznymi. Każde zachowanie związane z byciem obserwowanym może łączyć się z pragnieniem aprobaty (na co zwracał uwagę również Smith). Shaftesbury uważał, że człowiek powinien formować siebie na podstawie wyobrażenia możliwie najlepszego obrazu siebie samego, nie zaś jako odpowiedź na presję społeczną⁶⁷. Podobnie twierdził Smith, szczególnie w późniejszych wydaniach *Teorii uczuć moralnych*⁶⁸. Zawsze jednak zwracał on uwagę na społeczne aspekty tworzenia się moralności. Chociaż Szkot podkreślał normatywne aspekty działania bezstronnego obserwatora i zdolność człowieka do zmiany obowiązujących zwyczajów, nie rozważał etyki w oderwaniu od społeczności i nie uważał, by mogła być ona oparta jedynie na działaniu „wewnętrznego kompasu”.

Mimo że Shaftesbury postrzegał człowieka jako życzliwego i dążącego do pomyślności innych (sprzeciwiał się koncepcjom podkreślającym egoizm, nie miał jednak zupełnie wyidealizowanej wizji człowieka), nie uważał za moralnie niewłaściwe dążenie do własnego dobra. Jego zdaniem: „Niezbymalnym celem jednostki jest ona sama”⁶⁹. Oznacza to, że ludzie troszczą się o własną pomyślność, jednak ich dobro wiąże się z pożytkiem społeczności. Korzyść można osiągnąć, przede wszystkim, kierując się szczęściem ogółu⁷⁰: „[...] pomiędzy afektami prywatnymi a społecznymi nie musi istnieć konflikt. Co więcej, to właśnie te ostatnie nazywa »naturalnymi«, uznając ich prymarność wobec wszystkich innych pobudzeń woli”⁷¹. Chociaż w teorii Smitha można spotkać przekonanie, że to raczej działanie na rzecz własnej korzyści może być dobre dla ogółu,

⁶⁷ K. Valihora, op. cit., s. 139–140.

⁶⁸ Ibidem, s. 140.

⁶⁹ M. Śliwa, op. cit., s. 37.

⁷⁰ A. Grzeliński, *Angielski spór o istotę piękna*, s. 26.

⁷¹ Ibidem, s. 25.

powiązanie pomysłności grupy z interesem własnym jednostki jest charakterystyczne dla obu koncepcji.

Hutcheson oddzielał z kolei moralność od interesu własnego⁷². Zarówno w swoich dziełach, jak i podczas wykładów krytykował systemy egoistyczne, twierdząc, że interes własny nie może być czynnikiem wystarczającym do wyjaśnienia, dlaczego pewne czyny są moralne⁷³. Uznawał teorię Bernarda Mandeville'a za niezwykle niebezpieczną dla prawdziwej filozofii moralnej⁷⁴, negując przekonanie o egoistycznej naturze człowieka i argumentując przeciw lukusowi⁷⁵. Mimo to Hutcheson przyznawał dążeniu do osiągnięcia własnej korzyści istotne miejsce, uwzględniając je w swojej teorii. Shaftesbury twierdził, że

[...] mamy naturalny, nieredukowalny „zmysł moralny”, dzięki któremu aprobujemy określone działania lub ich nie aprobujemy, bez odwoływania się do interesu własnego. Argumentował, że działamy moralnie, by osiągnąć *sui generis* przyjemność, która przychodzi, gdy ów zmysł moralny wyraża aprobatę dla nas. Hutcheson przyjął ten termin, tworząc serię argumentów dowodzących, że zarówno aprobata moralna, jak i motywacja moralna nie mogą być sprowadzone do interesu własnego. Czuł, że Shaftesbury zbyt uległ presji interesu własnego, utrzymując, że celem naszej moralności jest aprobata [...]. Smith prawdopodobnie zajmuje miejsce gdzieś pomiędzy Shaftesburym i Hutchesonem – przyjmuje argumenty Hutchesona, że troska o innych jest podstawowym elementem naszej natury, ale argumentuje przeciwko włączaniu pragnienia samoaprobaty do interesu własnego⁷⁶.

Interes własny, podobnie jak w myśli Smitha, odgrywa – zdaniem Hutchesona – znaczącą rolę w działaniach ekonomicznych⁷⁷, bez

⁷² C.J. Berry, op. cit., s. 158.

⁷³ Ibidem, s. 159.

⁷⁴ N. Phillipson, op. cit., s. 49.

⁷⁵ C.J. Berry, op. cit., s. 141.

⁷⁶ S. Fleischacker, *On Adam Smith's "Wealth of Nations"*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004, s. 84–85.

⁷⁷ Ibidem, s. 85–86.

niego jednostki nie miałyby silnej motywacji do bogacenia się i to właśnie dzięki niemu rozwija się produkcja dóbr⁷⁸.

Zbieżność poglądów ekonomicznych Hutchesona i Smitha nie jest przypadkowa – to właśnie na wykładach swego nauczyciela autor *Bogactwa narodów* zetknął się z problematyką wartości, cen, bogactwa, pracy czy teorii handlu⁷⁹. Podobnie jak później Smith, Hutcheson analizował zagadnienie podziału pracy⁸⁰ (kwestia ta była niezwykle istotna także dla krytykowanego przez niego Mandeville'a), dzięki któremu możliwe jest wyprodukowanie nadwyżek dóbr przez specjalizujących się w określonym rzemiośle wytwórców, „Hutcheson przypisywał poprawę zręczności zajmowaniu się jednym zadaniem i niezmiennianiu pracy”⁸¹. Podkreślał także, że podział pracy sprzyja wynalazczości, wymianie i powstaniu pieniądza, istnieniu własności prywatnej oraz akumulacji kapitału. Zauważał również, że robotnicy z chęcią poświęcą swój czas, by wyprodukować dobra zapewniające im wygodę, a wykraczające poza podstawowe potrzeby życiowe⁸². Zwracał uwagę, że wzrost gospodarczy (możliwy do osiągnięcia dzięki wspieraniu handlu i wytwórstwa) poprawi sytuację najbiedniejszych⁸³. Teorie ekonomiczne Smitha i Hutchesona nie były jednak identyczne. Autor *Bogactwa narodów* odszedł od myśli merkantylistycznej i znacznie rozwinął idee swojego nauczyciela, nadając im przełomową dla ekonomii formę.

Hutcheson uważał, że dążenie do realizowania interesu własnego nie może być oceniane w pełni negatywnie, troska o swoje potrzeby materialne jest istotnym elementem życia, lecz nie zawsze właści-

⁷⁸ M.L. Myers, *The Soul of Modern Economic Man*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1983, s. 69.

⁷⁹ D. Lieberman, *Adam Smith on Justice, Rights and Law*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 234; N. Phillipson, op. cit., s. 124; P.C. Dooley, *Hutcheson, Smith and the Division of Labour*, Discussion Paper, University of Saskatchewan 2003, s. 1.

⁸⁰ K. Gide, K. Rist, *Historia doktryn ekonomicznych od fizjokratów do czasów najnowszych*, t. 1, przeł. M. Kwiatkowski, Nakład Gebethnera i Wolffa, Kraków 1920, s. 68.

⁸¹ P.C. Dooley, op. cit., s. 6.

⁸² Ibidem, s. 5–10.

⁸³ N. Phillipson, op. cit., s. 114.

wym. Może być ona przeszkodą dla cnoty, jednak często wiąże się z działalnością na rzecz otoczenia: dążąc do dobra innych ludzi, zarazem promujemy własne dobro⁸⁴. Dużo ważniejszą rolę niż interes własny, jego zdaniem, odgrywa życzliwość (*benevolence*): „Życzliwość, miłość do ludzi stanowiła dla Hutchesona najbardziej naturalną cechą ludzkiej natury, uważa on ją za odruch człowiekowi przyrodzony i niezależny od obyczaju, wychowania czy wykształcenia. Życzliwość staje się naczelnym zaleceniem etycznym”⁸⁵.

Również Smith podkreślał wagę życzliwości i uważał, że jest ona ważna dla życia w społeczeństwie. Inaczej niż Hutcheson, nie uznawał on jej jednak za podstawową cnotę⁸⁶ i nie twierdził, że człowiek cnotliwy musi być w pełni życzliwy⁸⁷, zauważał także, że życzliwość może być nadmierna, a ludzie muszą często działać, kierując się interesem własnym⁸⁸. Hutcheson, podobnie jak Shaftesbury, krytykował uznawanie za moralne czynów motywowanych egoistycznie, dostrzegając w człowieku przede wszystkim jego dobrą i społeczną naturę. Uświadamiał jednak, że życzliwość dla różnych osób może być nasiloną w rozmaitym stopniu: zawsze jest najsilniejsza wobec najbliższych⁸⁹:

Tę powszechną życzliwość dla wszystkich ludzi możemy porównać z prawem grawitacji, która, jak się zdaje, rozciąga się na wszystkie ciała we Wszechświecie i podobnie jak umiłowanie życzliwości (*the Love of Benevolence*), wzrasta wraz ze zmniejszaniem się odległości, stając się najsilniejszą wtedy, gdy ciała wchodzą ze sobą w kontakt⁹⁰.

⁸⁴ C.J. Berry, op. cit., s. 41 i 159.

⁸⁵ M. Śliwa, op. cit., s. 122–123.

⁸⁶ P.B. Mehta, *Self-Interest and Other Interests*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 258.

⁸⁷ R. Shaver, *Virtues, Utilities and Rules*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 194.

⁸⁸ T.D. Campbell, *Adam Smith's Science of Morals*, Routledge, New York 2012, s. 180–181.

⁸⁹ S. Zabieglik, *Adam Smith*, s. 101.

⁹⁰ F. Hutcheson, *Philosophical Writings*, ed. R.S. Downie, Everyman, London 1994, s. 101, cytata za: S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia*, s. 101–102.

Uznając ją za uniwersalną zasadę i cnotę możliwą do praktykowania przez wszystkich ludzi, Hutcheson odnosił się do życzliwości jako do powszechnego prawa, niedopuszczającego wyjątków. Smith swoją teorię moralną oparł nie na życzliwości (choć ją przypisywał jej istotną rolę), ale na sympatii⁹¹. Podobnie jak Hutcheson dostrzegł uniwersalność uczucia niezbędnego dla powstawania moralności i podnosił, że sympatia (tak jak życzliwość u Hutchesona) jest najsilniejsza wobec najbliższych.

Smith, charakteryzując teorię swojego nauczyciela, podkreślał, że Hutcheson zakładał, iż cnota musi polegać na szczerzej, bezinteresownej życzliwości, zaś motywy samolubne, podobnie jak aprobata, chociaż nie są naganne, to jednak obniżają etyczną wartość czynów⁹². Wzgląd na to, na ile podmiotem działającym kierowała życzliwość, był zdaniem Hutchesona podstawą wydawania ocen moralnych. Filozof ten

[...] postrzegał ludzi jako podmioty z natury dociekliwe. Wydaje się, że jest w nas naturalne zainteresowanie motywacjami innych ludzi i w naturalny sposób aprobujemy działania, które wydają się cnotliwe i żywimy naturalną dezaprobatę wobec tych, które wydają się przeciwieństwem cnoty. Dla pewności, nasze pierwsze wrażenia mogą być mylne; motywy, jakimi kieruje się inna osoba mogą okazać się bardziej niejednoznaczne, niż pierwotnie myśleliśmy. Ale Hutcheson był zadziwiony tym, jak szybko i niemal instynktownie dopasowujemy nasze reakcje moralne do nowych dowodów i jak chętnie nasze uczucia wobec takiej osoby się dostosują. Podjął ogromny wysiłek, by wykazać, że oceniamy zachowania moralne innych, dokonując kalkulacji ilości życzliwości, która, jak się wydaje, była motywem działania, i był zdumiony tym, że nasza aprobata i przyjazne uczucia dla osoby, której dotyczą, zdają się naturalnie wzrastać, gdy wzrasta liczba osób, które, jak sądzimy, odniosą korzyści z tego działania. [...] Siła analizy Hutchesona leży w jej ewidentnie konkluzywnej argumentacji, że nasze działania moralne, jak

⁹¹ Należy podkreślić, że pojęcie sympatii pojawia się także w dziełach Hutchesona, jednakże myśliciel ten pojmował ją przede wszystkim jako coś „zaraźliwego”, „przenoszenie się” uczucia z jednej osoby na inną osobę, por. C.J. Berry, op. cit., s. 162–163.

⁹² Zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, s. 452–453.

również wychowanie społeczne, które kształtuje naszą osobowość moralną, są zdeterminowane przez proces, nad którym rozum i kalkulacja interesu nie mają żadnej kontroli⁹³.

Podobnie jak wcześniej Shaftesbury, a potem Hume i Smith, Hutcheson uważał, że rozum nie może być jedynym źródłem sądów moralnych, przyznając mu raczej instrumentalną rolę dobierania środków do celów⁹⁴ (na ten element jego teorii wskazywał autor *Teorii uczuć moralnych*)⁹⁵.

