

Marek Kozłowski

Ekonomia moralności: jak praca nad sobą tworzy wartość?

Nowa Krytyka 13, 257-279

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Kozłowski
Uniwersytet Łódzki

Ekonomia moralności: jak praca nad sobą tworzy wartość?

Zestawianie moralności z ekonomią zmierza tu nie do redukcji którejś z nich do roli podporządkowanego korelatu drugiej, lecz do określenia możliwego zakresu wzajemnej przekładalności kategorii, za pośrednictwem których każda z obydwu tych bezpośrednio nietożsamyh ze sobą sfer ludzkiej aktywności jest charakteryzowana. Skoro zaś właściwe rozumienie moralności można odnaleźć, jak sądzę, w filozofii praktycznej Kanta – szczególnie tam, gdzie wyeksponowane zostaje znaczenie subiektywnej motywacji w spełnianiu obowiązku, czy ogólniej: w moralnej samorealizacji – otóż, jeśli rozumienie moralności zostaje już w ten sposób w znacznym stopniu ustalone, to odnalezienie stosownego dla niej układu odniesienia w obrębie ekonomii powinno zostać poprzedzone przez taką interpretację możliwego „państwa celów” jako sztandarowej instytucji moralnej samorealizacji, jaka zapewniłaby mu elementarną choćby porównywalność z pomysłami na zorganizowanie zbiorowości wolnych producentów, jakie do historii ekonomii politycznej wnieśli fizjokraci. Sama zaś próba zbadania tej wzajemnej przekładalności wynika z zauważenia roli, jaką zarówno ekonomia, jak i moralność współodegrały w emancypacji i rehabilitacji sfery prywatności (*oikos*), w epoce przednowożytnej od sfery publicznej jeszcze nie tylko ostro oddzielonej, ale także zamkniętej, tak by trywialne zajęcia życia domowego nie mogły zakłócać politycznej samorealizacji cokolwiek w ten sposób wyidealizowanych obywateli. Chodzi przy tym o emancypację nie sprowadzającą się głównie, jak miało to miejsce w cywilizacji starożytnego Rzymu, do prywatyzacji sfery publicznej na jej własnych warunkach, sformalizowanej ostatecznie w wykształconym wówczas systemie

prawa prywatnego, które z kolei w swym zwrotnym oddziaływaniu nobilitowało stosunki domowe, redefiniując je w kategoriach prawnych, a więc np. nadając ojcu status prywatnego właściciela dzieci. Właściwa emancypacja sfery prywatności nie może się bowiem skutecznie dokonać za pośrednictwem wewnętrznych stosunków tej sfery publicznej, z której wcześniej była wykluczona; musi ona natomiast polegać na upublicznieniu jej własnych wewnętrznych stosunków, tzn. na takiej uniwersalizacji tych stosunków, by mogły one zarazem posłużyć do wytworzenia nowego kształtu tego, co publiczne, tym razem jednak już na własnych warunkach sfery prywatności i na jej własny obraz i podobieństwo. Po „prywatnym państwie” starożytnego Rzymu przychodzi więc kolej na „rodzinę publiczną” – nową formułę życia zbiorowego otwierającą przed trywialnością życia domowego perspektywę heroizmu.

Historyczne warunki owego przejścia tworzy upadek Rzymu i jego publicznych instytucji. Wówczas bowiem formuła podstawowej instytucji sfery prywatności – rodziny – rozszerza się i modyfikuje w miarę jak na znaczeniu zyskują i zaczynają być traktowane na równi z naturalnym pokrewieństwem, tzn. jako jednakowo obowiązujące, więzy pokrewieństwa sztucznego związane z nową i specyficzną feudalną więzią wasalną, jak gdyby naprawdę silny był tylko taki układ społeczny, który jeśli już nie opiera się na związku krwi, to przynajmniej ten związek imituje¹. „Wasal dla seniora, a senior dla wasala to przez długi czas jak gdyby dodatkowy krewny; w zakresie zarówno obowiązków, jak praw stawiano go chętnie na równi z tymi, których łączyły więzy krwi”². Zakres oddziaływania tego nowego związku osobistej zależności, początkowo ograniczonego do kręgu domowników, później ogromnie się rozszerzył³. Odczuwano go tak mocno, że jego obraz rzutował na wszystkie inne stosunki ludzkie starsze od niego i, można by sądzić, czcigodniejsze, nie wyłączając przyrodzonych stosunków rodzinnych, które początkowo imitował. Widać więc, że tak poszerzona i zmodyfikowana rodzina, właśnie wskutek swej częściowej denaturalizacji poprzez indywidualizację uczestnictwa swych nowych, kooptowanych w oparciu o osobistą umowę członków, z jednej strony różnicuje się wewnętrznie, upublicznia swe wewnętrzne stosunki przez ich ceremonializację, przełamując tym samym swój status wspólnoty milczącej („Z samej natu-

¹ M. Bloch: *Spółeczeństwo feudalne*, przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1981, s. 235.

² *Ibidem*, s. 357.

³ *Ibidem*, s. 371.

ry stosunków między krewnymi wynika, że łatwo obchodzą się bez wysyłania do siebie pism⁴), z drugiej zaś strony usiłuje zachować pozory, że proces ten, przynajmniej co do formy, mieści się w ramach jej naturalnej konstytucji. Z kolei prawo zwyczajowe, którego nikłe znaczenie w szczytowym okresie prawa rzymskiego było zjawiskiem osobliwym⁵, choć w świetle ówczesnej tendencji do formalnej kodyfikacji pewnie zrozumiałym, uzyskuje obecnie znaczenie dominujące. Nie jest ono utrwalane pisemnie ani w praktyce sądowej, ani w formie ustaw⁶. „Zarówno gdy w grę wchodziły prywatne transakcje, jak reguły o szerokim zastosowaniu, tradycja miała jedną tylko gwarancję: pamięć⁷”. Większość tych, którzy mieli orzekać, co jest prawem, czyniła to tylko od przypadku do przypadku, nie mając do tego żadnego systematycznego przygotowania⁸. Prawoznawstwo staje się wyrazem nie tyle znajomości rzeczy, ile potrzeby⁹. „Każdy akt bowiem, raz spełniony albo – lepiej – powtórzony dwu- lub trzykrotnie, mógł stać się precedensem, nawet wówczas, gdy na początku był czymś wyjątkowym albo po prostu bezprawnym¹⁰ – „co już raz się zdarzyło, ma prawo dziać się dalej¹¹”. Tak tworzone prawo zwyczajowe „zbyt często sankcjonowało przemoc i, czyniąc ją korzystną, przyczyniało się do jej krzewienia¹²”. W tej sytuacji własność „jako rzeczywistość materialna czy psychologiczna” staje się prawie nieznaną¹³, a surowa ekskluzywność, jaka charakteryzowała własność typu rzymskiego, nie ma w nowych warunkach prawie żadnego znaczenia¹⁴. Prawowitość własności prywatnej jest wprawdzie uznawana, jednakże w praktyce solidarność rodziny prowadzi do wspólnoty mie-

⁴ Ibidem, s. 223.

⁵ K. Kolańczyk: *Prawo rzymskie*. Warszawa 1997, s. 37.

⁶ M. Bloch: *Spółeczeństwo feudalne*, op.cit., s. 210.

⁷ Ibidem, s. 210–211.

⁸ Ibidem, s. 211.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 209.

¹² Ibidem, s. 212.

¹³ J. Le Goff: *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa 1995, s. 145.

