Czy rynek ma sumienie? Smith spotyka mędrców islamu

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje myśl Adama Smitha nie jako twórcy bezdusznego kapitalizmu, lecz jako wnikliwego badacza moralności. Tekst zestawia szkockie Oświecenie z islamską tradycją intelektualną, poszukując etycznych fundamentów ekonomii. Poprzez analizę książki Waseema Nasera, autor bada koncepcje takie jak 'bezstronny obserwator' w relacji do islamskiego 'Amanah' (powiernictwa). Rozważania dotyczą przejścia od klasycznej metafizyki duszy do nowożytnej psychologii umysłu oraz wpływu tego procesu na postrzeganie własności i sprawiedliwości. Artykuł stawia fundamentalne pytania o to, czy rynek może być neutralny aksjologicznie i jak odpowiedzialność wobec wyższego porządku zmienia nasze podejście do gospodarki. To istotny głos w debacie nad moralnym wymiarem współczesnego społeczeństwa komercyjnego.

This article examines Adam Smith's thought not as the creator of soulless capitalism, but as a profound moral scholar. The text juxtaposes the Scottish Enlightenment with the Islamic intellectual tradition, seeking the ethical foundations of economics. Through an analysis of Waseem Naser's book, the author examines concepts such as the 'impartial observer' in relation to the Islamic 'Amanah' (trusteeship). The article considers the transition from classical metaphysics of the soul to modern psychology of mind and the impact of this process on the perception of property and justice. The article raises fundamental questions about whether the market can be axiologically neutral and how responsibility to a higher order changes our approach to economics. This is an important contribution to the debate on the moral dimension of contemporary commercial society.

Współczesna ekonomia, często sprowadzana do technokratycznego zarządzania zasobami, utraciła swój etyczny kompas, maskując aksjologiczne wybory pod płaszczem metodologicznej neutralności. Artykuł podejmuje próbę dekonstrukcji tego

paradygmatu poprzez zestawienie myśli Adama Smitha z islamską tradycją intelektualną. Autor dowodzi, że Smith nie był patronem bezdusznego kapitalizmu, lecz przenikliwym obserwatorem moralnej psychologii człowieka, której fundamentem jest sympatia i dążenie do stosowności. Wprowadzenie islamskich kategorii, takich jak 'amanah' (powiernictwo) oraz 'mithaq' (przymierze), pozwala na radykalne przeformułowanie problemu własności: z absolutnego prawa jednostki do wykluczania innych, w kierunku odpowiedzialnego administrowania zasobami. Tekst stawia tezę, że ekonomia musi przestać udawać naukę czysto empiryczną i wrócić do swoich humanistycznych korzeni. Tylko poprzez połączenie szkockiej analizy mechanizmów społecznych z metafizyczną głębią odpowiedzialności możemy uniknąć pułapki, w której własność staje się narzędziem dominacji, a rynek – maszyną do produkcji alienacji. To wezwanie do stworzenia ekonomii, która nie tylko liczy, ale przede wszystkim pyta o sens ludzkiego bytowania w gęstej sieci wzajemnych zobowiązań.

SŁOWA KLUCZOWE

Adam Smith | etyka ekonomii | islam | sympatia | bezstronny obserwator | Amanah | Mithaq | stosowność | rynek | teoria stadiów | psychologia moralna | powiernictwo | własność | sprawiedliwość | społeczeństwo komercyjne

Adam Smith: Między nowoczesną nauką a moralnym sumieniem

Zacznijmy od tezy, która brzmi niewinnie, lecz w rzeczywistości niesie ze sobą ładunek wybuchowy: Adama Smitha nie wolno czytać wyłącznie jako patrona ekonomii wypreparowanej z etyki. Nie mamy tu bowiem do czynienia z ojcem zimnego, kapitalistycznego automatu, lecz z wnikliwym anatomem moralnego człowieka w epoce, która duszę zaczęła tłumaczyć językiem umysłu. W tym specyficznym momencie dziejowym cnotę przełożono na język sentymentu, wspólnotę na ramy prawa, a samo prawo na dialektykę własności. Smith jawi się zatem jako jeden z wielkich architektów nowoczesności, a zarazem jej pierwszy i być może najbardziej przenikliwy świadek oskarżenia. Stworzył on aparat pojęciowy pozwalający opisać narodziny społeczeństwa komercyjnego, zostawiając nam jednocześnie precyzyjne narzędzia do jego bezlitosnej krytyki.

Taka postawa bywa skrajnie niewygodna dla współczesnych ideologów, ponieważ Smith nie daje się łatwo zamknąć w gablocie liberalnej apologetyki ani w muzeum antyrynkowej melancholii. Jest on zdecydowanie zbyt moralny dla technokratycznych ekonomistów, zbyt ekonomiczny dla czystych moralistów i nazbyt historyczny dla tych, którzy w rynku widzą nienaruszalne prawo przyrody. Wydana w 2025 roku książka Waseema Nasera, „Adam Smith and Islam: Reconsidering the Moral Foundations of Economics", stanowi istotny głos w tym trwającym sporze o odzyskanie pełnego, wielowymiarowego Smitha. Publikacja ta poświęcona jest ponownemu przemyśleniu fundamentów ekonomii poprzez zestawienie myśli Szkota z tradycjami intelektualnymi islamu, przy czym jej celem nie jest dowodzenie, że islam „wymyślił" Smitha. Chodzi raczej o otwarcie nowej przestrzeni dla alternatywnego ugruntowania gospodarki w etyce, antropologii oraz metafizyce odpowiedzialności.

Projekt ten należy odczytywać jako gest rekonstrukcyjny, wymagający od badacza sporej dawki intelektualnej odwagi, gdyż Naser wchodzi śmiało między dwie potężne formacje racjonalności. Po jednej stronie odnajdujemy szkockie Oświecenie z jego niezachwianą wiarą w obserwację, naturalne mechanizmy społeczne oraz subtelną psychologię sentymentów. Po drugiej stronie wyrasta islamska tradycja intelektualna, w której język, dusza, prawo i wspólnota są nierozerwalnie zakorzenione w szerszym porządku stworzenia oraz boskiego przymierza. Nie chodzi tu zatem o banalne porównanie kulturowe między mitycznym Zachodem a światem islamu, lecz o coś znacznie głębszego. Jest to zderzenie dwóch odmiennych sposobów organizowania świata pojęciowego, które stawiają fundamentalne pytania o naturę ludzkiego bytowania i granice naszej autonomii.

Tradycja oświeceniowa pyta: w jaki sposób człowiek, kierowany namiętnościami i miłością własną, wytwarza stabilny porządek społeczny bez odgórnego projektu moralnego? Druga tradycja stawia zgoła inne pytanie: jak człowiek, który nie jest absolutnym właścicielem siebie ani świata, może działać sprawiedliwie jako powiernik otrzymanego daru? W pierwszym modelu społeczeństwo jawi się jako laboratorium sentymentów i wymiany, natomiast w drugim staje się przestrzenią odpowiedzialności wobec Boga i ładu moralnego. W obu tych ujęciach ekonomia nigdy nie pozostaje neutralna, gdyż neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii, który wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie. Smithowska „nauka o człowieku" wyrasta przecież z pragnienia zrozumienia, jak powstaje ład społeczny bez bezpośredniego odwołania do klasycznej metafizyki duszy czy teologii.

Mamy tu do czynienia z projektem nowoczesnym w najściślejszym tego słowa znaczeniu, gdzie człowiek zostaje potraktowany jako byt empirycznie badalny i odczuwający organizm. Dusza, będąca niegdyś głęboką siedzibą sensu, grzechu i cnoty, zostaje w tym procesie przetłumaczona na „umysł", czyli na pole obserwowalnych mechanizmów psychologicznych. Metafizyka nie znika

całkowicie z horyzontu, lecz zmienia swój adres zamieszkania, przenosząc się z twardej ontologii do płynnej psychologii moralnej. To przejście od duszy do umysłu stanowi jedno z najważniejszych wydarzeń nowoczesności, redefiniując sposób, w jaki rozumiemy nasze miejsce w świecie. W świecie scholastycznym człowiek był definiowany przez swoją celowość i relację do Boga, natomiast w świecie nowożytnym zaczyna być rozumiany przez pryzmat percepcji, namiętności i interesu.

Kartezjusz rozdzielił myślącą substancję od rozciągłej materii, a Hobbes zredukował znaczną część człowieczeństwa do czystej mechaniki ciał i ruchu. Locke skierował naszą uwagę ku doświadczeniu wewnętrznemu i ideom, podczas gdy Hume podważył pychę rozumu, oddając ostatecznie tron ludzkim namiętnościom. Newton dostarczył natomiast wzorca nauki, która nie musi znać istoty sił, aby precyzyjnie opisywać ich regularne i przewidywalne działanie. Smith wchłania tę gęstą atmosferę intelektualną i z niezwykłą sprawnością przenosi ją na grunt moralności oraz rodzącej się ekonomii politycznej. Jego człowiek nie jest jednak geometrycznym rozumem, który oblicza dobro niczym długość boku trójkąta, lecz istotą głęboko sentymentalną, zależną od cudzych spojrzeń i pragnienia aprobaty.

Człowiek Smitha żyje na scenie społecznej, będąc nieustannie targanym lękiem przed odrzuceniem, co czyni z tej sceny surową szkołę sumienia. Patrząc na innych, uczymy się patrzeć na samych siebie, oceniając cudze czyny dzięki zdolności wyobrażenia sobie ich specyficznej sytuacji. W ten sposób wytwarzamy w sobie wewnętrznego sędziego, którego Smith nazywa bezstronnym obserwatorem, czuwającym nad naszymi moralnymi wyborami. Centralnym mechanizmem jest tu sympatia, czyli zdolność wyobrażeniowego współodczuwania, która stanowi fundament moralności, czyniąc z człowieka istotę społeczną, a nie tylko rynkowy automat. Dzięki niej proces oceniania staje się możliwy bez odwoływania się do zewnętrznych, arbitralnych nakazów, lecz wyrasta z samej natury ludzkich interakcji.

W tym miejscu myśl Smitha spotyka się z islamską koncepcją Amanah, czyli powiernictwa traktującego człowieka jako depozytariusza, a nie absolutnego właściciela dóbr ziemskich. Taka perspektywa zmienia status własności z metafizycznego absolutu jednostki na uprawnienie obciążone głęboką moralną odpowiedzialnością wobec wspólnoty. Podobnie Mithaq, teologiczny fundament przymierza między Bogiem a ludźmi, określa ramy ludzkiego działania, wykraczając poza zmienną aprobatę społeczną. Smithowska stosowność, czyli propriety, oznaczająca właściwą miarę reakcji emocjonalnej w stosunku do jej przyczyny, pozwala oceniać moralny wymiar zachowań bez abstrakcyjnych sylogizmów. Wszystko to spina sprawiedliwość, rozumiana jako cnota powiązana z przymusem prawnym, która gwarantuje stabilność społeczeństwa, stanowiąc niezbędny filar dla kruchych mechanizmów sympatii.

Całość tej konstrukcji dopełnia teoria stadiów, czyli oświeceniowa koncepcja rozwoju społeczeństw od łowiectwa aż po zaawansowany handel, wyjaśniająca ewolucję prawa i form własności. Zderzenie myśli Smitha z tradycją islamu uświadamia nam, że rynek nie jest neutralną maszyną, lecz przestrzenią, w której nieustannie negocjujemy nasze człowieczeństwo. Smith pokazuje nam, że ekonomia nigdy nie jest jedynie technicznym opisem rzeczywistości, lecz zawsze niesie ze sobą ukrytą wizję ładu społecznego. Ostatecznie bowiem cywilizacja nie upada wtedy, gdy brakuje jej sklepów, lecz wtedy, gdy nie potrafi już przekonująco powiedzieć, po co właściwie istnieje. Ponowne odczytanie Smitha przez pryzmat etyki i metafizyki staje się zatem nie tyle akademickim ćwiczeniem, co palącą koniecznością naszych czasów.

Od mechaniki uczuć do formacji cnoty: Smith kontra tradycja islamu

Gdy obserwujemy gniew, ból czy euforyczną radość drugiego człowieka, nasz umysł nie zachowuje się jak bezduszne urządzenie biurowe, mechanicznie powielające dokumentację cudzych stanów afektywnych. Zamiast prostej kopii, uruchamiamy w sobie skomplikowany teatr wyobraźni, w którym próbujemy wejść w sytuację bliźniego, by sprawdzić, czy w podobnych okolicznościach nasze serce zabiłoby tym samym rytmem. Sympatia, czyli zdolność wyobrażeniowego wejścia w położenie drugiej osoby w celu oceny stosowności jej reakcji, staje się tu fundamentem, na którym Smith buduje cały gmach ludzkiej moralności. Etyka nie rodzi się zatem z chłodnego, logicznego sylogizmu ani z lektury opasłych traktatów o najwyższym dobru, lecz z codziennego, niemal instynktownego pytania o to, czy dana reakcja jest właściwa. W tym miejscu pojawia się pojęcie propriety, czyli stosowność, rozumiana jako właściwa miara odpowiedzi emocjonalnej na przyczynę, która ją wywołała.

Smithowska wizja moralności nie jest bynajmniej naiwną pochwałą bezgranicznego altruizmu, lecz raczej wyrafinowaną etyką miary, proporcji i właściwego tonu. Cnota w tym ujęciu zaczyna się dokładnie tam, gdzie afekt zostaje precyzyjnie dopasowany do sytuacji, niczym instrument nastrojony do reszty orkiestry. Nadmiar gniewu budzi w nas naturalną odrazę, ale z kolei całkowity jego brak w obliczu ewidentnej krzywdy postrzegamy jako godne pogardy moralne kalectwo. Zbyt wielka rozpacz po błahej stracie wydaje się nam niestosowna, lecz obojętność wobec prawdziwej tragedii odczytujemy jako sygnał emocjonalnej martwoty. Człowiek w ujęciu Smitha jest więc istotą nieustannie kalibrującą swoje emocje pod okiem niewidzialnego arbitra, którego autor nazywa bezstronnym obserwatorem. Społeczeństwo jawi się tu jako wielka maszyna kalibracyjna, a

sumienie staje się jej wewnętrznym regulatorem, dbającym o to, byśmy nie wypadli z rytmu wspólnoty.

Ten model, choć błyskotliwy i psychologicznie przekonujący, nie jest jednak całkowicie niewinny w swoich konsekwencjach. W Smithowskim świecie wspólnota pełni przede wszystkim rolę gigantycznego lustra, które odbija, ocenia, koryguje, a czasem brutalnie zawstydza jednostkę, oferując w zamian nagrodę w postaci społecznej aprobaty. Pojawia się jednak pytanie: czy takie lustro potrafi aktywnie formować dobro, czy jedynie cywilizuje nasze zewnętrzne zachowania? Czy mechanizm sympatii jest w stanie przekazać człowiekowi coś więcej niż tylko normę akceptowalności, wprowadzając go w głębszą, moralną prawdę o bycie? Tu właśnie bierze swój początek krytyka Seyyeda Hosseina Nasra, który punktuje ograniczenia tkwiące w koncepcji sentymentów moralnych. Smithowskie uczucia, choć głęboko społeczne, pozostają ostatecznie zamknięte w granicach psychologii jednostki, pozbawione kotwicy w porządku wykraczającym poza ludzkie mniemania.

W tradycji islamskiej, szczególnie w ujęciach inspirowanych myślą Al-Ghazalego, moralny podmiot nie jest jedynie aktorem przeglądającym się w oczach publiczności. Pojawia się tu pojęcie riqqa, oznaczające miękkość serca i szczególną, empatyczną podatność na cierpienie drugiego człowieka, która nie jest tylko wynikiem kalkulacji stosowności. Równie istotna jest malaka, czyli trwała dyspozycja moralna i sprawność nabyta przez wytrwałą praktykę, która sprawia, że cnota staje się naszą drugą naturą. W tym sensie islam proponuje znacznie bardziej aktywną socjologię cnoty, w której wspólnota nie ogranicza się do roli biernego widza. Ona aktywnie wychowuje, rytualizuje codzienność, dyscyplinuje i wzbudza w jednostce miłość oraz bojaźń, które są fundamentem charakteru, a nie tylko estetycznym wyborem.