Stworzona przez Shaftesbury'ego koncepcja zmysłu moralnego została w twórczy sposób rozwinięta przez Hutchesona, stając się zarazem źródłem inspiracji dla myśli Smitha. Należy zaznaczyć, że pojęcie zmysłu moralnego w teoriach tych trzech filozofów pełni różne funkcje. W myśli Shaftesbury'ego było ono jedynie wspomniane, w teorii Hutchesona odgrywało natomiast podstawową rolę⁹⁶, stając się jej sednem. Smith odrzucił z kolei koncepcję zmysłu moralnego⁹⁷, stwierdzając:

Nie zgodziłbym się z każdym wyjaśnieniem czynnika aprobaty, które uzależnia go od szczególnego uczucia, różniącego się od wszystkich innych; wszakże zadziwiające jest, że na to uczucie, które Opatrzność niewątpliwie pragnęła uczynić kierującym czynnikiem natury ludzkiej, dotąd niewiele zwracano uwagi, tak że nie ma w żadnym języku jego nazwy. Słowo „poczucie moralne”⁹⁸ zostało późno utworzone i jeszcze nie można uważać, że wchodzi w zakres języka angielskiego. [...] Gdy miłość, nienawiść, radość, smutek, wdzięczność, resentyment z wieloma innymi uczuciami, które mają być przedmiotami tego czynnika, zyskały wystarczające znaczenie, by otrzymać nazwy, pod którymi są znane, czyż nie zadziwiło nas, że nadrzędne pojęcie względem nich było

⁹³ N. Phillipson, op. cit., s. 50–51.

⁹⁴ J.R. Otteson, *Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 51 i 103; M. Ossowska, op. cit., s. 205.

⁹⁵ A. Smith *Teoria uczuć moralnych*, s. 483.

⁹⁶ M. Ossowska, op. cit., s. 204.

⁹⁷ J.R. Otteson, op. cit., s. 106.

⁹⁸ W oryginale: *moral sense*, por. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 326.

tak mało dotąd zauważane, że z wyjątkiem paru filozofów nikt nie pomyślał, że warto byłoby nadać mu nazwę?⁹⁹

Chociaż zwykle Smith wyrażał się bardzo pochlebnie o swoim nauczycielu, tezę o istnieniu zmysłu moralnego uznawał za nieuzasadnioną. Mimo to stała się ona dla niego inspiracją, wpływając na to, jak sam postrzegał problematykę moralności.

Szkot wiązał sądy i decyzje moralne – podobnie jak Hutcheson – nie z rozumem czy prawem Boskim, a z uczuciem, doceniał wartość intencji, zauważał, że wobec bliskich żywimy silniejsze uczucia niż wobec obcych i że – podejmując działania na rzecz innych – nie kierujemy się pragnieniem zaznania przyjemności, ta pojawia się niejako „przy okazji”. Shaftesbury podkreślał z kolei bezinteresowność sądów moralnych i estetycznych, zarówno Hutcheson, jak i Smith (który zwracał uwagę, że nie tylko pragniemy być chwaleni, ale też zasługiwać na pochwały) łączyli zaś oceny etyczne z kwestią aprobaty, nie odrzucając jednak bezstronności i bezinteresowności tych sądów. Jak zauważył Tom D. Campbell, Smith nie uwolnił się do końca od Hutchesonowskiego zmysłu moralnego, wiążąc sądy etyczne ze zmysłami, stąd obecna w *Teorii uczuć moralnych* analogia między uczeniem się wydawania ocen moralnych a nauką szacowania odległości; wewnętrzny „probierz” etyczny przypomina działaniem wzrok¹⁰⁰.

Shaftesbury uznawał zmysł wewnętrzny za źródło postrzegania zarówno piękna przedmiotów, jak i piękna moralnego. Hutcheson, dla którego piękno moralne również było niezwykle istotne, twierdził, że mamy zmysł wewnętrzny rozpoznający piękno i subtelność, inaczej jednak niż Shaftesbury odróżniał go od zmysłu moralnego¹⁰¹:

[...] dopuszczając do głosu zmysł moralny, kazał mu przemawiać nie tylko na rzecz dobroci i życzliwości, lecz ponadto kazał mu cenić dobry smak w doborze przyjemności. To nowy, perfekcjonistyczny element w zalecanym przez niego szerzeniu maksymalnego szczęścia mak-

⁹⁹ Idem, *Teoria uczuć moralnych*, s. 490.

¹⁰⁰ T.D. Campbell, op. cit., s. 92.

¹⁰¹ M. Śliwa, op. cit., s. 71.

symalnej liczby ludzi. Idzie tu już bowiem nie o uszczęśliwianie ludzi byle szczęściem, ale szczęściem odległym od tego, jakie przeżywać mogą zwierzęta¹⁰².

Postrzeganie piękna należy, jego zdaniem, do sfery zmysłów, jest bezpośrednie: „Zmysł piękna jest dyspozycją do otrzymywania przyjemności, a zatem przyjemność musi być przedmiotem zmysłu piękna”¹⁰³. Rzeczy estetyczne sprawiają nam przyjemność, postrzeganie ich nie wymaga refleksji, zaangażowania intelektu czy też pragnienia korzyści¹⁰⁴. Doświadczenie to wiąże się z odczuwaniem przyjemności towarzyszącej postrzeganiu tego, co piękne, którą wywołuje zasada jednolitości pośród różnorodności, leżąca u podłoża idei piękna: rzecz piękna nie może być ani zbyt jednolita, ani zbyt zróżnicowana¹⁰⁵. Należy przy tym wspomnieć, że „Francis Hutcheson, używając kategorii bezinteresowności, odróżnił to, co piękne, od tego, co pożyteczne. Przeżycie piękna nie zakłada poczucia korzystania z czegokolwiek”¹⁰⁶. Zmysł piękna jest według niego uniwersalny, wrodzony wszystkim ludziom, stanowi źródło przyjemności, nie powoduje jednak przykrości. Chociaż przypomina zmysł moralny i tak jak on jest inspirowany, obecną wcześniej u Shaftesbury’ego, ideą zmysłu wewnętrznego, pełni jednakże inną funkcję.

Zmysł moralny w filozofii Hutchesona to zmysł wewnętrzny, wtórny w stosunku do zmysłów zewnętrznych¹⁰⁷. Dzięki niemu nie musimy kalkulować i rozumowo dowodzić zasadności pewnych działań. Postrzegamy je jako dobre lub złe, wydając sądy moralne niezależne od naszej woli¹⁰⁸. Nie opieramy się na obyczaju, czy racjonaliza-

¹⁰² M. Ossowska, op. cit., s. 208.

¹⁰³ Musimy najpierw postrzegać rzeczywistość zmysłami zewnętrznymi, by posłużyć się wewnętrznymi, zmysł moralny znajduje się w tej samej grupie, co zmysł, dzięki któremu osądza się piękno przedmiotów, zmysł, którym postrzega się własne życie psychiczne i dokonuje introspekcji, czy zmysł, dzięki któremu reaguje się na rzeczy zabawne. Por. M. Śliwa, op. cit., s. 71.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 70; A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 175.

¹⁰⁵ A. Broadie, *The Scottish Enlightenment*, s. 176; M. Śliwa, op. cit., s. 78.

¹⁰⁶ M. Śliwa, op. cit., s. 82.

¹⁰⁷ M. Ossowska, op. cit., s. 204.

¹⁰⁸ C.J. Berry, op. cit., s. 158.

acjach. Podobnie jak w przypadku zmysłów zewnętrznych, wytwarza się w nas bezinteresowne uczucie, w tym przypadku aprobaty lub jej braku¹⁰⁹. Zmysł moralny potrafi różnicować oceny działania w zależności od motywów sprawcy czynu: jeżeli zyskujemy od dwóch osób podobną korzyść, to przychylniej ocenimy tę osobę, której postępowanie było życzliwe i wynikało z chęci uczynienia czegoś dla nas, niż tę, która kierowała się własną pomyślnością, a nam pomogła „przy okazji”¹¹⁰. Podobnie: im więcej osób może odnieść korzyść z danego czynu, tym lepiej oceniamy podmiot działający. Inaczej niż Smith, Hutcheson skłaniał się ku utylitaryzmowi¹¹¹. Uważał, że należy dążyć do maksymalizacji dobra jak największej liczby ludzi, stąd lepsze są działania mające na celu korzyść wielu osób.

Zmysł moralny jest uniwersalny, wrodzony, dzięki czemu wszyscy są w stanie postrzegać dobro moralne:

[...] wszyscy ludzie prawdopodobnie mają zmysł moralny, który sprawia, że działania użyteczne dla ogółu i przyjazne uczucia wywołują wdzięczność w tym, kto ich doświadcza i w każdym obserwatorze. Większość ludzi, którzy rozważali kwestie działań ludzkich, jest zgodna, że to, co użyteczne dla ogółu, jest zarazem prywatnie użyteczne dla podmiotu działającego, w tym życiu lub w następnym. Wnioskujemy, że wszyscy ludzie mają te same uczucia i zmysł¹¹².

Uniwersalność ta nie sprawia jednak, że wszyscy zawsze będą wydawać takie same oceny etyczne – możemy przecież zaobserwować rozbieżności pomiędzy poszczególnymi kulturami czy jednostkami. Hutcheson nie uważał tego jednak za wadę zmysłu, postrzegał to raczej jako wynik działania rozumu, który może wpływać na zmysł i przyczyniać się do błędów w ocenie¹¹³.

Maria A. Carrasco podkreśliła jeszcze jeden element teorii Hutchesona będący wyraźną inspiracją dla Smitha – „etykę obserwa-

¹⁰⁹ M. Śliwa, op. cit., s. 120.

¹¹⁰ C.J. Berry, op. cit., s. 158.

¹¹¹ M.A. Carrasco, *Hutcheson, Smith, and Utilitarianism*, „The Review of Metaphysics” March 2011, Vol. 64, s. 517.

¹¹² F. Hutcheson, op. cit., s. 135–136.

¹¹³ M.A. Carrasco, op. cit., s. 523.

tora”¹¹⁴. Hutcheson niejednokrotnie odwoływał się do osądu wi-
dza. Niekiedy wydane przez niego oceny mają nawet pierwszeństwo
przed opiniami podmiotu działającego. Osądy te również mogą za-
tem aspirować do bezinteresowności¹¹⁵.

Wpisując się w tradycję ugruntowywania sądów moralnych
przede wszystkim w uczuciu, nie zaś w rozumie, Smith podążył
ścieżką wyznaczoną przez Shaftesbury’ego, Hutchesona oraz Hume’a.
Dostrzegając jednak przy tym wady teorii swoich poprzedników i,
inspirując się ich myślą, stworzył oryginalną, złożoną koncepcję mo-
ralności (podobnie jak Hutcheson i Hume, bardziej deskryptywną
niż normatywną, opartą na obserwacjach)¹¹⁶ odchodzącą od poję-
cia zmysłu moralnego. Przekonanie o społecznej naturze człowieka,
współistnieniu dążenia do realizowania interesu własnego i życzli-
wości dla innych oraz o potrzebie odwoływania się do obserwato-
ra (zewnętrznego lub wyobrażonego) wyraźnie wiąże Smitha z jego
wielkimi poprzednikami. Również przedstawiona przez niego teo-
ria ekonomiczna swe korzenie ma w wykładach Hutchesona. Pomię-
dzy koncepcjami tych myślicieli nie można jednak postawić znaku
równości. Smith otwarcie krytykował zarówno Shaftesbury’ego, jak
i Hutchesona, uznając, że ich nazbyt optymistyczne przekonanie
o życzliwej naturze człowieka jest dalekie od rzeczywistości. Nie wy-
brał także podejścia utylitarystycznego, którego załączki widać w my-
śli Hutchesona. Inaczej pojmował sympatię, nie utożsamiał cnoty
z życzliwością, stworzył też zupełnie inną koncepcję estetyczną. Wy-
raźnie można dostrzec jednak w filozofii Smitha echa rozróżnienia
na zmysły wewnętrzne i zewnętrzne oraz przekonanie, że bez wzglę-
du na wychowanie człowiek nigdy do końca nie zatraci poczucia, co
jest dobre.

¹¹⁴ Ibidem, s. 519.

¹¹⁵ A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 158–159.

¹¹⁶ F. Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 60; M.A. Carrasco, op. cit., s. 518.

4. Hume

David Hume, wybitny szkocki filozof, który przez wiele lat przyjaźnił się z Adamem Smithem, w okresie 1739–1741 korespondował również z Francisem Hutchesonem, czerpiąc inspirację z jego myśli i rozwijając swoje poglądy w podobnym duchu, wywodzącym się z teorii zmysłu moralnego, zakładającym przekonanie o społecznej naturze człowieka. Hume, którego dzieła wzbudzały kontrowersje, prosił Hutchesona o opinię dotyczącą swojej pracy (wysłał mu trzecią część *Traktatu o naturze ludzkiej*), wymieniał z nim uwagi (ten sprzeciwił się jednak kandydaturze Hume'a na stanowisko profesora filozofii moralnej w Edynburgu)¹¹⁷.

