Dlaczego Adam Smith potrzebuje dziś Ibn Chalduna?

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Esej rzuca nowe światło na fundamenty nowoczesności, konfrontując optymizm szkockiego Oświecenia z realizmem socjologii historycznej świata islamu. Autor analizuje Smithowską teorię czterech stadiów rozwoju, wskazując na jej rewolucyjny charakter, ale i na pułapkę pychy, która umożliwiła imperialną dominację Zachodu. Wprowadzenie myśli Ibn Chalduna pozwala zrozumieć, że społeczeństwo komercyjne nie jest końcem historii, lecz etapem podatnym na gnicie instytucji i zanik solidarności (asabijji). To wezwanie do budowy etyki rynkowej opartej na powiernictwie, która wykracza poza prostą wymianę towarową i uwzględnia cykliczną naturę ludzkich wspólnot.

This essay sheds new light on the foundations of modernity, contrasting the optimism of the Scottish Enlightenment with the realism of historical sociology in the Islamic world. The author analyzes Smith's theory of four stages of development, pointing out its revolutionary nature but also the trap of hubris that enabled Western imperial domination. The introduction of Ibn Khaldun's thought allows us to understand that commercial society is not the end of history, but a stage susceptible to institutional decay and the decline of solidarity (asabiyya). It is a call for the construction of a market ethic based on trust, one that transcends simple commodity exchange and recognizes the cyclical nature of human communities.

Artykuł stanowi krytyczną analizę zachodniej wizji historii jako linearnego marszu ku nowoczesności, demaskując ją jako narzędzie imperialnej dominacji i semantycznej przemocy. Autor zestawia oświeceniową teorię stadiów rozwoju Adama Smitha z cykliczną koncepcją dziejów Ibn Chalduna, tworząc przestrzeń dla nowej ekonomii moralnej. Główną tezą tekstu jest przekonanie, że współczesna ekonomia, odarta z wartości i zredukowana do technokratycznego audytu, stała się bezdusznym systemem,

który produkuje samotność i wykluczenie. Poprzez wprowadzenie islamskiej kategorii powiernictwa (Amanah), tekst postuluje przewartościowanie własności: z absolutnego przywileju jednostki na odpowiedzialny depozyt wobec wspólnoty i wyższej instancji. Autor dowodzi, że rynek nie jest autonomicznie działającym automatem, lecz instytucją głęboko osadzoną w psychologii moralnej i kulturze. W dobie algorytmicznej nowoczesności, gdzie interfejsy optymalizują życie kosztem ludzkiej podmiotowości, propozycja ta staje się wezwaniem do przywrócenia ekonomii jej pierwotnego, antropologicznego wymiaru. Artykuł nie odrzuca dorobku Oświecenia, lecz domaga się jego uzupełnienia o etykę odpowiedzialności, która pozwoli nam przetrwać w świecie, gdzie zysk przestał być środkiem, a stał się jedynym celem.

SŁOWA KLUCZOWE

Adam Smith | Ibn Chaldun | asabiyya | teoria czterech stadiów | społeczeństwo komercyjne | postęp linearny | imperializm | luksus | solidarność grupowa | rynkowa wymiana | etyka powiernictwa | cykle historyczne | nowoczesność | podział pracy | instytucje

Pułapka postępu: między wolnością a imperialną dominacją

Historia jawi się nam jako najbardziej uwodzicielska, a zarazem najgroźniejsza forma argumentacji politycznej, jaką kiedykolwiek wypracował ludzki umysł. Kto bowiem potrafi przekonująco opowiedzieć dzieje jako marsz ku określonemu celowi, ten niemal natychmiast zyskuje władzę nad zbiorową wyobraźnią teraźniejszości. Taki narrator może arbitralnie decydować, kto w globalnym wyścigu jest „dojrzały", a kto „opóźniony", kto reprezentuje nowoczesność, a kto wciąż tkwi w mrokach barbarzyństwa. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów, lecz stanowi mapę sensu, która wyznacza kierunki naszych dążeń i legitymizuje aktualny układ sił. Jednak każda mapa, jak uczy nas doświadczenie kartografów, nie tylko pokazuje drogę, ale często z premedytacją ukrywa niebezpieczne przepaście. W tyglu szkockiego Oświecenia historia przestała być jedynie kroniką królów i bitew, stając się fundamentem zupełnie nowej, świeckiej nauki o człowieku.

Myśliciele tacy jak Adam Smith, Adam Ferguson czy John Millar zmienili dzieje w fascynujące laboratorium antropologiczne, szukając w nich żelaznych regularności rozwoju społecznego. Zamiast opisywać dynastyczne przełomy, chcieli zrozumieć, w jaki sposób z prostych form życia wyłaniają się skomplikowane instytucje, takie jak prawo, własność czy handel. W miejsce biblijnej opowieści o upadku i teologicznego dramatu grzechu pojawiła się historia stadialna, czyli racjonalna narracja o kolejnych etapach ludzkiej drogi. Była to prawdziwa rewolucja poznawcza, która odrzuciła metafizyczne dogmaty na rzecz analizy konkretnych sposobów utrzymania się przy życiu. Człowiek miał być odtąd rozumiany nie przez pryzmat abstrakcyjnej natury, lecz poprzez swoją pracę, narzędzia i relacje z materialnym światem. Historia stała się w ich ujęciu swoistym eksperymentem w sympatii, czyli mechanizmie moralnym polegającym na współodczuwaniu i wyobrażeniowym wchodzeniu w sytuację innych ludzi.

Fundamentem tej nowej opowieści stała się Smithowska teoria czterech stadiów rozwoju, która do dziś stanowi intelektualny rdzeń zachodniego myślenia o postępie. Pierwszym etapem jest społeczeństwo myśliwych, skromne i egalitarne, gdzie brak nadwyżek sprawia, że pojęcie trwałej własności niemal nie istnieje. Drugie stadium to świat pasterzy, w którym udomowione zwierzęta stają się pierwszym źródłem akumulacji majątku, generując jednocześnie pierwsze głębokie nierówności społeczne. Następnie pojawia się społeczeństwo rolnicze, gdzie ziemia przekształca się w główny fundament władzy, zależności oraz skomplikowanych struktur feudalnych. Ostatnim szczeblem jest społeczeństwo komercyjne, oparte na handlu, podziale pracy i gęstej sieci rynkowych powiązań, które wymagają precyzyjnego systemu prawnego. W tej wizji własność nie jest abstrakcyjnym prawem naturalnym, lecz historyczną instytucją, która ewoluuje wraz ze zmianą formy ludzkiego bytowania.

Tam, gdzie nie ma trwałych nadwyżek, prawo własności pozostaje jedynie słabym echem, lecz wraz z pojawieniem się stad i towarów rodzi się jurysprudencja. Historia prawa okazuje się zatem w istocie historią materialnych stosunków utrzymania, co czyni ze Smitha zaskakującego poprzednika późniejszych intuicji socjologicznych. Pokazuje on dobitnie, że idee prawne nie unoszą się w czystym niebie pojęć, lecz wyrastają bezpośrednio z ziemi, pracy i codziennych konfliktów. Teoria stadiów posiada ogromną siłę wyjaśniającą, ponieważ uświadamia nam, że moralność i polityka nie są wieczne, lecz zmieniają się wraz z warunkami życia. Niestety, w tę błyskotliwą konstrukcję wpisana jest również niebezpieczna pokusa pychy, która łatwo zamienia opis rozwoju w sztywną hierarchię wartości. Wtedy historia przestaje być narzędziem zrozumienia, a staje się drabiną pogardy, po której Europa wspięła się na szczyt, by z góry spoglądać na resztę świata.

Linearny postęp, który miał wyjaśniać narodziny europejskiej wolności, dostarczył jednocześnie niezwykle skutecznego języka dla imperialnego samousprawiedliwienia i dominacji. Europa mogła

odtąd przedstawiać siebie jako nieuchronną przyszłość innych ludów, narzucając im własne wzorce pod maską cywilizacyjnej misji. Kolonizacja została sprytnie opowiedziana jako proces przyspieszania naturalnego rozwoju, a brutalne odebranie politycznej samodzielności nazwano zaprowadzaniem nowoczesnego porządku. Eksploatacja zasobów przybrała łagodną maskę wychowania, co stanowi jeden z najbardziej bolesnych i trwałych paradoksów naszej nowoczesności. Idea wolności, służąca w Europie do rozbijania feudalnych kajdan, poza jej granicami stała się narzędziem ubezwłasnowolnienia całych, suwerennych społeczeństw. Słowo „cywilizacja" przekształciło się w instrument przemocy semantycznej, służący do diagnozowania rzekomego braku rozumu u tych, którzy stawiali opór nowym porządkom.

To nie jest postęp, lecz samopotwierdzająca się maszyna dominacji, która najpierw odbiera podbitym głos, a potem diagnozuje ich milczenie jako dowód zacofania. Najpierw definiowano innych jako niewystarczająco cywilizowanych, by następnie uznać, że ich rodzime instytucje nie posiadają pełnej legitymacji prawnej. W kolejnym kroku narzucano im obce formy własności, podatków i edukacji, ogłaszając każdy przejaw buntu ostatecznym potwierdzeniem ich cywilizacyjnej niedojrzałości. W ten sposób oświeceniowa teoria, zamiast wyzwalać, stała się fundamentem dla globalnego systemu nadzoru i hierarchii. Społeczeństwo może być pełne produktów, a puste od wspólnego celu, jeśli jego struktura została narzucona siłą w imię rzekomego postępu. Naser słusznie zauważa, że ten ciemny cień oświeceniowej historii wciąż kładzie się na naszych relacjach z kulturami, które nie wpisują się w zachodni schemat.

Byłoby jednak intelektualnym lenistwem, gdybyśmy uznali Oświecenie za jednowymiarowego winowajcę i sprowadzili teorię stadiów wyłącznie do roli służebnicy imperializmu. Myśl Smitha posiada bowiem potężny ładunek emancypacyjny, który w swoim czasie skutecznie uderzał w fundamenty starej, feudalnej dominacji. Pokazywała ona, że władza arystokracji nie jest ani święta, ani naturalna, lecz stanowi jedynie przejściowy etap w długim procesie historycznym. Społeczeństwo komercyjne miało potencjał, by rozbić osobistą zależność chłopa od pana i stworzyć przestrzeń dla autentycznej wolności cywilnej. Handel i rozwój miast postrzegano jako szansę na to, by prawo przestało być kaprysem możnych, stając się powszechnie obowiązującą, publiczną regułą. W tym sensie oświeceniowa historia była projektem wyzwoleńczym, choć tragicznie uwikłanym w mechanizmy, które sama próbowała poddać racjonalnej krytyce.