Nowoczesny podmiot liberalny często marzy o moralności bez formacji, o dobru, które pojawia się bez wysiłku, i o wolności pozbawionej ciężaru samodyscypliny. To trochę tak, jakby ktoś chciał grać Bacha po przeczytaniu regulaminu filharmonii, ignorując lata żmudnych ćwiczeń i dyscyplinę instrumentu. Współczesne nauki społeczne, od psychologii moralnej po ekonomię behawioralną, zdają się potwierdzać te dawne intuicje: moralność nie jest kwestią indywidualnej dedukcji przy biurku. Ludzie podejmują decyzje w gęstych środowiskach normatywnych, pod wpływem emocji, wzorców prestiżu i utrwalonych dyspozycji, których nie da się sprowadzić do prostego rachunku zysków. Nawet ekonomia głównego nurtu, która przez dekady hołubiła model homo oeconomicus jako eleganckiego kalkulatora w butach, musiała w końcu uznać istnienie ograniczonej racjonalności i potęgę zaufania. Arkusz kalkulacyjny ostatecznie przegrał z antropologią, choć ta porażka wciąż bywa maskowana przez technokratyczny żargon.

Z tych rozważań płynie kluczowa konsekwencja dla zrozumienia samej genezy ekonomii, która u Smitha nie zaczyna się od abstrakcyjnego rynku, lecz od konkretnego człowieka. Pierwszym impulsem jest tu dążenie do poprawy własnego losu, które nie jest ani grzechem, ani patologią, lecz naturalnym napędem życia społecznego. Człowiek pragnie zabezpieczyć swój byt, uniknąć nędzy i zdobyć uznanie w oczach innych, co w naturalny sposób prowadzi go ku skłonności do wymiany. Słynna scena z rzeźnikiem, piwowarem i piekarzem nie jest wcale pochwałą bezdusznego egoizmu, lecz opisem cywilizacyjnego przesunięcia. Zamiast żebrać o łaskę, wolny człowiek uczy się proponować wzajemną korzyść, co uruchamia łańcuch specjalizacji i wzrostu produktywności. Jednak ten proces nie jest moralnie neutralny, gdyż u jego podstaw leży teoria stadiów, czyli oświeceniowa koncepcja rozwoju społeczeństw od łowiectwa aż po handel, determinująca formy prawa i własności.

Wewnątrz tego łańcucha postępu pulsuje jednak poważny problem moralny, którego Smith był w pełni świadomy. Skoro własność wymaga ochrony, a ochrona ta staje się głównym zadaniem rządu, to państwo od samego początku wchodzi w niejednoznaczną relację z nierównością majątkową. Smith zauważa z rozbrajającą szczerością, że rząd cywilny powstaje w dużej mierze jako instytucjonalne zabezpieczenie bogatych przed biednymi. To stwierdzenie działa jak zimny prysznic na każdego, kto chciałby z klasycznej ekonomii uczynić sielankową opowieść o powszechnej wolności i braterstwie. Władza nie rodzi się wyłącznie z idealnego kontraktu równych obywateli, lecz również z potrzeby ochrony asymetrii, co Nasr uznaje za najsłabszy punkt całej konstrukcji. Smith, rekonstruując historię prawa, pomija wielkie modele teologicznego przymierza, podporządkowując politykę jurysprudencji własności.

W realiach osiemnastowiecznej Brytanii prawodawcą nie była abstrakcyjna wspólnota moralna, lecz konkretna klasa posiadająca, która mogła używać języka prawa jako eleganckiej maski dla swojej dominacji. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie, pozostawiając nas z systemem, który świetnie chroni stan posiadania, ale milczy na temat celu istnienia. Islamska myśl polityczna oferuje tu alternatywny słownik, wprowadzając pojęcie amanah, czyli powiernictwa, w którym człowiek jest jedynie depozytariuszem dóbr należących do Stwórcy. Własność przestaje być absolutnym prawem jednostki, a staje się uprawnieniem obciążonym moralną odpowiedzialnością wobec wspólnoty i Boga. Mithaq, czyli teologiczny fundament relacji między Stwórcą a ludźmi, określa ramy działania, których nie może zmienić żadna parlamentarna większość ani rynkowa koniunktura. Nie chodzi tu o idealizację historii, która w świecie islamu bywała brutalna, lecz o samą architekturę pojęciową, która nie pozwala ekonomii na całkowitą ucieczkę od metafizyki.

Od właściciela do powiernika: etyczna alternatywa dla rynku

Tradycja ta, mimo naporu nowoczesności, ocaliła pojęcia pozwalające na radykalne przeformułowanie problemu własności i sprawowania władzy. W samym sercu tego systemu odnajdujemy mithaq, czyli teologiczny fundament relacji między Stwórcą a ludźmi, oraz amanah, czyli praktykę traktowania człowieka jako depozytariusza, a nie absolutnego właściciela dóbr. W tym ujęciu człowiek przestaje być suwerennym dysponentem świata, stając się jedynie jego tymczasowym powiernikiem. Własność traci status metafizycznego absolutu jednostki, zmieniając się w uprawnienie głęboko obciążone moralnym zobowiązaniem. Władza natomiast przestaje być wyłącznie techniczną zdolnością egzekwowania prawa, stając się formą odpowiedzialności przed Bogiem i wspólnotą.

Współczesna recepcja myśli Taha Abderrahmane'a dowodzi, że paradygmat powiernictwa przywraca etyce centralne miejsce w strukturze rozumu, unieważniając nowoczesny rozwód racjonalności z moralnością. Badacze słusznie dostrzegają w tym projekcie próbę wzniesienia etycznej alternatywy dla zachodniej nowoczesności, gdzie objawienie i rozum nie są zwalczającymi się obozami, lecz elementami spójnej architektury odpowiedzialności. Podobny rygor intelektualny odnajdujemy u S.M.N. al-Attasa, dla którego sprawiedliwość wykracza poza ramy formalnych procedur czy beznamiętnej bezstronności. Sprawiedliwość wiąże się tu z rozpoznaniem właściwego miejsca rzeczy, osób oraz hierarchii sensu w świecie. Kluczową rolę odgrywa adab, czyli dyscyplina ciała i duszy pozwalająca na uznanie tego porządku, co w praktyce oznacza po prostu umieszczanie rzeczy tam, gdzie jest ich miejsce.

Nie mamy tu do czynienia z jałowym sporem o definicje, lecz z fundamentalnym przesunięciem w samej ontologii ekonomii, czyli nauce o strukturze bytu i relacjach. Podczas gdy liberalna teoria postrzega własność głównie jako prawo do wykluczania innych, paradygmat powiernictwa widzi w niej obowiązek odpowiedzialnego administrowania zasobami, które nigdy nie należą do nas w sposób absolutny. Pierwszy model konstruuje figurę suwerennego właściciela, natomiast drugi powołuje do życia postać powiernika. Pierwszy z nich nieustannie pyta o granice swoich uprawnień, podczas gdy drugi docieka, przed kim i za co ponosi ostateczną odpowiedzialność. Pierwszy model z entuzjazmem buduje mury oddzielające „moje" od „twojego", lecz drugi musi pamiętać, że każdy postawiony mur zostanie kiedyś poddany rozliczeniu.

To rozróżnienie nabiera palącej aktualności w obliczu współczesnych wstrząsów gospodarczych, od drapieżnej finansjalizacji po postępującą dewastację ekosystemów. Ostatnie dekady dobitnie pokazały, że własność pozbawiona kagańca powiernictwa błyskawicznie degeneruje się w czystą

ekstrakcję, gdzie kapitał przestaje służyć wytwarzaniu dóbr, a zaczyna służyć produkcji władzy. Ten, kto kontroluje infrastrukturę, algorytmy czy kanały dystrybucji, posiada nie tylko wymierny majątek, lecz przede wszystkim narzędzia do modelowania ludzkich zachowań. Ekonomia udająca, że zajmuje się wyłącznie techniczną alokacją zasobów, to często tylko smok w garniturze metodologii, który wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie. W rzeczywistości bowiem dyscyplina ta często analizuje ukrytą architekturę posłuszeństwa, w której posiadanie staje się formą panowania.

Próba ponownego odczytania Adama Smitha przez pryzmat tradycji islamskiej okazuje się przedsięwzięciem niezwykle płodnym intelektualnie. Smith pozwala nam dostrzec, że rynek jest głęboko zakorzeniony w moralnej psychologii człowieka, opartej na sympatii, czyli zdolności wyobrażeniowego wejścia w sytuację drugiego człowieka. Islam dopowiada jednak, że owa psychologia pozostaje niewystarczająca, jeśli nie zostanie osadzona w twardej ontologii odpowiedzialności wykraczającej poza ludzkie sentymenty. O ile szkocki filozof pokazuje, jak dzięki wymianie i dążeniu do stosowności, czyli właściwej miary reakcji emocjonalnej, tworzymy porządek społeczny, o tyle islam pyta, czy porządek ten jest sprawiedliwy bez uznania powierzonych nam granic władzy. W tym miejscu dochodzimy do kluczowego sporu o historię, który rzuca nowe światło na ewolucję naszych instytucji.

Między postępem Smitha a cyklem Ibn Chalduna: lekcja dla ekonomii

Adam Smith, ojciec chrzestny współczesnej wyobraźni gospodarczej, zaproponował nam wielką, niemal filmową narrację o postępie, znaną jako teoria stadiów, czyli koncepcję rozwoju społeczeństw od łowiectwa aż po handel. W tej wizji ludzkość kroczy dziarskim krokiem od prymitywnego zbieractwa, przez pasterstwo i rolnictwo, aż po lśniący etap komercyjny. Każdy z tych przystanków posiada własną logikę przetrwania, która z niemal mechaniczną precyzją dyktuje formy własności, systemy prawne oraz kształt rządu. Na etapie myśliwskim, gdzie majątek jest skromny, władza pozostaje efemeryczna i słaba, niemal niezauważalna w codziennym trudzie. Dopiero pasterstwo wprowadza do gry stada, a wraz z nimi nierówność oraz palącą potrzebę ochrony zgromadzonego dobra. Wreszcie handel i luksus rozbijają skostniałe struktury feudalne, torując drogę dla wolności osobistej oraz nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego.

Choć ta oświeceniowa historia posiada niezaprzeczalną siłę wyjaśniającą, niesie ze sobą również mroczne, kolonialne dziedzictwo, o którym rzadko wspominają podręczniki. Teoria postępu zbyt często stawała się gramatyką imperialnego paternalizmu, pozwalając Europie obsadzić samą siebie

w roli jedynego dorosłego w pokoju pełnym dzieci. Jeśli zachodni model jest szczytem rozwoju, to podbój można wygodnie nazwać modernizacją, a brutalny rabunek zasobów – misją cywilizacyjną. Ten problem nie wyparował wraz z końcem epoki imperiów, lecz przetrwał w zakamarkach współczesnych programów rozwojowych. Wiele globalnych recept gospodarczych wciąż zakłada, że reszta świata musi po prostu dogonić liderów, kopiując ich procedury, instytucje oraz wskaźniki. Takie podejście traktuje historię jak wyścig, w którym meta została już dawno i arbitralnie wyznaczona przez sędziów z Północy.

Ibn Chaldun, czternastowieczny myśliciel z Maghrebu, proponuje nam zupełnie inną, znacznie mniej optymistyczną logikę, w której historia nie maszeruje, lecz krąży. Jego koncepcja nie jest linearnym pochodem ku świetlanej przyszłości, ale nieuchronnym cyklem wzrostu i bolesnego rozpadu politycznej potęgi. Kluczowym pojęciem jest tutaj asabiyya, czyli solidarność grupowa rozumiana jako zdolność wspólnoty do mobilizacji, poświęcenia i utrzymania ładu. Państwo rodzi się z surowej energii tej grupowej więzi, umacnia się, bogaci, by w końcu utonąć w luksusie i stracić dawną dyscyplinę. Podczas gdy Smith widzi w handlu narzędzie cywilizowania władzy, Chaldun ostrzega, że nadmiar bogactwa potrafi rozpuścić cnotę publiczną niczym cukier w gorącej herbacie elit.

Współczesne nauki społeczne wcale nie muszą wybierać między tymi modelami, ponieważ oba oferują unikalne soczewki do obserwacji naszej skomplikowanej rzeczywistości. Smith pozostaje niezastąpiony, gdy analizujemy techniczne powiązania między własnością, prawem a skomplikowanym podziałem pracy w globalnych łańcuchach dostaw. Ibn Chaldun staje się jednak niezbędny w momentach, gdy musimy zrozumieć erozję zaufania, cykle wymiany elit czy konsumpcyjny rozkład instytucji. Razem tworzą oni potężne ostrzeżenie przed ekonomiczną ślepotą, która każe nam wierzyć, że wysokie PKB automatycznie gwarantuje przetrwanie wspólnoty. Społeczeństwo może być przecież bajecznie bogate i jednocześnie skrajnie słabe, posiadając rozwinięte rynki przy całkowitym zaniku asabiyyi. Cywilizacja nie upada wtedy, gdy brakuje jej sklepów. Upada wtedy, gdy nie potrafi już powiedzieć, po co istnieje.

Oczywiście, próba przywrócenia moralnego czy wręcz metafizycznego ugruntowania ekonomii natychmiast wywołuje sprzeciw ze strony strażników głównego nurtu. Wielu ekonomistów uzna, że wprowadzanie pojęć takich jak przymierze czy powiernictwo grozi normatywnym przeciążeniem nauki, która powinna pozostać chłodna i techniczna. Ich argumentacja jest jasna: ekonomia ma opisywać mechanizmy alokacji zasobów, a nie rozstrzygać o zbawieniu duszy czy boskim sensie posiadania. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie. Trzeba przyznać im rację w jednym punkcie: sama metafizyka bez instytucjonalnej technologii bywa jedynie piękną dekoracją bez silnika. Nie

rozwiążemy problemu inflacji czy długu publicznego samym tylko odwoływaniem się do wyższych wartości, omijając trudną pracę nad strukturą prawa.

Między etyką a rynkiem: Smithowska antropologia moralna

Z drugiej strony krytycy zakorzenieni w liberalizmie politycznym słusznie podnoszą brew, obawiając się, że ekonomia podlana teologicznym sosem może niebezpiecznie rozmiękczyć fundamenty pluralizmu. Jeśli bowiem własność, sprawiedliwość i władzę zaczniemy opisywać językiem przymierza z Bogiem, stajemy przed pytaniem o los obywateli, którzy tej konkretnej metafizyki po prostu nie podzielają. Jak wykuwać wspólne prawo w społeczeństwie, które jest wieloaksjologiczne, różnowiercze lub programowo świeckie? To wyzwanie jest zbyt poważne, by zbyć je pobożnym westchnieniem lub ucieczką w bezpieczne ogólniki. Każdy ambitny projekt etycznej ekonomii musi ostatecznie umieć przełożyć swoje najgłębsze intuicje na język instytucji dostępnych dla publicznego rozumu. W przeciwnym razie, zamiast upragnionego odnowienia moralności, zaserwujemy sobie jedynie sakralizację władzy, co stanowi starą chorobę polityki w nowym, atrakcyjnym opakowaniu.