¹⁴ M. Bloch: *Spółeczeństwo feudalne*, op.cit., s. 213; a także K. Baszkiewicz: *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV wieku*. Warszawa 1964, s. 253 i n.

nia¹⁵. Albowiem tym, co w prywatnej własności się uznaje, nie jest faktyczne jej posiadanie, lecz tylko prawo jej przejęcia, równoznaczne z prawem ciągnięcia z niej korzyści „po dobrej woli albo gwałtem”¹⁶. W rezultacie własność, a właściwie prawo do jej przejęcia, staje się przedmiotem „partycypacji prawnej”, w wyniku której nie tylko jej bezpośredni użytkownik, ale także cała gromada powiązanych z nim stosunkami osobistej zależności ludzi mogła o danym kawałku ziemi z równą słusnością powiedzieć: „to jest moje pole”¹⁷, co znaczyło także, że ewentualne odstąpienie tego gruntu nie mogło zostać „uprawomocnione” bez zgody i zaspokojenia roszczeń wszystkich zainteresowanych.

Zarysowane wyżej zmiany w sposobie funkcjonowania rodziny, prawa i własności miały jednak swe istotne ograniczenie w tym, że wzajemna zależność osobista seniora i wasala „łączyła dwóch ludzi, którzy w samym założeniu nie stali na jednym poziomie”¹⁸. Jeśli więc zmiany te tworzyły wstępne warunki emancypacji sfery prywatności, to głównie w tym sensie, że zapośredniczały właściwe wewnętrznym stosunkom starożytnego gospodarstwa domowego bezpośrednio panowanie „ojca rodziny”, cywilizowały to panowanie i upubliczniały, wyposażając je w nowe instrumenty rozszerzania rodziny i panowania nad nią właśnie w postaci nadzwyczaj uelastycznionego prawodawstwa czy też niezwykle pojemnego rozumienia własności, dzięki którym tak zmodyfikowana rodzina mogła się stać uniwersalnym modelem życia zbiorowego – uniwersalnym tak dalece, że osoby uchylające się od posiadania swego seniora uchodziły w niektórych krajach za wyjęte spod prawa¹⁹. Owo uelastycznienie prawa wynikało z sytuacji, w której jedynym jego żywym źródłem był obyczaj, prawodawstwo zaś polegało głównie, jeśli nie jedynie, na tego obyczaju interpretowaniu. Dawało to bowiem możliwość kreowania, niekiedy *ad hoc*, obyczajów nowych poprzez – nierzadko początkowo wymuszane – powtarzanie wybranych zachowań, tak by mogły się one utrwalić i – niczym nowo dokooptowany krewny w starej rodzinie – mniej lub bardziej udatnie imitować powagę obyczajów od dawna już kultywowanych. Nowo tworzone prawo zwyczajowe (określenie paradoksalne nie mniej niż „ekonomia polityczna”) sankcjonuje

¹⁵ M. Bloch: *Spoleczeństwo feudalne*, op.cit., s. 234.

¹⁶ *Ibidem*, s. 212.

¹⁷ *Ibidem*, s. 213–214.

¹⁸ *Ibidem*, s. 361.

¹⁹ *Ibidem*, s. 300.

więc i niejako oswaja czy też usprawiedliwia przemoc zwierzchnika wobec osoby podporządkowanej, ponieważ z konieczności zakłada współdziałanie tej ostatniej w jego wytworzeniu i kultywowaniu. Choć prawo to realizuje się w powtórzeniach przewidzianych nim zachowań, to właściwym jego przedmiotem są nie same te zachowania, lecz uznanie ich prawomocności i tym samym praktykowanie ich już nie z nawyku czy przyzwyczajenia, bezrefleksyjnie – a przynajmniej nie tylko – lecz jako spełnienie powinności „w służbie” zwierzchnikowi i z szacunku dla niego. W ten sposób status osoby podporządkowanej staje się przez nią samą przynajmniej współtworzony: panowanie zwierzchnika, o ile dokonuje się za pośrednictwem – nawet *ad hoc* kreowanego – prawa zwyczajowego, okazuje się więc źródłem i sposobem wykształcania w osobie podporządkowanej jej panowania nad samą sobą. I dopiero ten nieco zaskakujący w relacji feudalnej podległości rys podmiotowy otwiera możliwość zbudowania na gruzach „stanu prawnego” starożytnego Rzymu nowego, właściwego nowożytności, bo zapośredniczonego przez arbitralną wolę zainteresowanych jednostek, „stanu moralnego” jako „rodziny publicznej” – zbiorowości podmiotów, które swą wolność i autonomię realizują za pośrednictwem podległości zwierzchnikowi.

Niejaka płynność prawa zwyczajowego, które potwierdza swą obowiązywalność o tyle tylko, o ile jest kultywowane – zaniedbywane zaś zanika – znajduje swój odpowiednik i uzupełnienie w prowizorycznym charakterze własności tworzonej wówczas przez nadawanie prawa jej użytkownika w zamian za powinności, przy czym nadający potwierdzał w ten sposób i instytucjonalizował swą rolę zwierzchnika, przyjmujący zaś – swą rolę osoby podporządkowanej. Istota tej operacji pozostaje niezmienną zarówno wtedy, gdy to sam ubiegający się o status osoby podporządkowanej („pomocnika swego opiekuna”) przekazuje swą faktycznie użytkowaną własność zwierzchnikowi, by ten, nadając mu prawo jej użytkownika obciążył go zarazem, niejako w zamian, zobowiązaniami, w których spełnianiu realizuje on dopiero swą przemianę z użytkownika niepewnej własności w pewnego właściciela jej użyteczności; jak i wtedy, gdy to zwierzchnik, pragnąc utrzymać kogoś w swej służbie bądź też go do niej pozyskać, nadaje mu prawo użytkownika fragmentu swej własności, tzn. uznaje go za właściciela jej użyteczności. W obydwu przypadkach osoba podporządkowana zyskuje, wskutek uznania jej statusu właściciela (nawet jeśli przedmiotem tej własności jest jedynie prawo użytkownika), nie tylko formalną podstawę swej osobowej autonomii, ale także jej treść, tzn. osobiste powinności –

wprawdzie wobec zwierzchnika, ale także, zważywszy choćby na obecność wśród nich obowiązku służenia mu radą, za jego pośrednictwem – wobec samej siebie. Nawet więc jeśli zakorzenione w wewnątrzrodzinnych stosunkach bezpośrednio panowanie zwierzchnika nad poddanym mogło ewoluować w stronę quasi-partnerskiej relacji pomiędzy osobami (właścicielami), w której także poddany miał swój udział w podmiotowej samorealizacji, to jednak zakodowana w ich osobistej zależności hierarchia i jakościowa różnica pozycji obydwu stron pozostawała nienaruszona, nie podlegała relatywizacji. Zarówno daleki od postaci logicznie spójnego kodeksu zbiorów praw zwyczajowych, jak i zagmatwane stosunki własności mogły wprawdzie wpływać i wpływały na sposób funkcjonowania specyficznie feudalnego stosunku zwierzchnictwa–podległości, ale podważyć go nie były w stanie.

Niemniej jednak postępująca autonomizacja członków poszczególnych rodzin, rozmywanie granic tych rodzin (i tak już nadwężonych stosunkami sztucznego pokrewieństwa), wzmacniane dodatkowo w sytuacji, gdy poddany nierzadko miał wielu zwierzchników, ci zaś z kolei sami bywali jednocześnie poddanymi zwierzchników własnych – wszystkie te okoliczności tworzyły potrzebę wykształcenia „rodziny publicznej” jako sztucznej „rodziny rodzin”, która uzupełniając zbiorowość rodzin poszczególnych, z jednej strony ujmowała w nową ramę instytucjonalną i tym samym skupiała, utrzymywała i systematyzowała rezultaty dotychczas żywiłowego procesu ich denaturalizacji, z drugiej zaś strony usiłowała – niczym ów „przyszywany krewny” – imitować ich spontaniczną naturalność przez zachowanie w wyidealizowanej postaci zakorzenionego w przemocy życia domowego stosunku zwierzchnictwa–podległości. Konstytucja „rodziny publicznej” miała więc wykazać, że naturalny porządek rzeczywistości żywiłowo ukształtowanej pod panowaniem „odwiecznego” prawa zwyczajowego nie tylko nie pozostaje w sprzeczności z wolną działalnością autonomicznych podmiotów, ale może się także stać takiej ich działalności najwyższym rezultatem, jej ukoronowaniem. Czynnikiem homogenizującym wewnętrzne stosunki tej nowej, cokolwiek wyidealizowanej „rodziny” były zaś ponadpartykularne i ponadlokalne regulacje przenikające wszystkie szczeble wielostopniowo zhierarchizowanej zbiorowości, jak choćby zasada – jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało – „równości w przywileju”²⁰, wedle której prawa, jakie zwierzchnik uznaje na korzyść swych poddanych, oni z kolei po-