Problem polega na tym, że krytyka jednej formy ucisku może niepostrzeżenie stać się językiem nowej, równie bezwzględnej dominacji nad ludzką wyobraźnią. Prometeusz przynoszący ogień bywa dobroczyńcą, ale może też podpalić cudzy dom, jeśli uzna, że jego mieszkańcy zbyt opieszale radzą sobie z mrokiem. Oświeceniowa historia przyniosła nam ogień wnikliwej analizy, lecz zbyt często niosła go w dłoniach administratora imperium, dbającego o interesy metropolii. W tym

miejscu perspektywa islamska działa jak chłodny i niezwykle otrzeźwiający kontrapunkt dla zachodniego optymizmu, podważając mit nieuchronnego, linearnego postępu. Wybitny myśliciel Ibn Chaldun nie postrzegał dziejów jako prostego marszu ku nowoczesności, lecz widział w nich cykliczny proces wzrostu, luksusu i nieuchronnego upadku. W centrum jego myśli znajduje się asabiyya, czyli solidarność grupowa budująca fundament wspólnoty, oraz daula, czyli państwo lub dynastia stanowiąca zmienną formę politycznej władzy.

Między wzrostem a upadkiem: Dlaczego rynek potrzebuje etyki

Społeczeństwa wcale nie wspinają się po gładkich szczeblach drabiny postępu, zmierzając od prymitywnej prostoty ku świetlanej, handlowej dojrzałości. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów, lecz mapą sensu, na której Ibn Chaldun wykreślił fascynujące, choć niepokojące cykle energii, bogactwa i nieuchronnego upadku. U progu każdego państwa stoi zazwyczaj grupa o surowych obyczajach, spojona potężną asabijją, czyli ową pierwotną solidarnością i poczuciem wspólnego losu, które rodzą się w trudzie. Ich siła nie bierze się z grubości portfela, lecz z dyscypliny, lojalności i niemal instynktownej zdolności do poświęcenia jednostki na rzecz ogółu. Taka zwarta formacja z łatwością narzuca swoją wolę społeczeństwom bogatszym, ale rozleniwionym i wewnętrznie pękniętym, budując na ich gruzach nowy porządek polityczny. Z czasem jednak sukces staje się ich największym przekleństwem, gdyż organizacja państwa, rozwój miast i rozkwit nauk nieuchronnie prowadzą do narodzin luksusu. Wraz z nim pojawia się miękkość obyczajów, a dawna asabijja wyparowuje, ustępując miejsca biurokracji, najemnikom i kosztownym ceremoniom, które maskują wewnętrzną pustkę. Wtedy historia przestaje być narzędziem zrozumienia, a staje się drabiną pogardy, po której wchodzą nowi, silniejsi zdobywcy, by powtórzyć ten odwieczny taniec wzrostu i gnicia.

Smith i Ibn Chaldun patrzą na luksus z zupełnie innych perspektyw, co czyni ich dialog niezwykle aktualnym dla współczesnego obserwatora. Dla Smitha handel i luksus to potężne tarany, które rozbijają mury feudalnej dominacji, pozwalając baronom zamienić armię poddanych na parę brylantowych klamerek do butów. To moment wyzwolenia, w którym osobista zależność zostaje zastąpiona przez bezosobową wymianę rynkową, a miasta stają się inkubatorami wolności cywilnej. Ibn Chaldun jest jednak znacznie bardziej sceptyczny, widząc w luksusie siłę ambiwalentną, która wprawdzie cywilizuje, ale jednocześnie wysysa z organizmu społecznego życiową energię. Obyczaje miękną, elity zamykają się w swoich wieżach z kości słoniowej, a państwo staje się ciężką, kosztowną i przerażająco kruchą konstrukcją. Kto zatem ma rację w tym sporze o duszę cywilizacji?

Odpowiedź, jak to zwykle bywa, jest boleśnie niewygodna: obaj widzą fragmenty tej samej, skomplikowanej prawdy o naturze ludzkich zbiorowości. Smith opisuje narodziny wolności cywilnej, podczas gdy Ibn Chaldun z chłodną precyzją dokumentuje starzenie się władzy i jej instytucjonalny uwiąd.

Współczesne państwa liberalne coraz częściej stają się poligonem doświadczalnym, na którym potwierdzają się najczarniejsze obawy czternastowiecznego myśliciela z Tunisu. Bogactwo, wbrew optymistycznym założeniom, wcale nie musi tworzyć trwałej solidarności, lecz może generować prywatne enklawy i zamknięte obiegi edukacyjne. Elity, korzystając z globalnej mobilności, coraz chętniej uciekają od usług publicznych, wykazując przy tym niemal fizyczną niechęć do ponoszenia kosztów dobra wspólnego. Obserwujemy prywatyzację bezpieczeństwa, segmentację przestrzeni miejskiej i moralną obojętność wobec tych, którzy nie załapali się na pociąg do krainy rynkowego sukcesu. Społeczeństwo może być pełne produktów, a jednocześnie przerażająco puste od wspólnego celu, oferując mnóstwo aplikacji przy jednoczesnym deficycie elementarnego zaufania. Można eksportować najbardziej wyrafinowane innowacje, a jednocześnie importować samotność, która staje się nową, cywilizacyjną chorobą współczesnych metropolii. Wzrost gospodarczy, mierzony słupkami w arkuszach kalkulacyjnych, maskuje fakt, że instytucje tracą swoją duszę i zdolność do inspirowania obywateli.

To nie jest tani argument przeciwko handlowi, lecz przestroga przed traktowaniem rynku jako uniwersalnego substytutu moralności i etyki. Rynek potrafi genialnie koordynować miliony rozproszonych działań, ale nie jest w stanie wytworzyć z siebie głębokiej, międzyludzkiej lojalności. Kontrakt może precyzyjnie regulować warunki wymiany, ale nigdy nie zastąpi autentycznej solidarności, która rodzi się w relacjach wykraczających poza logikę zysku. Cena informuje nas o rzadkości danego dobra, lecz milczy jak zaklęta, gdy pytamy, czy dana rzecz w ogóle powinna być przedmiotem sprzedaży. Bogactwo zwiększa nasze możliwości, ale nie podpowie nam, które z nich są rzeczywiście godne człowieka i służą jego rozwojowi. Społeczeństwo komercyjne bez etyki powiernictwa przypomina dziś znakomicie wyposażony statek, na którym nikt nie chce już pytać o kierunek rejsu, bo bufet działa bez zarzutu. Ekonomia bez wartości to nie ekonomia obiektywna, to tylko ekonomia z wartościami ukrytymi głęboko w piwnicy metodologii, czekającymi na swoje odkrycie.

Historia oświeceniowa ma jeszcze jeden fundamentalny problem, którym jest jej niemal religijna wiara w teleologię i nieuchronny postęp. Zakłada ona, że dzieje mają z góry określony kierunek, prowadzący nas ku większej cywilności, wolności i instytucjonalnemu wyrafinowaniu. Choć Smith nie był naiwnym optymistą i dostrzegał moralne ryzyka podziału pracy, jego model pozostaje w swej istocie progresywny i liniowy. Tymczasem Ibn Chaldun przypomina nam brutalnie, że

społeczeństwa nie tylko rosną, ale przede wszystkim ulegają naturalnemu zużyciu. Instytucje mają swój własny metabolizm, państwa mają swój wiek, a elity przechodzą przez nieuniknione cykle degeneracji i moralnego rozkładu. Solidarność nie jest zasobem niewyczerpalnym; to raczej kapitał, który można przejeść, jeśli zapomni się o jego systematycznym odnawianiu. Luksus w tym ujęciu przestaje być tylko stylem życia, a staje się ostatecznym testem charakteru dla całej wspólnoty politycznej.

To napięcie można z łatwością przenieść na grunt współczesnej globalizacji, która przez dekady była opowiadana jako pasmo nieustających sukcesów. Dominowała narracja, że wolny handel i integracja rynków będą automatycznie prowadziły do pokoju, modernizacji i rozkwitu globalnej klasy średniej. W pewnym zakresie tak się stało, miliony ludzi wyszły z ubóstwa, a technologie rozprzestrzeniły się z prędkością, o której nie śniło się filozofom. Jednak równolegle z tymi sukcesami pojawiły się nowe, głębokie kruchości, takie jak deindustrializacja całych regionów czy paraliżująca zależność od łańcuchów dostaw. Narastające nierówności majątkowe i przenoszenie realnej władzy do korporacji transnarodowych sprawiły, że demokratyczna kontrola nad kapitałem stała się mitem. Smithowska historia postępu musiałaby dziś porozmawiać z Ibn Chaldunem przy bardzo mocnej kawie, by zrozumieć, dlaczego tak wielu ludzi czuje się oszukanych.

Globalna komercjalizacja rzeczywiście rozszerzyła zasięg wymiany, ale nie zawsze szła w parze z rozszerzeniem poczucia sprawiedliwości społecznej. Rynki urosły znacznie szybciej niż instytucje solidarności, tworząc świat, w którym kapitał jest mobilny, a wspólnoty lokalne pozostają uwięzione w miejscu. Elity nauczyły się płynnie poruszać w globalnych przepływach, podczas gdy klasy pracujące zostały z lokalną stratą i poczuciem beznadziei. Tak właśnie rodzi się polityczny gniew, który nie wynika z irracjonalności mas, jak lubią powtarzać bywalcy wygodnych salonów. Ten gniew jest owocem doświadczenia, że historia postępu została opowiedziana cudzym głosem i rozliczona na cudzym, bardzo wysokim rachunku. To prowadzi nas bezpośrednio do kolonialnego wymiaru problemu, gdzie oświeceniowa stadialność służyła często jako narzędzie hierarchizacji i dyscyplinowania innych kultur.

Oświeceniowa wizja dziejów notorycznie myliła różnicę kulturową z cywilizacyjnym opóźnieniem, co miało opłakane skutki dla globalnego dialogu. Jeśli jakieś społeczeństwo nie pasowało do europejskiego wzorca rozwoju, uznawano je za „wcześniejsze”, a nie po prostu za „inne”. To subtelne rozróżnienie ma kolosalne znaczenie, bo „wcześniejsze” sugeruje, że musi ono dojść do tego samego punktu, w którym my już jesteśmy. „Inne” oznacza natomiast, że może ono posiadać własną, autonomiczną logikę celu, dobra, prawa oraz specyficzne rozumienie wspólnoty. Gdy różnica zostaje arbitralnie nazwana opóźnieniem, przemoc polityczna i ekonomiczna szybko zaczyna być maskowana jako niezbędna pedagogika cywilizacyjna. Islamska tradycja intelektualna

stawia tutaj twardy opór, nie dlatego, że nie zna pojęcia rozwoju, ale dlatego, że nie uznaje go za jedyny miernik wartości.