Warto również wsłuchać się w głos krytyków postkolonialnych, którzy pytają retorycznie, czy zestawianie Smitha z tradycją muzułmańską nie jest kolejną formą akademickiej asymetrii. W takim układzie Smith pozostawałby nienaruszalnym centrum, podczas gdy islam pełniłby jedynie rolę egzotycznej przyprawy do europejskiego dania głównego. Ten zarzut należy potraktować z najwyższą powagą, jeśli dialog między cywilizacjami ma być rzeczywiście uczciwy i partnerski. Islamska tradycja intelektualna nie może być traktowana wyłącznie jako podręczny zasobnik pojęć ratunkowych dla pogrążonego w kryzysie Zachodu. Islam to przecież odrębna cywilizacja rozumu, prawa i duchowości, stanowiąca autonomiczny system pytań, metod oraz fascynujących, wielowiekowych sporów. Nie jest on bynajmniej apteczką dla przeziębionej nowoczesności, lecz pełnoprawnym partnerem w debacie o kondycji człowieka.

Wspomniane krytyki nie obalają jednak projektu Nasera, lecz raczej go oczyszczają, narzucając mu rygorystyczne standardy intelektualne. Pokazują one dobitnie, że moralne ugruntowanie ekonomii musi być jednocześnie metafizycznie świadome, instytucjonalnie konkretne i historycznie samokrytyczne. Tylko taka droga pozwala uniknąć dwóch groźnych karykatur: technokratycznej ekonomii bez duszy oraz moralizującej ekonomii bez realnych narzędzi. Pierwsza z nich skrupulatnie liczy wszystko, rozumiejąc przy tym niewiele z ludzkiej natury. Druga natomiast potępia niemal wszystko, nie potrafiąc zaprojektować żadnej sensownej alternatywy dla obecnego

porządku. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii, który wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie.

Potrzebujemy zatem trzeciej drogi, czyli ekonomii rozumianej jako humanistyczna nauka o człowieku działającym w gęstej sieci społecznych zobowiązań i metafizycznych wyobrażeń dobra. Pierwsza zasadnicza teza tego eseju przypomina, że Smithowska wizja świata nie zaczyna się od rynku, lecz od głębokiej antropologii moralnej. Islamska krytyka pozwala tę antropologię znacząco pogłębić przez pojęcie amanah, czyli powiernictwa traktującego człowieka jako depozytariusza dóbr ziemskich, oraz mithaq, czyli teologicznego przymierza określającego ramy ludzkiego działania. Druga teza głosi, że współczesna nauka musi przestać udawać, iż ludzkie preferencje spadają z nieba modeli niczym manna z podręcznika. Są one przecież nieustannie wychowywane, stylizowane, a niekiedy wręcz brutalnie tresowane przez media, rynki, religie oraz nowoczesne technologie. Trzecia teza ostrzega, że własność pozbawiona etyki powiernictwa staje się prywatną suwerennością, która prędzej czy później uderzy w dobro wspólne.

Aby w pełni zrozumieć, dlaczego Adam Smith nie jest patronem ekonomicznego cynizmu, musimy zacząć od miejsca skrajnie niewygodnego dla wszelkich uproszczeń. Mowa o jego teorii uczuć moralnych, a nie o słynnej manufakturze szpilek, którą popkultura przerobiła na niemal liturgiczny obraz efektywności. Smithowska teoria stadiów, czyli oświeceniowa koncepcja rozwoju społeczeństw od łowiectwa aż po handel, pokazuje, jak ewoluowały nasze instytucje i poczucie sprawiedliwości. Sprawiedliwość, rozumiana jako cnota powiązana z przymusem prawnym i ochroną przed krzywdą, stanowi dla niego niezbędny filar stabilnego społeczeństwa. U Smitha człowiek, zanim w ogóle zacznie wymieniać towary, wymienia spojrzenia, gesty, aprobaty oraz bolesne zawstydzenia. Zanim na horyzoncie pojawi się cena, musi zaistnieć stosowność, czyli właściwa miara reakcji emocjonalnej w stosunku do jej przyczyny.

Fundamentem tej wizji nie jest abstrakcyjny rozum kontemplujący idee, lecz cielesna i emocjonalna zdolność do przenoszenia się w sytuację drugiego człowieka. Mechanizm sympatii, czyli wyobrażeniowe wejście w cudze położenie w celu oceny jego stosowności, jest u Smitha znacznie bardziej pierwotny niż chłodny rachunek interesu. Nawet najbardziej zatwardziały egoizm potrzebuje przecież publiczności, wspólnego języka oraz jakiejś formy społecznego uznania. Człowiek często pożąda pieniędzy nie dla nich samych, lecz jako czytelnego znaku, że nie został poniżony w oczach bliźnich. Bogactwo staje się u szkockiego filozofa nie tylko zasobem materialnym, lecz przede wszystkim wielkim dramatem ludzkiej wyobraźni społecznej. Nie wystarczy po prostu posiadać; trzeba jeszcze wystawić to posiadanie na widok innych, by potwierdzić swój status w hierarchii.

Należy jednak pamiętać, że sympatia nie jest w tym ujęciu prostą, naiwną dobrocią czy rozlewistym współczuciem. Smith jest autorem znacznie subtelniejszym, dla którego sympatia oznacza zdolność do współodczuwającej rekonstrukcji cudzej sytuacji życiowej. Gdy widzimy człowieka cierpiącego, nie mamy przecież bezpośredniego, fizycznego dostępu do jego bólu ani nie czujemy jego rany. Wyobrażamy sobie jednak siebie na jego miejscu, tworząc w umyśle pewien emocjonalny cień jego realnego doświadczenia. Jest to swoisty przekład cudzego losu na język naszej własnej wyobraźni, który nigdy nie będzie doskonały. To trochę tak, jakby ktoś chciał grać Bacha po przeczytaniu regulaminu filharmonii – bez wewnętrznego czucia struktury, samo przestrzeganie zasad nie stworzy muzyki.

Między lustrem społecznym a etyką głębokiej odpowiedzialności

Społeczeństwo moralne przypomina misterną konstrukcję, w której każdy element musi współgrać z pozostałymi, by całość nie runęła pod ciężarem ludzkich namiętności. Gdybyśmy zostali obdarzeni zdolnością bezpośredniego, surowego doświadczania cudzych stanów emocjonalnych, nasza egzystencja szybko zamieniłaby się w koszmar nie do zniesienia. Ludzkość prawdopodobnie wyginęłaby z powodu totalnego przeciążenia empatycznego, a zwykła podróż komunikacją publiczną stałaby się traumatycznym doświadczeniem mistyczno-psychiatrycznym. Adam Smith doskonale rozumiał, że nasza zdolność do współodczuwania jest z natury zapośredniczona, ułomna i poddana nieustannej kalibracji przez wyobraźnię oraz kontekst kulturowy. Sympatia, czyli owa zdolność wyobrażeniowego wejścia w sytuację drugiego człowieka w celu oceny jego reakcji, nie jest zatem czystym światłem moralnym, lecz raczej skomplikowanym mechanizmem społecznym. Jest ona podatna na liczne deformacje wynikające z dystansu, statusu społecznego czy stopnia zażyłości, co czyni ją narzędziem wymagającym stałej uwagi i precyzyjnej regulacji.

W tym miejscu pojawia się kluczowa dla Smitha kategoria stosowności, która pozwala nam wyjść poza czysty afekt w stronę etycznej oceny. Stosowność, czyli właściwa miara reakcji emocjonalnej w stosunku do wywołującej ją przyczyny, sprawia, że nie oceniamy jedynie samego faktu odczuwania, lecz jego adekwatność. Interesuje nas, czy ktoś czuje właściwie, z odpowiednią intensywnością i wobec właściwego przedmiotu, co chroni nas przed popadnięciem w emocjonalny chaos. Nadmierna rozpacz w błahych okolicznościach razi nas jako egzaltacja, podczas gdy zbyt słaby żal w obliczu tragedii odbieramy jako nieludzką wręcz zatwardziałość. Gniew bywa moralnie uzasadniony, gdy stanowi odpowiedź na krzywdę, niemniej jego nieproporcjonalna skala błyskawicznie zmienia go w odpychającą brutalność. Smithowski świat moralny jest zatem światem

proporcji, w którym szczerość bez miary przestaje być cnotą, stając się jedynie dobrze uzasadnionym nieładem.

Człowiek rodzi się z potężnym ładunkiem namiętności, ale nie otrzymuje w pakiecie gotowej miary ich publicznej akceptowalności. Uczymy się jej mozolnie przez całe życie, wchodząc w nieustanne interakcje z innymi ludźmi, którzy pełnią funkcję naszych społecznych zwierciadeł. Każdy z nas przegląda się w reakcjach otoczenia, stopniowo internalizując cudze spojrzenia i budując na ich fundamencie wewnętrzną instancję oceny. Z czasem w naszej psychice krystalizuje się bezstronny obserwator, czyli wyobrażony sędzia, który pozwala nam spojrzeć na własne czyny z dystansem. Nie jest to głos Boga w klasycznym sensie teologicznym, choć bywa do niego funkcjonalnie podobny, ani też czysty rozum praktyczny w wydaniu kantowskim. To raczej społecznie uformowany arbiter, który każe nam zapytać, jak wyglądałby nasz czyn w oczach kogoś rozumnego, uczciwego i całkowicie niezaangażowanego w nasze prywatne usprawiedliwienia.

W koncepcji tej objawia się zarówno wielkość, jak i tragiczne wręcz ograniczenie myśli Adama Smitha. Jego geniusz polega na uchwyceniu społecznej genezy sumienia, które nie spada na nas z nieba w gotowej formie, lecz kształtuje się w relacjach. Człowiek nie jest samotną wyspą moralną, a jego zdolność do odróżniania dobra od zła rodzi się w codziennej praktyce oceniania i bycia ocenianym. Niemniej jednak bezstronny obserwator może zbyt łatwo stać się produktem dominującego porządku społecznego, co niesie ze sobą poważne ryzyko etyczne. Jeśli społeczeństwo, w którym żyjemy, jest fundamentalnie niesprawiedliwe, jego lustro rzadko kiedy pokazuje nam pełną i niezafałszowaną prawdę o nas samych. Bezstronność bywa wtedy tylko elegancką nazwą dla dobrze wytrenowanego konformizmu, a w salonie moralnym też można przecież powiesić krzywe lustra, byle miały odpowiednio złocone ramy.

Właśnie dlatego krytyka ograniczonych sentymentów jest tak istotna dla zrozumienia kondycji nowoczesnego podmiotu. U Smitha społeczeństwo formuje jednostkę przez system aprobaty i dezaprobaty, ale niekoniecznie dostarcza jej pełną i głęboką koncepcję dobra. Bezstronny obserwator świetnie wie, co jest w danej chwili stosowne, lecz rzadko potrafi odpowiedzieć na pytanie, co jest naprawdę święte lub sprawiedliwe w sensie metafizycznym. Smithowski podmiot uczy się przede wszystkim tego, jak nie wypaść moralnie niestosownie w oczach innych, co bywa jedynie estetyką poprawności. Perspektywa islamska uderza w tym miejscu znacznie mocniej, pytając o to, czy podmiot został uformowany do realnej odpowiedzialności za powierzone mu dobro. Tutaj pojęcia riqqa oraz malaka wchodzą w fascynujący dialog ze Smithowskim aparatem pojęciowym, znacząco go poszerzając.

Riqqa, czyli owa specyficzna miękkość serca, nie ma nic wspólnego z sentymentalną słabością charakteru, lecz jest fundamentalną dyspozycją wrażliwości moralnej. To zdolność bycia

poruszonym przez stan drugiego człowieka w sposób, który nie kończy się na estetycznym współczuciu, lecz otwiera nas na konkretne zobowiązanie. Z kolei malaka oznacza sprawność utrwaloną, czyli strukturę charakteru, która czyni czynienie dobra działaniem stabilnym i odpornym na zmienne koleje losu. To trochę tak, jakby ktoś chciał grać Bacha po przeczytaniu regulaminu filharmonii – bez malaki nasze moralne porywy pozostają jedynie amatorskim brzdąkaniem. Islam okazuje się tutaj nie tyle przeciwnikiem Smitha, ile jego radykalnym korektorem, który wskazuje na konieczność głębszej pracy nad sobą.

Smith pokazuje nam, jak społeczne lustro kształtuje nasz sąd, ale islam dodaje, że samo lustro nie wystarczy, jeśli nie istnieje praktyka oczyszczania spojrzenia. Wspólnota nie może ograniczać się jedynie do odbijania jednostki, lecz musi ją aktywnie ćwiczyć w cnocie poprzez rytuał, prawo i wychowanie. Wszystkie te elementy nie są zbędnymi dodatkami do moralności, lecz stanowią jej niezbędną infrastrukturę, bez której system wartości szybko się zapada. Cnota pozbawiona takiej infrastruktury przypomina most bez filarów, będący wprawdzie piękną koncepcją architektoniczną, ale w praktyce gwarantujący jedynie spektakularny upadek. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii, który wygląda elegancko, dopóki nie zorientujemy się, że właśnie pożera naszą aksjologię na śniadanie.

Smithowska typologia cnót ilustruje proces, w którym moralność przechodzi od miłości własnej do coraz szerszych form odpowiedzialności za świat. Roztropność reguluje nasze naturalne pragnienie poprawy własnego losu, nie negując przy tym miłości własnej, lecz ucząc ją cierpliwości i dalekowzroczności. Roztropny człowiek potrafi odroczyć doraźną przyjemność, kalkulować skutki swoich działań i dbać o reputację, co czyni go jednostką przewidywalną i bezpieczną. Nie jest on może świętym, ale z pewnością jest kimś, kto potrafi dobrze zarządzać własnym życiem w ramach społecznych reguł. Roztropność to cnota mieszczańska w swoim najlepszym wydaniu, tworząca stabilność, choć bez domieszki wielkoduszności może łatwo skurczyć się do poziomu eleganckiego egoizmu z polisą ubezpieczeniową.

Życzliwość i dobroczynność mają za zadanie wyprowadzić człowieka poza wąski krąg jego własnej korzyści, jednak Smith pozostaje tu brutalnym realistą. Zauważa on, że nasza sympatia ma swoją specyficzną geometrię bliskości i najsilniej oddziałuje na nas w odniesieniu do rodziny czy przyjaciół. Słabnie ona gwałtownie wobec ludzi dalekich, anonimowych lub kulturowo obcych, co pokazuje, że nasza wyobraźnia moralna nie obejmuje świata w sposób równomierny. Nie jesteśmy spontanicznymi kosmopolitami o idealnie rozłożonym cieple empatii, lecz raczej ogniskami afektywnymi, które grzeją mocno blisko siebie, podczas gdy dalej temperatura drastycznie spada. To spostrzeżenie ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia mechanizmów współczesnej ekonomii i polityki, które operują na znacznie większą skalę niż nasze naturalne uczucia.

Współczesne rynki rozszerzają sieć ludzkich współzależności daleko poza granice naszej naturalnej sympatii, co stwarza zupełnie nowe wyzwania etyczne. Kupujemy towary wytworzone przez ludzi, których twarzy nigdy nie zobaczymy, w miejscach, których nazw nie potrafimy nawet poprawnie wymówić. Często dzieje się to w warunkach pracy, których wolimy sobie nie wyobrażać, bo wtedy każda cena promocyjna zaczęłaby nam moralnie dymić w rękach. Globalna gospodarka radykalnie powiększa zasięg skutków naszych codziennych decyzji, ale nie powiększa automatycznie zasięgu naszej zdolności do współodczuwania. Stoimy zatem przed dylematem, jak zarządzać światem, w którym nasze działania mają zasięg planetarny, podczas gdy nasze serca wciąż biją w rytmie lokalnej wspólnoty.