²⁰ Ibidem, s. 319.

winni przyznać osobom od siebie uzależnionym. Owo „zrównanie w przywileju” otwiera więc perspektywę, w której rozbudowana hierarchia zwierzchników i poddanych zostaje spłaszczona i sprowadzona z powrotem do elementarnej postaci podporządkowania członków rodziny jej głowie. Oznacza to formalną unifikację statusu członków „rodziny publicznej”, którzy uczestniczą w niej tylko jako zwierzchnicy będący zarazem poddanymi, przy jednoczesnym abstrahowaniu od bliżej określających ich faktyczną pozycję osobistych różnic czy prywatnych uwarunkowań. O „rodzinie publicznej” można więc powiedzieć, że zrzeszała zwierzchników, którzy – mając własnych poddanych – sami byli zarazem poddanymi zwierzchnika, a ten z kolei mógł być poddanym już tylko samego siebie.

Formalna homogenizacja „rodziny publicznej”, skutek której zarówno jej członków, jak i jej głowę można sklasyfikować jako zwierzchników będących zarazem poddanymi, otóż homogenizacja ta sprawia, że wcześniej łatwo widoczna, bo przebiegająca pomiędzy różnymi osobami, jakościowa i obiektywna różnica w statusie zwierzchnika i poddanego traci obecnie swą oczywistość, zostaje zinterioryzowana – przede wszystkim w osobie zwierzchnika „rodziny publicznej”, ale także w podlegających mu jej członkach; w tych ostatnich przynajmniej o tyle, o ile aspirują oni do ugruntowania własnego zwierzchnictwa przez potwierdzenie już nie samego faktu jego sprawowania, ale tego, że na nie zasługują. Okazuje się bowiem, że zwierzchnictwo tylko bezpośrednio jest przeciwieństwem podległości, że wyklucza się ono z podległością właśnie wtedy, gdy zwierzchnika łączy z poddanymi bezpośredni, osobisty stosunek uzależnienia. Tymczasem podległość jest niezbędnym dopełnieniem i realizacją zwierzchnictwa, zwierzchnik ma więc obiektywizację swego zwierzchnictwa, jego rzeczywistość, poza sobą – w poddanym, a im bardziej nad nim panuje tylko z zewnątrz, im bardziej potrafi go zdominować, tym bardziej mu się on wymyka, tym mniej warte stają się jego ceremonialne hołdy i inne zewnętrzne świadectwa podległości, tym bardziej puste, formalne i tym mniej prawdziwe i rzeczywiste staje się jego nad nim zwierzchnictwo. Właściwa realizacja zwierzchnictwa może więc i musi być dziełem samego zwierzchnika, co znaczy, że przede wszystkim musi się ona stać jego podmiotową samorealizacją, że musi on ją podjąć wobec samego siebie jako własnego poddanego. W ten sposób spełnia on też formalny warunek przynależności do „rodziny publicznej”, której członkowie – przez to, że sami są także zwierzchnikami – tworzą swemu zwierzchnikowi możliwość takiej podmiotowej samorealizacji niejako „z urzę-

du". Stając się własnym poddanym, tworzy on bowiem podstawę osobowej autonomii już nie tylko własnej, ale – poprzez nieuwarunkowany zewnętrznie tryb jej ustanowienia – osobowej autonomii w ogóle, wskutek czego może, a nawet musi – pod groźbą tej autonomii naruszania – respektować analogiczną autonomię członków „rodziny publicznej”, a swoich poddanych, tzn. musi on respektować to, że podlegają mu oni tylko jako zwierzchnicy swych poddanych, natomiast jako poddani samych siebie są już równymi mu, zupełnie autonomicznymi osobami. Innymi słowy, tylko zwierzchnik „rodziny publicznej” wytwarza swą autonomiczną osobowość wyłącznie na drodze podmiotowej samorealizacji, tylko on bowiem – jako zwierzchnik zwierzchników – sprawuje swe zwierzchnictwo, promując zarazem autonomię swych poddanych. Ci ostatni natomiast, będąc w „rodzinie publicznej” tylko członkami, uzyskują potwierdzenie powszechnego, bo dzielonego z wszystkimi osobami, wymiaru swej autonomii jedynie formalnie, nominalnie, a więc znowu niejako „z urzędu”, bo przez nadanie, tzn. z racji tego, że stali się poddanymi zwierzchnika zwierzchników, a nie tylko wskutek swej dotychczas żywiołowej podmiotowej samorealizacji przez panowanie nad poddanymi. Dla wszystkich, poza zwierzchnikiem, członków „rodziny publicznej” powszechny wymiar ich osobowej autonomii nie jest więc po prostu potwierdzeniem istniejącego stanu rzeczy, lecz jest zadaniem, zobowiązaniem, które trzeba dopiero wykonać, jest formalnie wytyczoną, lecz pustą ramą, zawsze zbyt obszerną dla żywiołowo nagromadzonych zaszłości ich dotychczas tylko prywatnej podmiotowej samorealizacji. Ich poddani nie są już bowiem niczymi zwierzchnikami, co sprawia, że członkowie „rodziny publicznej” nie mogą zrealizować powszechnego wymiaru swej osobowej autonomii tylko w odniesieniu do samych siebie, tj. bez jednoczesnego wyzwolenia swych poddanych przez ich oświecenie, wykształcenie w nich zdolności do sprawowania nad sobą zwierzchnictwa, by w tej moralnej rewolucji uczynić zadość zasadzie „równości w przywileju”, dostarczyć „zwierzchnikowi zwierzchników” nowych poddanych i przekształcić „rodzinę publiczną” w instytucję prawdziwie powszechną. Dopóki to jednak nie nastąpi, jeśli w ogóle kiedykolwiek, „rodzina publiczna” nie może bez reszty wchłonąć i rozpuścić w sobie rodzin prywatnych jako zbiorowości osób względnie tylko autonomicznych, bo połączonych więzami bezpośredniej zależności; może ona jedynie owe prywatne rodziny uzupełniać, konstytuować się ponad nimi jako ich możliwa idealizacja, co najwyżej oddziałująca zwrotnie na ich wewnętrzne stosunki, tak by określały one status tworzących je osób nie bezpośrednio, lecz

przez swoje przedstawienia w osobach tymi stosunkami powiązanych, a więc przez wolne decyzje tych osób, podejmowane przy uwzględnieniu ich autonomii.