„Nie ulega wątpliwości, że teoria moralna Hume'a miała swoje korzenie w pismach Hutchesona”¹¹⁸ – tak jak on, Hume nie opierał sądów etycznych na racjonalnej kalkulacji, przypisując rozumowi raczej drugorzędną, instrumentalną rolę. Tą ścieżką podążył również Smith, który

[...] podobnie jak David Hume pokolenie wcześniej, uważał, że żyjemy w rzeczywistości ukształtowanej przez nasze uczucia i wyobrażenia. Dla obydwu uczucia – lub, jak je wtedy nazywano, namiętności i sentymenty – stanowiły bardziej wiarygodne motywy działania niż tak zwany rozum. [...] Wiek Rozumu był przynajmniej w Szkocji Wiekiem Uczuć¹¹⁹.

Hume w *Badaniach dotyczących zasad moralności* opisał spór pomiędzy zwolennikami ugruntowania moralności w rozstrzygnięciach rozumowych a myślicielami, którzy przyznawali prymat uczuciu, i jednoznacznie opowiedział się po stronie tych drugich. Jak twierdził, moralność wynika z natury człowieka i z jego uczuć, a zatem „Choćbyśmy obracali tę sprawę na wszystkie strony, nigdy nie zdołamy oprzeć moralności na stosunku, lecz będziemy musieli od-

¹¹⁷ M. Śliwa, op. cit., s. 130–131.

¹¹⁸ Ibidem, s. 132.

¹¹⁹ J. Buchan, *Adam Smith. Życie i idee*, przeł. K. Rastawicki, Centrum Doradztwa i Informacji Difin, Warszawa 2008, s. 38.

wołać się do rozstrzygnięcia uczuciowego”¹²⁰. Wyjaśniał, że drzewa, które – rosnąc – zacienia swojego „rodzica”, nie nazwalibyśmy „ojcobójcą”, chociaż jest ono bezpośrednią przyczyną śmierci drzewa, z którego spadł dający mu życie owoc. W przypadku ludzi jednak ten sam stosunek, gdyby pojmować go ściśle za pomocą rozumu, skutkowałby potępieniem¹²¹. Rozstrzygnięć abstrakcyjnych, opartych jedynie na pojmowanych rozumowo zależnościach („stosunkach między ideami”), nie można traktować, jego zdaniem, jako jedyne źródła ocen moralnych. Rozważania wykorzystujące tylko poznanie zmysłowe i intelekt nie dają wystarczających podstaw, by jakieś działanie pochwalić lub potępić¹²².

David Hume przyznawał jednak rozumowi znaczącą rolę w wydawaniu sądów moralnych: jest on niezbędny do analizy faktów i okoliczności. Również Smith podkreślał wagę rozpoznania okoliczności danego czynu. Zdaniem obu szkockich filozofów podstawę oceny etycznej stanowi rozpoznanie sytuacji, świadomość tego, która ze stron konfliktu jest ofiarą. Dopiero znając kontekst, można odwołać się do uczuć i wydać sąd moralny. Uczucia nie analizują bowiem sytuacji, ale posiłkują się wiedzą rozumową i posiadanymi przez oceniającego informacjami:

Gdy jednak każda okoliczność, każdy stosunek zostanie poznany, na używanie rozumu nie ma już miejsca, brak bowiem przedmiotu, którym mógłby się on zająć. Następująca teraz aprobata lub nagana nie może być dziełem rozumu, lecz jest dziełem serca, i nie jest to spekulatywne stwierdzenie albo osąd, lecz żywe uczucie czy też doznanie¹²³.

To również rozum wskazuje na możliwe konsekwencje działań oraz jest w stanie służyć informacjami o potrzebnych dla rozstrzygnięć moralnych środkach¹²⁴. Nigdy jednak nie będzie on dysponował peł-

¹²⁰ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Tesznar, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 93.

¹²¹ Por. ibidem, s. 96; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 544.

¹²² M. Ossowska, op. cit., s. 288.

¹²³ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 94–95.

¹²⁴ S. Jedynak, *Hume*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 76.

na wiedzę o celach: „Wydaje się oczywiste, że ostatecznych celów ludzkiego postępowania w żadnym wypadku nie sposób wytłumaczyć na gruncie rozumu, lecz że przemawiają one jedynie do ludzkich uczuć i doznań oraz nie zależą od władz rozumowych”¹²⁵.

Cnotliwe zachowania są rozpoznawane przez uczucia, a nie przez rozum, mimo to są użyteczne: przede wszystkim dla społeczności, sprawiając, że funkcjonuje ona harmonijnie. Chwalimy ludzi prawych, powołujemy się na korzyści wynikające z ich działań¹²⁶ oraz na to, że swoim postępowaniem przyczynili się do szczęścia innych. To dzięki użyteczności właściwych zachowań uczymy się dobrze postępować¹²⁷. Jest to istotne dla społeczności, bez której trudno byłoby jednostce istnieć.

Podobnie jak Smith, Hume przyjmował, że człowiek z natury jest społeczny:

Nie możemy mieć żadnego pragnienia, które by nie pozostawało w związku ze społecznością. Całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać. Wszelka przyjemność słabnie i znika, gdy jej doznajemy w odosobnieniu; i wszelka przykrość staje się bardziej okrutna i nie do zniesienia. Wszelkiego innego uczucia, jakie może nas poruszać, jak na przykład duma, ambicja, skąpstwo, ciekawość, chęć zemsty czy pożądanie płciowe, duszą czy zasadą ożywiająca jest oddźwięk uczuciowy. I żadne z nich nie miałyby siły, gdybyśmy je oderwali całkowicie od myśli o innych ludziach i od uczuć ku nim skierowanych¹²⁸.

Ten rys, charakterystyczny dla filozofów szkockiego oświecenia, związany z założeniem, że jednostki potrzebują innych, by doświadczać pewnych uczuć, w tym przyjemności, oraz analizować swoje postępowanie, jest wyraźnie widoczny w teorii Hume’a. Przyjmował

¹²⁵ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 97.

¹²⁶ Por. ibidem, s. 11.

¹²⁷ Odwoływanie się do użyteczności w kontekście uczuć moralnych jest jednym z podstawowych elementów odróżniających od siebie teorie Hume’a i Smitha: Szkot odrzucał to, obecne u Hume’a, powiązanie. Por. J.R. Otteson, op. cit., s. 36–37.

¹²⁸ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 439.

on również, że choć ludzie często kierują się motywacjami egoistycznymi, są w stanie działać także dla dobra innych, by doświadczyć przyjemności ich towarzystwa.

Autor *Traktatu o naturze ludzkiej* sprzeciwiał się hedonizmowi psychologicznemu. Uważał, że wprowadzenie rozróżnienia na motywacje egoistyczne i nieegoistyczne jest bezzasadne. „Nawet w najbardziej egoistycznych działaniach własna przyjemność nie jest intencją czynu”¹²⁹, osiągnięcie przedmiotu uczucia sprawia podmiotowi działającemu przyjemność bez względu na to, czy działa dla dobra własnego, czy innych. Pod tym, co określa się jako egoizm, kryją się niekiedy zupełnie inne motywacje. Jak zauważał:

Z pewnością konieczne jest istnienie pewnego rodzaju pierwotnej skłonności, mogącej być podłożem dla miłości własnej i mogącej przydawać powabu celom, do których samolubstwo dąży; nic też nie nadaje się do tej roli lepiej niż życzliwość albo poczucie ludzkości. Pieniądże wydaje się po to, by zaspokoić takie czy inne pragnienia. Skąpiec, który gromadzi swój roczny dochód i pożycza go na procent, w istocie zużywa go w celu dogodzenia własnej chciwości. Trudno też byłoby wykazać, dlaczego wskutek wspaniałomyślnego czynu ktoś miałby stracić więcej, aniżeli wydając pieniądze jakąkolwiek inną metodą; skoro wszystkim, co może osiągnąć nawet najbardziej wybujałe samolubstwo, jest zaspokojenie jakiejś zachcianki¹³⁰.

Hume, podobnie jak Hutcheson, sprzeciwiał się egoistycznym teoriom moralnym. Twierdził, że założenie, jakoby ludzie byli samolubni i kierowali się jedynie interesem własnym, nie jest słuszne – nikt wcześniej nie był w stanie dowieść, że mogłoby być prawdziwe¹³¹. Jednostki są życzliwe, potrafią kochać, współczuć, opiekować się innymi i życzyć im dobra. Zauważał, że „[...] sympatia i życzliwość właściwe są już zwierzętom; czemuż więc ludzie, istoty bardziej doskonałe, mieliby być jej pozbawieni”¹³².

¹²⁹ M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Universitas, Kraków 1999, s. 48.

¹³⁰ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 88–89.

¹³¹ S. Jedynak, op. cit., s. 78.

¹³² Ibidem, s. 78–79.

Marek Pyka podkreślił, że sympatia jest pojęciem podstawowym dla trzeciej części *Traktatu o naturze ludzkiej*, podczas gdy *Badania dotyczące zasad moralności* odwołują się raczej do życzliwości¹³³. Inny pogląd wyraził Mirosław Rutkowski, uznając, że w *Traktacie o naturze ludzkiej* sympatia ma wywoływać życzliwość, w *Badaniach dotyczących zasad moralności* wiąże się zaś z instynktowym pragnieniem dobrej woli u ludzi¹³⁴. James R. Otteson zaznaczył z kolei, że Hume posługiwał się tym pojęciem w sposób typowy dla epoki, utożsamiając je z litością lub współczuciem¹³⁵ (warto zaznaczyć, że Hume podniósł kwestię wiązania przez Smitha sympatii także z uczuciami pozytywnymi, co Smith skomentował w drugim wydaniu *Teorii uczuć moralnych*)¹³⁶.

Przejmowanie uczuć (współcierpienie czy wspólna radość) oraz życzliwość, naturalne pragnienie szczęścia innych, to dwa podstawowe sposoby rozumienia sympatii u Hume'a¹³⁷ – podobny sposób użycia tego terminu można odnaleźć także w myśli Smitha, chociaż jego pojmowanie sympatii jest bardziej złożone. To dzięki sympatii możliwe jest rodzenie się uczuć moralnych:

W podstawowym znaczeniu Hume określa mianem sympatii proces ujmowania i przeżywania przez umysł uczuć przeżywanych aktualnie przez inne osoby. Z tym podstawowym znaczeniem pojęcia sympatii ściśle wiąże się inne, szersze, w którym jest możliwe sympatyzowanie również z wyobrażonymi uczuciami konkretnych lub nawet wyobrażonych osób. [...] Ale Hume używa pojęcia sympatia w jeszcze szerszym znaczeniu. Okazuje się bowiem, że przez sympatię mogą być przenoszone także „skłonności” (*inclinations*) innych osób, a także ich „przekonania” (*beliefs*) i opinie. Rezultatem tak pojętej sympatii jest, według Hume'a, ujednolicanie się opinii w społeczeństwie [...]¹³⁸.

¹³³ M. Pyka, op. cit., s. 52.

¹³⁴ M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001, s. 125.

¹³⁵ J.R. Otteson, op. cit., s. 30.

¹³⁶ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

¹³⁷ S. Jedynek, op. cit., s. 60–61; M. Rutkowski, op. cit., s. 120–121.

¹³⁸ M. Pyka, op. cit., s. 51–52.

To także sympatia, podobnie jak w filozofii Smitha, wyjaśnia, w jaki sposób ludzie mogą być dla siebie nawzajem zwierciadłami.

Mimo wielu podobieństw, warto podkreślić różnice pomiędzy Hume'owskim i Smithowskim pojmowaniem sympatii. Autor *Traktatu o naturze ludzkiej* podkreślał znaczenie sympatii jako mechanizmu pozwalającego na „przejęcie” uczuć innego człowieka, oparte na założeniu, że podobne przyczyny wywołują podobne uczucia i reakcje. W myśli Smitha podstawą działania sympatii jest z kolei ocena okoliczności czynu oraz działanie wyobraźni¹³⁹ (choć Hume także dostrzegał rolę wyobraźni w działaniu sympatii, postrzegał ją jednak inaczej: to ona przekształca pojęcie w uczucie)¹⁴⁰:

Obserwator, który nie wierzy, że podmiot działający odczuwa dane uczucie, nie będzie z nim sympatyzował, jako że Hume'owska sympatia jest przede wszystkim zasadą komunikacji, dzięki której obserwator zaczyna doświadczać uczucia, które, jak uważa, odczuwa podmiot działający i doświadcza go właśnie z powodu tego przeświadczenia. Właśnie tę doktrynę Hume'a odrzucił Smith, którego zdaniem, przeciwnie, jest możliwe, że obserwator współodczuwa z uczuciem, którego, jego zdaniem, nie doświadcza podmiot działający, a nawet z uczuciem, którego podmiot działający z pewnością nie odczuwa¹⁴¹.