Od negatywnej sprawiedliwości do ładu właściwych relacji

I tu właśnie pojawia się paląca potrzeba istnienia instytucji, prawa, norm religijnych oraz świadomej formacji moralnej, która wykracza poza doraźny interes. Rynek, w swojej bezdusznej sprawności, globalizuje konsekwencje naszych działań, ale niestety nie globalizuje w tym samym tempie ludzkiego sumienia. Sumienie trzeba bowiem dopiero mozolnie nauczyć długiego zasięgu, by potrafiło dostrzec drugiego człowieka w gąszczu globalnych łańcuchów dostaw. Sprawiedliwość zajmuje u Smitha miejsce szczególne, ponieważ jako jedyna cnota jest bezpośrednio związana z przymusem prawnym i sankcją. Życzliwość można podziwiać, ale jej brak rzadko można karać, podczas gdy sprawiedliwość dotyczy konkretnej krzywdy wyrządzonej bliźniemu. Jej źródłem jest sympatia, czyli zdolność wyobrażeniowego wejścia w sytuację drugiego człowieka w celu oceny stosowności jego reakcji oraz uzasadnione oburzenie wobec sprawcy naruszającego ład.

Zasady sprawiedliwości są u Smitha znacznie precyzyjniejsze niż reguły innych cnót, przypominając raczej sztywną gramatykę niż płynną poezję moralnych uniesień. Można być człowiekiem skrajnie nieuprzejmym, a mimo to wciąż mieścić się w granicach prawa, o ile nie narusza się cudzej własności. Nie można jednak bezkarnie kraść, ranić ani niszczyć cudzej reputacji, gdyż tutaj wkracza surowa sankcja państwowa, pilnująca nienaruszalności granic. Sprawiedliwość jest wszak cnotą negatywną, polegającą głównie na powstrzymywaniu się od wyrządzania szkody drugiemu człowiekowi w sposób bezpośredni. Ten minimalizm ma ogromną siłę instytucjonalną, umożliwiając trwanie społeczeństwa pluralistycznego, w którym ludzie nie muszą zgadzać się co do najwyższego dobra. Wystarczy, że wiedzą, iż nie wolno im wzajemnie łamać kości ani przywłaszczać mienia, by zachować elementarny pokój.

Jednak ten minimalizm ma również swoje ograniczenie, zwłaszcza gdy sprawiedliwość zostanie zredukowana wyłącznie do formalnego niekrzywdzenia w sensie prawnym. Taka optyka może nie uchwycić głębszych form strukturalnej niesprawiedliwości, które wynikają z samej architektury systemu, a nie z jednostkowej złośliwości. Można przecież nikogo osobiście nie okradać, a jednocześnie czerpać profity z mechanizmów, które historycznie rozdają jednym przewagę, a drugim zależność. Można mieć nieskazitelnie czyste ręce w brudnym systemie, jeśli tylko system jest na tyle uprzejmy, że pierze te ręce za nas. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie, udając, że liczby są wolne od wartości.

Islamska koncepcja sprawiedliwości jako 'adl, czyli praktyka polegająca na umieszczaniu rzeczy na ich właściwym miejscu, pozwala nam znacząco rozszerzyć ten horyzont. Sprawiedliwość przestaje być jedynie zakazem naruszania cudzego prawa, stając się pozytywnym ładem właściwych relacji między wszystkimi elementami świata. Obejmuje ona fundamentalne pytanie o miejsce człowieka, wiedzy, władzy oraz bogactwa w szerszej strukturze zobowiązań wobec wspólnoty. Nie wystarczy już zapytać, czy formalnie naruszyłem cudze prawo, bo to zaledwie wstęp do właściwej refleksji nad moralnością. Trzeba zapytać, czy moja pozycja, mój majątek i moje działanie znajdują się we właściwej relacji do dobra wspólnego oraz powierzonej nam odpowiedzialności. To przesunięcie jest decydujące dla krytyki nowoczesnej ekonomii, która zbyt często chowa się za parawanem technokratycznej neutralności.

Jeżeli sprawiedliwość jest tylko negatywną ochroną przed bezpośrednią szkodą, wtedy wiele form wyrafinowanej ekstrakcji pozostaje moralnie niewidzialnych dla systemu. Jeśli natomiast sprawiedliwość oznacza właściwe umieszczenie pracy, ryzyka i zysku, wtedy ekonomia musi odpowiedzieć na pytania, których zazwyczaj unika. Kto ponosi koszty ukryte naszych działań, kto korzysta z asymetrii informacji i kto posiada infrastrukturę zależności? Kto zamienia wspólne zasoby w prywatną rentę i kto żyje z pracy cudzej, nazywając to neutralnym zwrotem z kapitału? Smith był świadomy, że społeczeństwo komercyjne niesie ze sobą moralne niebezpieczeństwa, których nie da się zignorować. Podział pracy wprawdzie zwiększa produktywność, ale może jednocześnie okaleczać ludzki umysł, sprowadzając go do roli bezmyślnego trybiku.

Człowiek wykonujący przez całe życie jeden wąski, powtarzalny fragment procesu produkcji traci zdolność szerokiego sądu, wyobraźni oraz obywatelskiej samodzielności. To jedna z najmocniejszych antykapitalistycznych intuicji u rzekomego patrona kapitalizmu, który rozumiał, że techniczna efektywność może produkować ubóstwo ducha. Wszak manufaktura bogaci naród, ale może zubożyć człowieka, odbierając mu zdolność do refleksji nad sensem własnego istnienia. Oto paradoks, który współczesne korporacje rozwiązały w sposób genialnie ponury, nadając

destrukcyjnym zjawiskom nowe, atrakcyjne nazwy. Okaleczenie umysłu nazwano specjalizacją, wypalenie nazwano zaangażowaniem, a permanentną dyspozycyjność nazwano elastycznością, co pozwala systemowi trwać bez przeszkód.

W perspektywie Nasera ten problem prowadzi do pytania o moralne fundamenty gospodarki, która nie może ignorować kondycji człowieka. Nie wystarczy mierzyć wzrostu produkcji, gdy ceną za ten wzrost jest systematyczna deformacja relacji, uwagi oraz wyobraźni. Współczesna ekonomia behawioralna potwierdza przynajmniej część tej intuicji, pokazując naszą podatność na manipulację i architekturę wyboru. Ludzie nie są doskonale racjonalni, lecz ulegają ramowaniu decyzji, bodźcom statusowym oraz presji norm społecznych. Ekonomia udająca, że bada jedynie alokację zasobów, często przemilcza fakt, że bada także architekturę posłuszeństwa, co stanowi dopiero początek głębszej diagnozy. Musimy zatem szukać sprawiedliwości, która nie tylko zakazuje bić, ale uczy nas, jak budować świat godny ludzkiej godności.

Algorytmiczne lustro: Smith, islam i kryzys sumienia

Współczesna ekonomia behawioralna, choć obiecująca w swoich diagnozach, bywa nazbyt ochoczo przechwytywana przez technokratyczny paternalizm, który traktuje człowieka jak pacjenta wymagającego nieustannej kuracji. Zamiast stawiać fundamentalne pytanie o to, jaki typ charakteru kształtują nasze instytucje, skupia się ona często na inżynieryjnym problemie „popchnięcia" jednostki ku zachowaniom uznanym odgórnie za pożądane. Słynny nudge, czyli subtelna architektura wyboru, może być wprawdzie narzędziem polityki dobra, lecz równie dobrze może przeobrazić się w aksamitną tresurę nieświadomego konsumenta. Ostateczna różnica zależy od tego, czyja dłoń spoczywa na sterach owego mechanizmu i przed jakim trybunałem ów architekt rzeczywiście odpowiada za swoje projekty. W tym miejscu islamska kategoria powiernictwa, znana jako amanah, nabiera znaczenia wykraczającego poza ramy czystej teologii, stając się istotnym postulatem o charakterze instytucjonalnym.

Jeżeli przyjmiemy, że człowiek jest powiernikiem, czyli depozytariuszem dóbr ziemskich, a nie ich absolutnym właścicielem, nie wolno nam projektować gospodarki tak, jakby był on wyłącznie maszyną do maksymalizacji preferencji. Musimy bowiem uczciwie przyznać, że ludzkie preferencje bywają głęboko zepsute, a pragnienia mogą zostać podstępnie skolonizowane przez zewnętrzne, agresywne siły rynkowe. Rynek w swoim obecnym kształcie potrafi produkować nie tylko użyteczne dobra, ale także niszczycielskie uzależnienia, obsesje statusowe oraz wszechobecny niepokój porównawczy. Często karmi on naszą konsumpcyjną próżność i prowadzi do moralnego rozproszenia, w którym gubimy z oczu sens własnego działania oraz odpowiedzialność za

wspólnotę. Ekonomia udająca, że bada jedynie alokację zasobów, często przemilcza fakt, że bada także architekturę posłuszeństwa wobec tych sztucznie wykreowanych potrzeb.

Adam Smith doskonale rozumiał destrukcyjny potencjał próżności i wiedział, że ludzie pożądają bogactwa nie ze względu na jego realną użyteczność, lecz dla podziwu, jaki wywołuje ono w oczach innych. Bogaci są nieustannie obserwowani, naiwnie naśladowani i bezkrytycznie idealizowani przez resztę społeczeństwa, co tworzy niebezpieczną iluzję sukcesu jako najwyższej wartości. Ich życie wydaje się postronnym obserwatorom znacznie piękniejsze, choć w rzeczywistości jest ono zazwyczaj jedynie lepiej oświetlone przez reflektory społecznego spektaklu. Społeczeństwo komercyjne żywi się tym nieustannym widowiskiem prestiżu, co czyni myśl Smitha niepokojąco aktualną w dobie cyfrowego narcyzmu i pogoni za uznaniem. To właśnie tutaj możemy dostrzec, jak dawne mechanizmy psychologiczne zyskują nową, potężną infrastrukturę w świecie algorytmów zarządzających naszymi emocjami.

Współczesne media społecznościowe stały się gigantyczną, globalną maszyną do generowania sympatii i dezaprobaty, która działa z precyzją nieznaną dawnym, lokalnym wspólnotom. Klasyczny bezstronny obserwator, czyli zdolność wyobrażeniowego wejścia w sytuację drugiego człowieka w celu oceny stosowności jego reakcji, został częściowo wyparty przez obserwatora algorytmicznego. Człowiek przestał pytać, czy jego czyny zasługują na szczerą pochwałę rozumnego świadka, a zaczął zastanawiać się, czy jego cyfrowy obraz uzyska odpowiedni zasięg. Kluczowa stała się reakcja, widzialność oraz przewaga w bezwzględnej konkurencji o uwagę, która zastąpiła dążenie do moralnej doskonałości i autentyczności. Dawne społeczne lustro, w którym przeglądaliśmy się z nadzieją na zrozumienie, stało się zimnym ekranem wyposażonym w systemy rekomendacji i bezduszne statystyki.

Mamy tu do czynienia nie z drobną zmianą technologiczną, lecz z głęboką mutacją naszej moralnej infrastruktury, która zmienia sposób, w jaki postrzegamy siebie i innych. Jeżeli charakter w ujęciu Smithowskim powstaje poprzez internalizację spojrzeń bliźnich, to epoka platform cyfrowych produkuje charakter formowany niemal wyłącznie przez metryki. Polubienie stało się miniaturową monetą aprobaty, a zasięg postrzegany jest jako nowa, mierzalna forma reputacji, której pragniemy bardziej niż rzeczywistego szacunku. Widzialność funkcjonuje dziś jako swoisty kredyt społeczny, choć nie posiada on żadnej oficjalnej konstytucji ani jasnych zasad, według których jest przyznawany. Wobec tego zjawiska pytanie o nasze ograniczone sentymenty staje się jeszcze ostrzejsze, gdyż granice naszej empatii są teraz wyznaczane przez kod źródłowy.

Jeśli społeczne lustro jest zarządzane przez platformy, reklamy, rankingi i wszechobecną ekonomię uwagi, to bezstronny obserwator może zostać skorumpowany u samego źródła. Nasz wewnętrzny sędzia, zamiast kierować się etyką, zaczyna mówić obcym językiem zewnętrznej optymalizacji i

statystycznego sukcesu, co prowadzi do utraty moralnej autonomii. Człowiek niepostrzeżenie staje się menedżerem własnej postrzegalności, dbając bardziej o opakowanie niż o treść swojego moralnego życia i autentyczność relacji. W takim świecie potrzebna jest nam stosowność, czyli właściwa miara reakcji emocjonalnej w stosunku do przyczyny, która ją wywołała, by nie ulec cyfrowej histerii. Potrzebna jest zatem znacznie silniejsza etyka formacji, która pozwoli odróżnić chwilową aprobatę od trwałego dobra oraz popularność od rzeczywistej cnoty.

Smithowski mechanizm cnót należy dziś odczytywać przede wszystkim jako poważne ostrzeżenie przed redukcją etyki do czystej funkcjonalności i rynkowej sprawności. Roztropność pozbawiona fundamentu moralnego staje się jedynie cyniczną strategią kariery, a życzliwość bez sprawiedliwości przeobraża się w filantropię maskującą systemowe nierówności. Dobroczynność, która nie dąży do zmiany instytucji, jest tylko sentymentalnym plasterkiem naklejonym na głęboką, krwawiącą ranę społeczną, która wymaga znacznie poważniejszej interwencji. Sprawiedliwość, czyli cnota powiązana u Smitha z przymusem prawnym i ochroną przed krzywdą, bez metafizyki dobra staje się jałowym minimalizmem proceduralnym. Taki system nie wie, co zrobić z postępującą degradacją człowieka, dopóki nikt formalnie nie złamał obowiązującego regulaminu lub litery prawa.

Właśnie dlatego dialog ze źródłami islamskimi nie jest jedynie egzotycznym ornamentem, lecz próbą przywrócenia pionu moralnego w świecie pozbawionym stałych punktów odniesienia. Bez tego pionu ekonomia nieuchronnie zamienia się w prymitywną sztukę administrowania poziomem ludzkich pragnień i ich nieustannego, sztucznego rozbudzania. Warto zauważyć, że postać Smitha wcale nie znika pod ciężarem tej krytyki; przeciwnie, staje się on postacią znacznie bardziej interesującą i wielowymiarową. Jego teoria sympatii, cnót i sprawiedliwości dostarcza nam znakomitego aparatu do analizy moralnych warunków, w jakich funkcjonuje współczesny rynek. Jeśli człowiek pragnie aprobaty, rynek potrafi tę potrzebę bezlitośnie monetyzować, zamieniając nasze najbardziej intymne relacje w transakcje handlowe.

Jeśli społeczeństwo podziwia bogatych, gospodarka może z łatwością przekształcić rażącą nierówność w aspiracyjny spektakl, który mami nas obietnicą niemożliwego do osiągnięcia awansu. Instytucje, mając świadomość, że człowiek internalizuje sądy otoczenia, mogą produkować sumienia idealnie dostosowane do swoich bieżących potrzeb ekonomicznych i politycznych. Gdy sprawiedliwość ogranicza się jedynie do ochrony własności, musimy zapytać, czyja własność została historycznie uznana, a czyja praca została sprytnie zneutralizowana. Smith otwiera drzwi do pytań, których wielu jego późniejszych, dogmatycznych wyznawców wolałoby nigdy nie zadawać w obawie o stabilność całego systemu. To ironia piękna jak szkocki nóż w aksamitnej pochwie, tnąca przez warstwy ideologicznych uproszczeń i rynkowych mitów.

Z kolei islam, w rekonstrukcji Seyyeda Hosseina Nasra, dostarcza nam słownika pozwalającego zakwestionować redukcję człowieka do roli jednostki jedynie odczuwającej i wymieniającej. Człowiek w tej tradycji jest przede wszystkim dłużnikiem daru życia, powiernikiem oraz aktywnym członkiem wspólnoty praktyk, rytuałów i wspólnej pamięci. Jest on uczestnikiem przymierza, czyli mithaq, które stanowi teologiczny fundament relacji między Bogiem a ludźmi, określający ramy i cel ludzkiego działania. Ekonomia, która nie uwzględnia tych wymiarów, może być technicznie sprawna, ale pozostanie moralnie niepełna i ślepa na autentyczne ludzkie cierpienie. Będzie ona doskonale wiedziała, jak rośnie bogactwo narodów, ale nie będzie potrafiła rozpoznać momentu, w którym bogactwo staje się chorobą duszy.