Podstawowym sposobem realizowania osobowej autonomii jest prawodawstwo, w przypadku zaś członka „rodziny publicznej” – powszechnie obowiązujące prawodawstwo. Najlepszym przykładem jest tu zwierzchnik „rodziny publicznej”, którego autonomia – poprzez szczególny tryb jej ustanowienia – jest nie tylko określeniem jego faktycznego statusu, ale także ogólną normą, powszechnym prawem nadanym członkom tej rodziny jako obowiązek podnoszenia – przez uniwersalizację i ujednoczenie – standardu uprawomocniania przez nich swego zwierzchnictwa, dotychczas opieranego na żywiołowo kształtowanym i mechanicznie uszlachetnianym przez „długie trwanie”, lokalnym i partykularnym prawie zwyczajowym. Członkowie „rodziny publicznej” są więc zobowiązani przez swego zwierzchnika do przekraczania naturalnych ograniczeń własnego zwierzchnictwa, tak by sprawowane ono było przede wszystkim nie wobec poddanych, ale wobec samych siebie, i by wskutek tego ich prawodawstwo nie było już skierowane tylko do określonych adresatów, lecz mogło aspirować do powszechności. Panowanie nad poddanymi okazuje się więc jedynie nieadekwatnym sposobem panowania nad samym sobą, które – jako realizowane za pośrednictwem obowiązku nadanego przez zwierzchnika „rodziny publicznej” – powinno przybierać formę prawodawstwa powszechnego, tzn. uwzględniającego także punkt widzenia każdego z pozostałych członków „rodziny publicznej”, ci ostatni bowiem jako poddani tego samego zwierzchnika i tak samo przez niego zobowiązani powinni postępować analogicznie. Zważywszy jednak, że do panowania nad sobą ma skłaniać nie płonna nadzieja na wzajemność ze strony innych²¹, lecz nadany przez zwierzchnika obowiązek podlegania samemu sobie jako powszechnemu prawodawcy, „rodzina publiczna” zyskuje w swej organizacji rodzaj systematyczności, która pozwala nazwać ją państwem, a dokładniej – jak chce Kant dla podkreślenia autonomii i powszechnie prawodawczego charakteru jego członków – „państwem celów”.

Jest godne uwagi, że kantowskie „państwo celów”, mimo że jest tylko idealną instytucją zrealizowanej moralności, tzn. dającą się pomyśleć przy jed-

²¹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg. Warszawa 1981, s. 76.

noczesnym abstrahowaniu od osobistych różnic pomiędzy jej członkami i od ich prywatnych uwarunkowań, odtwarza jednak w swym organizacyjnym kształcie – zapewne dlatego, że jest możliwe „tylko w analogii do państwa przyrody” – zakodowany jeszcze w opartych na przemocy rodzinnych stosunkach gospodarstwa domowego stosunek zwierzchnictwa–podległości. Chociaż bowiem „zgodne zjednoczenie w możliwe państwo celów jako państwo przyrody”²² ma się dokonać „na podstawie własnego prawodawstwa” osób, które stają się wtedy owego państwa członkami, to jednak zarazem dokonuje się ono „pod wodzą zwierzchnika” jako „jedynego nieograniczonego prawodawcy”²³. Jakościowa różnica w pozycji nie obciążonego obowiązkiem zwierzchnika oraz równo nim obciążonych członków „państwa celów”, którzy – na mocy znaczenia słowa „zwierzchnik” – muszą być uważani za jego poddanych także wtedy, gdy jako autonomiczne osoby są własnymi, a zarazem powszechnymi prawodawcami, otóż owa różnica zaświadcza właśnie, że moralność w jej kantowskim rozumieniu, zwłaszcza zrealizowana w możliwym „państwie celów”, ma swe korzenie i wzorzec nie tyle w „stanie prawnym” republikańskiego Rzymu, ile w prywatno-rodzinnych stosunkach gospodarstwa domowego, gdzie posiadanie zwierzchnika nie tylko nie jest przeszkodą w emancypacji poddanego, ale nawet jest tej emancypacji niezbędnym warunkiem. Skoro bowiem członek „państwa celów” – jak pisze Kant – nie może liczyć na to, że nawet gdyby on sam spełniał swój obowiązek, to już dlatego każdy inny członek tego państwa czyniłby to samo, to jedynym uchwytnym elementem spajającym konstrukcję „możliwego państwa celów jako państwa przyrody” jest podległość jego członków ich wspólnemu zwierzchnikowi. Co więcej, o rodzinnych korzeniach „możliwego państwa celów” świadczy też to, że właściwie może być ono uważane za związek uczuciowy, w którym poszczególni jego członkowie, mimo że autonomiczni w swej powszechnoprawodawczej samorealizacji, ograniczają jednak swą miłość własną, świadomie wzniecając w sobie uczucie szacunku do osoby swego wspólnego zwierzchnika, który tę ograniczającą ich wartość właśnie sobą reprezentuje. Już nawet do pomyślenia „państwa celów” jako możliwego nie wystarcza bowiem sama formalna synchronizacja subiektywnych zasad postępowania (maksym) jego członków, muszą oni jeszcze „móc

²² Ibidem, s. 73.

²³ Ibidem, s. 77.

chcieć²⁴ operację taką przeprowadzić, a okazja uczuciowa, jaką stwarza osoba wspólnego zwierzchnika, nie tylko otwiera możliwość owego chcenia, ale też samo to chcenie wzbudza i promuje. Członkowie „możliwego państwa celów” mogą przy tym paść uczuciem szacunku do osoby swego wspólnego zwierzchnika bez obaw o naruszenie własnej autonomii, jako że – jak czytamy u Kanta – szacunek, w odróżnieniu od uczuć tylko nabytych, jak skłonność czy bojaźń, jest uczuciem „samodzielnie wywoływanym przez rozumowe pojęcie”, jest właśnie „przedstawieniem wartości ograniczającym miłość własną” żywiących to uczucie osób, a bez takiego – choćby tylko uczuciowego – ograniczenia miłości własnej trudno byłoby osoby te nawet tylko pomyśleć w roli członów większej całości. Aby zaś ewentualnych przeciwników budowania na uczuciach zupełnie już rozbroić, trzeba też dodać, że – według Kanta – „wszelki szacunek dla osoby jest właściwie tylko poszanowaniem prawa [...], którego przykład ona nam daje [...], by przez ćwiczenia stać się podobnym do niej”²⁵. „Przedmiotem szacunku jest więc jedynie prawo, i to takie, które nakładamy sobie sami, a jednak jako prawo w sobie konieczne”²⁶.

Nawet gdyby powiodło się wpisanie kantowskiego „państwa celów” w formułę „rodziny publicznej” w celu odsłonięcia feudalnych korzeni obecnej w nim relacji zwierzchnictwa–podległości, to i tak rezultatem mógłby być co najwyżej feudalizm skrajnie już zliberalizowany, którego podstawą i bezwzględny założeniem jest autonomia każdej osoby i jej powszechnoprawodawczy charakter niezależnie od tego, czy w możliwym „państwie celów” uczestniczy ona w roli zwierzchnika, czy też członka. W tej sytuacji sam „wspaniały ideał powszechnego państwa celów samych w sobie” okazuje się – wobec autonomiczno-prawodawczego statusu każdej osoby – konstrukcją wtórną, o znaczeniu raczej instrumentalnym, użytkowym, bo służącym uprzystępnianiu prawa moralnego przez zbliżanie go, o ile można, do naoczności, a za jej pośrednictwem – do uczucia²⁷, „żeby wzbudzić w nas żywe zainteresowanie się” tym prawem²⁸, żeby wreszcie stać się idea „dozwoloną dla rozumnej wiary”, bo dla wiedzy (teoretycznego poznania) już nie. W rezultacie, nawet gdyby

²⁴ Ibidem, s. 54.

²⁵ Ibidem, s. 22–23, przypis.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 73–74.

²⁸ Ibidem, s. 110.