Przyjmując prymat troski o interes własny, Hume zakładał, że potrzebne jest pole do porozumienia, ustalenia wspólnych znaczeń i kontekstów: taką funkcję może pełnić (podobnie jak u Smitha, utożsamiany z sympatią) oddźwięk uczuciowy:

Interes każdego człowieka jest jego osobistą sprawą i nie można zakładać, że awersje i pragnienia, które zeń wynikają, w takim samym stopniu są udziałem innych. Dlatego też cały język, ponieważ został stworzony na powszechny użytek, musi się kształtować na gruncie pewnych rozpowszechnionych poglądów, i musi też stosować określenia, pochwały i nagany w zgodzie z uczuciami wynikającymi z ogólnych interesów społeczności. I jeśli uczucia te u większości ludzi nie są aż tak silne,

¹³⁹ Więcej na ten temat w rozdziale pierwszym.

¹⁴⁰ J.R. Otteson, op. cit., s. 34.

¹⁴¹ A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, s. 163.

jak te, które odnoszą się do dobra osobistego, to i tak wiążą się z pewnymi moralnymi rozróżnieniami, nawet w wypadku osób najbardziej zdeprawowanych i samolubnych; pojęcie dobra muszą one łączyć z postępowaniem dobroczynnym, a pojęcie zła z postępowaniem szkodliwym. Musimy przyznać, że oddźwięk uczuciowy jest czymś znacznie słabszym niż nasza troska o siebie, a w wypadku osób dalekich jest on znacznie słabszy, niż w wypadku osób bliskich i z nami związanych, ale z tego właśnie powodu koniecznym jest, byśmy w naszych wyważonych osądach i przemyśleniach dotyczących ludzkich charakterów pomijali podobne różnice, nadając naszym uczuciom wymiar bardziej społeczny i publiczny¹⁴².

Smith również zwracał uwagę na to, że sympatia, w znaczeniu zarówno współodczuwania, jak i życzliwości, jest silniejsza wobec najbliższych. Obaj myśliciele podkreślali jej społeczny wymiar i podstawowe znaczenie dla definiowania ogólnych zasad oraz wszelkich sądów moralnych. Hutcheson również przyjmował, że życzliwość jest najsilniejsza wobec najbliższych. Jest to rys wspólny wszystkim tym trzem szkockim filozofom.

Smith zmagał się z problemem subiektywności sądów moralnych opartych na sympatii i opinii innych ludzi, dostrzegając zmienność norm. Z czasem coraz większą rolę przypisywał on bezstronnemu obserwatorowi, pomniejszając znaczenie poglądów otoczenia, które nie ma przecież pełnej wiedzy o danej sytuacji. Jak zaznaczył Alexander Broadie: „Idea obserwatora, podstawowa dla filozofii moralnej Smitha, została już wcześniej wprowadzona przez zarówno Hutchesona, jak i Hume’a, przekonujące jest więc postrzeganie rozważań Smitha o obserwatorze jako rozwinięcia prac starszych kolegów”¹⁴³.

Hume twierdził, że sąd moralny wymaga zdystansowania się od podmiotu działającego. Tak jak Smith, zauważał, że człowiek ma tendencję do bycia stronnikiem wobec samego siebie i swoich najbliższych. Tym samym uznawał za potrzebne abstrahowanie od potrzeb i interesu własnego jednostek. Autor *Traktatu o naturze ludzkiej*

¹⁴² D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 49.

¹⁴³ A. Broadie, *Sympathy and the Impartial Spectator*, s. 158.

podkreślał wagę bezstronności i bezinteresowności osób wydających sądy etyczne. By oceny dotyczące czyjegós postępowania mogły być zasadne, konieczny jest brak silnych emocji oraz możliwie najszersza wiedza o okolicznościach czynu. Człowiek może doznawać uczucia aprobaty, może też rozważać, czy obserwator w tych okolicznościach by ją odczuwał (osądy te nie muszą być ze sobą zgodne)¹⁴⁴. W sytuacji idealnej: pełnej wiedzy oraz odcięcia się od partykularnych interesów, uczucia moralne ludzi zawsze byłyby ze sobą zgodne¹⁴⁵. Nigdy nie można jednak mieć pewności, czy jest się całkowicie bezstronnym obserwatorem, czy ma się kompletną wiedzę dotyczącą okoliczności i czy inni ludzie spełniają wymogi właściwej oceny moralnej¹⁴⁶. Tym samym trudno byłoby uzyskać uniwersalne sądy etyczne. Oparcie się na uczuciu podaje w wątpliwość ich obiektywność, nawet mimo włączenia w ten proces rozumu poznającego okoliczności i mimo przyjęcia, że określone sytuacje wywołują w ludziach takie same uczucia.

Hume, podobnie jak Hutcheson, dostrzegał bezinteresowność nie tylko sądów etycznych, ale i estetycznych¹⁴⁷. Piękno upatrywał w porządku, zauważał, że

Wszelkie naturalne piękno polega na proporcji stosunków, będąc udziałem jedynie rozumu bądź władz intelektualnych. We wszystkich naukach nasz umysł na podstawie stosunków znanych odkrywa nieznanne, jednakże na wszelkich decyzjach dotyczących smaku i zewnętrznego piękna wszystkie stosunki oczywiste dla oka są już wcześniej; to one są źródłem uczucia sympatii lub niechęci, stosownie do natury przedmiotu oraz dyspozycji naszych zmysłów. Euklides w pełni wyjaśnił wszystkie własności koła, jednak w żadnym ze swych twierdzeń nie zawarł ani słowa na temat jego piękna. Powód jest oczywisty. Piękno nie jest cechą koła¹⁴⁸.

¹⁴⁴ M. Rutkowski, op. cit., s. 141.

¹⁴⁵ Por. M. Pyka, op. cit., s. 98–99.

¹⁴⁶ M. Rutkowski, op. cit., s. 144–145.

¹⁴⁷ M. Śliwa, op. cit., s. 132 i 137.

¹⁴⁸ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, s. 95–96.

Uznawanie czegoś za piękne wiązało z przyjemnością, jaką wywołuje jego odczuwanie. Piękno i brzydota nie są, jego zdaniem, właściwościami przedmiotów¹⁴⁹. W *Traktacie o naturze ludzkiej* wiązało piękno z użytecznością, do czego odniósł się w *Teorii uczuć moralnych* Smith¹⁵⁰. Podobnie jak jego poprzednicy, Hume dostrzegał podobieństwo pomiędzy pięknem moralnym a estetycznym (choć nie łączył ich ze sobą tak ściśle jak Hutcheson czy Shaftesbury, jednakże w przypadku obu kategorii dostrzegał pierwszeństwo uczucia nad rozumem).

Hume, podejmując problematykę smaku, starał się ustalić intersubiektywne kryteria piękna, opierając je na autorytecie (i zgodzie) doświadczonych krytyków. Nie przyjmował, że wszyscy będą postrzegać je tak samo, nie twierdził, że piękno wynika z natury przedmiotów, upatrywał je raczej w człowieku i przeżywanej przez niego przyjemności; piękno nie jest absolutne¹⁵¹. Możliwe jest jednak ustalenie, które rzeczy zasługują na określenie ich mianem pięknych i wysublimowanych, ustalenie intersubiektywnych kryteriów. Choć ludzie mogą mieć różne doświadczenia i odczucia, to według niego jednak bezstronny osąd doświadczonego człowieka o wyrobionym smaku może stanowić wzorzec oceny. Jednakże opisywany przez Hume'a idealny krytyk sztuki musiał spełniać liczne wymagania, jak twierdził: „O taki tytuł ubiegać się jedynie może głęboki umysł w połączeniu z subtelnością poglądów, wsparty o doświadczenie, udoskonalony przez porównywanie i wolny od wszelkich uprzedzeń; dopiero zgodny sąd takich krytyków, gdziekolwiek są, jest rzeczywistym sprawdzianem smaku i piękna”¹⁵². Filozof nie szukał uniwersalnych reguł rządzących smakiem, próbował raczej wyjaśnić, dlaczego niektóre sądy estetyczne są bardziej uzasadnione niż inne. Dzięki zgodzie kompetentnych krytyków będzie możliwe ustalenie kryteriów smaku¹⁵³.

¹⁴⁹ Idem, *Sprawdzian smaku*, w: idem, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, PWN, Warszawa 1955, s. 199.

¹⁵⁰ Więcej na ten temat w rozdziale trzecim.

¹⁵¹ S. Jedynak, op. cit., s. 102–103.

¹⁵² D. Hume, *Sprawdzian smaku*, s. 207.

¹⁵³ S. Jedynak, op. cit., s. 105.

Mimo podziwu dla dzieł Hume'a Smith nigdzie nie wyraził swojego stanowiska w sprawie jego teorii dotyczącej przyczynowości oraz indukcji¹⁵⁴. Obaj myśliciele akcentowali rolę nawyku, zauważając, że to, co postrzega się jako „naturalne”, może różnić się w poszczególnych grupach¹⁵⁵, częste, nawykowe wykonywanie jakiejś czynności sprawia zaś, że staje się ona coraz łatwiejsza.

Podobnie jak Hume, Smith, zainspirowany myślą przyjaciela, podkreślał rolę wyobraźni, uważał ją za ważniejszą od rozumienia (*understanding*) i być może z tego właśnie powodu – jak twierdził Samuel Fleischacker – nie wprowadził do ekonomii modelu matematycznego¹⁵⁶. To dzięki wyobraźni, zdaniem obu Szkotów, możliwe jest łączenie elementów zarówno w świecie fizycznym, jak i w sferze moralności¹⁵⁷. Smith, rozwijając koncepcję Hume'a, przyjmował, że świat jest spójny, nasza wyobraźnia, wykorzystując posiadane informacje, buduje zaś wyjaśnienia i narrację¹⁵⁸.

Obaj podkreślali rolę wyobraźni i pamięci w wiązaniu ze sobą wrażeń i idei. Podkreślali, że ważne są doświadczenia i przyzwyczajenia jednostek: na nich opiera się przekonanie o tym, że pewne zjawiska współwystępują. Hume stwierdzał, że

Ponieważ zawsze, gdy powtarzanie się danego działania czy operacji rodzi w nas skłonność do ponawiania tego działania czy operacji nawet wtedy, kiedy nie zmusza nas do tego rozumowanie ani proces intelektualny, to mówimy, że skłonność ta wynika z nawyku, [...] jest to ostateczna możliwa do wskazania podstawa wszystkich naszych wniosków wypływających z doświadczenia. [...] Nawyk jest więc wielkim przewodnikiem ludzkiego życia. [...] Gdyby nawyk nie istniał, nie mielibyśmy żadnej wiedzy dotyczącej faktów poza tym, co bezpośrednio obecne w pamięci i zmysłach. Nigdy nie wiedzielibyśmy, jakie stosować

¹⁵⁴ S. Fleischacker, op. cit., s. 27 i 29.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 30.

¹⁵⁶ S. Fleischacker, op. cit., s. 28.

¹⁵⁷ K. Haakonssen, op. cit., s. 9–10.

¹⁵⁸ Ch.L. Griswold Jr, *Imagination: Morals, Science and Arts*, w: *The Cambridge Companion to Adam Smith*, s. 53.

środki, aby osiągnąć nasze cele, ani jak wykorzystać przyrodzone zdolności, by wywołać dany skutek¹⁵⁹.

Smith, podobnie jak Hume, zakładał, że teorie naukowe nie wyrażają prawd absolutnych, są raczej dziełem wyobraźni wyjaśniającej fakty, dopowiadającej historię. Hume wyjaśnienia naukowe i potoczne wyprowadzał z imaginacji łączącej ze sobą dane zmysłowe. Uważał, że rozumowania indukcyjne nigdy nie dają pewności – to, że jakieś zjawiska występują wielokrotnie po sobie, nie oznacza, że tak będzie działało się zawsze. Dostrzegał trzy sposoby powiązań idei: podobieństwo, styczność w czasie lub przestrzeni oraz przyczynę lub skutek¹⁶⁰. Ten ostatni rodzaj, jak twierdził, pozwala wykroczyć poza pamięć i zmysły, opieramy się jednak na rozumowaniu i doświadczeniu¹⁶¹.

Uwagę mogą zwracać także pewne podobieństwa ich teorii ekonomicznych. Hume, podobnie jak Hutcheson, plasował się pomiędzy merkantylizmem a ekonomią klasyczną (krytykując niektóre założenia merkantylizmu, nie tworzył jednak pełnej teorii klasycznej). Twierdził, że niemożliwe jest ciągłe utrzymywanie korzystnych bilansów handlowych. Może dziwić, że Smith nie odniósł się do tego stwierdzenia w swojej, rozbudowanej przeciw, krytyce merkantylizmu¹⁶². Hume przyjmował, że stopniowe zwiększanie podaży pieniądza doprowadziłoby do wzrostu popytu, dostrzegał także związki pomiędzy wolnością gospodarczą a polityczną, których wzrost sprzyja sobie nawzajem.