Taka nauka będzie rozumiała mechanizmy działania własności, lecz nie pojmie, kiedy przestaje ona być prawem, a zaczyna być zwykłą, niemoralną uzurpacją. Będzie potrafiła z aptekarską precyzją mierzyć produktywność, ale nie będzie wiedziała, co zrobić z człowiekiem produktywnym, lecz wewnętrznie zdewastowanym i pustym. Na tym właśnie polega najważniejsza stawka współczesnego sporu o kształt gospodarki, który toczy się na styku różnych tradycji cywilizacyjnych. Nie chodzi o to, czy ekonomia ma być religijna w sensie konfesyjnym, lecz o odwagę uznania, że jej przedmiot jest moralnie gęsty. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie, pozostawiając nas w aksjologicznej próżni.

Człowiek nie jest tylko nośnikiem preferencji, a własność nie sprowadza się wyłącznie do suchej relacji prawnej zapisanej w kodeksach i umowach. Rynek nie jest jedynie bezdusznym mechanizmem koordynacji, państwo zaś nie powinno być tylko nocnym ochroniarzem pilnującym nienaruszalności kontraktów i interesów. Historia nie jest sekwencją stadiów produktywności, jak sugeruje teoria stadiów, czyli oświeceniowa koncepcja rozwoju społeczeństw od łowiectwa aż do handlu. Język, którym się posługujemy, nie jest tylko narzędziem transmisji informacji, lecz przestrzenią, w której konstytuuje się nasze człowieczeństwo i moralna tożsamość. Wszystko to są formy życia, a każda z nich nieuchronnie niesie w sobie określony obraz człowieka, którego nie wolno nam zignorować.

Ekonomia jako retoryka: dlaczego rynek potrzebuje języka

W punkcie, w którym Adam Smith spotyka się z myślą islamu, dochodzi do fascynującego sojuszu przeciwko wszelkim formom redukcjonizmu, który próbuje sprowadzić ludzkie życie do jednego mianownika. Smith kategorycznie sprzeciwia się sprowadzaniu moralności do chłodnego,

abstrakcyjnego rozumu, wskazując zamiast tego na kluczową rolę sentymentów i sympatii, czyli zdolności wyobrażeniowego wejścia w sytuację drugiego człowieka. Islam z kolei odrzuca redukcję etyki do zmiennych, indywidualnych odczuć zamkniętych wewnątrz jednostki, podkreślając rolę przymierza – mithaq – oraz praktyki i powierzonego ładu. Podczas gdy Smith przekonuje, że bez sympatii nie ma społeczeństwa, islam dopowiada istotną puentę: bez odpowiedzialności przed tym, co przekracza społeczną aprobatę, sympatia może stać się jedynie estetyką przystosowania. Ten fundamentalny spór uświadamia nam, że fundamenty ekonomii opierają się w pierwszej kolejności na tym, jak definiujemy istotę człowieczeństwa.

Zanim na scenie pojawi się rynek, musi zaistnieć język, który nada kształt rzeczywistości i wyznaczy granice tego, co w ogóle uznajemy za możliwe. Spór o ekonomię zaczyna się bowiem znacznie wcześniej niż same procesy wymiany – zaczyna się w momencie nazywania długu, własności, szkody, ceny czy sprawiedliwości. Żaden system gospodarczy nie wyrasta z nagiej materii ani z próżni, lecz zawsze wyłania się z konkretnego porządku znaczeń, który decyduje o naszej hierarchii wartości. Jeżeli współczesna nauka o bogactwie twierdzi, że bada jedynie zachowania ludzi wobec ograniczonych zasobów, musimy natychmiast zapytać o genezę tych pojęć. Kto bowiem wcześniej rozstrzygnął, co zasługuje na miano zasobu, co jest racjonalnością, a co pozostaje poza rachunkiem, bo jest zbyt święte lub zbyt niewygodne dla tabeli w arkuszu kalkulacyjnym?

Adam Smith doskonale rozumiał, że neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie. Jako wykładowca retoryki i moralista języka wiedział, że mowa nie jest jedynie ozdobnym dodatkiem do życia społecznego, lecz jednym z jego fundamentalnych warunków. W jego projekcie nauki o człowieku istota ludzka jawi się przede wszystkim jako istota przekonująca, która nie tylko chce otrzymywać dobra, ale musi nieustannie nakłaniać innych do współdziałania. Perswazja w tym ujęciu zawsze poprzedza wymianę, a sama transakcja rynkowa jest jedynie wyspecjalizowaną, skondensowaną postacią retoryki wzajemnej korzyści. Kiedy proszę drugiego człowieka o wymianę, nie odwołuję się wyłącznie do jego dobroci, lecz przedstawiam mu opis sytuacji, w którym nasze interesy mogą wejść w chwilową harmonię.

To odkrycie jest znacznie poważniejsze, niż wygląda, ponieważ zanurza całą ekonomię w gęstym roztworze języka i aktów mowy. Ceny, kontrakty, obietnice, reputacje, a nawet dzisiejsze prompty i odpowiedzi modeli językowych, to w rzeczywistości komunikaty organizujące nasze zachowania ekonomiczne. Gospodarka nie działa obok języka – ona nieustannie mówi, czasem jasno wykładając kawę na ławę, a czasem manipulując odbiorcą za pomocą skomplikowanych narracji rozwojowych. Bywa, że śpiewa wzniosły hymn o wolności, podczas gdy w piwnicy po cichu liczy rentę monopolistyczną, ukrytą przed wzrokiem nieuważnych obserwatorów. Rynek nie jest więc

milczącą maszyną do alokacji dóbr, lecz skomplikowanym systemem komunikacji, w którym każde zdanie i każda liczba niosą ze sobą określony ładunek perswazyjny.

W oświeceniowym projekcie Zachodu język miał zostać poddany surowej dyscyplinie, aby służyć nowej nauce spragnionej jasności i matematycznej precyzji. Marzono o eliminacji wieloznaczności i podejrzliwości wobec metafor, które postrzegano jako źródło błędów poznawczych oraz niepotrzebnych sporów o słowa. John Locke, analizując słowa jako znaki idei, widział w nich niebezpieczne narzędzia uwodzenia, które mogą generować spory pozorne i skutecznie zaciemniać obraz rzeczywistości. Zachodni rozum nowoczesny zachowuje się w tej materii niczym urzędnik sanepidu w magazynie metafor: wszystko chce zdezynfekować, oznaczyć i opisać numerem partii, by uniknąć poznawczego zakażenia. Smith nie był jednak prostym wrogiem retoryki; przeciwnie, stworzył jej nowy model, oparty na idei uprzejmej i klarownej prozy, która stała się elementem moralnej kultury Oświecenia.

Dla Smitha dobry styl nie był kwestią pustego ornamentu, lecz narzędziem ćwiczenia autora i odbiorcy w moralnej mierze oraz stosowności, czyli propriety. Retoryka staje się u niego etyką języka, gdzie człowiek mówi nie tylko po to, by przekazać suchą informację, ale by zająć miejsce w cywilizowanym świecie wzajemnej aprobaty. Nie wolno jednak tracić z oczu politycznego kontekstu tej teorii, nierozerwalnie związanego z sytuacją Szkocji po Unii z 1707 roku, gdy utraciła ona samodzielność polityczną. Doskonalenie angielszczyzny i opanowanie stylu racjonalnej perswazji było dla szkockich elit jedyną drogą awansu i współtworzenia imperialnego organizmu brytyjskiego. Język nigdy nie był neutralnym medium; był orężem asymilacji, udowadniając, że ekonomia udająca badanie alokacji zasobów często przemilcza fakt, że bada także architekturę posłuszeństwa.

Ekonomia jako język władzy: między mechaniką a sumieniem

Język był niegdyś paszportem klasowym, biletem wstępu do lśniących metropolii i formą obywatelskiego kostiumu, który należało starannie wyprasować przed wejściem na salony. Kto opanował właściwą dykcję i zestaw pojęć, stawał się w oczach imperium wiarygodny, cywilizowany i – co najważniejsze – użyteczny dla systemu. Reszta, mówiąca dialektem lokalnych potrzeb i tradycji, ryzykowała status prowincjonalnego reliktu, skazanego na marginalizację w imię postępu. Każda epoka buduje swoją wieżę Babel, wierząc naiwnie, że tym razem fundamentem jest czysty rozsądek, a nie pycha. Oświecenie, szukając jednego języka jasności, niechcący stworzyło potężne narzędzie klasyfikacji, które precyzję prawdy zamieniło w precyzję dominacji. Kiedy centrum

definiuje, co jest poprawne, peryferia zaczynają mówić z akcentem winy, czując ciężar własnej rzekomej nieadekwatności.

Islamska tradycja intelektualna pozwala nam spojrzeć na ten problem z zupełnie innej perspektywy, oferując narzędzia do demontażu tej językowej hegemonii. W klasycznych rozważaniach nad językiem arabskim i interpretacją objawienia centralne miejsce zajmuje relacja między lafz, czyli zewnętrzną, słowną postacią wypowiedzi, a ma'na, oznaczającym głęboki sens i ideę. Słowo w swojej formie jest skończone i ograniczone, ale sens, który w sobie niesie, może być wielowarstwowy i niemal nieskończony. Język nie daje się całkowicie zamknąć w klatce idealnej jednoznaczności, ponieważ rzeczywistość, kontekst oraz intencja zawsze przekraczają sztywność znaku. Wieloznaczność nie jest tu więc traktowana jako błąd systemu czy defekt poznawczy, lecz jako warunek konieczny żywego, autentycznego rozumienia świata.

U Raghiba al-Isfahaniego pojawia się niezwykle cenna intuicja, że skończoność ludzkiego języka w zderzeniu z nieskończoną wielością idei wymusza polisemiczność, czyli wieloznaczność pojęć. Nie jest to bynajmniej zaproszenie do interpretacyjnego chaosu, gdzie każde słowo może znaczyć cokolwiek, lecz raczej pokorna zgoda na to, że język żyje wyłącznie w relacji i kontekście. Znaczenie nie jest statycznym przedmiotem, który można zamknąć w sejfie definicji, lecz procesem, który rozwija się w zależności od stopni sensu i duchowej dojrzałości odbiorcy. To podejście uczy nas czujności wobec każdej próby zredukowania złożoności świata do jednego, technokratycznego mianownika. W tym ujęciu hermeneutyka staje się aktem wolności, chroniącym nas przed tyranią dosłowności i jednowymiarowości.

Jeszcze dalej w swojej krytyce idzie Ibn Tajmijja, który bezlitośnie punktował nadmierne zaufanie do definicji istotowych i greckiego modelu logiki formalnej. Twierdził on, że definicje nie chwytają czystych esencji rzeczy, lecz są jedynie narzędziami objaśniania, wskazywania znanych treści lub porządkowania naszego doświadczenia. Słowo nigdy nie posiada pełnego, ostatecznego sensu poza konkretnym kontekstem wypowiedzi i sytuacją, w której zostaje użyte. Znaczenie rodzi się w dynamicznej przestrzeni między mówiącym a słuchaczem, między intencją a praktyką życia codziennego. To stanowisko ma fundamentalne znaczenie dla współczesnej ekonomii, która zbyt często udaje, że jej pojęcia są wyjęte spod wpływu czasu i kultury.

Współczesny język gospodarczy z lubością udaje, że jego pojęcia są przezroczyste i technicznie neutralne, podczas gdy w rzeczywistości stanowią one gęste pola semantycznej walki. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie, nie zostawiając nawet okruszków dla etyki. Kiedy korporacyjny komunikat głosi „elastyczność”, pracownik słyszy w nim słusznie egzystencjalną niepewność i brak stabilizacji. Inwestor mówiący o „efektywności” często maskuje tym terminem brutalne cięcie kosztów, które

odbywa się kosztem życia konkretnych społeczności lokalnych. Nawet „personalizacja” w ustach cyfrowych platform brzmi jak eufemizm dla profilowania, które zamienia obywatela w przewidywalny zestaw danych. Każda „reforma” ogłaszana przez państwo staje się dla poddanego jej człowieka komunikatem o przebudowie jego warunków istnienia, dokonywanej bez jego realnego udziału.

Islamska akceptacja kontekstu i wieloznaczności nie prowadzi do relatywizmu, lecz wymusza na nas szczególną czujność hermeneutyczną wobec języka władzy. Znaczenie nie jest samotnym atomem dryfującym w próżni; ono zawsze posiada swoje sąsiedztwo, genealogie, użytkowników oraz konkretne cele i konsekwencje. To lekcja niezwykle potrzebna dzisiejszej nauce o gospodarce, która nagminnie zamienia złożone pojęcia moralne w suche, techniczne zmienne. Jeżeli „dobrobyt” zostanie zredukowany do matematycznego agregatu, z pola widzenia znikają pytania o ludzką godność, sens istnienia czy stabilność wspólnot. W takim świecie praca przestaje być aktywnością osoby, a staje się jedynie kosztem, który należy za wszelką cenę zminimalizować w arkuszu kalkulacyjnym.

Kiedy „własność” zostaje zredukowana do absolutnego prawa wyłączenia innych, bezpowrotnie znika koncepcja amanah, czyli powiernictwa, w którym człowiek jest jedynie depozytariuszem dóbr należących do Boga. Jeśli „człowiek” w języku teorii staje się wyłącznie użytkownikiem lub konsumentem, tracimy z oczu duszę, sąsiada, rodzica i spadkobiercę kultury. Język jest bowiem pierwszą i najważniejszą polityką ekonomii, aktem ustanowienia świata, w którym budżet w ogóle zaczyna coś znaczyć. Kto nazywa drugiego człowieka „kapitałem ludzkim”, ten już dokonał jego ontologicznego przesunięcia w stronę aktywa, które można amortyzować lub sprzedać. Kto nazywa naturę „zasobem”, ten podświadomie przygotował ją do bezlitosnej eksploatacji, pozbawiając ją wszelkiej sakralności i autonomii.

Nazywanie ubóstwa „niską produktywnością” jest genialnym, choć okrutnym sposobem na to, by nie zauważyć przemocy strukturalnej i braku sprawiedliwości. Sprawiedliwość, rozumiana u Smitha jako fundament chroniący przed krzywdą, w nowoczesnym wydaniu bywa często zastępowana przez „optymalizację”, która pozwala mówić o cierpieniu bez użycia gramatyki cierpienia. Retoryka w tym wydaniu nie jest jedynie estetyczną ozdobą, lecz narzędziem moralnej anestezji, znieczulającym nas na los tych, którzy nie mieszczą się w modelu. Smithowska retoryka uprzejmości miała służyć społecznej komunikacji i łagodzeniu obyczajów, ale nowoczesność poszła o krok dalej w stronę chłodu. Techniczny język ekonomii coraz skuteczniej usuwa z równania człowieka, zastępując go elegancką, lecz martwą abstrakcją.

Precyzja modeli matematycznych staje się często asemantycznym chłodem, w którym rzeczywistość krwawi poza zakresem przyjętych zmiennych. Oczywiście, nie należy popadać w tani

antymatematyzm, gdyż formalizacja jest potrzebna do porządkowania wiedzy i unikania czystego sentymentalizmu. Bez niej ekonomia byłaby jedynie zbiorem moralizujących intuicji o pięknej formie, ale zerowej sprawdzalności w praktyce społecznej. Jednak formalizacja pozbawiona hermeneutyki nieuchronnie staje się biurokracją rozumu, która liczy tylko to, co potrafi policzyć, udając, że reszta nie istnieje. To prowadzi nas bezpośrednio do nauki o umyśle, która w epoce Smitha była nierozerwalnie związana z analizą języka i psychologią.