„państwo celów” zostało „pod wodzą zwierzchnika” zjednoczone z „państwem przyrody” i wskutek tego „nie pozostawało już samą tylko idea, lecz otrzymało prawdziwą realność, to przez to wzrosła by siła przyciągająca idei, ale w żadnym razie jej wewnętrzna wartość”²⁹. Przyrost wartości idei „państwa celów” może się bowiem dokonać tylko za pośrednictwem wolnej działalności autonomicznych osób, które bezpośrednio poszanowanie tej idei czynią jedynym motywem swego postępowania, a przez nie – swego uczestnictwa w tym państwie, i to zupełnie niezależnie od korzyści czy uszczęśliwień, jakie niosłoby ze sobą jego urzeczywistnienie przez zjednoczenie z „państwem przyrody”. Chociaż więc w „państwie celów” wszystko ma wartość – jak pisze Kant – albo bezwzględna (godność), albo względną (cenę), to samemu „państwu celów” należałoby – jak sądzę – przypisać wartość względną, a dokładniej „cenę uczuciową”³⁰, pamiętając jedynie przy tym, że także szacunek i zainteresowanie są uczuciami. Zważywszy bowiem, że „wszystko posiada tylko tę wartość, którą wyznacza mu prawo”, wartość bezwzględną należy zachować dla samego prawodawstwa, „które określa wszelką wartość” i dlatego musi posiadać godność, „tj. bezwarunkową, nieporównaną wartość, dla której słowo szacunek jest jedynym odpowiednim wyrazem oceny, jakiej istota rozumna winna ją poddać”³¹. W odróżnieniu od prawa jako rezultatu prawodawstwa, samo prawodawstwo, zwłaszcza w swym istotnym dla moralności, powszechnym wymiarze, jest czynnością konstytuującą autonomię każdego uczestnika „państwa celów”, a zarazem różnicującą owych uczestników w zależności od sposobu, w jaki rezultatowi swej prawodawczej czynności podlegają. Tylko zwierzchnik „państwa celów” podlega kreowanemu przez siebie prawu „bez ograniczania swej władzy dostosowanej do swej woli”³², tylko on podlega mu więc bez przymusu, a więc nie tylko bez ograniczania swej wolności, lecz przez nadawanie jej formy powszechnego prawa i tym samym jej urzeczywistnianie. Tylko dla niego zatem powszechne prawodawstwo nie jest formalną powinnością, zobowiązaniem, lecz jest podmiotową samorealizacją ustanawiającą zarazem powszechny i praktyczny, tj. zobowiązujący innych, wzorzec moralnego spełnienia. Jeśli więc prawo wartość wszystkiego jedynie wyznacza, a więc określa jako

²⁹ Ibidem, s. 77.

³⁰ Ibidem, s. 71.

³¹ Ibidem, s. 72.

³² Ibidem, s. 69.

względna czy też wycenia, to powszechne prawodawstwo (ujmowane integralnie, tzn. zarówno jako stanowienie prawa, jak i mu podleganie) zwłaszcza w wydaniu zwierzchnika „państwa celów” wartość przede wszystkim ustanawia i sobie nadaje jako wewnętrzną i bezwzględną, czyli jako godność, która wywyższa je „nieskończenie ponad wszelką cenę, za pomocą której nie można go ani obliczyć, ani też porównać bez pogwałcenia niejako jego świętości”³³. Jest też od razu jasne, że taka wewnętrzna wartość może zostać przez zwierzchnika nadana członkom tego państwa, a jego poddanym tylko formalnie, tzn. tylko jako praktyczne i powszechne prawo ich możliwych czynów, które zobowiązuje ich do tego, by ustanowioną przez zwierzchnika wewnętrzną wartość realizować jako własną przez podnoszenie subiektywnych zasad swego postępowania do godności powszechnego prawodawstwa i w ten sposób potwierdzić swą zdolność do stania się tym, kim ich zwierzchnik od samego początku („z urzędu”) już jest.

Subiektywne zasady działania (maksymy), które w procesie moralnej samorealizacji osób powinny uzyskać status powszechnego prawa, mają już jednak swą własną bezwładność, są bowiem pewną żywiołową zaszłością – utrwalonymi w postaci prawa zwyczajowego wzorami postępowania. Toteż nadawanie maksymom rangi praw powszechnych musi także oznaczać weryfikację nie tylko praw zwyczajowych jako nazbyt podatnych na – niekiedy wzajemnie wykluczające się – interpretacje, ale także – niewolnego od wpływu motywów przypadkowych i zewnętrznych – samego sposobu ich stanowienia. Udział w powszechnym prawodawstwie, potwierdzając autonomię poszczególnych osób oraz ich zdolność do członkostwa w „państwie celów”, pełni więc wobec nich funkcję emancypacyjną – mianowicie klaruje i formalizuje status każdej osoby, wyzwala ją z gmatwaniny „rodzinnych” stosunków osobistej zależności, za wyjątkiem, oczywiście, stymulowanego uczuciem szacunku stosunku do zwierzchnika. Co więcej, powszechna obowiązywalność moralnego prawodawstwa musi też porządkować zawikłaną pod rządami prawa zwyczajowego kwestię własności. Przede wszystkim autonomizacja poszczególnych osób jako członków „państwa celów” sprawia, że ich – rozmywana wcześniej przez partycypację prawną wielu innych, związanych stosunkami osobistej zależności osób – własność prywatyzuje się, zyskuje ekskluzywność jako ich wyłączna domena, choć za cenę ograniczenia jej przedmiotu do prawa użytkowa-

³³ Ibidem, s. 72.

nia, a więc do wartości użytkowej, podczas gdy wartość wewnętrzna czy też bezwzględna przypada w udziale jedynie zwierzchnikowi tego państwa, który jako najwyższy prawodawca jest jej twórcą i strażnikiem. Poszczególne osoby mogą więc mieć swój udział w – niezbędnej dla ustanowienia ich osobowej autonomii – wartości wewnętrznej tylko jako członkowie „państwa celów” i poddani jego zwierzchnika, który ową wartość wewnętrzną nadaje im jako formalne zobowiązanie do jej realizacji poprzez podnoszenie tego, co w ich działalności tylko użyteczne, do rangi wartości, tzn. do nadawania swej działalności na niwie użytkowania ogólnej formy prawnej i tym samym nadawanie jej znaczenia realizacji wartości. I chociaż granicznym czy też zewnętrznym, obiektywnym efektem takiej samorealizacji członków „państwa celów” może być wartość tylko użytkowa, to jednak liczy się w niej przed wszystkim nie efekt, lecz czynność, sama działalność, która co do swej istoty jest równa wartościotwórczemu prawodawstwu zwierzchnika i tylko wskutek zewnętrznych okoliczności (tj. tego, że w „państwie celów” zajmują oni pozycję członka, a nie zwierzchnika) przynosi efekt mniej okazały.

Związek powszechnego prawodawstwa z wartością, a dokładniej, jego rola w kreowaniu wartości, nadaje prawodawczej działalności cechy pracy, i to – zważywszy na powszechny wymiar tej działalności – pracy ogólnej czy też społecznej, która w obrębie moralności przybiera postać pracy nad sobą. To właśnie społeczny wymiar pracy nad sobą sprawia, że podejmujący ją zwierzchnik „państwa celów” podnosi swój prawodawczy status do rangi powszechnego prawa praktycznego, które, nadane osobom pozostałym jako zobowiązanie, wyznacza ramy ich możliwych działań i tym samym konstytuuje formalny szkielet możliwego „państwa celów”. To także przez pracę nad sobą, polegającą na podnoszeniu subiektywnych zasad swego faktycznego postępowania do rangi powszechnego prawa, według którego postępować zostały zobowiązane, poszczególne osoby mogą zrealizować swą zdolność do stania się prawodawczymi członkami możliwego „państwa celów”, które to członki jego formalny szkielet wypełniają i tym samym samo to państwo urzeczywistniają. Różnica pomiędzy zwierzchnikiem i członkami „państwa celów” polega więc jedynie na tym, że on pracuje dla nich, tzn. stwarza i otwiera przed nimi możliwość wartościowej samorealizacji tylko wtedy, gdy zarazem pracuje nad sobą, podczas gdy oni pracują nad sobą tylko wtedy, gdy zarazem pracują dla niego, realizując tę możliwość. Zwierzchnik jest więc przedmiotem swej pracy bezpośrednio, a członkowie „państwa celów” pracują nad sobą tylko poprzez wypeł-

nianie obowiązku, który zrazu – niczym narzucone z zewnątrz prawo „państwa przyrody” – bezpośrednio im się przeciwstawia, i który dopiero rozpoznany w swej wewnętrznej konieczności i nałożony sobie w prawodawczym akcie wolnego samoograniczenia może się stać ich własnym, choć zarazem ogólnym, rezultatem ich pracy nad sobą, umożliwiającym nabycie zdolności do zaszczytnego uczestnictwa w powszechnym „państwie celów” i podlegania jego zwierzchnikowi. „Państwo celów” daje się więc pomyśleć jako gospodarstwo publiczne, które organizuje, stymuluje i synchronizuje zdolność swych uczestników do emancypacyjnej pracy nad sobą przez samodzielne nakładanie sobie powszechnych praw, tak by im podlegać nie mechanicznie, jak w „państwie przyrody”, lecz na mocy wolnego wyboru, tj. przez ich przedstawienie i poszanowanie. Wartość zatem, jaką praca nad sobą wytwarza, to wolność, „państwo celów” ma zaś być tej wolności organizacją, ma zapewnić, by była ona nie tylko wytwarzana, ale także realizowana, urzeczywistniana w działalności jego członków „jako wolnej w odniesieniu do wszystkich praw przyrody”³⁴, bo podlegającej tylko prawom, które nadają sobie sami, w taki jednak sposób, by mogły one należeć do powszechnego prawodawstwa i tym samym „mieć znaczenie ogólnych praw przyrody”³⁵.