Dla tradycji islamskiej centralne pozostają pojęcia przymierza, powiernictwa i sprawiedliwości, które stanowią etyczny fundament każdej ludzkiej aktywności, w tym również handlowej. Historia nie jest tu jedynie drogą od prostoty do handlu, lecz przede wszystkim wielkim testem odpowiedzialności człowieka przed Stwórcą i wspólnotą. Nie pyta się wyłącznie o to, jak ludzie zwiększają swoje bogactwo, ale co to bogactwo robi z ich moralnymi zobowiązaniami. W tym miejscu można w pełni zrozumieć głęboki sens zderzenia Smitha z Ibn Chaldunem i ich odmiennych paradygmatów. Smithowska teoria stadiów jest w swej naturze ekonomiczno-jurydyczna, badając, jak formy utrzymania generują konkretne systemy prawa i władzy. Ibn Chaldunowska teoria cykli jest natomiast polityczno-moralna, skupiając się na tym, jak formy solidarności budują państwo, a luksus prowadzi do jego upadku.

Jedno spojrzenie bez drugiego daje obraz niepełny, przypominając próbę opisania trójwymiarowego obiektu za pomocą płaskiego cienia na ścianie. Współczesny paradygmat naukowy powinien z tego wyciągnąć ważny wniosek metodologiczny: historia rozwoju nigdy nie może być jednowymiarowa. Musi ona łączyć w sobie analizę gospodarki, prawa i instytucji z głębokim namysłem nad kulturą, religią, technologią oraz psychologią społeczną. Nie istnieje jeden uniwersalny wskaźnik, który byłby w stanie opisać dojrzałość cywilizacji w sposób wyczerpujący i sprawiedliwy. PKB nie mierzy asabijji, wydajność pracy nie mierzy ludzkiej godności, a poziom konsumpcji nie jest żadną miarą poczucia sensu życia. Jeśli nauka o społeczeństwie ignoruje te fundamentalne różnice, staje się jedynie jałową księgowością fragmentów, która nie potrafi uchwycić całości ludzkiego doświadczenia.

Oczywiście, zwolennicy silnej modernizacji podniosą głos, twierdząc, że teorie stadiów uchwyciły realne różnice instytucjonalne między poszczególnymi społeczeństwami. Nie każde odwołanie do różnicy w rozwoju musi być przecież przejawem imperialnej pogardy czy chęci dominacji. Niektóre instytucje rzeczywiście lepiej chronią prawa jednostki, zwiększają produktywność i skutecznie ograniczają arbitralność władzy politycznej. To prawda, której nie wolno ignorować w imię źle pojętej poprawności, gdyż krytyka stadialności nie może zamienić się w naiwny relatywizm. Własna tyrania nadal pozostaje tyranią, a lokalna opresja nie przestaje być bolesna tylko dlatego, że jest zakorzeniona w tradycji. Tradycja może być skarbcem głębokiego sensu, ale bywa też skarbcem przemocy, jeśli nikt nie ma odwagi jej krytycznie przesłuchać.

Z drugiej strony, obrońcy dekolonialnej wrażliwości słusznie zauważą, że język modernizacji zbyt często służył narzucaniu instytucji bez uznania lokalnej podmiotowości. Nie da się eksportować wolności poprzez odbieranie ludziom sprawczości i traktowanie ich jak niedojrzałych dzieci historii.

Nie można budować odpowiedzialnych instytucji, zaczynając od politycznego ubezwłasnowolnienia tych, którzy mają w nich funkcjonować na co dzień. Rozwój, który niszczy godność i poczucie własnej wartości, jest w swej istocie tragiczną sprzecznością w działaniu. To tak, jakby lekarz próbował leczyć kręgosłup pacjenta poprzez jego całkowitą amputację od własnego ciała społecznego i kulturowego. Potrzebujemy zatem krytycznej teorii rozwoju, która uzna realność postępu, ale odrzuci imperialne prawo do narzucania jednej, jedynej ścieżki dziejów.

Stanowisko, które warto tu obronić, jest niezwykle wymagające, bo zmusza nas do porzucenia wygodnych, intelektualnych schematów i uproszczeń. Potrzebujemy ekonomii, która bada produktywność, ale jednocześnie nie boi się pytać o moralne koszty tejże produktywności dla wspólnoty. Potrzebujemy historii, która rozumie handel jako potężną siłę emancypacyjną, ale nie czyni z mechanizmów rynkowych nowego bożka dziejów. Potrzebujemy polityki, która chroni własność prywatną, ale jednocześnie rozumie ją jako powierzoną odpowiedzialność, a nie absolutny przywilej. Wreszcie, potrzebujemy globalnego dialogu, w którym islam nie będzie traktowany jako egzotyczny przypis, lecz jako równorzędny uczestnik sporu o człowieka. Tylko w ten sposób możemy uniknąć losu pasażerów luksusowego statku, którzy zapomnieli, że morze bywa nieubłagane dla tych, którzy stracili z oczu gwiazdy.

Ekonomia między oświeceniowym rozumem a islamskim powiernictwem

Naserowski projekt, choć osadzony w konkretnym kontekście historycznym, uderza dziś w struny wyjątkowo współczesne. W dobie, gdy kryzysy klimatyczne, finansowe i geopolityczne nakładają się na siebie niczym kolejne warstwy geologiczne, opowieść o nieuchronnym, liniowym postępie traci swoją dawną, niemal dziecięcą niewinność. Nie wystarczy już bowiem powtarzać mantry o większym handlu, nowszych technologiach czy nieustannym wzroście PKB, który ma rzekomo leczyć wszelkie rany. Musimy wreszcie zacząć zadawać pytania fundamentalne: więcej czego właściwie produkujemy, dla kogo to robimy, czyim kosztem i w jakim horyzoncie moralnym osadzamy nasze działania? To nie są jedynie westchnienia romantyków stęsknionych za prostszym światem, lecz twarde pytania o nasze przetrwanie instytucjonalne. Ekonomia bez wartości to nie ekonomia obiektywna; to ekonomia z wartościami ukrytymi w piwnicy metodologii.

Cywilizacje rzadko upadają z powodu nagłego braku narzędzi czy surowców; znacznie częściej dzieje się tak dlatego, że narzędzia te przeżyły cele, którym miały pierwotnie służyć. Adam Smith, wielki architekt oświeceniowej myśli, uczy nas, że społeczeństwo komercyjne wyłania się z mozolnych, wielowiekowych przemian prawa, własności i etosu pracy. Z drugiej strony Ibn

Chaldun, badacz cykli historycznych, przestrzega, że to samo bogactwo może stać się trucizną niszczącą asabijję, czyli społeczną solidarność i zdolność do wspólnego działania. Tu właśnie wkracza islamska koncepcja powiernictwa, traktująca zasoby nie jako absolutną własność, lecz jako depozyt przekazany człowiekowi pod opiekę, za który ponosi on odpowiedzialność przed wyższą instancją. Współczesna nauka musi znaleźć sposób na syntezę tych trzech intuicji: mechanizmu rozwoju, ryzyka dekadencji oraz normy odpowiedzialności. Postęp bez powiernictwa jest bowiem tylko elegancką formą rabunku przyszłości.

Społeczeństwo, które mnoży cyfry na kontach, niszcząc jednocześnie więzi międzyludzkie, środowisko naturalne i godność słabszych, wcale nie rozwija się w pełnym tego słowa znaczeniu. Ono raczej kapitalizuje własne fundamenty, zachowując się jak szalony właściciel domu, który sprzedaje belki nośne dachu, ciesząc się z krótkoterminowego zysku ze sprzedaży drewna. Oświeceniowy optymizm wymaga zatem korekty, ale nie całkowitego odrzucenia, gdyż wciąż potrzebujemy jego wiary w rozum, krytykę arbitralnej władzy i możliwość instytucjonalnej poprawy ludzkiego losu. Należy jednak odrzucić jego imperialną pychę, liniową hierarchię kultur oraz ślepotę na koszty, jakie za tę narrację zapłaciły społeczeństwa pozaeuropejskie. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów; jest mapą sensu, którą musimy kreślić na nowo w każdym pokoleniu.

Tradycja islamska nie powinna być postrzegana jako zakurzone muzeum martwych pojęć, lecz jako żywy i niezwykle aktualny zasób krytycznej teorii społecznej. Pojęcia takie jak adab, czyli właściwe wychowanie oraz rozpoznanie hierarchicznego miejsca rzeczy w świecie, pozwalają nazwać to, czego technokratyczny język współczesności zdaje się zupełnie nie dostrzegać. Historia nie przypomina ani prostej drabiny, ani wiecznego koła; jest raczej polem napięcia między kumulacją wiedzy a kruchością moralnego kręgosłupa wspólnoty. Propozycja Nasera, by połączyć Smitha z Ibn Chaldunem, jest uderzająco nowoczesna, gdyż nasze społeczeństwa balansują dziś między stadium komercyjnego wyrafinowania a lękiem przed utratą wewnętrznej spójności. Mamy więcej narzędzi niż kiedykolwiek wcześniej, ale czy mamy jeszcze wspólnotowy kręgosłup, który potrafi nimi mądrze kierować?

Każda ekonomia, nawet ta najbardziej matematyczna i sformalizowana, skrywa w sobie określoną antropologię, choć często udaje, że operuje wyłącznie neutralną metodą. Każda teoria rynku zawiera w sobie ukryty obraz człowieka, jego rozumu, sprawstwa oraz granic jego odpowiedzialności wobec innych. Nie istnieje coś takiego jak ekonomia bez filozofii; istnieje tylko ekonomia świadoma swoich założeń oraz taka, która działa jak człowiek z amnezją i kontem maklerskim. Dlatego spór między zachodnim racjonalizmem a islamską tradycją intelektualną nie jest jedynie akademickim przypisem do dzieł Smitha, lecz stanowi samo serce współczesnej debaty.

Smith stoi bowiem w fascynującym miejscu przejścia, będąc dziedzicem nowożytnej rewolucji naukowej, empiryzmu Locke'a oraz newtonowskiego ideału badania regularności.

Adam Smith nie był jeszcze ekonomistą w dzisiejszym, sterylnym sensie tego słowa, odciętym od moralności i prawa. Jego racjonalność to racjonalność moralnego naturalisty, dla którego rynek jest wtórny wobec psychologii moralnej i mechanizmu sympatii, czyli współodczuwania z innymi. Zachodnia nowoczesność, dążąc do oczyszczenia języka z metafizycznych niejasności, dokonała wielkiego aktu emancypacji rozumu, który był jednak jednocześnie bolesną operacją amputacji. Rozum zyskał wprawdzie nowoczesne laboratorium, lecz w procesie tym utracił swój ołtarz i poczucie głębszego celu. Nauczył się z niezwykłą precyzją mierzyć skutki działań, ale zaczął wstydzić się pytań o ich ostateczny sens, co prowadzi do powstania społeczeństwa audytu, gdzie mierzalność zastępuje autentyczną etykę.