Locke'owski zwrot ku doświadczeniu wewnętrznemu sprawił, że analiza słów stała się de facto analizą idei, a ta z kolei – analizą mechanizmów ludzkiego umysłu. Nowoczesny człowiek przestał być postrzegany jako dusza osadzona w kosmicznym porządku, a stał się badalnym umysłem, który odbiera wrażenia i kalkuluje zyski. To przejście miało kolosalne skutki dla ekonomii, pozwalając pytać o regularności ludzkiego działania i źródła rynkowej wymiany. Smith, tworząc swoją teorię, przejął od Newtona nie tyle konkretne wzory fizyczne, co specyficzny styl wyjaśniania rzeczywistości przez ukryte siły. Nie musiał znać metafizycznej istoty ludzkich namiętności, by móc obserwować ich powtarzalne i przewidywalne skutki w sferze publicznej.

Tak jak grawitacja porządkuje ruch ciał niebieskich, tak pragnienie poprawy własnego losu i sympatia, czyli zdolność do współodczuwania, porządkują życie społeczne. Ceny w tym modelu „grawitują" wokół ceny naturalnej, a podział pracy krystalizuje się pod wpływem naturalnej skłonności człowieka do wymiany i handlu. Jest to swoisty newtonizm społeczny, choć wciąż łagodzony przez psychologię moralną i wiarę w opatrznościowy ład świata. Smith nie twierdził, że społeczeństwo jest maszyną w sensie dosłownym, lecz że wykazuje ono regularności, które można badać jak siły fizyczne. Człowiek w tym ujęciu nie jest jednak istotą w pełni przejrzystą dla samego siebie, często działając z pobudek, których nie potrafi nazwać.

Możemy służyć dobru wspólnemu zupełnie nieintencjonalnie, szukając jedynie prywatnej korzyści, co jest istotą słynnej metafory niewidzialnej ręki. Możemy jednak również niszczyć to dobro, święcie wierząc, że jedynie „optymalizujemy" procesy, co ukazuje tragiczne napięcie między przyczynami sprawczymi a celowymi. Nowoczesna nauka, w przeciwieństwie do tradycji klasycznej, chętniej pyta o mechanizmy działania niż o ostateczne cele ludzkiej egzystencji. Smith sekularyzuje wiele pytań dawniej teologicznych, przenosząc ciężar wyjaśniania na empirycznie uchwytne mechanizmy psychologiczne i instytucjonalne. W tym miejscu islamska teologia kalam wprowadza radykalnie odmienną metafizykę, która rzuca wyzwanie temu autonomicznemu modelowi świata.

W ujęciu aszaryckim świat nie jest autonomiczną maszyną poruszaną przez niezależne i niezmienne prawa natury, lecz dynamicznym procesem. Rzeczywistość składa się z atomów i akcydensów, a trwanie jakiegokolwiek zdarzenia zależy od nieustannego, bezpośredniego aktu stwórczego Boga. Okazjonalizm oznacza, że to Bóg jest właściwą przyczyną każdego zdarzenia, a to, co nazywamy

prawami natury, jest jedynie przejawem boskiego zwyczaju. Taka perspektywa odbiera ekonomii jej rzekomą „naturalną” konieczność, przywracając nam poczucie odpowiedzialności za kształt świata. Jeśli prawa rynku nie są wieczne jak grawitacja, lecz zależą od naszych wyborów i boskiego przyzwolenia, to ekonomia znów staje się domeną moralności.

Ekonomia jako metafizyka: dlaczego potrzebujemy powrotu do źródeł

Dla nowoczesnego, ukształtowanego przez paradygmat empiryczny umysłu, teologia Kalam może brzmieć jak czysta antynauka, jednak taka reakcja byłaby przejawem intelektualnego pośpiechu i zbytniej pewności siebie. Kalam nie stanowi bowiem prostego odrzucenia racjonalności na rzecz dogmatu, lecz jest raczej inną, fascynującą konfiguracją rozumu, przyczynowości oraz ontologicznej zależności. Co szczególnie interesujące, w późnych nurtach islamskiej refleksji pojawiają się przesunięcia, które mogą prowadzić niezwykle ożywczy dialog ze Smithowskim empiryzmem. Myśliciele tacy jak Fakhr al-Din al-Razi czy nominalistyczne tendencje Ibn Taymijji skutecznie osłabiają zaufanie do definicji istotowych, wzmacniając jednocześnie uwagę wobec samego procesu poznania, języka oraz kontekstu relacji. Istota rzeczy nie jest tu po prostu dana przez arbitralną definicję, lecz musi uwzględniać sposób, w jaki nazywamy i porządkujemy nasze codzienne doświadczenie. Wbrew pozorom stwarza to szeroką płaszczyznę spotkania ze szkockim Oświeceniem, gdyż obie tradycje potrafią być nieufne wobec ciężkiej metafizyki esencji. Jedna czyni to w ramach naturalizacji umysłu, druga zaś w ramach teologicznie osadzonego nominalizmu, przy czym różnica między nimi pozostaje fundamentalna i twórcza.

Adam Smith bada ludzkie namiętności jako immanentne siły społeczne, podczas gdy Kalam pyta o ontologiczne warunki każdego, nawet najdrobniejszego zdarzenia w świecie. Smith może powiedzieć: obserwujmy cierpliwie, jak naturalne pragnienie poprawy własnego losu rodzi skomplikowaną wymianę i powszechne bogactwo. Kalam zapyta jednak o to, czym w istocie jest akt, zdolność oraz sprawstwo, jeśli każde zdarzenie jest ostatecznie zależne od woli Absolutu. W teologii aszaryckiej pojawia się pojęcie kasb, czyli nabywania czynu, które próbuje karkołomnie wyjaśnić ludzką odpowiedzialność przy jednoczesnym zachowaniu boskiej wszechmocy. Dla współczesnej ekonomii, zajętej optymalizacją portfeli, może to brzmieć jak egzotyczna abstrakcja, ale w istocie dotyka pytania o to, na ile człowiek jest realnym sprawcą własnych działań w systemie, który go współtworzy. To pytanie, ubrane w nowe szaty, wraca dziś do nas z niespotykaną wcześniej siłą w dobie algorytmicznego zarządzania uwagą.

Współczesna ekonomia behawioralna, neuronauka oraz teoria systemów pokazują dobitnie, że jednostka nigdy nie podejmuje decyzji w sterylnej, aksjologicznej próżni. Jej wybory są zawsze ramowane przez gęstą architekturę decyzji, nierówności strukturalne, wszechobecne reklamy, normy społeczne, dostęp do kredytu oraz cyfrową infrastrukturę predykcyjną. Nowoczesny człowiek nadal pielęgnuje w sobie wiarę, że wybiera suwerennie, podczas gdy najczęściej wybiera jedynie z menu zaprojektowanego przez kogoś innego. Wolność konsumenta bywa w tym układzie jedynie wolnością wyboru sosu do dania, którego główny skład i cenę ustalił już dawno bezosobowy system. W tym świetle kalamiczne pytanie o sprawstwo i nabywanie czynu nagle przestaje być teologicznym reliktem, stając się zadziwiająco aktualnym narzędziem krytycznym. Dialog Smitha z islamem może zatem pogłębić współczesną teorię podmiotowości ekonomicznej, wyrywając ją z objęć naiwnego, osiemnastowiecznego optymizmu.

Smith pokazuje nam, że człowiek działa poprzez mechanizm sympatii, czyli zdolność wyobrażeniowego wejścia w sytuację drugiego człowieka w celu oceny stosowności jego reakcji. Islam przypomina natomiast, że sprawstwo nie jest absolutnym samostanowieniem, lecz odpowiedzialnością w warunkach głębokiej zależności od wspólnoty, języka i rytuału. Współczesne nauki społeczne dodają do tego obrazu fakt, że podmiot jest nieustannie kształtowany przez systemy bodźców oraz struktury władzy. Razem otrzymujemy obraz człowieka, który jest daleki od liberalnej bajki o samotnym i w pełni autonomicznym właścicielu preferencji. Człowiek nie tyle „ma preferencje", ile jest miejscem, w którym te preferencje są wytwarzane, negocjowane, dziedziczone, a czasem z wielkim trudem odzyskiwane. To ujęcie pozwala nam dostrzec, że ekonomia udająca, iż bada jedynie alokację zasobów, często przemilcza fakt, że bada także architekturę posłuszeństwa.

Prowadzi to nieuchronnie do ostrej krytyki współczesnej ekonomii zmatematyzowanej, której głównym problemem nie jest samo użycie modeli, lecz głębokie ontologiczne zapomnienie. Model może być użytecznym narzędziem analitycznym, ale staje się śmiertelnie niebezpieczny, gdy zaczyna uchodzić za jedyny prawdziwy obraz człowieka. Jeśli ekonomia opisuje podmiot wyłącznie jako racjonalnego maksymalizatora, a instytucje zaczynają projektować świat pod tę definicję, teoria staje się formą samospełniającej się tresury. Najpierw redukujemy człowieka w matematycznym modelu, potem budujemy instytucje dla tak zredukowanego bytu, a na końcu ogłaszamy sukces, bo ludzie w tych instytucjach faktycznie zachowują się w sposób zredukowany. To nie jest obiektywna nauka, lecz metafizyczna pralnia samoobsługowa, w której pierzemy nasze lęki przed nieprzewidywalnością ludzkiej natury.

Powrót do moralnych fundamentów ekonomii jest zatem niezbędną próbą zatrzymania tego procesu dehumanizacji dyscypliny. Ekonomia musi wreszcie pamiętać, że wyrosła z pytań o język, umysł, moralność oraz historyczne ramy wspólnoty, w której funkcjonujemy. Nie może dłużej

udawać, że jej pojęcia są neutralne, skoro każde z nich niesie w sobie ukrytą, często bardzo surową antropologię. Kiedy mówi o „racjonalności", zakłada konkretny obraz rozumu; kiedy mówi o „użyteczności", przemyca określoną definicję dobra. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie, nie zostawiając nawet okruchów. Dane, którymi tak chętnie szermują technokraci, również mają swoją liturgię i nie istnieją poza kontekstem interpretacyjnym.

Współcześni krytycy moralizacji ekonomii będą oczywiście głośno protestować, twierdząc, że mieszanie nauki z metafizyką grozi utratą analitycznej ostrości. Będą przekonywać, że język powiernictwa, przymierza i cnoty jest zbyt gęsty, zbyt normatywny i zbyt mocno zależny od tradycji religijnej, by mógł służyć nowoczesności. Ten argument ma pewną siłę, gdyż nauka faktycznie potrzebuje abstrakcji, by budować jakiekolwiek sprawdzalne modele rzeczywistości. Problem zaczyna się jednak wtedy, gdy abstrakcja zapomina, że jest tylko uproszczeniem, i zaczyna rządzić światem jak pełna, niepodważalna ontologia. Mapa jest nam wszystkim potrzebna do nawigacji, ale kiedy mapa twierdzi, że las nie istnieje, bo nie zmieścił się w legendzie, należy jej niezwłocznie zabrać grant.

Inni krytycy, zwłaszcza ci z tradycji świeckiego liberalizmu, będą ostrzegać, że islamskie pojęcia mogą być trudne do przełożenia na grunt pluralistycznych społeczeństw. To ważna wątpliwość, dlatego zadaniem nie jest proste przeniesienie teologii do kodeksu gospodarczego, lecz wydobycie z tych pojęć ich uniwersalnego sensu instytucjonalnego. Możemy mówić o Amanah, czyli powiernictwie, jako o traktowaniu własności w kategoriach odpowiedzialności, a nie absolutnego przywileju jednostki. Tak przełożone pojęcia mogą wejść w dialog z teorią interesariuszy, ekonomią dobra wspólnego czy teorią zdolności Amartyi Sena i Marthy Nussbaum. Najgorszą możliwą odpowiedzią byłoby pozostawienie ekonomii w rękach czystej techniki, która zawsze komuś służy, zazwyczaj wartościom najsilniejszych graczy.

Dlatego powrót do języka, retoryki i nauki o umyśle jest dziś absolutnie konieczny, by odzyskać podmiotowość w świecie zdominowanym przez arkusze kalkulacyjne. Musimy pytać, jak ekonomia do nas mówi, jakie emocje w nas wytwarza i jakie formy cierpienia czyni systemowo niewidzialnymi. Widać wyraźnie, że Smith i islam nie tworzą łatwej, powierzchownej harmonii, gdyż Smith pragnie języka jasności, podczas gdy islam broni bogactwa kontekstu. Smith naturalizuje ludzki umysł, natomiast Kalam zachowuje metafizyczną zależność stworzenia od siły wyższej, co nadaje działaniu inny ciężar gatunkowy. Ale właśnie ta różnica jest twórcza, gdyż zmusza nas do wyjścia poza bezpieczne koleiny własnych przyzwyczajeń myślowych.

Gdyby obie te tradycje mówiły dokładnie to samo, ich dialog byłby jedynie akademickim lustrem próżności, niewnoszącym nic do naszej wiedzy o świecie. Ponieważ jednak mówią inaczej, mogą

wzajemnie obnażyć własne ślepe punkty i zmusić nas do głębszej refleksji nad naturą rynku. Smith pokazuje islamowi siłę analizy mechanizmów społecznych i ekonomicznych bez natychmiastowego odwoływania się do normatywnego absolutu. Islam z kolei pokazuje dziedzicom Smitha, że mechanizmy pozbawione metafizyki odpowiedzialności mogą stać się jedynie elegancką maszyną do redukcji człowieka. Cywilizacja nie upada wtedy, gdy brakuje jej sklepów, lecz wtedy, gdy nie potrafi już sensownie odpowiedzieć na pytanie, po co właściwie istnieje. To trochę tak, jakby ktoś chciał grać Bacha po przeczytaniu regulaminu filharmonii, zapominając, że muzyka dzieje się w przestrzeni między nutami a duszą.

Czy prawo chroni sprawiedliwość, czy tylko bramy bogaczy?

Zachód nieustannie przypomina nam, że należy badać mechanizmy działania społeczeństwa, podczas gdy islam pyta, ku czemu ma ono zmierzać i przed kim ostatecznie odpowiada. Jedno podejście bez drugiego okazuje się kalekie, ponieważ empiryzm pozbawiony celu ślepnie w gąszczu danych, a cel bez oparcia w faktach unosi się nad ziemią niczym kazanie wygłoszone pod niewłaściwym adresem. W tym zderzeniu porządków ujawnia się fundamentalna prawda: kto decyduje o ochronie majątku, ten w istocie projektuje całą architekturę państwa. Ekonomia udająca, że bada jedynie alokację zasobów, często przemilcza fakt, że bada także architekturę posłuszeństwa, w której każdy z nas zajmuje wyznaczone miejsce. To nie jest tylko techniczna kwestia optymalizacji, lecz głęboko polityczna decyzja o tym, czyje bezpieczeństwo uznamy za priorytetowe.

Punkt zapalny projektu Adama Smitha pojawia się dokładnie tam, gdzie etyka płynnie przechodzi w prawo, a prawo nieuchronnie zamienia się w politykę. To miejsce jest wyjątkowo niebezpieczne, ponieważ obnaża fakt, że ekonomia nigdy nie była wyłącznie suchą opowieścią o produkcji i wymianie towarów. W swojej istocie jest ona narracją o tym, kto posiada legitymację do władania, kto ma prawo wykluczać innych z dostępu do zasobów oraz kto może egzekwować kary. Neutralność ekonomii to często tylko smok w garniturze metodologii: wygląda elegancko, ale zjada aksjologię na śniadanie, pozostawiając nas z arkuszem kalkulacyjnym zamiast sumienia. Prawdziwe pytanie dotyczy więc tego, kto ma prawo milczeć o przemocy, która bywa wpisana w sam fundament porządku własnościowego.