O „państwie celów” można więc powiedzieć, że nadaje się ono na przedmiot zainteresowania ekonomii przynajmniej o tyle, o ile ta pretenduje do miana politycznej, tzn. o ile przekracza ramy teoretycznego poznania ogólnych praw rządzących „gospodarstwem domowym” i skupia uwagę na normatywno-praktycznym wymiarze funkcjonowania tych praw, a więc na roli, jaką w ich faktycznej obowiązywalności odgrywa wiedza poszczególnych osób o tych prawach i ich wolne decyzje co do jej wykorzystania. Możliwość kształtowania przez podlegające prawu osoby sposobu jego obowiązywania rodzi zaś możliwość ukonstytuowania w analogii do „gospodarstwa domowego” (które, będąc związane wewnątrz bezpośrednimi stosunkami osobistej zależności zrzeszonych w nim osób, może być opisane jedynie z zewnątrz jako poddające się teoretycznemu poznaniu zjawisko) – „gospodarstwa publicznego” jako otwartego zrzeszenia wolnych przedsiębiorców, zjednoczonych pod władzą powszechnego prawa, które jednak określa wtedy już nie same ich czyny, lecz tylko ich możliwość. Ekonomia, sądząc ze znaczenia słowa, różni się więc od ekonomii po-

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 73.

litycznej tak, jak prawo różni się od prawodawstwa, praca nad czymś zewnętrznym – od pracy nad sobą, jak ustroj „państwa przyrody” różni się od ustroju „państwa celów”, ustroj rodziny prywatnej – od publicznej, gospodarstwo domowe – od publicznego itd. W przypadku pierwszego członu tych zestawień – jeśli użyć określenia Kanta – zainteresowanie kieruje się na przedmiot czynu, w przypadku członu drugiego – na sam czyn i tylko wtedy jest ono zainteresowaniem bezinteresownie praktycznym, tj. respektującym autonomię swego przedmiotu. I właśnie dlatego, że zarówno moralność, jak i ekonomia polityczna uobecniają się i realizują w czynie, w działalności poszczególnych osób jako ich samorealizacji, zakodowane w nich projekty systematycznego zrzeczenia tak działających osób w „państwo celów” czy w „gospodarstwo publiczne” w swej realizacji muszą być instytucjami otwartymi, pozostającymi zawsze „w budowie”, bo w ostatniej instancji zawisłymi od arbitralnej woli swych budowniczych. Ponieważ zadaniem obydwu tych instytucji jest właściwie tylko synchronizowanie aktywności samorealizujących się osób, a zatem same z siebie, mocą wewnętrznej logiki swej luźnej organizacji, nie są one w stanie zapewnić swym uczestnikom jakiejś – domykającej ich konstrukcję – niezbędnej perspektywy spełnienia, w przypadku więc „państwa celów” – ostatecznego zharmonizowania moralności i szczęśliwości, czy w przypadku „gospodarstwa publicznego” – zgodnej z naturą, zarazem zaś wolnej reprodukcji. I tak ewentualnym kandydatom na członków obydwu instytucji pozostaje: zamiast prawa – prawodawstwo jako ustawiczne przysposabianie swych maksym do roli powszechnego prawa, zamiast autonomii – autonomizacja czy, dokładniej, autonomia woli jako władzy wyprowadzania czynów z praw, zamiast wolności – liberalizacja: ustawiczne dążenie do wyzwolenia się z naturalnych ograniczeń, wreszcie zamiast stałego członkostwa – ciągłe starania o to, by do uczestnictwa w „państwie celów” czy też w „gospodarstwie publicznym” dorosnąć. Stąd też zrozumiałe dążenie do wpisania tego otwartego zrzeczenia pracujących nad sobą osób w zamykającą je ramę feudalnej relacji zwierzchnictwa–podległości, która wytyczając sobą granicę wyzwala się, czyni je zarazem w ogóle możliwym do zrealizowania, a nawet zmieniając dążenie do jego ekspansji w dążenie do jego harmonijnego wkomponowania w samorzutne przebiegi przyrody – nie tylko owo dążenie do emancypacji oswaja i (do czasu) unieszkodliwia, ale nawet usprawiedliwia i uwzniośla. Okazuje się więc, że państwo powinno być jednak także „rodziną publiczną”, która przez analogię do swego naturalnego pierwowzoru potrzebuje głowy-ojca-zwierzchnika, i że nawet gdy jest zrzęsa-

jącym samych powszechnych prawodawców „państwem celów”, to i tak bez „najwyższego prawodawcy” obejść się nie może; że „gospodarstwo publiczne” podobnie jak „domowe” potrzebuje gospodarza-właściciela, który – zanim przystąpi do jego wewnętrznej harmonizacji – domknie je i uszczelni tak, by prawa rządzące jego wewnętrzną wolnością mogły mieć zarazem znaczenie ogólnych praw przyrody. Praca nad sobą powinna zaś mieć swego przodownika, dla którego wolność, autonomia i powszechne prawo są już „z urzędu” zrealizowanymi wymiarami podmiotowej samorealizacji, a nie formalnymi powinnościami praktycznie przymuszającymi do ich nieustannego wypełniania.

Zarys takiego „gospodarstwa publicznego”, jakie w obrębie ekonomii politycznej mogłoby w miarę adekwatnie reprezentować przesłanie zawarte w kantowskim „państwie celów”, można rozpoznać – jak sądzę – w koncepcji fizjokratów. Ich program szerokiej liberalizacji stosunków feudalnych nie tylko nie narusza „porządku naturalnego”, ale nawet jest warunkiem jego właściwej realizacji. Stąd też wraz ze swymi propozycjami wyzwalań – przede wszystkim sfery gospodarczej, ale także poszerzania wolności osobistej – muszą się oni zmieścić w obrębie „gospodarstwa publicznego” modelowanego w swym całokształcie na podobieństwo feudalnej włości, w sławnym zaś schemacie reprodukcji społecznego kapitału – zarezerwować dla zwierzchników-właścicieli miejsce politycznie szczególnie wyróżnione, bo na szczycie społecznej hierarchii, choć zarazem z procesem ekonomicznej reprodukcji zupełnie zintegrowane. Autor przedstawiającej ów schemat „Tablicy ekonomicznej” i założyciel szkoły fizjokratów François Quesnay opiera swą konstrukcję na dwóch podstawowych tezach dotyczących ekwiwalentności wymiany i „produktu czystego”. Z punktu widzenia ekonomii „politycznej” teza o ekwiwalentności wymiany ma znaczenie duże, lecz raczej techniczne – eliminuje bowiem od razu z rozważań o udziale w pomnażaniu wartości sferę obiegu i wymiany, podważa więc trafność panującego wówczas merkantylizmu i otwiera możliwość zgłószczenia w jego miejsce własnej wizji „gospodarstwa publicznego”. Uwaga skupia się więc siłą rzeczy na sferze produkcji – domenie wolnych, a właściwie dopiero wyzwających się, pretendujących do wolności producentów, którzy jako dzierżawcy wciąż podlegają właścicielom i im też przekazują wypracowaną przez siebie nadwyżkę, w terminologii Quesnaya nazywaną właśnie „produktem czystym”. Nadwyżka ta jest także obiektywnym świadectwem powodzenia ich emancypacyjnej samorealizacji, tzn. tego, że wytwarzając ją, wzniesli się ponad poziom swej tylko naturalnej reprodukcji i zarówno wobec siebie,