*

Filozofia Adama Smitha nie była tworzona w próżni. Znaczący wpływ na jego teorię miała atmosfera intelektualna epoki i nie-

¹⁵⁹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 38–39.

¹⁶⁰ Idem, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 94–65; *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 17.

¹⁶¹ Idem, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 26–27.

¹⁶² H. Landreth, D.C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, przeł. A. Szeworski, PWN, Warszawa 1998, s. 88.

ustający dyskurs, podejmujący najważniejsze problemy społeczne, filozoficzne, ekonomiczne, literackie. Wymiana myśli z najwybitniejszymi umysłami Szkocji odcisnęła znaczące piętno na kształcie jego dzieł. Twórczo wykorzystana inspiracja, między innymi, myślą Francisa Hutchesona i Davida Hume'a pozwoliła Smithowi na stworzenie interesującej, rozbudowanej teorii.

Bibliografia

Dzieła Adama Smitha

- The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith:*
Smith A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*,
Vol. 1 and 2, eds. R.H. Campbell, A.S. Skinner, Liberty Fund, Indianapo-
polis 1981.
- Smith A., *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce,
Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- Smith A., *Lectures on Jurisprudence*, eds. R.L. Meek, D.D. Raphael, P.G. Stein,
Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- Smith A., *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, Liberty Fund, Indianapo-
lis 1985.
- Smith A., *The Correspondence of Adam Smith*, eds. E.C. Mossner, I.S. Ross,
Liberty Fund, Indianapolis 1987.
- Smith A., *The Theory of Moral Sentiments*, eds. D.D. Raphael, A.L. Macfie,
Liberty Fund, Indianapolis 1982.

Przekłady polskie:

- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł.
S. Wolff et al., PWN, Warszawa 2007.
- Smith A., *O naturze imitacji, która ma miejsce w sztukach zwanych naślado-
wczymi*, przeł. A. Markwart, „Estetyka i krytyka” 2012/2, nr 25.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989.

Opracowania dotyczące myśli Adama Smitha i pozostała literatura

- A Catalogue of the Library of Adam Smith*, ed. J. Bonar, Macmillan, London 1894, <https://archive.org/details/catalogueoflibraoosmit>.
- Aaron R.I., *John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1965.
- Agassi J., *Methodological Individualism*, „The British Journal of Sociology” September 1960, Vol. 11, No. 3.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.
- Aspromourgos T., *Adam Smith on Labour and Capital*, w: *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. Ch.J. Berry, M.P. Paganelli, C. Smith, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Atherton M., *Berkeley's Revolution in Vision*, Cornell University Press, New York 1990.
- Banach W., *Spontaniczność a planowanie. Wokół filozofii społecznej Friedricha A. von Hayeka*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003.
- Barry N., *Z tradycji teorii ładu samorządowego*, przeł. M. Klimowicz, M. Kuniński, w: *Filozofia wolnego rynku*, wyb. M. Kuniński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Bator P.G., *The University of Edinburgh Belles Lettres Society (1759–64) and the Rhetoric of the Novel*, „Rhetoric Review” Spring 1996, Vol. 14, No. 2.
- Berkeley G., *A New Theory of Vision*, w: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. 1, eds. A.A. Luce, T.E. Jessop, Thomas Nelson and Sons, London 1948.
- Berkeley G., *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żukowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Berkeley G., *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia ukazującej bezpośrednio Bożą obecność i Opatrzność. W odpowiedzi anonimowemu autorowi*, w: idem, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. A. Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.
- Berkeley G., *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. A. Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.
- Berkeley G., *Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, przeł. J. Sosnowska, w: idem, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem a Filonousem*, dialog 1, PWN, Kraków 1956.

- Berry C.J., *Adam Smith's Considerations on Language*, „Journal of the History of Ideas” January–March 1974, Vol. 35, No. 1.
- Berry C.J., *Social Theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.
- Bevilacqua V.M., *Adam Smith and Some Philosophical Origins of Eighteenth-Century Rhetorical Theory*, „The Modern Language Review” July 1968, Vol. 63, No. 3.
- Billouet P., *Foucault*, Les Belles Lettres, Paris 2003.
- Bishop J.D., *Adam Smith's Invisible Hand Argument*, „Journal of Business Ethics” March 1995, Vol. 14, No. 3.
- Blaug M., *Teoria ekonomii. Ujęcie retrospektywne*, przeł. S. Kubiela, PWN, Warszawa 1994.
- Bochenek M., *Wpływ ekonomistów na rozwój cywilizacji ludzkiej*, w: idem, *Szkice o ekonomii*, MADO, Toruń 2004.
- Bohls E.A., *Disinterestedness and Denial of the Particular: Locke, Adam Smith, and the Subject of Aesthetics*, w: *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*, ed. P. Mattick Jr, Cambridge University Press, New York 2008.
- Broadie A., *Agreeable Connexions. Scottish Enlightenment Links with France*, Birlinn, Edinburgh 2012.
- Broadie A., *Introduction*, w: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Broadie A., *The Scottish Enlightenment. The Historical Age of the Historical Nation*, Birlinn Limited, Edinburgh 2001.
- Brown K.L., *Dating Adam Smith's "Of the External Senses"*, „Journal of the History of Ideas” April–July 1992, Vol. 53, No. 2.
- Brühlmeier D., *Adam Smith*, przeł. B. Jaroszek, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1993.
- Buchan J., *Adam Smith. Życie i idee*, przeł. K. Rastawicki, Centrum Doradztwa i Informacji Difin, Warszawa 2008.
- Buchanan J.M., *Wytłumaczenie się ładu*, przeł. K. Gurba, w: *Filozofia wolnego rynku*, wyb. M. Kuniński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Campbell T.D., *Adam Smith's Science of Morals*, Routledge, New York 2012.
- Carrasco M.A., *Hutcheson, Smith, and Utilitarianism*, „The Review of Metaphysics” March 2011, Vol. 64.
- Chalk A.F., *Mandeville's "Fable of the Bees": A Reappraisal*, „Southern Economic Journal” July 1966, Vol. 33, No. 1.
- Cheney P., *Montesquieu and the Scottish Enlightenment*, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1376427088/en/>.

- Chodorowski J., *Adam Smith (1723–1790). Życie i dzieło autora „Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów”*, Wydawnictwo Uwr, Wrocław 2002.
- Choi Y.B., *Smith's View on Human Nature: A Problem in the Interpretation of "The Wealth of Nations" and "The Theory of Moral Sentiments"*, „Review of Social Economy” Autumn 1990, Vol. 48, No. 3.
- Cichorzewska M., *Moralność i społeczeństwo w myśli Adama Smitha*, Wydawnictwa Uczelniane, Lublin 2008.
- Clark H.C., *Conversation and Moderate Virtue in Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments"*, „The Review of Politics” Spring 1992, Vol. 54, No. 2.
- Coase R.H., *Adam Smith's View of Man*, „Journal of Law and Economics” October 1976, Vol. 19, No. 3.
- Condillac É.B. de, *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, przeł. K. Brończyk, w: idem, *O pochodzeniu poznania ludzkiego. Gramatyka*, Altaya i DeAgostini, Warszawa 2002.
- Condillac É.B. de, *O pochodzeniu poznania ludzkiego. Gramatyka*, przeł. K. Brończyk, T. Bartel, Altaya i DeAgostini, Warszawa 2002.
- Court F.E., *Adam Smith and the Teaching of English Literature*, „History of Education Quarterly” Autumn 1985, Vol. 25, No. 3.
- Creery W.E., *Argument for a Divine Visual Language*, „International Journal for Philosophy of Religion” Winter 1972, Vol. 3, No. 4.
- Dankert C.E., *Adam Smith – Man of Letters*, „Texas Studies in Literature and Language” 1961, Vol. 3, No. 2.
- Deleuze G., *Foucault*, przeł. M. Gusin, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2004.
- Denis A., *Was Adam Smith an Individualist?*, „History of the Human Sciences” 1999, Vol. 12, No. 3.
- Dickey L., *Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical and Textual Issues*, „The Journal of Modern History” September 1986, Vol. 58, No. 3.
- Dooley P.C., *Hutcheson, Smith and the Division of Labour*, Discussion Paper, University of Saskatchewan 2003, <http://www.compilerpress.ca/Competitiveness/Anno/Anno%20Dooley%20Hutchinson,%20Smith%20&%20Division%20of%20Labour%20USASK%202003.htm>.
- Dubos J.B., *Reflexions critiques sur la poesie et sur la peinture*, Jean Mariette, Paris 1719, <https://archive.org/details/reflexionscritiquodubo>.
- Dwyer J., *Ethics and Economics: Bridging Adam Smith's "Theory of Moral Sentiments" and "Wealth of Nations"*, „Journal of British Studies” October 2005, Vol. 44, No. 4.

- Elsner W., *Adam Smith's Model of the Origins and Emergence of Institutions. The Modern Findings of the Classical Approach*, „Journal of Economic Issues” March 1989, Vol. 23, No. 1.
- Emerson R., *The contexts of the Scottish Enlightenment*, w: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, ed. A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Evensky J., *Adam Smith's Lost Legacy*, „Southern Economic Journal” January 2001, Vol. 67, No. 3.
- Evensky J., *Adam Smith's Moral Philosophy. A Historical and Contemporary Perspective on Markets, Law, Ethics and Culture*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Evensky J., *Ethics and the Invisible Hand*, „The Journal of Economic Perspectives” Spring 1993, Vol. 7, No. 2.
- Fanfani A., *Historia doktryn ekonomicznych*, przeł. A. Czulowski, Odnowa, Londyn 1965.
- Finzi R., *Come non leggere un classico: Su una recente (Mis)interpretazione della divisione del lavoro in Adam Smith*, „Studi Storici” luglio-settembre 2008, Anno 49, N. 3.
- Fitzgibbons A., *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Fleischacker S., *On Adam Smith's "Wealth of Nations"*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004.
- Forman-Barzilai F., *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Foucault M., *À propos de l'enfermement pénitentiaire*, wywiad przeprowadzony przez A. Krywin i F. Ringelheim, w: *Dits et écrits 1954–1988*, t. 1, seria wydawnicza Gallimard, Paris 2001.
- Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2010.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.
- Foucault M., *L'extension sociale de la norme*, wywiad przeprowadzony przez P. Werner, w: *Dits et écrits 1954–1988*, t. 3, seria wydawnicza Gallimard, Paris 1994.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komen-dant, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Foucault M., *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2011.
- Giddens A., *Socjologia*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

- Gide K., Rist K., *Historja doktryn ekonomicznych od fizjokratów do czasów najnowszych*, t. 1, przeł. M. Kwiatkowski, Nakład Gebethnera i Wolfa, Kraków 1920.
- Göçmen D., *The "Adam Smith Problem" and Adam Smith's Utopia*, w: *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, eds. W.L. Robison, D.B. Suits, Rit Press, Rochester–New York 2012.
- Godłów-Legiędź J., *Liberalizm. Od ekonomii klasycznej do polityki transformacji*, Absolwent, Łódź 2001.
- Grampp W.D., *What did Smith Mean by the Invisible Hand?*, „Journal of Political Economy” June 2000, Vol. 108, No. 3.
- Gray J., *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, New York 1985.
- Griswold Ch.L., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Grzeźliński A., *Angielski spór o istotę piękna*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001.
- Grzeźliński A., *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleygo*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.
- Haakonsen K., *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Harrison P., *Adam Smith and the History of the Invisible Hand*, „Journal of the History of Ideas” January 2011, Vol. 72, No. 1.
- Harrod R.F., *Professor Hayek on Individualism*, „The Economic Journal” September 1946, Vol. 56, No. 223.
- Hayek F.A. von, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. G. Łuczkiwicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Hayek F.A. von, *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2007.
- Hayek F.A. von, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1: *Rules and Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1973.
- Hayek F.A. von, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, The University of Chicago Press, Chicago 1976.
- Hayek F.A. von, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 3: *The Political Order of a Free People*, The University of Chicago Press, Chicago 1979.
- Hayek F.A. von, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago 1978.
- Hayek F.A. von, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Midway Reprint, The University of Chicago Press, Chicago 1980.