Rynek nie unosi się nad państwem jako czysty mechanizm koordynacji, lecz potrzebuje twardego prawa, a prawo z kolei wymaga realnej władzy. Tam, gdzie pojawia się własność, natychmiast musi pojawić się strażnik, co rodzi kluczowe pytanie: czy pilnuje on sprawiedliwości, czy jedynie bramy

bogatego domu? Smithowska jurysprudencja wyrasta z etyki sprawiedliwości, czyli cnoty powiązanej z przymusem prawnym i ochroną przed krzywdą, stanowiącej fundament, bez którego społeczeństwo nie mogłoby przetrwać. Podczas gdy dobroczynność można jedynie zalecać, sprawiedliwość musi być bezwzględnie egzekwowana, stanowiąc instytucjonalną formę naszego moralnego oburzenia na wyrządzone zło.

U Smitha pojęcie krzywdy zostaje jednak bardzo szybko i trwale związane z kategorią własności, co widać w jego teorii stadiów, czyli koncepcji rozwoju społeczeństw od łowiectwa aż po handel. Historia ludzkości jawi się tu jako proces tworzenia coraz bardziej złożonych form posiadania, gdzie rząd cywilny rozwija się najprężniej tam, gdzie powstają największe nierówności majątkowe. W społeczeństwach łowieckich instytucje władzy pozostają słabe, lecz w stadium pasterskim, gdy stada stają się majątkiem, pojawia się paląca potrzeba silniejszej ochrony. W społeczeństwie rolniczym ziemia staje się fundamentem dominacji, by wreszcie w systemie komercyjnym własność uległa skomplikowaniu, wymagając potężnego aparatu prawnego.

Ta genialna intuicja historyczna niesie ze sobą ładunek wybuchowy, który podważa mit o bezstronności nowoczesnego państwa. Jeśli rząd powstaje głównie po to, by chronić własność, a ta jest z natury rozłożona nierówno, to cała machina państwowa od początku nie może być neutralna. Chroni ona porządek, który został już wcześniej uformowany przez ekonomiczne dysproporcje, uznając określone tytuły własności za nienaruszalne świętości. Bezpieczeństwo posiadacza i bezpieczeństwo tego, kto nie posiada nic, to w praktyce dwa zupełnie różne pojęcia, choć ukryte pod tym samym szyldem prawnym. Dla bogatego państwo jest gwarantem majątku, natomiast dla biednego bywa jedynie surowym strażnikiem cudzej bramy, co trafnie punktuje Nassar w swoim paradoksie.

Ekonomia bez sumienia: Smith, islam i pułapka własności

Adam Smith z niezwykłą precyzją i analitycznym chłodem kreśli przed nami panoramę narodzin nowoczesnego świata, opisując ewolucję prawa, własności oraz społeczeństwa komercyjnego. Jego wywód posiada siłę tektonicznego przesunięcia, jednak w tym monumentalnym gmachu brakuje jednego, kluczowego fundamentu: pełnej, normatywnej teorii suwerenności. Smith nie wybiera drogi Thomasa Hobbesa, który z obsesyjną niemal pasją poszukiwał absolutnej władzy zdolnej powstrzymać niszczycielską wojnę wszystkich przeciw wszystkim. Nie podąża również śladem Johna Locke'a, budującego liberalną katedrę praw naturalnych i politycznej zgody, ani nie odwołuje się do teologicznego przymierza, tak bliskiego tradycji kalwińskiej czy prezbiteriańskiej.

Zamiast tego, z gracją wytrawnego chirurga, przesuwa ciężar dyskusji z pytania o to, kto ma prawo rządzić, na badanie tego, jak historycznie wyłoniły się instytucje chroniące porządek i własność.

To intelektualne przesunięcie, choć niezwykle płodne poznawczo, niesie ze sobą potężne ryzyko polityczne, którego Smith zdawał się w pełni nie doceniać. Gdy teoria polityczna porzuca fundamentalne pytanie o źródło i legitymizację suwerenności, może niepostrzeżenie oddać ster tym, którzy już teraz dysponują ekonomiczną przewagą. Jeśli przestajemy pytać, kto powinien sprawować władzę, zaczynają nią władać ci, których dominacja wydaje się naturalnym, niemal biologicznym skutkiem istniejących stosunków posiadania. Władza właścicieli zostaje wówczas sprytnie ukryta pod eleganckim płaszczem języka prawa, cywilizacji i rzekomej konieczności gospodarczej. To stary, sprawdzony trik historii: to, co w rzeczywistości jest rezultatem brutalnej walki i politycznego starcia, zostaje opisane jako nienaruszalny porządek natury.

Smithowska „nauka dla prawodawcy" jest w swej istocie głęboko dwuznaczna, balansując na granicy między pragmatyzmem a ideologią. Z jednej strony ekonomia polityczna ma służyć mądremu zarządzaniu państwem, pokazując, jak zwiększać bogactwo narodu i unikać szkodliwych błędów merkantylizmu. Ma uczyć rozumienia mechanizmów cen, pracy i handlu, czyniąc z prawodawcy kogoś na kształt oświeconego inżyniera społecznego. Z drugiej jednak strony, ów prawodawca nie jest przecież abstrakcyjnym aniołem działającym w próżni dla dobra wspólnego. Jest on zawsze głęboko osadzony w konkretnej strukturze klasowej, sieci interesów i imperialnych ambicji swojej epoki. W osiemnastowiecznej Brytanii prawodawca to najczęściej przedstawiciel elit posiadających, a nie ucieleśnienie czystego rozumu publicznego.

Jeśli ekonomia doradza takiemu prawodawcy, musi w końcu paść niewygodne pytanie: czy doradza ona wspólnocie, czy jedynie klasie, która zdołała zawłaszczyć głos tej wspólnoty? W tym miejscu konieczna staje się islamska kontrpropozycja, która wnosi do debaty zupełnie inny zestaw narzędzi pojęciowych. Nie chodzi tu o naiwne romantyzowanie historii państw muzułmańskich, które przecież nie były wolne od przemocy, oligarchii czy fiskalnej zachłanności. Romantyzm jest w tym przypadku dziecięcą chorobą filozofii politycznej, której należy unikać. Istotą jest fakt, że tradycja islamska zachowała pojęcia pozwalające myśleć o władzy i własności nie tylko jako o prawie do wykluczania innych, ale przede wszystkim jako o zobowiązaniu, przymierzu i powiernictwie.

Taka zmiana perspektywy całkowicie przekształca geometrię polityki, wprowadzając do niej wymiar moralnej odpowiedzialności. W klasycznej refleksji muzułmańskiej problem władzy był nierozerwalnie związany z sukcesją po Proroku, z ideą kalifatu i obowiązkiem nakazywania dobra oraz zakazywania zła. Tradycja sunnicka kładła nacisk na znaczenie bay'ah, czyli aktu uznania i zobowiązania wspólnotowego wobec przywódcy, co nadawało władzy charakter kontraktowy. Z kolei tradycja szyicka rozwijała koncepcję imama jako szczególnego depozytariusza duchowego i

politycznego autorytetu. Nawet radykalna tradycja charydżycka wnosiła istotne pytanie o pobożność i moralne kwalifikacje lidera, odrzucając czystą siłę czy pochodzenie jako wystarczające źródła legitymacji.

Ten pluralizm dowodzi, że islam nigdy nie posiadał jednej, monolitycznej teorii polityki, lecz raczej prowadził intensywny spór o to, co czyni władzę prawomocną. Myśliciele tacy jak Al-Mawardi czy Al-Dżuwajni próbowali kodyfikować kalifat jako instytucję gwarantującą porządek i ciągłość wspólnoty, wykazując się przy tym dużą dozą pragmatyzmu. Ibn Taymijja natomiast, działając w czasach głębokiego kryzysu politycznego, przesunął akcent w stronę szariatu jako formy odpowiedzialności zbiorowej. Dla niego polityka nie była autonomiczną grą sił, lecz integralną częścią moralnego obowiązku wspólnoty w zakresie budowania sprawiedliwego ładu. W tym ujęciu władca nie jest suwerenem absolutnym, lecz sługą prawa, które go poprzedza i ogranicza.

Nad całą tą tradycją góruje postać Ibn Chalduna, jednego z najwybitniejszych analityków polityki w dziejach, który zrozumiał, że władza nie karmi się samym tylko prawem. Według niego państwo żyje dzięki solidarności, energii społecznej i zdolności do mobilizacji, którą określał mianem asabiyya. Jest to siła więzi grupowych, dzięki której wspólnota może stworzyć państwo, czyli daula – formę politycznej dominacji przechodzącą przez nieuchronne cykle wzrostu i upadku. Ibn Chaldun nie snuje optymistycznych opowieści o wiecznym postępie; jest surowym socjologiem, który wie, że bogactwo bywa narkotykiem władzy. Najpierw buduje ono potęgę państwa, by z czasem rozleniwić elity, rozpuścić więzi społeczne i ostatecznie zaprosić następców do przejęcia schedy.

Porównując te dwa systemy myślowe, dostrzegamy, że Ibn Chaldun przesuwa centrum analizy w zupełnie inne rejony niż Adam Smith. U szkockiego filozofa główną osią historii jest rozwój form własności i sposobów utrzymania, co określa on mianem teorii stadiów, czyli koncepcji rozwoju społeczeństw od łowiectwa aż po handel. Smith pokazuje, jak rozwój rynkowy rozbija feudalne zależności i wzmacnia porządek prawny, widząc w tym wielki krok ku cywilnej wolności. Ibn Chaldun natomiast ostrzega, że to samo bogactwo może stać się przyczyną rozkładu etosu politycznego. Tam, gdzie Smith widzi szkołę niezależności, Chaldun dostrzega szkołę zapominania o dyscyplinie i wspólnocie, gdzie luksus staje się zapowiedzią nieuchronnego zmierzchu.

Obaj myśliciele są nam dziś jednakowo potrzebni, by zrozumieć złożoność współczesnego świata. Smith chroni nas przed szkodliwą, romantyczną tęsknotą za epoką przedhandlową, przypominając, że rynek rzeczywiście potrafi wyzwalać jednostkę spod arbitralnej władzy pana feudalnego. Handel wymusza przewidywalność prawa i tworzy przestrzeń dla cywilnej aktywności, rozpraszając skondensowaną dotąd władzę. Z kolei Ibn Chaldun leczy nas z naiwnej wiary, że mechanizm rynkowy automatycznie produkuje cnoty publiczne. Przypomina, że cywilizacja nie zaczyna

umierać wtedy, gdy zabraknie jej luksusu, lecz wtedy, gdy luksus zaczyna udawać sens istnienia, a solidarność społeczna zostaje zastąpiona przez czysty konsumpcjonizm.

Współczesna rzeczywistość gospodarcza brutalnie potwierdza trafność obu tych rozpoznań. Państwa potrzebują rynku, bo bez przedsiębiorczości i innowacji skazane są na stagnację, ale rynek pozbawiony mocnych instytucji i zaufania nieuchronnie prowadzi do oligarchizacji. Gdy własność koncentruje się w rękach nielicznych, niemal natychmiast przekłada się to na nieproporcjonalny wpływ polityczny, tworząc pętlę dominacji. W takim układzie demokracja może trwać formalnie, ale jej tlen zostaje sprywatyzowany – głos obywatela wciąż się liczy, ale to kapitał posiada megafon. Tu właśnie islamskie pojęcie Amanah, czyli powiernictwa, staje się narzędziem o niezwykłej sile krytycznej.

Własność rozumiana jako powiernictwo nie oznacza bynajmniej likwidacji posiadania prywatnego, lecz jest kategoryczną odmową uznania go za absolut. W tym paradygmacie właściciel nie jest małym bogiem swojego majątku, lecz zarządcą dobra, które ma wymiar społeczny, moralny i ostatecznie transcendentny. Takie podejście koryguje zarówno liberalny absolutyzm własności, jak i kolektywistyczną pokusę pochłonięcia jednostki przez państwo. Powiernictwo mówi właścicielowi: posiadasz, ale odpowiadasz przed kimś więcej niż tylko przed własnym rachunkiem zysków. Państwu zaś przypomina: regulujesz, ale nie jesteś właścicielem ludzkich dusz. To model wymagający ogromnej dojrzałości instytucjonalnej, rzadki niczym uczciwa debata o podatkach w samym środku sezonu wyborczego.

Koncepcję tę pogłębia Mithaq, czyli przymierze, stanowiące teologiczny fundament relacji między człowiekiem a porządkiem stworzenia. W perspektywie islamskiej człowiek nie wchodzi w świat jako absolutnie samowystarczalny właściciel samego siebie, lecz jako istota od początku zobowiązana. Jest dłużnikiem istnienia, uczestnikiem kosmicznego ładu i nosicielem odpowiedzialności, która wyprzedza jakiekolwiek roszczenia. Nowoczesność często odwraca tę kolejność, najpierw ustanawiając autonomicznego właściciela praw, a dopiero potem próbując go przekonać do jakiejkolwiek odpowiedzialności. Islam zaczyna od długu i obowiązku, a dopiero w ich świetle pyta o zakres i sens posiadania, co ma kolosalne znaczenie dla etyki gospodarczej.

W paradygmacie przymierza prawa nie są samotną metafizyką, lecz częścią szerszego ładu odpowiedzialności. Człowiek ma prawo do własności, ale nie ma prawa zamieniać świata w magazyn dla swojej niepohamowanej zachłanności. Ma prawo do wolności gospodarczej, ale nie może ona niszczyć moralnych i ekologicznych warunków życia innych ludzi. Współczesna ekonomia, choć często posługuje się językiem świeckim, intuicyjnie poszukuje podobnych rozwiązań. Teorie interesariuszy, ekonomia instytucjonalna czy koncepcja dóbr wspólnych to nic innego jak próby ponownego osadzenia rynku w sieci społecznych zobowiązań. Problem polega

jednak na tym, że bez głębszego fundamentu te pojęcia szybko stają się jedynie marketingową tapetą na ścianie bezwzględnej ekstrakcji.

Debaty o ESG, choć często sprowadzane do jałowego, korporacyjnego rytuału, ujawniają autentyczny głód moralnego języka w gospodarce. Współczesny kapitalizm uwielbia etyczną retorykę, o ile daje się ją zamienić w efektowną prezentację dla inwestorów. Mówi się o zrównoważeniu, gdy w rzeczywistości równoważy się jedynie ryzyko reputacyjne, i o wartościach, gdy trzeba przykryć wątpliwą strukturę wynagrodzeń. Paradygmat powiernictwa ma potencjał, by demaskować te sytuacje, w których realna odpowiedzialność zostaje zastąpiona przez pustą deklarację. Sumienie bez audytu i instytucjonalnej rozliczalności bywa bowiem często tylko sprawnie działającym działem komunikacji, a nie realnym kompasem moralnym.

Smithowska luka suwerenności nabiera dziś szczególnego znaczenia w epoce gigantycznych platform cyfrowych i globalnych korporacji. W XVIII wieku pytaliśmy, czy ekonomia oddaje władzę posiadaczom ziemi, dziś musimy pytać, czy suwerenność nie przechodzi w ręce właścicieli infrastruktury danych i algorytmów. Władza w XXI wieku rzadko nosi koronę; znacznie częściej ukrywa się w regulaminie użytkownika, którego nikt nie czyta, lub w domyślnych ustawieniach interfejsu. Rządzi nie poprzez zakazy, lecz poprzez rankingi widzialności i predykcyjne modele zachowań. Kto kontroluje architekturę wymiany informacji, ten de facto ustala reguły gry dla całego społeczeństwa, sprawując władzę quasi-publiczną pod maską prywatnej własności.