jak i wobec zwierzchnika-właściciela spełnili obowiązek, który przez analogię do „produktu” można by również nazwać „czystym”. Fizjokratyczny projekt „gospodarstwa publicznego” opiera się więc na założeniu, że wciąż uzależniony od właściciela dzierżawca może zrealizować się zarazem w roli wolnego producenta, tzn. kogoś, kto oprócz wolności osobistej dysponuje także wolnością w posługiwaniu się powierzonym mu prawem użytkowania przedmiotu dzierżawy, może więc wobec niego faktycznie wykonywać funkcje właścicielskie, np. sprzedając go, zastawiając czy wymieniając. Chodzi o to, jak wolność osobistą producentów, wolność ich pracy i swobodę w dysponowaniu własnością, wszystkie będące realizacją sztandarowego hasła fizjokratów: *laisser faire, laisser passer*, pogodzić z feudalnym kształtem „gospodarstwa publicznego” jako całości, które w odróżnieniu od klasycznych włości feudalnych zaczyna się składać – zresztą dokładnie tak, jak kantowskie „państwo celów” – już nie ze zwierzchnika i jego poddanych, lecz ze zwierzchnika i swoich członków.

Oryginalność fizjokratycznej odpowiedzi na pytanie: jak liberalną ekonomię wpisać harmonijnie w feudalną politykę? Polega na naturalizacji tej ostatniej, tzn. na spowodowaniu, by emancypujący się producenci mogli rozpoznać i uszanować ograniczające ich wolność feudalne stosunki jako „zgodne z porządkiem naturalnym”, i by mogli wyptywające z nich ograniczenia – zgodnie z własną filozofią wolności – nakładać sobie sami. Sprzyja temu niewątpliwie sytuacja, w której – zważywszy na zamkniętość fizjokratycznego „gospodarstwa publicznego” – zrzucane przez emancypującego się dzierżawcę osobiste powinności przechodzą na dzierżawiony przez niego przedmiot, który nawet jeśli może zostać innemu wolnemu producentowi sprzedany, to tylko wraz z ciężącymi na nim zobowiązaniami. Emancypacja dzierżawców, dzięki której osiągną oni status wolnych producentów, nie tylko więc nie zagraża pozycji właściciela jako zwierzchnika, ale wręcz ją utrwala i naturalizuje. Ze zwierzchnika bezpośrednio podlegających mu osób przekształca się on bowiem tylko we właściciela rzeczy, ale rzeczy szczególnej, bo zawierającej w sobie osobiste zobowiązanie dla tego, kto wchodzi w posiadanie prawa do jej użytkowania. Jest przy tym jasne, że owo zobowiązanie jest tym bardziej wiążące, im bardziej wejście w posiadanie prawa użytkowania rzeczy je zawierającej jest własną decyzją, wolnym aktem producenta, który w zgodzie ze swą liberalną ideologią sam je sobie nakłada. Wolny producent, pracując nad obciążonym powinnością przedmiotem dzierżawy, realizuje więc jedynie zakodowaną w tym przedmiocie powinność, co znaczy, że jego wolna praca staje się wtedy wewnętrznym prze-

biegiem tego przedmiotu, czynnikiem ów przedmiot ożywiającym, uzdalniającym go do wzrostu i wydania nadwyżki jako „czystego produktu” – równoważnika wewnętrznej zdolności dzierzawionego przedmiotu do pomnażania wartości. Z kolei feudalne zwierzchnictwo sprawowane bezpośrednio nie wobec dzierzawcy, lecz wobec dzierzawionego przedmiotu, uzdalnia ów przedmiot do absorbowania żywej pracy wolnego producenta w celu zrealizowania zakodowanej w nim powinności i wydania nadwyżki – „produktu czystego”, tym bardziej „czystego”, im bardziej „wolna” staje się praca producenta-dierzawcy i im bardziej „naturalna” staje się wpisana w przedmiot jego pracy powinność. Przypadający zwierzchnikowi „produkt czysty” nie tylko umożliwia i potwierdza jego wolność, niezależność i autonomię, ale także zaświadcza, że praktyczne prawa, za pośrednictwem których sprawuje swe zwierzchnictwo, mają bezpośrednio znaczenie ogólnych praw przyrody.

Reasumując, warto zauważyć, że naturalizacja feudalnego zwierzchnictwa oznacza zarazem upaństwowienie przyrody, co jest tylko bardziej uprzejmym określeniem jej wasalizacji. Fizjokratyczny projekt „gospodarstwa publicznego”, podobnie zresztą jak kantowskie „państwo celów”, daje się pomyśleć tylko w analogii do przyrody (i tak już odnoszącej się – jak pisze Kant – „w pewnej mierze do istot rozumnych jako swych celów”³⁶), o ile samorzutnie układa się ona – odpowiednio – w „gospodarstwo” czy „państwo”, o ile więc pracuje nad sobą za pośrednictwem działalności czy to wolnych producentów, czy też powszechnie prawodawczych członków „państwa celów”, podnoszących swe maksymy do rangi ogólnych praw przyrody. Decydującym zaś potwierdzeniem zdolności przyrody do pracy nad sobą i tym samym do wsparcia idei „gospodarstwa publicznego” i „państwa celów”, a więc do podtrzymania nadziei na zrealizowanie „porządku naturalnego” za pośrednictwem wolnej działalności gospodarczej czy też „państwa natury” za pośrednictwem „państwa celów”, nadziei na zharmonizowanie wolności i konieczności, moralności i przyrody – ma być wyłaniany przez samą przyrodę „produkt czysty”, który w obrębie przedmiotowości ustanawia i realizuje rolę, jaką w obrębie podmiotowości, ujmowanej tu jako publiczna sfera moralności i politycznej ekonomii, spełnia zwierzchnik-właściciel. Jeśli więc „produkt czysty” jest przedmiotowym równoważnikiem wewnętrznej wartości przyrody jako „rzeczy samej w sobie”, wartości, która także ogół rzeczy przyrody podnosi do rangi wartości użytko-

³⁶ Ibidem, s. 78.

wych, to zwierzchnik-właściciel jest uosobionym równoważnikiem zjawiskowego wymiaru sfery publicznej, sprowadzającym ogół autonomicznych osób do roli poddanych, swe ewentualne sukcesy w moralnej i ekonomiczno-politycznej samorealizacji zawsze zawdzięczających nie sobie, lecz jego łaskawości. To, co w odniesieniu do przyrody jest nobilitacją, a mianowicie nazwanie jej „państwem”, w odniesieniu do zbiorowości autonomicznych osób jest degradacją, za cenę której rządzące wolną samorealizacją tych osób prawa mogą uzyskać znaczenie ogólnych praw przyrody. Tak więc zarówno fizjokratyczne „gospodarstwo publiczne”, jak i „państwo celów” mają swe ugruntowanie w metafizyce przyrody, czy to w eksploatowanej przez rolnictwo naturalnej płodności ziemi, jej zdolności do samorzutnego pomnażania bogactwa, czy też w filozofii natury nabudowanej przez samego Newtona na jego fizyce – a zatem w metafizyce natury, która z porządkiem wolności i moralności łączy się oficjalnie tylko w osobie feudalnego zwierzchnika-właściciela, czyniąc zeń tym samym nieusuwalny, dla przyrody – wolny, dla moralności – naturalny, warunek i ośrodkowy punkt wszelkiej wolnej samorealizacji osób pozostałych.