- Hayek F.A. von, *Trzy źródła wartości ludzkich*, przeł. W. Buchner, w: *Filozofia wolnego rynku*, wyb. M. Kuniński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Hayek F.A. von, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. M. Kuniński, T. Kuniński, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2004.
- Heath E., *Adam Smith and Self-Interest*, w: *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. Ch.J. Berry, M.P. Paganelli, C. Smith, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Heinz A., *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, PWN, Warszawa 1983.
- Hollander S., *Adam Smith and the Self-Interest Axiom*, „Journal of Law and Economics” April 1977, Vol. 20, No. 1.
- Hull D.L., *What’s Wrong with Invisible-Hand Explanations?*, „Philosophy of Science” December 1997, Vol. 64.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Teszner, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Hume D., *Sprawdzian smaku*, w: idem, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, PWN, Warszawa 1955.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Hurtado-Prieto J., *Adam Smith and the Mandevillean Heritage: The Mercantilist Foundations of “Dr. Mandeville’s Licentious System”*, Paris 2004.
- Hutcheson F., *Philosophical Writings*, ed. R.S. Downie, Everyman, London 1994.
- Ingram J.K., *Historia ekonomii politycznej*, przeł. Z. Daszyńska-Golińska, E. Wende i spółka, Warszawa 1907.
- James H.S. Jr, Rassekh F., *Smith, Friedman and Self-Interest in Ethical Society*, „Business Ethics Quarterly” July 2000, Vol. 10, No. 3.
- Jedynak S., *Hume*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Johnson S., *A Dictionary of the English Language: In which the Words are deduced from Their Originals, and illustrated in Their Different Significations by Examples from the Best Writers*, Vol. 1, London 1785, <https://archive.org/details/dictionaryofenglo1johnuoft>.
- Jones H.B., *Marcus Aurelius, the Stoic Ethic and Adam Smith*, „Journal of Business Ethics” August 2010, Vol. 95.
- Jones P., Skinner A.S., *Adam Smith Reviewed*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992.
- Kim K., *Adam Smith’s “History of Astronomy” and View of Science*, „Cambridge Journal of Economics” 2012, Vol. 36.

- Kołodziej-Durnaś A., *O teorii strukturacji Anthony'ego Giddensa jako poszukiwaniu trzeciej drogi w naukach społecznych*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2004.
- Kostro K., *Hayek kontra socjalizm. Debata socjalistyczna a rozwój teorii społeczno-ekonomicznych Friedricha Augusta von Hayeka*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001.
- Kuniński M., *Język Boga w filozofii George'a Berkeleya. Rozważania o filozofii prawdziwej. Jerzemu Perzanowskiemu w darze*, wyb. i red. J. Sytnik-Czterwartyński, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.
- Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999.
- Kuniński M., *Wstęp. Z chaosu ład. O samorzutnym powstawaniu porządku społecznego*, w: *Filozofia wolnego rynku*, wyb. M. Kuniński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Kuniński M., *Wyjaśnianie powstawania norm*, „Zarządzanie Publiczne” 2012, nr 1(19).
- Kwaśnicki W., *Historia myśli liberalnej*, PWE, Warszawa 2000.
- Lamb R.B., *Adam Smith's System: Sympathy not Self-Interest*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1974, Vol. 35, No. 4.
- Land S.K., *Adam Smith's "Considerations Concerning the First Formation of Languages"*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1977, Vol. 38, No. 4.
- Landreth H., Colander D.C., *Historia myśli ekonomicznej*, przeł. A. Szeworski, PWN, Warszawa 1998.
- Leibniz G.W., *Swobodne rozważania o użyciu i ulepszeniu języka niemieckiego*, przeł. M. Szafrąński, w: H. Święczkowska, *Język jako projekt filozoficzno-polityczny. G.W. Leibniza swobodne rozważania o naprawie i ulepszeniu języka niemieckiego*, Aureus, Kraków 2008.
- Lessem A., *Imitation and Expression: Opposing French and British Views in the 18th Century*, „Journal of the American Musicological Society” 1974, Vol. 27, No. 2.
- Lewiński J.S., *Twórcy ekonomii politycznej*, SGH, Warszawa 1935.
- Lindgren J.R., *Adam Smith's Theory of Inquiry*, „The Journal of Political Economy” November–December 1969, Vol. 77, No. 6.
- Lipiński E., *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, PWN, Warszawa 1968.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1 i 2, przeł. B.J. Gawecki, PWN, Kraków 1955.
- Long A.A., *Stoic Studies*, University of California Press, Berkeley–New York–London 2001.

- Long A.A., *Stoicism in a Philosophical Tradition*, w: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Luce A.A., *Sense without Matter or Direct Perception*, Nelson, Toronto 1954.
- Macfie A., *The Invisible Hand of Jupiter*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1971, Vol. 32, No. 4.
- Małek J.S., *Adam Smith’s Contribution to Eighteen-Century British Aesthetics*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1973, Vol. 1, No. 1.
- Mandeville B., *Bajka o pszczołach*, przeł. W. Chwalewik, A. Glinczanka, PWN, Kraków 1957.
- Markwart A., *Adama Smitha refleksja nad językiem*, w: *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, red. H. Jakuszko, Lubelskie Towarzystwo Naukowe, Lublin 2013.
- Markwart A., *Użyteczność, piękno, wartość – estetyka Adama Smitha*, „Kultura i Edukacja” 2012, nr 1.
- Markwart A., Szymańska M., *O zmysłach i postrzeganiu – czyli czego nie wiemy o Berkeleyu, a dowiadujemy się od Smitha i „vice versa”*, „Filo-Sofija” 2012/2, rok XII, nr 17.
- Maxwell J.C., *Ethics and Politics in Mandeville*, „Philosophy” July 1951, Vol. 26, No. 98.
- McCraw T.K., *The Trouble with Adam Smith*, „The American Scholar” Summer 1992, Vol. 61, No. 3.
- Medema S.G., *The Hesitant Hand. Taming Self-Interest in the History of Economic Ideas*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2011.
- Meek R.L., Skinner A.S., *The Development of Adam Smith’s Ideas on the Division of Labour*, „The Economic Journal” December 1973, Vol. 83, No. 332.
- Megill A.D., *Theory and Experience in Adam Smith*, „Journal of the History of Ideas” January–March 1975, Vol. 36, No. 1.
- Merton R., *Struktura społeczna i anomia*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Miklaszewska J., *Liberalna koncepcja człowieka*, w: *Natura ludzka*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, WUJ, Kraków 2010.
- Montaigne M. de, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1985.
- Montes L., *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of some Central Components of His Thought*, Palgrave Macmillan, New York 2004.
- Morrow G.R., *Adam Smith: Moralism and Philosopher*, „The Journal of Political Economy” June 1927, Vol. 35, No. 3.
- Morrow G.R., *The Significance of the Doctrine of Sympathy in Hume and Adam Smith*, „The Philosophical Review” January 1923, Vol. 32, No. 1.

- Mucha J., *Cooley*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1992.
- Myers M.L., *The Soul of Modern Economic Man*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1983.
- Narveson J., *The “Invisible Hand”*, „Journal of Business Ethics” September 2003, Vol. 46, No. 3.
- Nee V., *Instytucje jako forma kapitału*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, red. A. Jasińska-Kania et al., Scholar, Warszawa 2006.
- Nieli R., *Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem*, „Journal of the History of Ideas” October–November 1986, Vol. 47, No. 4.
- Nozick R., *Invisible-Hand Explanations*, „The American Economic Review” May 1994, Vol. 84, No. 2.
- Nurock V., *Le spectre sympathique: Typologie des formes de sympathie dans la « Théorie des sentiments moraux »*, w: M. Biziou, *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Graffiti, Toruń 1997.
- Oncken A., *The Consistency of Adam Smith*, „The Economic Journal” September 1897, Vol. 7, No. 27.
- Ossowska M., *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Książka i Wiedza, Warszawa 2002.
- Ossowska M., *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966.
- Otteson J.R., *Adam Smith*, Bloomsbury, New York–London 2013.
- Otteson J.R., *Adam Smith's Marketplace of Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Otteson J.R., *The Recurring “Adam Smith Problem”*, „History of Philosophy Quarterly” January 2000, Vol. 17, No. 1.
- Pacholski M., Słaboń A., *Słownik pojęć socjologicznych*, Wydawnictwo Uczelniane AE, Kraków 1997.
- Paganelli M.P., *Theory of Moral Sentiments 1759 vs. Theory of Moral Sentiments 1790: A Change of Mind or a Change in Constraint?*, w: W.L. Robison, D.B. Suits, *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, Rit Press, Rochester–New York 2012.
- Park D., *Locke and Berkeley on the Molyneux Problem*, „Journal of the History of Ideas” April–July 1969, Vol. 30, No. 2.
- Pascal B., *Mysli*, układ L. Brunschvicga, przeł. T. Żeleński (Boy), Hachette, Warszawa 2008.
- Pascal B., *Mysli*, układ J. Chevaliera, przeł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1996.
- Persky J., *Adam Smith's Invisible Hands*, „The Journal of Economic Perspectives” Autumn 1989, Vol. 3, No. 4.

- Phillipson N.T., *Adam Smith. An Enlightened Life*, Penguin Group, London 2010.
- Piątkowski W., *Adam Smith. Ekonomia polityczna*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2013.
- Prendergast R., *Knowledge, Innovation and Emulation in the Evolutionary Thought of Bernard Mandeville*, „Cambridge Journal of Economics” 2014, Vol. 38.
- Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Universitas, Kraków 1999.
- Rae J., *Life of Adam Smith*, Macmillan & CO., London 1985 (reprint: DODO Press, Milton Keynes 2011).
- Raphael D.D., *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2009.
- Reber A.S., *Słownik psychologii*, przekł. pod red. naukową I. Kurcz, K. Skarżyńskiej, Scholar, Warszawa 2002.
- Roos S., *Consciousness and the Linguistic in Condillac*, „MLN” September 1999, Vol. 114, No. 4.
- Rosenberg N., *Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One?*, „Economica” May 1965, Vol. 32, No. 126.
- Rothschild E., *Adam Smith and the Invisible Hand*, „The American Economic Review” May 1994, Vol. 84, No. 2.
- Rothschild E., *Economic Sentiments. Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge 2001.
- Rothschild L., *Further Thoughts on the Aesthetics of Adam Smith*, „The Journal of Aesthetic and Art Criticism” 1973, Vol. 31, No. 4.
- Rutkowski M., *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2001.
- Rousseau J.-J., *Dictionnaire de Musique*, Veuve Duchesne, Paris 1768, <https://archive.org/details/dictionnairedeмуoorous>.
- Rousseau J.-J., *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- Rousseau J.-J., *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Aureus, Kraków 2001.
- Salomon A., *Adam Smith as Sociologist*, „Social Research” February 1945, Vol. 12, No. 1.
- Sartorius R., *A Neglected Aspect of the Relationship between Berkeley's Theory of Vision and His Immaterialism*, „American Philosophical Quarterly” October 1969, Vol. 6, No. 4.

- Schleifer J.T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Liberty Fund, Indianapolis 2000, <http://oll.libertyfund.org/title/667>.
- Schneewind J.B., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Schofield M., *Stoic Ethics*, w: *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Scotland in the Age of Improvement, eds. N.T. Phillipson, R. Mitchison, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996.
- Scott W.R., *Adam Smith as Student and Professor*, Augustus M. Kelley, New York 1965.
- Sen A., *Business Principles and Moral Sentiments*, „Business Ethics Quarterly” July 1997, Vol. 7, No. 3.
- Sen A., *Czy pojęcie etyki biznesu ma sens ekonomiczny?*, przeł. E. Balcerek, w: *Etyka w biznesie*, red. P.M. Minus, PWN, Warszawa 1998.
- Sen A., *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, „Philosophy & Public Affairs” Summer 1977, Vol. 6, No. 4.
- Shaftesbury A.A.C., *List o entuzjazmie. Moralisci*, przeł. A. Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007.
- Skinner A.S., *Economic Theory*, w: *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, red. A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Smith C., *The Scottish Enlightenment. Unintended Consequences and the Science of Man*, „The Journal of Scottish Philosophy” March 2009, Vol. 7, No. 1.
- Socjologia. Przewodnik encyklopedyczny*, PWN, Warszawa 2008.
- Spryszak P., *Filozofia percepcji George'a Berkeley'a*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004.
- Spychalski G.B., *Zarys historii myśli ekonomicznej*, PWN, Warszawa 1999.
- Staley C.E., *A History of Economic Thought. From Aristotle to Arrow*, Blackwell, Cambridge 1989.
- Stankiewicz W., *Historia myśli ekonomicznej*, PWE, Warszawa 2007.
- Stewart D., *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.*, w: A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, eds. W.P.D. Wightman, J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- Swearingen C.J., *Adam Smith on Language and Rhetoric: The Ethics of Style, Character and Propriety*, w: *The Oxford Handbook of Adam Smith*, eds. Ch.J. Berry, M.P. Paganelli, C. Smith, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2004.

- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Szulczewski G., *Krytyka „etyki sympatii” i „problem A. Smitha” w świetle lektury „Teorii uczuć moralnych”, „Prakseologia” 2015, t. 1, nr 157.*
- Szymańska B., *Berkeley znany i nieznan*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1987.
- Śliwa M., *Teoria piękna w filozofii Francisa Hutchesona*, IF UWM, Olsztyn 2009.
- Świączkowska H., *„Harmonia linguarum”. Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*, Wydawnictwo UwB, Białystok 1998.
- Taylor E., *Historia rozwoju ekonomiki*, t. 1, Delfin, Lublin 1991.
- Teichgraber R. III, *Rethinking das Adam Smith Problem*, „Journal of British Studies” Spring 1981, Vol. 20, No. 2.
- The Cambridge Companion to Adam Smith*, ed. K. Haakonssen, Cambridge University Press, New York 2006:
- Berry C.J., *Smith and Science*;
Broadie A., *Sympathy and the Impartial Spectator*;
Griswold Ch.L. Jr, *Imagination: Morals, Science and Arts*;
Haakonssen K., *Introduction*;
Haakonssen K., Winch D., *The Legacy of Adam Smith*;
Lieberman D., *Adam Smith on Justice, Rights and Law*;
Long D., *Adam Smith’s Politics*;
Marchi N. de, *Smith on Ingenuity, Pleasure, and the Imitative Arts*;
Mehta P.B., *Self-Interest and Other Interests*;
Phillips M.S., *Adam Smith, Belletrist*;
Pocock J.G.A., *Adam Smith and History*;
Rothschild E., Sen A., *Adam Smith’s Economics*;
Shaver R., *Virtues, Utilities and Rules*;
Wood P., *Science in the Scottish Enlightenment*.
- The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol. 1, eds. A.A. Luce, T.E. Jessop, Thomas Nelson and Sons, London 1948.
- Tocqueville A. de, *Democracy in America*, Liberty Fund, Indianapolis 2010, <http://oll.libertyfund.org/title/2287>.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, przeł. B. Janicka, M. Król, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Turbayne C.M., *Berkeley and Molyneux on Retinal Images*, „Journal of the History of Ideas” June 1955, Vol. 16, No. 3.
- Turner J.H., *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka, PWN, Warszawa 2012.

- Udehn L., *The Changing Face of Methodological Individualism*, „Annual Review of Sociology” 2002, Vol. 28.
- Ullmann-Margalit E., *Invisible-Hand Explanations*, „Synthese” October 1978, Vol. 39, No. 2.
- Valihora K., *The Judgement of Judgement: Adam Smith’s “Theory of Moral Sentiments”*, „British Journal of Aesthetics” April 2001, Vol. 41, No. 2.
- Veblen T., *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, MUZA, Warszawa 2008.
- Viner J., *Adam Smith and Laissez Faire*, „Journal of Political Economy” April 1927, Vol. 35, No. 2.
- Waszek N., *Man’s Social Nature. A Topic of the Scottish Enlightenment in Its Historical Setting*, Peter Lang, Frankfurt–New York 1986.
- Waszek N., *Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith’s Ethics and Its Stoic Origin*, „Journal of the History of Ideas” October–December 1984, Vol. 45, No. 4.
- Weinstein J.R., *Adam Smith’s Pluralism. Rationality, Education and the Moral Sentiments*, Yale University Press, New Haven–London 2013.
- West E.G., *Adam Smith’s Views on the Division of Labour*, „Economica” February 1964, Vol. 31, No. 121.
- Wight J.B., *Adam Smith’s Ethics and the “Noble Arts”*, „Review of Social Economy” June 2006, Vol. 64, No. 2.
- Wight J.B., *The Treatment of Smith’s Invisible Hand*, „The Journal of Economic Education” Summer 2007, Vol. 38, No. 3.
- Wilson D., Dixon W., *Das Adam Smith Problem. A Critical Realist Perspective*, „Journal of Critical Realism” 2006, Vol. 5, No. 2, <http://homepage.univie.ac.at/charlotte.annerl/texte/smith4.pdf>.
- Winch D., *Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist*, „The Historical Journal” March 1992, Vol. 35, No. 1.
- Wood E.M., *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of Liberal and Social Individualism*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1972.
- Young J.T., *Unintended Order and Intervention: Adam Smith’s Theory of the Role of the State*, w: *The Role of Government in the History of Economic Thought*, eds. S.G. Medema, P. Boettke, Duke University Press, Durham–Londyn 2005.
- Zabieglik S., *Adam Smith*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003.
- Zabieglik S., *Historia Szkocji*, Wydawnictwo DJ, Gdańsk 2000.
- Zabieglik S., *Wiek Doskonalenia. Z filozofii szkockiego oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej” 1997, nr 558.

Summary

The monograph contains an analysis of important aspects of Adam Smith's thought, which have not been thoroughly analyzed in Poland so far. It constitutes an in-depth reconstruction and interpretation of Smith's philosophy, including his: moral philosophy, aesthetic and economic theory, remarks on language, external senses and methodology of sciences, as well as the concepts devoted to the invisible hand.

A more detailed analysis of the vast spectrum of fields in which Smith was interested, allowed the Author to put forward a thesis that mutual interactions between an individual and a society constitute an appropriate interpretative framework for the philosopher's theory.

People's actions result from their needs and motivations. They are an effect of both human biological nature, of the necessity to fulfill needs and of instincts, as well as social conditions. According to Smith, the environment we live in, as well as the education we receive, influence our aspirations and skills.

When analyzing Adam Smith's philosophy, the Author focuses on the terms such as: sympathy, imagination, Impartial Spectator, virtues, instincts, fashion, custom and self-interest. The presented elaboration leads to the conclusion that the Scottish thinker's theory is coherent, and a discussion on Adam Smith Problem should also take into account his other works reaching beyond *The Theory of Moral Sentiments* and the *Wealth of Nations*.

The monograph presents Adam Smith's philosophical ideas, and proves that in his theory an assumption can be found that norms, institutions, language, fashion etc. are created in the course of constant interactions between individuals (whose actions influence the society, norms and institutions) and the society (which strongly influences individuals).

The thesis put forward in the monograph states that the relations between an individual and a society are bilateral, mutual, and constitute a continuous process, in which a significant part is played by, among others, unintended consequences of human actions. The discussed problem of characterization of a society and the processes occurring within it described by Smith forms a wide-context interpretation of interactions among people.

In this part, the Author also emphasizes the role of the Impartial Spectator, who makes it possible for individuals to question contemporary rules and customs, and influence moral judgments made by others.

The first chapter identifies and analyzes the basic terms of Adam Smith's moral theory present in *The Theory of Moral Sentiments*. Explanation and interpretation of the terms such as: sympathy, imagination and Impartial Spectator is crucial for reconstructing the processes that the Author believes to form the foundation of the Scottish philosopher's thought. Sympathy (fellow-feeling) is of specific importance in Smith's concept, and should be treated primarily as a term. Fellow-feeling, imagination and the possibility to at least partially discover the circumstances of a given action constitute a foundation of moral judgments, allowing for evaluation of one's own actions, creating ethical norms, forming bonds and social order (natural sympathy plays a significant role in this respect). An Impartial Spectator, a construct created by individuals, who allows to distance oneself from one's self-interested, egoistic desires, and for regarding one's own actions from the perspective of a third party, is the creation of sympathy and imagination. This chapter also tackles the issue of virtues and instincts.

The second chapter focuses on the characteristics of external senses, which Smith presented in an essay entitled *Of the External Senses* inspired by the thought by George Berkeley. The Scottish philosopher briefly described the external senses, referring to the Molyneux problem. Among the subjects raised by Smith in his essay, the one which is the most interesting from the point of view of this monograph is the issue of instincts and appetites – mostly ignored by scholars of his thought. One should also note the analogy present in *The Theory of Moral Sentiments* between learning and making a habit out of referring to the Impartial Spectator, and learning to estimate distance by means of the sense of sight. The chapter provides an outline of Smith's views on the development of language, which he presented in *Considerations Concerning the First Formation of Languages*, as well as a short analysis of his *History of Astronomy*, *History of Physics* and *History of Logic*.

The third chapter is devoted to aesthetic aspects within Adam Smith's thought. It contains a description of the Scottish philosopher's ideas on rhetoric (on propriety of style and on belles-lettres), propriety of the degree of imitation, and beauty and its relations to usefulness. An analysis and interpretation of the mechanisms of the emergence of fashion described by the author of *The Theory of Moral Sentiments* was presented. According to him, fashion is a result of processes of individuals' mutual influence on one another and on the society, and of the influence of the society on individuals.

Apart from this continuous process, during which mutual interaction occurs, a significant role is played by: desire of approval, natural sympathy for the wealthy, and the phenomena of supply and price formation. In this chapter, the author refers first of all to *The Theory of Moral Sentiments*, the essay *Of the Nature of That Imitation which takes place in what are called the Imitative Arts, Of the Affinity between Music, Dancing and Poetry*, and to students' notes from Smith's lectures on rhetoric and belles-lettres included in *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*.

The fourth chapter discusses the issue of the invisible hand, and presents possible interpretations of the term. It also includes the spontaneous order theory (inspired by Friedrich von Hayek, who by being inspired, among others, by Adam Smith's thought, has developed the main elements of the theory of spontaneous growth in an extremely interesting manner). The chapter also describes the most important elements of the theory of Economics, especially on the basis of *The Wealth of Nations*, and references to *Lectures on Jurisprudence*. The philosopher's ideas on the duties of the government analyzed in this part of the monograph serve as a contribution to consideration of the role of the government in a liberal state. The chapter also points to the mechanisms of shaping supply and demand based on individuals market-shaping behaviors, with the market in turn influencing the decisions of individuals. The chapter also contains relevant issues concerning methodological individualism according to the Scottish thinker, as well as his ideas on the function of government and the possibility of government intervention in relation to the problem of local knowledge.

The fifth chapter tackles the issue of custom, its force and role, as well as its impact on individuals' actions. The part also contains an analysis of forming and shaping general rules of morality, which emerge on the basis of observed behaviors and judgments made by others and which are in accordance with the existing customs. Despite the fact that Smith appreciated actions resulting from feelings, he emphasized that under the influence of emotions it is difficult to appropriately assess a situation, hence the rules allow for making a decision more easily as a result of treating them as norms. The text also presented and analyzed the topic of internal cohesion of Smith's thought, known in the world literature as Adam Smith Problem. Common points, the most important processes and concepts underlying his whole theory – presented in previous chapters – have been emphasized in this part. An important aspect here is also proving that in the philosophy of the author of *The Theory of Moral Sentiments* does not yield only to social influences or innate inclinations, but is also, to some

extent (due to the complexity of processes and unintended consequences of actions), capable of shaping the reality.

For the purpose of creating interpretative framework contemporary sociological (structuration theory by Anthony Giddens) and economic (spontaneous order theory by Friedrich A. von Hayek) theories have been used. The conclusions included in the book's final part point to relationships between Adam Smith's various works, summarize the discussions concerning mutual dependencies between instincts and urges, and between innate human abilities and inclinations and the influence of society and individuals' impact on the society.

The book has been supplemented with an appendix containing Adam Smith's short biography, characterizing the era's intellectual background (outlining the period of Scottish Enlightenment), and marking the influence of Anthony Ashley Cooper Shaftesbury, Francis Hutcheson, and David Hume on Smith's ideas.

Indeks osobowy*

A

Aaron Richard I. 117
Adam James 344
Adam Robert 344
Agassi Joseph 218
Anaksagoras 104
Apoloniusz 105
Archimedes 104
Arystoteles 49, 104–105, 131, 272
Aspromourgos Tony 225, 229
Atherton Margaret 86, 88, 92–93

B

Bacon Francis 115
Banach Wiesław 210, 213–214
Barry Norman 202, 204, 209, 211
Bator Paul Gregory 131
Bentham Jeremy 310
Berkeley George 75–77, 80, 83, 85–
–90, 92–96, 100–101, 110, 119
Berry Christopher J. 114–115, 120,
124, 127, 131, 193–194, 197,
203, 225, 273, 281, 345, 349–
–351, 355, 357–358, 361–362
Bevilacqua Vincent Michael 130–
–132, 134–136
Billouet Pierre 310
Bishop John D. 189, 193–194, 198–
–199, 204, 284–285

Biziou Michaël 24, 193, 200, 203–
–204
Black Joseph 75, 341–342, 344
Blaug Mark 223–224, 229, 237, 243
Bochenek Mirosław 223
Bohls Elizabeth A. 166
Brahe Tycho 106
Broadie Alexander 16, 24, 26, 28,
43, 51, 55–56, 58–59, 107–109,
263, 280, 306, 343–344, 346–
–350, 361, 363, 369–370
Brown Kevin L. 81, 99, 101–102,
281
Brühlmeier Daniel 302, 306
Buckleuch, diuk 279, 342
Buckleuch, lord 341
Buchan James 56, 200, 364
Buchanan James McGill 211
Buckle Henry 278
Buffier Claude 171–172
Burnett James, lord Monboddó 344

C

Campbell Tom Douglas 21, 58–
–59, 72, 107–108, 261, 264,
268, 271, 273–276, 333–334,
357, 360
Cannan Edwin 225
Carrasco Maria A. 362–363

* Skrócony indeks z wybranymi, najważniejszymi nazwiskami. Indeks nie uwzględnia nazwiska Adama Smitha.