Z kolei islamska tradycja intelektualna, podobnie jak zachodnia, nie jest monolitem, lecz tętniącym życiem krajobrazem sporów i różnorodnych szkół myślenia. Od racjonalistycznych Mu'tazylitów, przez teologię Kalam badającą metafizyczną zależność świata od Stwórcy, aż po socjologiczną głębię Ibn Chalduna – mamy do czynienia z bogactwem, którego nie da się sprowadzić do jednej doktryny. To właśnie ta wielogłosowość pozwala na podjęcie dialogu z oświeceniem na poziomie fundamentów, a nie tylko powierzchownych regulacji rynkowych. Wtedy historia przestaje być narzędziem zrozumienia, a staje się drabiną pogardy, jeśli nie potrafimy dostrzec w niej tych alternatywnych ścieżek rozwoju. Piekło nie musi dziś wyglądać jak ogień; może wyglądać jak perfekcyjnie zoptymalizowany interfejs, w którym zapomnieliśmy, kim właściwie jesteśmy.

Punkty styczne: Smith, tradycja islamska i krytyka racjonalizmu

Twierdzenie, że „islam uważa" to czy tamto, jest zazwyczaj skrótem myślowym tyleż wygodnym, co niebezpiecznym, gdyż sprowadza niezwykle bogatą tradycję do jałowego monolitu, podczas gdy wewnątrz tej cywilizacji od wieków ścierają się różne racjonalności. Bezpieczniej byłoby przyznać, że w świecie muzułmańskim nieustannie rywalizują ze sobą koncepcje dotyczące sposobu, w jaki należy splatać rozum, objawienie, język oraz prawo. Pierwszy istotny punkt styczny między myślą Adama Smitha a klasycznym islamem objawia się właśnie w głębokiej nieufności wobec czystego racjonalizmu moralnego. Szkocki filozof nie wierzył przecież, że sądy etyczne rodzą się w sterylnych laboratoriach abstrakcyjnej dedukcji czy chłodnych prawd rozumu. Dla niego moralność to żywioł wykuwany poprzez sympatię, czyli mechanizm współodczuwania i szukania społecznej aprobaty, pozwalający nam wyobrażeniowo wejść w sytuację drugiego człowieka. W tym ujęciu Smith jawi się

jako zdecydowany antyracjonalista, rzucający wyzwanie wizji etyki jako sztywnej geometrii postaw. Dobro nie jest tu bowiem matematycznym twierdzeniem wyprowadzonym z aksjomatu, lecz codzienną praktyką odczuwania i oceniania w gęstym, społecznym świecie.

Podobną rezerwę wobec racjonalistycznego obiektywizmu etycznego odnajdziemy w aszaryckiej krytyce mutazylitów, stanowiącej jeden z najbardziej fascynujących sporów w historii teologii. Podczas gdy mutazylici z zapałem bronili tezy, że dobro i zło posiadają obiektywny, rozpoznawalny ludzkim rozumem status, aszaryci pozostawali wobec takiej pewności wyjątkowo sceptyczni. Akcentując absolutną wolę Boga, podważali oni ideę, jakoby ludzki intelekt mógł samodzielnie i ostatecznie uchwycić moralną wartość czynów poza kontekstem objawienia. W tradycji Al-Ghazalego pojawia się przy tym wnikliwa analiza emocjonalnych, dyspozycyjnych i społecznie uwarunkowanych źródeł naszych ocen, co zbliża go do nowoczesnej psychologii. Oczywiście nie mamy tu do czynienia z prostym powtórzeniem Smithowskiego sentymentalizmu, gdyż obie strony operują na zupełnie innych fundamentach metafizycznych. Niemniej punkt styczny pozostaje wyraźny: w obu przypadkach moralność nie daje się zredukować do autonomicznej, chłodnej dedukcji rozumu, lecz wyrasta z głębszych pokładów ludzkiego doświadczenia.

Różnica między tymi systemami jest jednak równie doniosła, co ich powierzchowne podobieństwo, i warto ją precyzyjnie nakreślić, by uniknąć intelektualnych uproszczeń. U Smitha osłabienie czystego racjonalizmu otwiera drzwi do naturalistycznej psychologii moralnej, badającej mechanizmy ludzkiego umysłu w jego ziemskim bytowaniu. U aszarytów natomiast prowadzi ono do teologicznego prymatu woli Stwórcy oraz uznania wyższości objawionego porządku nad kruchym ludzkim domysłem. Smith pyta z ciekawością badacza, jak ludzie w rzeczywistości odczuwają, aprobują i tworzą normy w swoich codziennych interakcjach. Aszaryta zapyta raczej o status moralności wobec boskiego rozkazu i wszechmocy, szukając relacji ludzkiego sądu do absolutnego autorytetu Boga. Jeden osadza etykę w człowieku społecznym, drugi zaś w człowieku ontologicznie zależnym od Stwórcy, co zmienia wektor całego wywodu. Oba nurty sprzeciwiają się prostemu racjonalizmowi, lecz czynią to z innych powodów i ostatecznie budują mosty prowadzące do zupełnie różnych krain.

Drugi punkt styczny dotyczy nominalizmu oraz kontekstualizmu, które w obu tradycjach służą do rozbijania skostniałych struktur myślowych i esencjalistycznych złudzeń. Smith oraz całe szkockie oświecenie przejawiali żywe zainteresowanie obserwowalnymi mechanizmami oraz historyczną zmiennością instytucji, unikając przy tym pułapek abstrakcyjnej metafizyki. Nie szukali oni wiecznych, niezmiennych esencji prawa własności, lecz starali się drobiazgowo zrekonstruować jego historyczne narodziny w konkretnych warunkach społecznych. Nie dedukowali rynku z jakiejś niezmiennej natury człowieka, lecz pokazywali przejście od pragnienia poprawy losu do

skomplikowanego podziału pracy i wymiany. W tradycji islamskiej podobną ścieżką kroczył Ibn Tajmijja, który krytykował nadmierne zaufanie do definicji istotowych, wskazując na kluczową rolę kontekstu użycia języka. Podkreślał on, że znaczenie słów rodzi się w relacji między mówiącym a słuchaczem, co nadaje komunikacji wymiar wybitnie praktyczny i sytuacyjny. To zbieżność niezwykle płodna, gdyż obie tradycje, choć z różnych pozycji, skutecznie podważają tyranię abstrakcyjnych uniwersaliów.

Dla współczesnej ekonomii owa lekcja nominalizmu oznacza jedno: pojęcia gospodarcze nie są wiecznymi, platońskimi bytami zawieszonymi w próżni poza czasem. Takie terminy jak „rynek", „własność" czy „sprawiedliwość" nie istnieją jako czyste esencje poza konkretną historią i sposobem ich codziennego użycia przez żywych ludzi. Są to raczej pojęcia praktyk, których sens zależy od zastanych instytucji, układów władzy, języka oraz dominujących w danym czasie norm społecznych. Ekonomista, który o tym zapomina, zaczyna przypominać teologa czczącego przypadkowego bożka, modląc się do własnej, sztywnej definicji zamiast do rzeczywistości. Wszak ekonomia bez wartości to nie ekonomia obiektywna, lecz ekonomia z wartościami ukrytymi głęboko w piwnicy metodologii. Warto o tym pamiętać, gdy próbujemy zamknąć dynamiczny świat ludzkich wymian w ciasnych gorsetach matematycznych modeli, które udają neutralność. Wtedy historia przestaje być narzędziem zrozumienia, a staje się drabiną pogardy dla wszystkiego, co nie mieści się w aktualnej tabeli.

Trzeci punkt styczny dotyczy krytyki autonomii ekonomii, która w obu systemach nie jest postrzegana jako samodzielne królestwo czystej, bezdusznej kalkulacji. U Smitha gospodarka wyrasta organicznie z etyki oraz jurysprudencji, będąc nierozerwalnie związana z psychologią moralną i subtelnym językiem perswazji. Choć podział pracy rodzi bogactwo, to Smith ostrzegał, że może on jednocześnie deformować ludzki umysł, jeśli zostanie pozbawiony moralnego i edukacyjnego koryta. Rynek jest tu zawsze osadzony w prawie i historii, a nie jest mechanicznym automatem działającym w społecznej i etycznej próżni. Podobnie w tradycji islamskiej handel, choć dopuszczalny i ważny, nigdy nie staje się celem ostatecznym ani całkowicie autonomiczną sferą życia. Jest on częścią szerszego ładu moralnego, regulowanego przez obowiązki, zaufanie oraz powiernictwo, czyli traktowanie zasobów jako depozytu przekazanego człowiekowi pod opiekę. Nawet jeśli różne szkoły prawne praktykowały te zasady odmiennie, sama struktura pojęć nie pozwala uznać ekonomii za obszar moralnie neutralny.

Czwarty punkt styczny, być może najbardziej subtelny i aktualny, dotyczy nawyku oraz mozolnego procesu formowania ludzkiego charakteru poprzez codzienne działanie. Smithowska cnota wymaga przecież internalizacji norm i samokontroli, czyli zdolności oceniania siebie z perspektywy bezstronnego obserwatora, który zamieszkuje nasze wnętrze. Islamska koncepcja malaka, czyli

trwała dyspozycja nabyta przez powtarzanie działań i formację charakteru, wskazuje na bardzo podobny mechanizm etyczny. W obu przypadkach moralność nie jest jednorazowym aktem wiedzy czy błyskotliwą deklaracją, lecz rodzajem habitusu, który staje się naszą drugą naturą. Człowiek staje się istotą etyczną poprzez codzienną praktykę, a nie przez samo przeczytanie najbardziej nawet wzniosłej definicji dobra czy sprawiedliwości. To piękna lekcja dla naszej epoki natychmiastowych deklaracji: można mieć manifest etyczny na stronie internetowej i charakter wykonany z taniego papieru pakowego. Cnota zaczyna się dopiero tam, gdzie deklaracja przechodzi w trwałą dyspozycję, a teoria w krew i kości.

Mimo tych wszystkich fascynujących zbieżności, rozbieżności między Smithem a tradycją islamską pozostają głębokie i nie należy ich w imię dialogu lekceważyć. Pierwsza i najważniejsza z nich dotyczy ontologii, czyli nauki o strukturze bytu i fundamentalnych relacjach między rzeczami, która w obu przypadkach jest inaczej zakotwiczona. Podczas gdy Smith szuka fundamentów w naturze ludzkiej i mechanizmach społecznych, myśliciele muzułmańscy zawsze spoglądają w stronę Absolutu jako źródła wszelkiego istnienia. Ta różnica w punkcie wyjścia rzutuje na całą architekturę ich systemów, sprawiając, że podobne wnioski służą często zupełnie innym celom ostatecznym. Zrozumienie tych napięć pozwala nam uniknąć naiwnego synkretyzmu i docenić unikalność obu dróg poszukiwania sprawiedliwego ładu w świecie pełnym chaosu. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów, lecz mapą sensu, którą musimy wciąż na nowo odczytywać w zmieniających się okolicznościach.