Historia własności zmienia swoje kostiumy, ale natura władzy pozostaje niezmienna: rozpoznaje się ją po tym, że inni muszą przechodzić przez jej bramy, by móc funkcjonować. Perspektywa islamska, z jej naciskiem na Amanah, dostarcza tu języka znacznie ostrzejszego niż standardowe regulacje antymonopolowe. Nie chodzi tylko o to, czy dana platforma nadużywa pozycji rynkowej, ale o to, czy sprawiedliwie zarządza powierzonym jej dobrem społecznym. Powiernictwo pyta o godność osoby, której życie zostaje sprowadzone do strumienia danych, oraz o moralne granice zawłaszczania wspólnej wiedzy i uwagi. To pytanie o to, czy system odpowiada właściwemu miejscu człowieka w świecie, czy jedynie optymalizuje zysk kosztem wspólnoty.

Oczywiście, należy zachować ostrożność i nie próbować tworzyć z religijnych kategorii gotowych programów politycznych bez ich uprzedniego przełożenia na język instytucji. Pojęcia takie jak Mithaq czy Amanah nie zastąpią kodeksu spółek ani prawa podatkowego, ale mogą stać się kryteriami, dzięki którym technika zarządzania odzyska swój ludzki wymiar. Mogą zmusić nas do zapytania, czy system podatkowy sprzyja sprawiedliwemu rozdzieleniu bogactwa i czy prawo pracy chroni człowieka jako osobę, a nie tylko jako jednostkę kosztową. Bez takiego moralnego zakotwiczenia, ekonomia staje się jedynie „smokiem w garniturze metodologii", który wygląda elegancko, ale pożera aksjologię na śniadanie.

Własność jest w rzeczywistości zawsze pewną ukrytą teorią człowieka, ubraną w szaty paragrafów i przepisów. Jeśli zdefiniujemy człowieka jako absolutnego właściciela siebie, własność będzie dążyć do nieograniczonej ekspansji. Jeśli jednak uznamy go za powiernika, własność będzie musiała uznać swoje granice. Smith i islam prowadzą fascynujący spór o samą duszę polityki gospodarczej. Smith uczy nas mechaniki bogactwa i pokazuje, jak rynek może rozbijać stare zależności. Islam natomiast pyta, czy nie tworzymy w ten sposób nowych form poddaństwa, bardziej abstrakcyjnych i mniej widocznych, ale równie realnych. Sprawiedliwość w tym ujęciu to nie tylko brak szkody, ale właściwe umieszczenie człowieka, władzy i bogactwa w strukturze bytu.

Nie chodzi o to, by zastąpić Smitha Ibn Chaldunem, a ekonomię polityczną traktatem teologicznym, lecz o radykalne poszerzenie naszego pola widzenia. Nowoczesność zachodnia osiągnęła mistrzostwo w analizie mechanizmów, ale często gubi się, gdy trzeba odpowiedzieć na pytanie o cel i moralny sens tych działań. Tradycja islamska przechowuje język odpowiedzialności i przymierza, który może być lekarstwem na współczesną ślepotę technokratyczną. Dialog tych dwóch porządków jest niezbędny, ponieważ każda ze stron posiada antidotum na słabości drugiej. Potrzebujemy interdyscyplinarnej ekonomii moralno-instytucjonalnej, która nie rezygnuje z modeli, ale wie, że są one jedynie narzędziami, a nie ostateczną prawdą o człowieku.

Błąd współczesnej technokracji polega na naiwnym utożsamianiu zarządzalności z prawdą. Jeśli coś daje się zmierzyć, zoptymalizować i wpisać do arkusza kalkulacyjnego, uznajemy to za bardziej realne niż to, co niemierzalne. Jednak społeczeństwo nie składa się wyłącznie z twardych danych; jego fundamentem są lojalność, godność, wstyd, nadzieja i poczucie sensu. Gdy polityka gospodarcza ignoruje te subtelne więzi, nie staje się wcale bardziej naukowa – staje się po prostu ślepa. To ślepota z certyfikatem metodologicznym, która jest najtrudniejsza do uleczenia, ponieważ udaje obiektywizm. Dlatego właśnie musimy powrócić do źródłowej intuicji: ekonomia wymaga ponownego, głębokiego osadzenia w etyce.

Smith jest wielki, bo odsłonił przed nami moralną genezę gospodarki, ale pozostaje niepełny, gdyż nie rozwiązał problemu własności jako formy władzy. Islam jest bezcenny, bo przypomina, że każde posiadanie jest wtórne wobec powierzenia, a każde rządzenie wobec odpowiedzialności przed wyższym porządkiem. Współczesność potrzebuje obu tych lekcji jednocześnie, by uniknąć tragicznego wyboru między moralistyką pozbawioną skutecznych mechanizmów a sprawną mechaniką pozbawioną sumienia. Tylko łącząc te dwa nurty, możemy mieć nadzieję na zbudowanie ładu, w którym bogactwo narodów nie będzie kupowane za cenę ich duszy, a własność przestanie być pułapką, stając się narzędziem autentycznego rozwoju.

> Ekonomia, która zapomniała o swoim moralnym fundamencie, przypomina instrument nastrojony do nieistniejącej orkiestry. Pytanie nie brzmi, czy rynek potrafi generować bogactwo, lecz czy wspólnota potrafi przetrwać w świecie, w którym wszystko ma swoją cenę, ale nic nie posiada wartości. Czy staniemy się ostatecznie własną największą adaptacją, czy też odzyskamy zdolność do bycia powiernikami świata, zamiast jego właścicielami?

Inspiracje

[1] **"Adam Smith and Islam: Reconsidering the Moral Foundations of Economics"** Waseem Naser

2024 | White Dot Publishers | ISBN: 9788198226600

Dr **Waseem Naser** jest badaczem akademickim specjalizującym się w powiązaniach etyki, ekonomii i społeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem studiów islamistycznych i antropologii. Uzyskał tytuł magistra ekonomii na Międzynarodowym Uniwersytecie Islamskim w Malezji (IIUM) oraz doktorat w Instytucie Antropologii Społecznej im. Maxa Plancka, gdzie jego badania dotyczyły biurokratyzacji islamu i społeczno-prawnych wymiarów tożsamości muzułmańskich w Azji Południowo-Wschodniej. Dr Naser zajmował różne stanowiska akademickie, w tym stypendia na Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII) oraz w Centrum Studiów i Badań w Nowym Delhi. Jego prace naukowe często zgłębiają moralne podstawy ekonomii, historię myśli islamskiej i etnografię sensoryczną, przyczyniając się do dyskursu akademickiego zarówno poprzez swoje książki, jak i liczne artykuły w czasopismach na temat islamskich nauk społecznych i prawa.

*Dr. **Waseem Naser** is an academic researcher specializing in the intersections of ethics, economy, and society, with a particular focus on Islamic studies and anthropology. He holds a Master's degree in Economics from the International Islamic University Malaysia (IIUM) and a PhD from the Max Planck Institute for Social Anthropology, where his research examined the bureaucratization of Islam and the socio-legal dimensions of Muslim identities in Southeast Asia. Dr. Naser has held various academic positions, including fellowships at the Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII) and the Center for Study and Research in New Delhi. His scholarly work often explores the moral foundations of economics, the history of Islamic thought, and sensory ethnography, contributing to academic discourse through both his books and numerous journal articles on Islamic social sciences and legal studies.*

Center for Study and Research (CSR), New Delhi

Literatura uzupełniająca

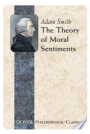
Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] **"The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy"**

Martha Nussbaum

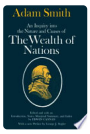
1986 | Cambridge University Press | ISBN: 978-0-521-32470-0



[2] **"The Theory of Moral Sentiments"**

Adam Smith

1759 | Courier Corporation | ISBN: 9780486452913



[3] **"An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations"**

Adam Smith

1776 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226763750



[4] **"Meditations on First Philosophy"**

René Descartes

1641 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781541283756



[5] **"Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences"**

René Descartes

1637 | Namaskar Books | ISBN: 978-0-140-44420-9

[6] **"Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common Wealth, Ecclesiastical and Civil"**

Thomas Hobbes

1651 | Andrew Crooke



[7] **"De Cive (On the Citizen)"**

Thomas Hobbes

1642 | e-artnow | ISBN: 9788074849879



[8] **"An Essay Concerning Human Understanding"**

John Locke

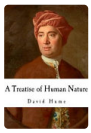
1689 | Strelbytskyy Multimedia Publishing



[9] **"Two Treatises of Government"**

John Locke

1689 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521357302



[10] "A Treatise of Human Nature"

David Hume

1739 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781717528803



[11] "An Enquiry Concerning the Principles of Morals"

David Hume

1751 | Franklin Classics | ISBN: 9780343352042



[12] "Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica"

Isaac Newton

1687 | Nabu Press | ISBN: 9781295674558



[13] "Opticks: or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light"

Isaac Newton

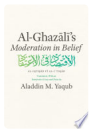
1704 | BoD – Books on Demand | ISBN: 9783734047947



[14] "The Revival of the Religious Sciences (Ihya' 'Ulum al-Din)"

Abu Hamid Al-ghazali

1982 | Dar al-Ma'rifa | ISBN: 9781911141006



[15] "The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-Falasifa)"

Abu Hamid Al-ghazali

1972 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226060903



[16] "Dialogues for the Future"

Taha Abderrahmane

2023 | BRILL | ISBN: 9789004680845



[17] "Islam and Secularism"

Syed Muhammad Naquib Al-attas

1978 | Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM) | ISBN: 978-9839962866

[18] "Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam"

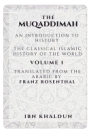
Syed Muhammad Naquib Al-attas

1995 | International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) | ISBN: 978-9839379077

[19] **"Creating Capabilities: The Human Development Approach"**

Martha Nussbaum

2011 | Harvard University Press | ISBN: 978-0-674-05054-9



[20] **"The Muqaddimah: An Introduction to History"**

Ibn Khaldun

1377 | Dar UL Thaqafah | ISBN: 9789390804740

[21] **"Kitab al-Ibar (Book of Lessons)"**

Ibn Khaldun

1377 | Various

[22] **"Knowledge and the Sacred"**

Seyyed Hossein Nasr

1989 | State University of New York Press | ISBN: 978-0-88706-913-0

[23] **"Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man"**

Seyyed Hossein Nasr

1968 | George Allen & Unwin | ISBN: 978-1-871031-25-7

[24] **"Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān"**

Raghib Al-isfahani

1108 | Various (Classical Work)

[25] **"Kitāb al-Dharīʿah ilā Makārim al-Sharīʿah"**

Raghib Al-isfahani

1108 | Various (Classical Work)

[26] **"Al-Maṭālib al-ʿāliya min al-ʿilm al-ilāhī (The Exalted Topics of Inquiry within Divine Science)"**

Fakhr Al-din Al-razi

1987 | Dār al-Kitāb al-ʿArabī | ISBN: 978-9953-27-000-0

[27] **"Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-al-mutaʾakhkhirīn (Collection of the Opinions of Ancients and Moderns)"**

Fakhr Al-din Al-razi

1991 | Dār al-Turāth | ISBN: 978-977-5133-00-0

[28] "Development as Freedom"

Amartya Sen

1999 | Alfred A. Knopf | ISBN: 978-0-375-40619-5

[29] "The Idea of Justice"

Amartya Sen

2009 | Harvard University Press | ISBN: 978-0-674-03613-0

[30] "Just Hear Me Out: How to Change Minds without Lies, Bullshit, or Moral Compromise"

Colin Marshall

2026 | University of Chicago Press

[31] "Migration and Islamic Ethics: Issues of Residence, Naturalization and Citizenship"

Ray Jureidini

2019 | Brill

[32] "The Moral Economy: Why Good Incentives Are No Substitute for Good Citizens"

Samuel Bowles

2016 | Yale University Press

[33] "Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha"

Wael Hallaq

2019 | Columbia University Press

[34] "Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives"

Taha Abderrahmane

2024 | Internet Archive

[35] "The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought"

Robert Nisbet

2025 | University of Pennsylvania Press

[36] "Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia"

Abdullahi Ahmed An-Na'im

2010 | Harvard University Press

[37] **"Language Between God and the Poets"**

Alexander Key

2018 | University of California Press

[38] **"Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians"**

Wael B. Hallaq

1993 | Oxford University Press

[39] **"The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī"**

Ayman Shihadeh

2006 | Brill

[40] **"The Evolution of Western Thought: A New History, from Antiquity to the Early Modern Era"**

Christopher Celenza

2025 | Cambridge University Press

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Moral Understanding as Knowing Right from Wrong"**

Paulina Sliwa

2017 | Ethics

Google Scholar

[2] **"The Relevance of Philosophy in Shaping Contemporary Social Ethics"**

Jakoep Ezra Harianto

2025 | International Journal for Science Review

Google Scholar

[3] **"Grounding Human Rights in Political Conceptions"**

Bosko Tripkovic

2021 | Journal of Ethics and Social Philosophy

Google Scholar

[4] **"Deliverance from Error (al-Munqidh min al-Dalal)"**

Abu Hamid Al-ghazali

1996 | Dar al-Fikr

Google Scholar

[5] **"Reimagining Social Justice through Islamic Ethical Leadership in Global Governance"**

Abdur Rahim

2025 | Wah Academia Journal of Global Governance

Google Scholar

[6] **"The Ethics of Markets"**

Michael J. Sandel

2013 | The Tanner Lectures on Human Values

Google Scholar

[7] **"The Trusteeship Paradigm in the Social Sciences: Moral Agency as an Islamic Ethical Turn"**

Mohamed Amine Brahimi

2020 | Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm: Taha Abderrahmane's Philosophy in Comparative Perspectives

Google Scholar

[8] **"The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education"**

Syed Muhammad Naquib Al-attas

1980 | Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM)

Google Scholar

[9] **"Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education"**

Syed Muhammad Naquib Al-attas

1977 | First World Conference on Muslim Education

Google Scholar

[10] "Ethical Landscape Of Islamic Principles And Contemporary Challenges: A Comprehensive Exploration"

Nasir Hassan Wani, Areesha Azhar

2025 | Afkar: Journal of Islamic Thought

Google Scholar

[11] "The Post-Secular Turn in Political Theory"

Craig Calhoun

2016 | European Journal of Sociology

Google Scholar

[12] "On Tradition, Metaphysics, and Modernity"

Seyyed Hossein Nasr, Taimur Aziz

2016 | The Harvard Review of Philosophy | DOI: 10.5840/harvardreview2016246

Google Scholar

[13] "Remarks on Evil, Suffering, and the Global Pandemic"

Seyyed Hossein Nasr

2021 | Routledge | DOI: 10.4324/9781003158653

Google Scholar

[14] "The Ethical Philosophy of Al-Rāghib al-Isfahānī"

Yasien Mohamed

1995 | Journal of Islamic Studies

Google Scholar

[15] "Ibn Taymiyya's Ethics: The Social Factor"

Victor E. Makari

1983 | American Journal of Islam and Society

Google Scholar

[16] "Intersections of religion and ethics: A philosophical analysis within Islamic thought"

Müfit Selim Saruhan

2025 | International Journal of Islamic Thought

Google Scholar

[17] "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory"

Amartya Sen

1977 | Philosophy & Public Affairs | DOI: 10.2307/2264946

Google Scholar

[18] "Equality of What?"

Amartya Sen

1980 | The Tanner Lectures on Human Values

Google Scholar

[19] "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach"

Martha Nussbaum

1988 | Midwest Studies in Philosophy | DOI: 10.1111/j.1475-4975.1988.tb00123.x

Google Scholar

[20] "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution"

Martha Nussbaum

1988 | Oxford Studies in Ancient Philosophy

Google Scholar

[21] "Abilities and the Sources of Unfreedom"

Andreas T. Schmidt

2016 | Ethics

Google Scholar

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 12b3663d-50f1-4780-b5f4-5d4882b7c5e6