Granica emancypacji sfery prywatności (*oikos*), o ile dokonuje się ona mocą jej wewnętrznych żywiołów, jest więc wewnętrzna tożsamość tej sfery, która panujące w niej stosunki wpisuje w kontekst ostatecznie rozstrzygający o ich znaczeniu i tym samym decyduje także o jej jakościowej odrębności od takiej sfery publicznej, jaka miałaby sobą przedstawiać izonomiczną zbiorowość abstrakcyjnych osób prawnych. Niezależnie od tego, jak dalece wewnętrzne stosunki sfery prywatności się liberalizują, jak dalece jej uczestnicy się autonomizują, a zasady ich współżycia pretendują do znaczenia praw ogólnych – sfera publiczna, jako produkt emancypacji sfery prywatności, i tak musi pozostawać jej analogonem, musi więc wciąż nosić piętno swego naturalnego pochodzenia w postaci tak zmodyfikowanego stosunku zwierzchnictwa-podległości, by – zachowując pewne residuum osobistej zależności – mógł on zaświadczać, z jednej strony, że emancypacja sfery prywatności jest jeszcze ciągle „w toku”, z drugiej zaś – że została już ona wystarczająco zaawansowana, by stać się świadomie programowaną, wolną działalnością osób, które się w niej samorealizują. Tak wykształcona sfera publiczna wyłania się więc ze sfery prywatności nie tylko jako jej przeciwieństwo i alternatywa, ale przede wszystkim jako jej rozwinięcie i wyjaśnienie, jako uogólniająca ekstrapolacja czy też projekcja jej wewnętrznych stosunków, które tracą wtedy swą właściwą stosunkom osobistej zależności bezpośredniość, stając się jednocześnie właści-

wymi dla sfery publicznej stosunkami pomiędzy autonomicznymi osobami, tzn. zmierzając do swej gotowej, w pełni wykształconej postaci „państwa celów”; ono jednak – jako analogon sfery prywatności – musi też w swym całokształcie zachowywać właściwy tamtej sferze rys organicznej zamkniętości. Musi tak być przynajmniej o tyle, o ile emancypacja sfery prywatności ma być nie jej likwidacją, lecz rozwinięciem, przejściem od tego, czym tylko jest, do tego, czym – w zgodzie ze swym wewnętrznym potencjałem i naturalnym przeznaczeniem – być powinna. Zadaniem sfery publicznej nie jest więc zastąpienie sfery prywatności, lecz uzyskanie kontroli nad jej rozkładem, denaturalizacją, przez wytworzenie „zgodnego z porządkiem naturalnym” marginesu swobody pomiędzy tym, co prywatne, i tym, co publiczne, jako zamkniętej sfery wolnej samorealizacji osób, sfery tego, co – jako już nie prywatne, choć jeszcze nie publiczne – rozciąga się w moralności pomiędzy pretendentami do członkostwa w „państwie celów” i tego państwa zwierzchnikiem, a w fizjokratycznej ekonomii – pomiędzy dzierżawcami pretendującymi do roli wolnych producentów i właścicielem dzierżawionego przedmiotu. Z jednej strony mamy więc „wychodzących z niepełnoletności, w którą popadli z własnej winy”³⁷, z drugiej zaś już „pełnoletnich” z urzędu bądź z urodzenia; z jednej – sposobiących się „do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa”³⁸, z drugiej zaś tych, którzy już się nim posłużyli i wiedzą, że w gruncie rzeczy żyjemy na najlepszym z możliwych światów.

Pomiędzy przednowożytną republiką wolnych obywateli (*polis*), przeciwstawioną zamkniętej sferze prywatności (*oikos*) i ostro od niej oddzieloną, a nowożytnym społeczeństwem obywatelskim, które już otwartą i zupełnie wyemancypowaną (tj. dojrzałą do odegrania swej publicznej roli) sferę prywatności w sobie zawiera jako istotny wymiar swego wewnętrznego funkcjonowania, rozciąga się więc okres wcale niekrótki, bo trwający nie mniej niż tysiąclecie: w nim właśnie – jak określiłem to już wcześniej – dokonuje się emancypacja sfery prywatności na jej własnych warunkach. Jeśli szukać określenia dla tego okresu w filozofii Hegla, to można by go nazwać epoką moralności, o ile zostaje ona wyraźnie oddzielona od poprzedzającego ją „abstrakcyjnego prawa” i następującej po niej „etyczności”. Nic więc dziwnego w tym, że dojrzałe teoretyczne podsumowanie tego okresu można znaleźć w filozofii Kanta oraz He-

³⁷ I. Kant: *Co to jest oświecenie?*, [w:] T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966, s. 164.

³⁸ Ibidem.

gła – u tego ostatniego przynajmniej o tyle, o ile krytykę moralności utożsamia on z krytyką jej kantowskiej koncepcji. Niemniej jednak, jeśli emancypacja sfery prywatności ma polegać na wykształceniu przez nią i na jej własnych warunkach nowej sfery publicznej, to właściwym ośrodkiem owej przemiany i niejako treścią wyłożonej przez Kanta formalnej koncepcji moralności powinna być – zważywszy choćby na pochodzenie słów składających się na jej nazwę – ekonomia polityczna. To w niej właśnie podjęto wysiłek wytworzenia kategorii „gospodarstwa publicznego”, która musiała być wtedy wynikiem konceptualizacji, racjonalizacji i uniwersalizacji praktycznych zasad rządzących „gospodarstwem domowym”, a więc w sumie także wynikiem jego krytycznej rekonstrukcji. Fizjokratyczny epizod w dziejach ekonomii politycznej jest zaś godny uwagi także dlatego, że jest on zapewne ostatnim takim przykładem projektu „gospodarstwa publicznego”, w którym neutralizacja znaczenia wymiany w procesie pomnażania wartości – z uwagi na ekwiwalentność tej wymiany – pozwala jeszcze zachować symbiozę ekonomii i moralności w procesie wyzwalań osób, pracy i własności. I chociaż projektu szczęśliwie nie udało się zrealizować, to jednak zakodowana w nim swego rodzaju mitologizacja związku moralności z własnością ziemską długo jeszcze inspirowała nie tylko myślenie potoczne, ale także pewne, tyżące koncepcji renty gruntowej, rozwiązania w ekonomii Adama Smitha czy ideę „stanu substancjalnego” w filozofii politycznej Hegla. Wprawdzie przekonanie, że – zwłaszcza dziedziczne – posiadanie własności ziemskiej jest najlepszym świadectwem moralności i dlatego powinno automatycznie, „bez przypadkowości wyboru”³⁹, uprawniać do udziału we władzy prawodawczej, dziś już wydaje się nieco przebrzmiałe, jednakże Izba Lordów nadal jest czynna, a podatnicy wielu krajów europejskich wciąż darzą niezwykłą estymą ów specjalny oddział ogrodu zoologicznego potocznie znany pod nazwą „rodziny królewskiej”. Zakorzenione jeszcze w mitologii wczesnego średniowiecza, bo kultywowane wtedy nierzadko pod nieobecność – nie tylko w najbliższej okolicy – kogokolwiek umiejącego pisać i czytać, rytuały ustanawiające i potwierdzające zasadniczą i oficjalną nierówność feudalnych protagonistów: zwierzchnika i poddanego, mają bowiem swą własną, rządzącą emocjami i wyobraźnią bezwładność, której nawet publiczna i demonstracyjna dekapitacja zwierzchnika bezpośrednio nadwątlić nie jest w stanie. Starałem się pokazać, że nawet uczucie tak wysublimowane, jak odgrywający

³⁹ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman. Warszawa 1969, § 307.

kluczową rolę w Kantowskiej koncepcji moralności „szacunek”, nie jest na oddziaływanie tej mitologii zupełnie odporne, i że granicą emancypacyjnych zdolności zarówno moralności, jak i ekonomii politycznej jest wewnętrzna tożsamość sfery prywatności, która określa i dyktuje także warunki jej przekształcania w sferę publiczną.