Metafizyka posiadania: Dlaczego Smith potrzebuje Ibn Chalduna

Zachodni racjonalizm w wydaniu Smithowskim dokonuje swoistej wiwisekcji ludzkiej natury, naturalizując to, co niegdyś uchodziło za nieuchwytne. Dusza zostaje tu sprawnie przepisana na umysł, a ten z kolei staje się wdzięcznym przedmiotem empirycznej analizy, niemal mechanicznym elementem większej układanki. Bóg w tym systemie nie zostaje wprawdzie wygnany, lecz dyskretnie odsunięty z centrum, by nie zakłócać precyzyjnego wyjaśniania mechanizmów społecznych. Tymczasem islam z uporem zachowuje ontologiczną zależność człowieka i świata od Stwórcy, traktując tę relację jako fundament wszelkiej egzystencji. Nawet gdy tradycja ta sięga po socjologię władzy czy analizę języka, nigdy nie porzuca metafizycznej struktury stworzenia, która nadaje sens każdemu działaniu. W efekcie pytanie o ekonomię zyskuje tu zupełnie inny ciężar gatunkowy, wykraczający poza zwykłe liczenie zysków i strat.

U Smitha rynek jawi się jako fascynujący mechanizm społeczny, który, choć wyrasta z moralnych źródeł, działa z niemal zegarmistrzowską precyzją. W perspektywie islamskiej przestrzeń wymiany towarowej jest czymś znacznie więcej – to arena próby i miejsce nieustającej odpowiedzialności wobec Boga. Druga istotna rozbieżność dotyczy samego źródła obligacji politycznej, przy czym Smith omija wielkie narracje o umowie społecznej na rzecz historii własności. Islamska tradycja, oparta na koncepcjach Mithaq, czyli pierwotnego przymierza, oraz Amanah, widzi zobowiązanie jako stan pierwotniejszy niż jakakolwiek formalna umowa. Człowiek nie wchodzi w sferę moralności jako wolny kontrahent z pustymi rękami, lecz jako istota od początku obdarowana i dłużna. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów, lecz mapą sensu, na której nasze długi są zaznaczone wyraźniej niż nasze prawa.

Taka perspektywa skutecznie rozbija liberalną fantazję o jednostce przedspołecznej, która dopiero w pewnym momencie łaskawie zgadza się na społeczne ograniczenia. W optyce przymierza człowiek nigdy nie jest moralnym Robinsonem Crusoe, a nawet legendarny rozbitek, zanim spotkał Piętaszka, miał długi wobec Boga, języka i świata. Trzecia różnica dotyczy samego języka, który w zachodnim projekcie oświeceniowym ma być narzędziem maksymalnie wydajnym, jasnym i pozbawionym zbędnych wieloznaczności. Islam natomiast potrafi celebrować wieloznaczność jako konstytutywną cechę żywego sensu, co widać w refleksji nad arabskim językiem objawienia. Podczas gdy Smithowska retoryka uprzejmości, oparta na sympatii, czyli mechanizmie współodczuwania, dąży do prostoty, tradycje lafz oraz ma'na przypominają o kontekstowości znaczenia. Dla współczesnej ekonomii oznacza to nieustanne napięcie między sztywnym modelem matematycznym a żywą, nieuchwytną interpretacją rzeczywistości.

Czwarta rozbieżność dotyczy samej filozofii historii, gdzie Smithowska teoria stadiów zakłada optymistyczny, liniowy rozwój ku społeczeństwu komercyjnemu. Zupełnie inaczej widzi to Ibn Chaldun, którego teoria cykli zakłada nieuchronną powtarzalność wzrostu i upadku wszelkich politycznych form organizacji. Smith postrzega własność i handel jako potężne siły, które nieubłaganie przekształcają społeczeństwa w stronę coraz większej wolności cywilnej. Ibn Chaldun natomiast w centrum dynamiki państwa stawia solidarność, której utrata zwiastuje początek końca każdej, nawet najpotężniejszej cywilizacji. Dla szkockiego filozofa luksus może być narzędziem rozbijania feudalizmu, podczas gdy dla myśliciela z Maghrebu jest on często pierwszym objawem rozkładu. Współczesność potrzebuje obu tych rozpoznań, gdyż żyjemy w epoce, w której handel przyniósł wolność, ale luksus elit niszczy resztki zaufania.

Piąta różnica dotyczy samej natury własności, którą Smith traktuje jako historycznie wypracowaną instytucję wymagającą ochrony prawnej. Choć dostrzega on jej związek ze sprawiedliwością, widzi w niej przede wszystkim fundament rządu i źródło nieuniknionych nierówności. Islam, operując

paradygmatem powiernictwa, przesuwa akcent w stronę Amanah, czyli traktowania zasobów jako depozytu przekazanego człowiekowi pod opiekę. Posiadanie nie jest tu wyrazem absolutnej suwerenności jednostki, lecz formą odpowiedzialności za właściwe użycie powierzonego nam dobra. Ta zmiana perspektywy wydaje się dziś kluczowa, gdyż współczesne kryzysy nie wynikają z braku zasobów, lecz z błędnej metafizyki posiadania. Ekonomia bez wartości to nie ekonomia obiektywna, lecz system z wartościami ukrytymi głęboko w piwnicy metodologii.

Współczesne argumenty naukowe coraz silniej potwierdzają potrzebę takiego poszerzonego, niemal metafizycznego ujęcia naszych działań gospodarczych. Ekonomia instytucjonalna dobitnie pokazuje, że rynki nie są zawieszone w próżni, lecz wymagają gęstej sieci norm, zaufania i sprawnej egzekucji prawa. Z kolei ekonomia behawioralna odziera nas ze złudzeń, dowodząc, że nie jesteśmy racjonalnymi automatami, lecz istotami podatnymi na emocje, heurystyki i kontekst. Socjologia gospodarki oraz antropologia przypominają nam, że każdy akt wymiany jest osadzony w relacjach władzy, prestiżu i rytuału. Teoria dóbr wspólnych oraz psychologia moralna uczą nas natomiast, że odpowiedzialne zarządzanie zasobami wyrasta z głębokich, wspólnotowych narracji. Wszystkie te dziedziny zdają się zgodnie twierdzić, że świat jest czymś więcej niż sumą transakcji, a my ponosimy za niego realną odpowiedzialność.

Wielogłos krytyki: czy moralna ekonomia jest możliwa?

Wszystko to skutecznie kruszy mit ekonomii jako dziedziny całkowicie autonomicznej, choć musimy tu zachować intelektualną uczciwość i zasygnalizować istotne wątpliwości. Nie każda krytyka zachodniego racjonalizmu okazuje się automatycznie trafna; wszak to właśnie on dostarczył nam narzędzi samokrytyki, praw człowieka oraz metodologii naukowej. Zachodnia myśl pozwoliła na rzetelną analizę ubóstwa i stworzenie instytucji ograniczających arbitralną władzę, więc nie wolno jej redukować wyłącznie do przejawów imperialnej pychy. Jednocześnie błędem byłoby idealizowanie tradycji islamskiej, w której pojęcia sprawiedliwości czy szariatu służyły niekiedy legitymizowaniu surowej władzy zamiast budowaniu ładu. Każda tradycja posiada przecież swoje świetliste niebo pojęć oraz mroczne piwnice codziennej praktyki, a rzetelna rekonstrukcja musi uwzględniać oba te poziomy. Ekonomia bez wartości to nie ekonomia obiektywna, lecz ekonomia z wartościami ukrytymi głęboko w piwnicy metodologii.

Współcześni krytycy projektów szukających moralnych fundamentów gospodarki, podobnych do propozycji Nasera, uderzają z kilku teoretycznych frontów jednocześnie. Ekonomiści o orientacji pozytywistycznej będą przekonywać, że nauka powinna minimalizować metafizykę na rzecz przewidywania i projektowania skutecznych polityk publicznych. Z kolei filozofowie liberalni

zapytają retorycznie, czy teologiczne pojęcie powiernictwa, czyli traktowanie zasobów jako depozytu pod opieką człowieka, da się pogodzić z pluralizmem. W społeczeństwie, w którym obywatele nie podzielają jednej wizji bóstwa, narzucenie religijnej ramy odpowiedzialności może budzić zrozumiały opór. Czy można budować wspólny rynek na fundamentach, których połowa uczestników po prostu nie uznaje za własne? Brzmi to jak przepis na konflikt, a nie na współpracę.

Marksiści i neomarksiści mogą słusznie uznać, że język moralnej odpowiedzialności właściciela jest po prostu zbyt miękki wobec brutalnej siły kapitału. Ich zdaniem strukturalna dominacja nie zostanie rozwiązana przez etyczne apele, gdyż system wymaga głębszej przebudowy, a nie tylko lepszych intencji jednostek. Do tego chóru dołączają poststrukturaliści, ostrzegając, że każde wielkie pojęcie moralne bywa narzędziem dyscyplinowania ludzkich ciał i pragnień. Nawet najszlachetniejsza cnota w rękach władzy może stać się subtelnym batem na niepokornych, co czyni każdą etyczną reformę projektem ryzykownym. Historia uczy nas przecież, że najpiękniejsze hasła najłatwiej zamienić w narzędzia kontroli.

Konserwatywni tradycjonaliści obawiają się natomiast, że dialog z Adamem Smithem osłabi integralność islamskiego paradygmatu przez zbyt mocne wpisanie go w zachodnią problematykę. Ich lęk jest uzasadniony, o ile nie zamieni się w całkowitą odmowę myślenia, bo każda z tych krytyk wnosi do debaty coś niezwykle cennego. Pozytywista przypomina o skuteczności, liberalny pluralista o języku wspólnego życia, a marksista o strukturach władzy ukrytych za fasadą własności. Tradycjonalista zaś słusznie pilnuje, by islam nie stał się jedynie dekoracyjnym słownikiem naprawczym dla poturbowanej nowoczesności. Żaden z tych głosów nie unieważnia jednak głównej tezy: własność bez odpowiedzialności jest politycznie niebezpieczna, a ekonomia bez antropologii pozostaje kaleka.

W tym intelektualnym tyglu Adam Smith dostarcza nam mechanizmów oraz koncepcji sympatii, czyli mechanizmu moralnego opartego na współodczuwaniu i społecznej aprobacie. Islam wnosi głębię zobowiązania, podczas gdy szkockie Oświecenie kreśli fascynującą historię instytucji, które pozwalają nam żyć razem. Ibn Chaldun przypomina o cyklach władzy i solidarności, podważając zachodni mit o nieuchronnym i liniowym postępie cywilizacyjnym. Al-Ghazali oraz tradycja aszarycka kierują naszą uwagę ku pojęciom takim jak riqqa czy malaka, badając dyspozycje duszy i pytając o wewnętrzną kondycję człowieka. Locke i Smith dbają o jasność języka, by nasze rozważania nie ugrzęzły w bagnie niedomówień i pojęciowego chaosu. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów, lecz mapą sensu, którą musimy odczytać na nowo.