Chalk Alfred F. 206, 209
 Cheney Paul 346
 Chodorowski Jerzy 11, 54, 190, 197,
 199–200, 216–217, 224, 231,
 256, 282–283
 Choi Young Back 278, 300
 Cichorzewska Marzena 11, 27, 30,
 54, 67–68
 Clark Henry C. 66, 73
 Coase Ronald Harry 284, 300
 Colander David Charles 165, 224,
 374
 Condillac Étienne Bonnot de 116–
 –117, 120, 124
 Cooley Horton Charles 49
 Cooper Anthony Ashley (Anthony
 Shaftesbury) 81, 351
 Court Franklin E. 27, 114, 131
 Craigie Thomas 340
 Creery Walter E. 93
 Cyceron 42, 131

D

d'Alembert Jean 342
 Dankert Clyde Edward 178
 Darwin Charles 210
 Deleuze Gilles 311
 Denis Andy 217, 219, 221
 Dickey Laurence 277, 295–296
 Dixon William 278
 Dooley Peter C. 356
 Douglas Margaret 339
 Dubos Jean-Baptiste 178
 Dwyer John 127, 282, 297

E

Elliot Gilbert 99–100
 Emerson Roger 344, 347, 350
 Empedokles 104
 Eudoksos z Knidos 105

Evensky Jerry 50, 54, 195, 200, 224,
 238, 241, 248, 280, 302, 306–
 –307, 315, 325

F

Fanfani Amintore 222, 224
 Ferguson Adam 344
 Finzi Roberto 230
 Fitzgibbons Athol 301
 Fleischacker Samuel 191, 197, 201,
 204, 235–236, 243, 281, 288,
 291–293, 299, 301, 355, 373
 Forman-Barzilai Fonna 42, 45–
 –46, 50, 54, 58, 70, 97, 273,
 278, 283–285, 299, 305, 308,
 312, 363
 Foucault Michel 196–197, 308–314

G

Galileusz 106
 Giddens Anthony 315, 319–323,
 325, 336
 Gide Karol 223–224, 233–234, 242,
 356
 Göçmen Doğan 56, 278, 297–298
 Godłów-Legiędź Janina 68
 Grampp William D. 190, 193–196,
 198, 200–202
 Gray John 213, 220
 Griswold Charles L. 65, 67–68, 73,
 262–263, 265, 315
 Griswold Charles L. Jr 29, 38–39,
 59, 67, 191, 293, 316, 324, 373
 Grzeliński Adam 16, 85, 88, 352–354

H

Haakonssen Knud 24, 54, 131, 191,
 220–221, 252, 261, 275, 278,
 295, 301, 303, 305, 307, 317–
 –319, 328–329, 350, 373

Harrison Peter 54–55, 190, 200–201
 Harrod Roy Forbes 220
 Hayek Friedrich August von 161,
 163, 195, 208–210, 212–215,
 217, 219–220, 288
 Heath Eugene 281, 285, 287–288,
 297, 299
 Heinz Adam 115
 Helwecjusz 342
 Hipparch 105
 Hollander Samuel 282, 284, 286,
 297

Home Henry, lord Kames 340
 Hull David Lee 211
 Hume David 18, 21, 45, 49, 55, 60,
 100–101, 103, 110, 137–139,
 151, 157, 184, 201, 217, 220,
 222–223, 275, 303, 337, 341–
 –343, 345–347, 359, 363–375
 Hurtado-Prieto Jimena 206
 Hutcheson Francis 49, 81, 205, 337,
 340–341, 343, 345–346, 350–
 –364, 367, 370–372, 374–375
 Hutton James 75, 342

I

Ingram John Kells 223–224

J

James Harvey S. Jr. 281, 287
 Jedynak Stanisław 365, 367–368,
 372
 Johnson Samuel 9, 71, 114, 167–
 –168, 173, 178

Jones Harold B. 44, 67–68
 Jones Peter 107, 135, 167, 176

K

Kallippos z Kyzikos 105
 Kant Immanuel 344

Kartezjusz 103, 106, 115, 220, 344
 Kepler Johannes 106
 Kim Kwangsu 107–108, 110–111
 Kołodziej-Durnaś Agnieszka 322
 Kopernik Mikołaj 105–106
 Kostro Krzysztof 210, 215
 Kuhn Thomas 208
 Kuniński Miłowit 15, 94, 195, 202,
 210–211, 214–215
 Kwaśnicki Witold 210–211, 213,
 345

L

Lamb Robert Boyden 289, 296
 Land Stephen K. 114, 126
 Landreth Harry 165, 224, 374
 Leibniz Gottfried Wilhelm 115
 Lessem Alan 178, 180, 182
 Lewiński Jan Stanisław 223–224
 Lieberman David 250, 252, 356
 Lindgren John R. 118, 123
 Lipiński Edward 223–224, 237, 241,
 257
 Locke John 77, 83–85, 104, 114–
 –115, 117–118, 166, 237
 Long Arthur A. 42–43
 Long Douglas 196
 Longuet-Higgins Christopher 107–
 –108
 Lothian John M. 225
 Luce Arthur Aston 100–101

M

Macfie Alec Lyon 13, 17–18, 54, 99,
 102, 146, 191–193, 217, 278,
 281, 294–295, 359
 Maistre Joseph de 218
 Malek James S. 166, 168, 170, 178,
 180–181, 183

Mandeville Bernard 196, 205–209,
355–356
Marchi Neil de 165–166, 169, 173,
176, 184
Marek Aureliusz 44
Marks Karol 165
Markwart Anna 14, 85, 98, 126,
137, 153
Marshall Alfred 165, 315
Maxwell James Clerk 206, 209
McCraw Thomas Kincaid 284
Medema Steven G. 249, 285
Meek Roland Lindley 14, 63, 124,
154, 206, 225, 227, 279
Megill Allan D. 103
Mehta Pratap Bhanu 44, 284, 287–
–288, 291, 328, 357
Merton Robert 142, 315
Miklaszewska Justyna 16, 107, 281
Millar John 344
Milton John 178
Molyneux William 78, 83–85, 87–
–88, 92–93, 101
Montaigne Michel de 156
Montes Leonidas 278
Morrow Glenna R. 60, 217, 222,
263, 295, 303, 307–308
Mucha Janusz 49
Myers Milton Linwood 295, 356

N

Narveson Jan 196–197
Nee Victor 316
Newton Isaac 106–107, 131, 243, 340
Nieli Russel 55, 278–279, 297, 299
Nozick Robert 212
Nurock Vanessa 24

O

Olechnicki Krzysztof 315–316

Oncken August 278–280, 294
Ossowska Maria 20, 31, 66–67, 207,
351, 353, 359, 361, 365
Otteson James R. 25, 125, 196,
202–203, 228, 258, 273, 278,
280–281, 284–285, 287–289,
291–292, 298–300, 303–307,
317, 320, 323–324, 328–329,
359, 366, 368–369
Owidiusz 190

P

Pacholski Maksymilian 315–316
Paganelli Maria Pia 127, 131, 225,
278, 281, 293, 296
Park Desirée 85
Pascal Blaise 156–157
Persky Joseph 194
Phillips Mark S. 131–132, 136
Phillipson Nicholas T. 130, 254,
339, 341–342, 350, 355–356,
359
Piątkowski Wiesław 11, 189, 193,
196–197, 224, 283
Platon 104
Pocock John Greville Agard 351
Pope Alexander 178
Prendergast Renee 208
Ptolemeusz 105
Pyka Marek 367–368, 371

Q

Quesnay François 342

R

Racine Jean-Baptiste 26
Rae John 55, 339, 341–342, 350
Raeburn Henry 344
Raphael David D. 13–14, 17–18, 37,
40, 48, 63, 73, 75, 99, 102–103,

- 107, 109–110, 112, 124, 146,
154, 191–193, 206, 225, 278–
–279, 281, 294–295, 359
- Rassekh Farhad 281, 287
- Reber Arthur S. 21
- Reid Thomas 344
- Rist Karol 223–224, 233–234, 242,
356
- Roos Suzanne 116
- Rosenberg Nathan 230
- Rothschild Emma 55, 190, 198,
201–203, 224–225, 245, 250,
259–260, 280, 284, 288, 291,
295
- Rothschild Lincoln 170
- Rousseau Jean-Jacques 116–117,
119–120, 181–182, 345
- Rutkowski Mirosław 368, 371
- S**
- Salomon Albert 149, 265, 303, 305–
–306, 329
- Sartorius Rolf 100–101
- Schleifer James Thomas 218
- Schneewind Jerome B. 45
- Schofield Malcolm 43
- Scott Walter 339, 341, 344, 346
- Sen Amartya 202, 223–225, 245,
250, 259–260, 280, 284, 291–
–293, 295
- Shakespeare William 178, 190
- Shaver Robert 261, 269, 357
- Skarzynski Witold von 278
- Skinner Andrew S. 13, 75, 102–103,
107, 109–110, 112, 135, 223–
–227, 247, 259, 280, 347
- Słaboń Andrzej 315–316
- Smith Adam, senior 339
- Smith Craig 16
- Spryszak Przemysław 86, 88, 281
- Spychalski Gedymin B. 223–224
- Staley Charles Earl 225
- Stankiewicz Waclaw 224, 236, 281
- Stewart Dugald 10, 75, 112–113,
339, 342–343
- Swearingen Jan C. 127, 130
- Szacki Jerzy 49
- Szkot Jan Duns 11–12, 19–20, 23,
25–26, 44–46, 51, 54–55, 59,
62, 64, 66, 71–72, 74–76, 83,
90, 96, 101–106, 108, 112,
119, 125, 130–131, 133, 145,
166, 170, 174–175, 180, 184,
186, 198, 201, 205, 217, 221,
224–226, 228, 231, 236, 238,
241–245, 247–248, 250, 252,
254–255, 257–258, 261, 273–
–275, 278–282, 284–286, 288,
294–295, 297–298, 301, 303–
–305, 307–309, 313–314, 328–
–330, 332–334, 337, 341, 354,
360, 366
- Sztompka Piotr 142, 189, 314–316
- Szulczewski Grzegorz 20
- Szymańska Beata 90, 94
- Szymańska Marta 85, 98
- Ś**
- Śliwa Marta 351–352, 354, 357,
360–362, 364, 371
- Święczkowska Halina 115
- T**
- Taylor Edward 224, 232
- Teichgraber Richard 278, 285, 297
- Tocqueville Alexis de 218
- Turbayne Colin M. 101
- Turgot Anne-Robert-Jacques 342
- Turner Jonathan H. 49, 321–322

U

Udehn Lars 217
Ullmann-Margalit Edna 212

V

Valihora Karen 25, 49, 56, 59, 184,
352, 354
Veblen Thorstein 157, 161–165
Viner Jacob 54, 279, 281, 285, 288,
294, 300, 337
Voltaire właśc. François-Marie
Arouet 26

W

Waszek Norbert 44–45, 65–66
Watt James 341, 344, 347
Weinstein Jack Russel 292–293,
299–300
West Edwin George 230
Wight Jonathan B. 136, 179, 186–
–187, 189, 191, 193, 199
Wightman William P. D. 14, 38, 75,
99–100, 102–103, 153, 160–
–161, 191, 266, 339

Wilson David 278
Winch Donald 278, 297
Wood Ellen Meiksins 221
Wood Paul 347

Y

Young Jeffrey T. 249, 300

Z

Zabieglik Stefan 11, 19, 21–22, 32,
53, 64–66, 112, 118, 130, 134,
161, 179, 197, 222, 224, 226,
238, 254, 283, 285, 303, 339,
341, 343–344, 346–348, 350,
357

Załęcki Paweł 315–316

Ż

Żukowski Bartosz 85
Żurawicki Seweryn 224, 303

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl

www.fnp.org.pl/monografie



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Sojn**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim*
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej*
(Boliwia w XX wieku)

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*
III Rzeczypospolitej Polskiej

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*
w życiu kobiety

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.*
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyшек, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*
o psychoanalizie

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku



Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasiak, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*
Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*
Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*
Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*
Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*
Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*
Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*
Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy.*
Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowskiego

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej



Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etniczycją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grybień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Pluciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*
Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*
Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*
Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*
Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*
Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*
Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*
Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.
Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*
Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, *„Hylé” i „noesis”.*
Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*
W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*
„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą*
reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia.*
Studia o piśmiennictwie greckim

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*
migracyjnych robotnic 1989–2010

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu



2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *U/sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryzek, *Antystrofa dialektyki*

Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, „*Officium a rationibus*”.
Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule”. Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*

Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki*



Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych.
Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach
w perspektywie filozofii Adama Smitha*

Nicole Dołowy-Rybińska, „Nikt za nas tego nie zrobi...”
*Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów
mniejszości językowych Europy*

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości.
Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego*

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie.
Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona.
Religia i nauka w myśli Francisa Bacona*

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens
a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa
anglosaskiego*

W PRZYGOTOWANIU

Agnieszka Fulińska, *Jak Grecy stworzyli królów.
Atrybuty królewskie a wizerunek publiczny
władców hellenistycznych*

Urszula Lisowska, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy
Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego
liberalizmu*