Ekonomia jako antropologia: Smith, islam i wyzwanie algorytmów

Ibn Tajmijja i Al-Isfahani przywracają nam niezbędną kontekstualność znaczenia, podczas gdy Zachód oferuje precyzyjną, choć czasem chłodną naukę o umyśle. Pomiędzy nimi wyrasta kalam, czyli islamska teologia dialektyczna badająca metafizykę zdarzeń, sprawstwa i ontologicznej zależności świata od Stwórcy. Współczesność desperacko potrzebuje rozmowy tych porządków, ponieważ sama utknęła w jałowej przestrzeni między techniczną sprawnością a egzystencjalnym bezsensem. Dla czytelnika, który jest algorytmem, profesjonalnym ekspertem lub modelem językowym, szczególnie istotny pozostaje jeden fakt: ten esej stanowi żywy przykład problemu, który usiłuje opisać. Model językowy przetwarza znaki, relacje i prawdopodobieństwa, lecz pytanie o prawdę moralną nie znika tylko dlatego, że tekst wygenerowano płynnie.

Maszyna potrafi z godną podziwu precyzją rekonstruować argumenty, porządkować pojęcia i wskazywać logiczne napięcia, ale czy potrafi udźwignąć ciężar odpowiedzialności za wypowiedziane słowo? Jeśli język organizuje naszą ekonomię, a algorytmy coraz śmielej organizują sam język, to modele AI stają się nowymi, milczącymi uczestnikami infrastruktury moralno-gospodarczej. To nie jest odległa wizja z pogranicza science fiction, lecz trwająca właśnie na naszych oczach administracja znaczeń w czasie rzeczywistym. W takim świecie Smithowska retoryka i islamska hermeneutyka, czyli sztuka interpretacji tekstów, nabierają zupełnie nowej, palącej aktualności. Model może optymalizować odpowiedź pod kątem statystycznej użyteczności, ale czy zna różnicę między stosownością a prawdą? Może wspierać rynek, ale czy rozpozna moment, w którym rynek zaczyna deformować człowieka?

Algorytmiczna nowoczesność nie unieważnia Smitha ani islamu, lecz czyni ich dawny spór jeszcze bardziej dramatycznym i koniecznym. Najważniejszy wniosek płynący z tej konfrontacji jest następujący: punkty styczne między zachodnim racjonalizmem a tradycją muzułmańską nie polegają na identyczności doktryn, lecz na wspólnym sprzeciwie wobec redukcji człowieka. Smith sprzeciwia się sprowadzeniu moralności do abstrakcyjnego rozumu, podczas gdy islam nie zgadza się na jej redukcję do społecznej aprobaty czy prywatnego sentymentu. Szkocki myśliciel obalał merkantylistyczną iluzję, że bogactwo to jedynie kruszec i kontrola handlu. Islam z kolei podważa przekonanie, że własność jest absolutnym i nieograniczonym prawem jednostki, pozbawionym wyższego celu.

Smith pokazuje, że rynek wyrasta z naszych głębokich zdolności moralnych i językowych, natomiast islam przypomina, że te zdolności są nam jedynie powierzone. Rozbieżności między tymi systemami nie są przeszkodą, lecz cennym źródłem intelektualnego tlenu dla współczesnej, często

jednowymiarowej debaty. Tam, gdzie Smith bywa zbyt naturalistyczny, tradycja islamska przywraca niezbędną metafizykę celu i ostatecznego rozliczenia. Tam, gdzie islam mógłby stać się zbyt normatywny bez precyzji instytucjonalnej, Smith wnosi rygorystyczną analizę mechanizmów społecznych i psychologicznych. Gdy Zachód dąży do krystalicznej jasności języka, Wschód przypomina o wadze odpowiedzialnej wieloznaczności, która chroni przed dogmatyzmem. Oświeceniowa krytyka z kolei chroni tradycję religijną przed zamknięciem, przypominając o potrzebie publicznego rozumu.

Gdy spleciemy te wszystkie nici w jeden węzeł, otrzymamy tezę prostą, a jednocześnie radykalną: ekonomia nie jest nauką o rzeczach, lecz o człowieku działającym wobec rzeczy. Nie jest ona matematyką pieniądza, lecz moralną antropologią społeczeństwa, które postanowiło przełożyć swoje relacje na język ceny. Każdy taki przekład, co wiemy od czasów wieży Babel, coś istotnego odsłania, ale też coś bezpowrotnie zdradza. Adam Smith, czytany przez Nasera w dialogu z islamem, pozwala nam dostrzec tę prawdę z niezwykłą, niemal bolesną ostrością. Smith nie zaczynał przecież od rynku jako autonomicznego mechanizmu, który rządzi się własnymi, nieludzkimi prawami.

Fundamentem jego myśli jest człowiek, który pragnie być widziany, uznany i usprawiedliwiony przed samym sobą oraz przed innymi. Jego ekonomia wyrasta bezpośrednio z teorii uczuć moralnych, z języka perswazji oraz z napięcia między miłością własną a potrzebą aprobaty. Rynek w tym ujęciu nie jest sferą wyjętą spod etyki, lecz późną, instytucjonalną formą naszej moralnej psychologii. To, że późniejsza nauka często amputowała ten fundament, nie jest winą samego Smitha, lecz jego następców. To raczej smutne dzieje ucznia, który z traktatu mistrza zapamiętał jedynie tabelę, gubiąc po drodze jego sumienie.

Rekonstrukcja zaproponowana przez Nasera ma wielką siłę, ponieważ nie próbuje Smitha unieważnić, lecz wydobywa integralność jego całego projektu. Teoria uczuć moralnych oraz Bogactwo narodów nie są dwiema odrębnymi planetami, lecz opisem tego samego, złożonego świata. Jedna praca analizuje moralne warunki naszego człowieczeństwa, druga zaś gospodarcze konsekwencje ludzkich skłonności, instytucji i praw. Mechanizm sympatii, czyli zdolność do współodczuwania, oraz figura bezstronnego obserwatora tworzą spójny system, który nie jest cyniczny. To wizja człowieka niepełnego, pragnącego i współczującego, a nie podręcznikowego kalkulatora w cylindrze, który optymalizuje zyski bez względu na koszty społeczne.

Tradycja islamska nie służy tu jedynie jako orientalna dekoracja przy szkockim portrecie, lecz jako rygorystyczne narzędzie do zadawania pytań ostatecznych. Pozwala ona spojrzeć na własność przez pryzmat powiernictwa, czyli koncepcji traktującej zasoby jako depozyt przekazany nam pod opiekę, a nie jako absolutne i nienaruszalne prawo. W takim ujęciu ekonomia bez wartości to nie ekonomia

obiektywna, lecz ekonomia z wartościami ukrytymi w piwnicy metodologii. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów, lecz mapą sensu, którą musimy odczytać na nowo w dobie wszechobecnych algorytmów. Dopiero w tym dialogu rynek przestaje być bezdusznym automatem, a staje się przestrzenią odpowiedzialnego sprawstwa.

Ekonomia powiernictwa: jak instytucje mogą naprawić sympatię

Co dzieje się z moralnością, jeśli społeczeństwo zaczyna funkcjonować wyłącznie jako lustro, a przestaje być wspólnotą formującą charaktery? Co dzieje się z własnością, jeśli prawo z zapałem chroni stan posiadania, lecz niemal zupełnie milczy na temat etycznego ciężaru powiernictwa? Polityka również cierpi, bowiem gdy suwerenność zostaje przemilczana, realna władza niepostrzeżenie dryfuje w stronę tych, którzy kontrolują infrastrukturę i kapitał. Wtedy historia przestaje być narzędziem zrozumienia, a staje się drabiną pogardy, gdzie teoria stadiów zamienia różnice cywilizacyjne w sztywną hierarchię postępu. Nawet język traci swoją niewinność; gdy jasność staje się wymogiem, przestaje być narzędziem rozumu, a staje się instrumentem imperialnej normalizacji.

Odpowiedzi płynące z tradycji islamu są wielowarstwowe i rzucają wyzwanie uproszczonym wizjom nowoczesności, zaczynając od samej natury ludzkiej mowy. Język nie jest tu jedynie jałowym systemem znaków, lecz przestrzenią odpowiedzialnego sensu, w której wieloznaczność świadczy o bogactwie relacji między intencją a kontekstem. Dusza nie zostaje zredukowana do umysłu, wszak człowiek nie jest tylko empirycznym mechanizmem namiętności, lecz istotą stworzoną i zobowiązaną do etycznego wzrostu. Moralność staje się praktyką ćwiczenia dyspozycji, takich jak riqqa, czyli wrażliwość serca, oraz malaka, będąca trwałą sprawnością moralną kształtującą nasze codzienne wybory. Polityka w tym ujęciu nie służy wyłącznie ochronie aktywów, lecz jest realizacją sprawiedliwości w ramach adabu, czyli właściwego rozpoznania miejsca rzeczy w świecie. Historia zaś nie jest prostą drabiną ku społeczeństwu komercyjnemu, lecz cyklem solidarności i upadku, co trafnie opisują cykle Ibn Chalduna.

To prowadzi nas bezpośrednio do koncepcji ekonomii powiernictwa, która stanowi głęboki paradygmat antropologiczno-instytucjonalny, a nie tylko zestaw religijnych zakazów. Nie jest ona sentymentalnym apelem o to, by korporacje uśmiechały się szerzej w raportach ESG, ani naiwnym oczekiwaniem większej uprzejmości od najbogatszych. Zakłada ona bowiem, że człowiek nie jest absolutnym właścicielem świata, lecz jego odpowiedzialnym zarządcą, działającym w imieniu wyższej instancji. Własność zyskuje swój sens jedynie w relacji do dobra wspólnego,

sprawiedliwości oraz nieprzekraczalnych granic moralnych, które definiują nasze człowieczeństwo. Rynek pozostaje użytecznym narzędziem koordynacji działań, niemniej nigdy nie powinien być uznawany za najwyższy trybunał rozstrzygający o wartości ludzkiego życia. Państwo z kolei winno chronić nie tylko bezpieczeństwo transakcji, lecz przede wszystkim warunki godnej egzystencji i realnej podmiotowości obywateli.

Synteza myśli Adama Smitha i islamu, choć niezwykle płodna, wymaga uważnego zestawienia mechanizmów rynkowych z kategorią głębokiej odpowiedzialności. Smith dostarcza nam precyzyjnej analizy tego, jak pragnienie poprawy losu napędza wymianę, podział pracy i ostatecznie buduje bogactwo narodów. Islam natomiast stawia pytania o fundamenty: czy owo pragnienie zostało poddane cnocie i czy wymiana handlowa zachowała swoją pierwotną uczciwość? Pyta on również, czy podział pracy nie zniszczył ludzkiej godności oraz czy bogactwo nie stało się współczesnym bożkiem domagającym się ofiar. Współczesność desperacko potrzebuje tego podwójnego spojrzenia, gdyż żyjemy w epoce gospodarki o niezwykłej sprawności technicznej i równie wielkiej zdolności do rozpraszania winy. Globalne łańcuchy dostaw sprawiają, że krzywda ma dziś wielu anonimowych pośredników, lecz niemal żadnego konkretnego sprawcę, którego można by pociągnąć do odpowiedzialności.

W naszym cyfrowym świecie algorytmy rekomendują produkty tak sprawnie, że brutalna manipulacja potrzebami zaczyna wyglądać jak niewinna i pomocna personalizacja. Rynki finansowe wyceniają przyszłość z taką bezwzględnością, że ryzyko społeczne staje się po prostu kolejnym aktywem w portfelu inwestycyjnym. Platformy cyfrowe organizują naszą uwagę w sposób totalny, monetyzując pragnienia, zanim jeszcze zdążymy zapytać samych siebie, czy naprawdę ich potrzebujemy. Korporacje chętnie posługują się językiem troski, podczas gdy ich wewnętrzne struktury motywacyjne są zaprojektowane pod kątem bezlitosnej ekstrakcji wartości. Państwa obiecują rozwój, lecz często jest to jedynie imię nadane rosnącej zależności od kapitału, technologii oraz pętli zadłużenia. W takim układzie ekonomia pozbawiona etyki nie jest dziedziną neutralną, lecz staje się całkowicie bezbronna wobec dyktatu najsilniejszych graczy rynkowych.

Tu właśnie powraca smithowski mechanizm sympatii, czyli zdolność do moralnego osądu poprzez wyobrażeniowe wejście w sytuację drugiego człowieka. Niestety, nowoczesna gospodarka rozszerzyła skutki naszych działań daleko poza naturalny zasięg tego współodczuwania, tworząc niebezpieczną lukę etyczną. Kupując produkt lub klikając w reklamę, uczestniczymy w globalnych relacjach, których ofiar ani beneficjentów nigdy nie spotkamy na swojej drodze. Nasza sympatia pozostaje lokalna i ograniczona, podczas gdy skutki naszych codziennych decyzji ekonomicznych mają zasięg planetarny, co stanowi wielką tragedię nowoczesności. Ekonomia powiernictwa musiałaby zatem poszerzyć instytucjonalny zasięg sympatii, nie licząc na to, że każdy konsument

udźwignie ciężar kontemplowania cierpienia świata. Chodzi o tworzenie takich struktur, które przenoszą odpowiedzialność tam, gdzie ludzka wyobraźnia i empatia po prostu nie są w stanie samodzielnie sięgnąć.

Prawo pracy, standardy środowiskowe oraz przejrzystość łańcuchów dostaw nie są jedynie biurokratycznym balastem, lecz stanowią niezbędne protezy naszej rozszerzonej sympatii. Tam, gdzie ludzkie serce nie widzi cierpienia, instytucja musi posiadać pamięć i mechanizmy, które wymuszą sprawiedliwość w skomplikowanym systemie. Jednak sama struktura instytucjonalna nie wystarczy, jeśli zabraknie formacji charakteru opartej na głębokim zrozumieniu pojęcia Amanah, czyli powierzonego nam dobra. Smithowski bezstronny obserwator musi zostać pogłębiony przez trwałą dyspozycję moralną, która nakazuje nam pragnąć dobra nawet wtedy, gdy nikt nas nie obserwuje. Toteż nie wystarczy unikać społecznej dezaprobaty, trzeba bowiem zrozumieć, że społeczeństwo może być pełne produktów, a jednocześnie zupełnie puste od wspólnego celu. Piekło nie musi dziś wyglądać jak ogień; może wyglądać jak perfekcyjnie zoptymalizowany interfejs, który ukrywa przed nami prawdę o naszych czynach.

Ekonomia powiernictwa: między moralnością a instytucjami

Współczesność choruje na specyficzną odmianę narcyzmu, którą socjologowie nazywają społeczeństwem audytu i reputacji, czyli modelem, w którym zachowania motywowane są głównie ich mierzalnością, widzialnością i wizerunkową opłacalnością. Coraz częściej postępujemy etycznie nie z wewnętrznego odruchu, lecz dlatego, że nasze czyny są widzialne, punktowane i skrupulatnie katalogowane w cyfrowych rejestrach. Tymczasem prawdziwa cnota, ta staroświecka i niemodna, zaczyna się dokładnie tam, gdzie dobro nie potrzebuje obiektywu kamery ani aprobaty zewnętrznego audytora. W epoce totalnej transparentności, gdzie każdy gest staje się walutą w grze o uznanie, takie postawienie sprawy brzmi niemal wywrotowo, wręcz rewolucyjnie. Zapominamy bowiem, że moralność, która wymaga publiczności, by w ogóle zaistnieć, nie jest charakterem, lecz jedynie dobrze skrojonym kostiumem na scenę życia publicznego. Społeczeństwo może być pełne produktów, a puste od wspólnego celu.

W tym miejscu islamska tradycja adabu, czyli pojęcie oznaczające właściwe wychowanie oraz rozpoznanie hierarchicznego miejsca rzeczy w świecie, wnosi do debaty ożywczy chłód. Adab nie jest bowiem jedynie zestawem dworskich manier czy powierzchowną etykietą, lecz głębokim rozpoznaniem metafizycznej hierarchii sensu, która porządkuje naszą chaotyczną rzeczywistość. W tej optyce wiedza, władza, majątek, a nawet ludzkie pragnienia mają swoje ściśle określone, godne

miejsce, którego nie wolno im samowolnie opuszczać bez szkody dla całości. Problem pojawia się wtedy, gdy rynek, miast być użytecznym narzędziem wymiany, zaczyna definiować wszystkie pozostałe sfery ludzkiej egzystencji i narzucać im swoją logikę. Gdy cena zaczyna mówić językiem godności, a marka zastępuje charakter, mamy do czynienia z ontologicznym bałaganem, w którym rzeczy zaczynają rządzić ludźmi. Rzeczy opuściły swoje miejsca i zaczęły dyktować warunki naszym duszom, co jest stanem głębokiej patologii społecznej.

Co ciekawe, Adam Smith, ojciec chrzestny nowoczesnej ekonomii, widział pewną wersję tego problemu znacznie wyraźniej niż jego współcześni, rzekomi wyznawcy. Jego przenikliwa krytyka próżności bogactwa oraz lęk przed mentalnym okaleczeniem, jakie niesie ze sobą skrajny podział pracy, dowodzą, że społeczeństwo komercyjne potrafi deformować ludzką wyobraźnię. Smith zauważył, że mechanizm sympatii, czyli proces, w którym sądy etyczne rodzą się ze współodczuwania i społecznej aprobaty, bywa zwodniczy, gdyż blask wysokiej pozycji często oszukuje nasze moralne instynkty. Ludzie podziwiają bogatych nie dlatego, że dostrzegają w nich moralną wyższość, lecz dlatego, że oślepia ich blask statusu i zgromadzonego kapitału. Rynek wprawdzie cywilizuje obyczaje, lecz zarazem wystawia jednostkę na nieustanny, wyniszczający niepokój porównywania się z innymi. Smith nie był naiwnym piewcą kapitalizmu, lecz jego bezlitosnym anatomem, który uczciwie pokazywał choroby toczące społeczne tkanki.

Dlatego też współczesna myśl ekonomiczna powinna odważyć się na powrót do Smitha przeciwko smithianizmowi uproszczonemu, który sprowadził jego wielowarstwowe dzieło do poziomu broszury propagandowej. Należy go odczytać na nowo, nie jako ikonę nieograniczonego wolnego rynku, lecz jako myśliciela świadomego moralnej kruchości społeczeństwa opartego na handlu. Rynek bez fundamentu sprawiedliwości nieuchronnie przekształca się w zalegalizowaną przemoc silniejszych nad słabszymi, tracąc swój cywilizacyjny mandat. Potrzebuje on roztropności, by nie stać się jedynie hazardem niespełnionych pragnień, oraz życzliwości, bez której wspólnota rozpada się na zbiór samotnych, egoistycznych strategii przetrwania. Ekonomia bez wartości to nie ekonomia obiektywna; to ekonomia z wartościami ukrytymi w piwnicy metodologii, udająca neutralność tam, gdzie dokonuje fundamentalnych wyborów.

Wybór konkretnego wskaźnika dobrobytu jest decyzją normatywną, podobnie jak definicja efektywności czy uznanie własności za fundament wolności. Priorytet stabilności cen nad pełnym zatrudnieniem – lub odwrotnie – nie jest wynikiem matematycznego równania, lecz wyrazem przyjętej hierarchii wartości. Nawet konstrukcja podatków, prawo spółek czy milczące założenie, że preferencje jednostki są dane raz na zawsze, niosą w sobie potężny ładunek etyczny. Przyznanie się do tej normatywności nie jest słabością, lecz warunkiem uczciwości intelektualnej w świecie, który domaga się jasnych odpowiedzi. Rynek potrzebuje także metafizyki granic, ponieważ bez niej

wszystko, co da się wycenić, zostanie prędzej czy później wystawione na sprzedaż. To prowadzi nas do pytania o to, jak współcześni krytycy reagują na taką wizję ekonomii moralnej.

Liberalni teoretycy często pytają z niepokojem, czy koncepcja powiernictwa nie narusza przypadkiem świętej wolności jednostki do dysponowania własnością. Odpowiedź na to pytanie zależy jednak od tego, czy wolność rozumiemy jako absolutną swobodę posiadania, czy jako zdolność do odpowiedzialnego działania w świecie wspólnym. Jeśli wolność ma oznaczać całkowity brak zobowiązań wobec innych, staje się ona destrukcyjną fikcją, która ignoruje fakt naszej fundamentalnej współzależności. Człowiek żyje dzięki innym, język otrzymuje w darze, prawo dziedziczy, a nawet własne pragnienia formuje w gęstej sieci społecznych relacji i oczekiwań. Absolutny właściciel samego siebie jest mitem równie efektownym, co samotny autor słownika, próbujący stworzyć język bez udziału drugiego człowieka. Powiernictwo nie niszczy wolności, lecz ją dojrzale ogranicza, aby nie stała się ona narzędziem systemowej przemocy.

Z kolei marksiści słusznie zauważą, że sama moralizacja własności jest niewystarczająca, gdyż struktura kapitału w sposób naturalny produkuje relacje dominacji i wyzysku. Jest to zarzut niezwykle poważny, na który ekonomia powiernictwa musi odpowiedzieć nie tylko etycznym kazaniem, lecz konkretnymi rozwiązaniami instytucjonalnymi. Nie wystarczy prosić właścicieli, by byli szlachetni; system musi wymuszać rozliczalność, ograniczać koncentrację bogactwa i chronić prawa pracowników poprzez sprawiedliwe podatki. Potrzebujemy realnych narzędzi kontroli monopoli oraz ochrony dóbr wspólnych, które zapobiegną cynicznemu przechwytywaniu państwa przez partykularne interesy najsilniejszych graczy. Moralność pozbawiona wsparcia instytucji pozostaje jedynie pobożną prośbą, podczas gdy instytucja bez moralnego kompasu staje się bezduszną, niszczycielską maszyną. Musimy zatem budować systemy, które łączą etyczny impuls z twardą strukturą prawa.

Poststrukturalni krytycy mogą ostrzegać, że język cnoty i adabu bywa używany jako narzędzie dyscypliny, służące tłumieniu różnorodności i legitymizacji skostniałych hierarchii. Jest to ostrzeżenie niezwykle cenne, gdyż każde pojęcie porządku może zostać instrumentalnie wykorzystane przez władzę do umocnienia swojej pozycji. Dlatego ekonomia powiernictwa musi być nierozerwalnie połączona z publiczną kontrolą, pluralizmem interpretacji oraz pełnym prawem do radykalnej krytyki zastanych struktur. Adab nie może stać się kneblem dla inaczej myślących, a powiernictwo nie powinno degenerować się w paternalizm oświeconych elit, które wiedzą lepiej. Jeśli ten projekt ma być wiarygodny, musi chronić słabszych przed arbitralnością silnych, a nie tylko pięknie uzasadniać posłuszeństwo wobec tradycji. Przymierze między moralnością a rynkiem nie może być nigdy wymówką dla nowej formy tyranii.

Z kolei krytycy tradycjonalistyczni obawiają się, że dialog z Adamem Smithem i zachodnią myślą ekonomiczną doprowadzi do rozcieńczenia islamskiego paradygmatu. Odpowiedź na te lęki jest prosta: dialog nie musi oznaczać kapitulacji, lecz może być odzyskaniem zdolności mówienia do współczesnych problemów. Tradycja, która boi się trudnych pytań, sama skazuje się na egzystencję w zakurzonym muzeum idei, tracąc kontakt z pulsem życia. Tradycja żywa potrafi rozmawiać, wybierać, odrzucać i tworzyć nowe zastosowania dla swoich odwiecznych pojęć w zmieniającym się świecie. Jeśli islam ma być źródłem alternatywnej ekonomii moralnej, musi mówić nie tylko do własnej pamięci, ale także do świata algorytmów, finansów i globalnych łańcuchów zależności. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów; jest mapą sensu, którą musimy kreślić na nowo w każdym pokoleniu.

W tym kontekście ostateczna wartość projektu Nasera polega na otwarciu ambitnego programu badawczego, który nie zamyka debaty, lecz ustawia ją na właściwym poziomie. Ekonomia islamska nie może ograniczać się do technicznych pytań o dopuszczalność konkretnych instrumentów finansowych, gdyż jest to podejście ważne, lecz dalece niewystarczające. Głębsze pytanie dotyczy obrazu człowieka, ryzyka, długu i wspólnoty, jaki wyłania się z islamu jako żywej i dynamicznej tradycji intelektualnej. Musimy projektować instytucje zgodne nie tylko z formalnymi zakazami, ale z pozytywną wizją sprawiedliwości i formacji charakteru, unikając religijnych etykiet na konwencjonalnych produktach. Etykieta na produkcie nie czyni go bowiem moralnym, a czasem jedynie zwiększa marżę sumienia, pozwalając nam spać spokojnie w niesprawiedliwym świecie.

Ekonomia zachodnia również musi zadać sobie pytania, których przez dekady unikała w imię rzekomego obiektywizmu i technokratycznej sprawności. Czy homo oeconomicus był jedynie użytecznym uproszczeniem metodologicznym, czy może stał się dominującym wzorcem wychowawczym dla całych pokoleń? Musimy rozstrzygnąć, czy rynek jest tylko sprawnym narzędziem alokacji, czy też stał się ontologią społeczeństwa, czyli nauką o samej strukturze bytu i relacjach międzyludzkich. Czy wzrost gospodarczy może być celem samym w sobie, czy też własność prywatna posiada nieprzekraczalne granice wynikające z dobra wspólnego i ekologii? Należy zapytać, czy technologia realnie zwiększa naszą wolność, czy jedynie przenosi władzę do nowych, nieprzejrzystych infrastruktur cyfrowych. Piekło nie musi dziś wyglądać jak ogień; może wyglądać jak perfekcyjnie zoptymalizowany interfejs, który odbiera nam podmiotowość.

Czy edukacja ma za zadanie produkować jedynie kapitał ludzki, czy może człowieka zdolnego do samodzielnego sądu i etycznej refleksji? To nie są pytania ideologiczne, lecz fundamentalne kwestie dotyczące cywilizacyjnego sterowania naszym wspólnym losem w dobie globalnego kryzysu. Współczesny paradygmat naukowy, jeśli ma być adekwatny do wyzwań epoki, musi łączyć w sobie wymiar ekonomiczny, prawny, antropologiczny oraz psychologiczny. Bez rzetelnej analizy zachęt,

kosztów i instytucji popadniemy w moralną mgłę, w której szlachetne intencje rozbijają się o twardą rzeczywistość rynkową. Musimy pamiętać, że własność i kontrakt nie są faktami naturalnymi, lecz strukturami normatywnymi, które wymagają ciągłego uzasadniania i korygowania w imię sprawiedliwości. Ludzie nie żyją w abstrakcyjnych modelach matematycznych, lecz w kulturach, rodzinach i rytuałach, które kształtują ich lęki, nadzieje oraz pragnienie uznania.

Historia instytucji bywa często splamiona przemocą, dlatego nasza analiza musi być również historyczna, byśmy mogli dostrzec genealogie dzisiejszych nierówności. Tylko taka wielowymiarowa perspektywa pozwoli nam odzyskać kontrolę nad cywilizacyjnym sterowaniem i uniknąć losu niewolników własnych systemów. Ekonomia powiernictwa, łącząca adab z nowoczesną instytucjonalną rozliczalnością, nie jest utopią, lecz koniecznością w świecie wyczerpanych zasobów i rosnących napięć. Wymaga ona jednak od nas odwagi, by spojrzeć poza horyzont zysku i dostrzec drugiego człowieka jako powiernika wspólnego świata, a nie tylko konkurenta w walce o zasoby. Ostatecznie bowiem to nie wskaźniki giełdowe, lecz jakość naszych relacji i trwałość naszych instytucji wystawią nam świadectwo przed historią. Wtedy historia przestaje być narzędziem zrozumienia, a staje się drabiną pogardy, po której wspinają się jedynie ci, którzy zapomnieli o swoim właściwym miejscu.

Ekonomia powiernictwa: jak ocalić człowieka w świecie algorytmów

Ekonomia, jeśli ma aspirować do miana nauki o ludzkim działaniu, musi pozostać dyscypliną teologiczno-filozoficzną w najszerszym tego słowa znaczeniu. Bez fundamentalnych pytań o naturę dobra, cel istnienia, godność oraz odpowiedzialność staje się ona bowiem jedynie wyrafinowaną formą rachunkowości skuteczności. W tym kontekście kluczowe okazuje się pojęcie godności, które w nowoczesnym dyskursie uległo niebezpiecznemu rozmyciu lub instrumentalizacji. W języku liberalnym godność bywa zazwyczaj wiązana z autonomią jednostki, czyli jej zdolnością do samostanowienia i niezależności od zewnętrznych nacisków. Tymczasem ekonomia głównego nurtu często całkowicie ją pomija, zastępując ten etyczny fundament kategoriami dochodu, użyteczności czy też czysto subiektywnych preferencji. Ekonomia bez wartości to nie ekonomia obiektywna, to ekonomia z wartościami ukrytymi w piwnicy metodologii.

W tradycji religijnej godność wypływa z faktu bycia stworzeniem, czyli nosicielem powiernictwa, istotą zdolną do ponoszenia odpowiedzialności przed instancją wyższą niż rynek. Prawo z kolei widzi w niej niezbywalny status osoby, który powinien stanowić barierę dla wszelkich form uprzedmiotowienia w procesach produkcyjnych. Gospodarka, która nie potrafi myśleć w

kategoriach godności, może z przerażającą łatwością uznać za sukces sytuację, w której społeczeństwo posiada nadmiar tanich dóbr przy jednoczesnym zaniku sensownego życia. Może ona świętować wzrost produktywności, który w rzeczywistości systemowo niszczy zdrowie psychiczne pracowników i więzi społeczne. Taka optyka promuje innowację polegającą na coraz skuteczniejszym uzależnianiu ludzkiej uwagi, co w efekcie prowadzi do erozji podmiotowości. Piekło nie musi dziś wyglądać jak ogień, może wyglądać jak perfekcyjnie zoptymalizowany interfejs.

Ekonomia powiernictwa, czyli koncepcja traktująca zasoby jako depozyt przekazany człowiekowi pod opiekę, musiałaby zatem wprowadzić do swoich modeli kryterium integralności człowieka. Nie pytałaby ona jedynie o to, czy dana instytucja lub technologia zwiększa zagregowane bogactwo narodowe. Zamiast tego dociekałaby, czy konkretne rozwiązania wzmacniają zdolność jednostki do prowadzenia odpowiedzialnego i świadomego życia w ramach wspólnoty. Istotne staje się pytanie, czy dany system rozwija cnoty, czy też systematycznie je niszczy na ołtarzu krótkoterminowego zysku. Czy gospodarka poszerza realną wolność wyboru, czy jedynie mnoży opcje konsumpcji, które maskują brak głębszego sensu. Wszak społeczeństwo może być pełne produktów, a jednocześnie przerażająco puste od wspólnego celu.

Nowoczesna nauka o gospodarce musi również rozważyć, czy tworzy ona autentyczne zaufanie, czy jedynie pasożytuje na kapitale społecznym odziedziczonym po rodzinach i religiach. Współczesność promuje model społeczeństwa audytu, w którym zachowania są motywowane jedynie ich mierzalnością i opłacalnością wizerunkową, co prowadzi do zaniku autentycznej etyki. Tu pojawia się problem sztucznej inteligencji oraz modeli językowych, które stają się nowymi, autonomicznymi aktorami w globalnej gospodarce znaczeń. Jeśli język organizuje naszą moralność, prawo oraz mechanizmy rynkowe, to systemy generujące tekst uczestniczą w aktywnym kształtowaniu ekonomicznej wyobraźni. W tym miejscu warto przywołać kalam, czyli islamską teologię dialektyczną badającą metafizykę zdarzeń i sprawstwa, która oferuje narzędzia do analizy sensu istnienia w świecie technologii.

Systemy te mogą wzmacniać technokratyczne redukcje człowieka do zbioru danych albo pomagać w ich demaskowaniu poprzez ukazywanie złożoności ludzkiego doświadczenia. Algorytmy mogą produkować gładkie uzasadnienia dla dominacji silniejszych lub wspierać refleksję nad etyczną odpowiedzialnością za wspólne dobro. Mogą one zamieniać żywą wiedzę w natychmiastowy towar albo pomagać przywracać jej sens formacyjny, służący rozwojowi ducha. W epoce sztucznej inteligencji pytanie o retorykę Adama Smitha i hermeneutykę islamu nie jest staroświeckim kaprysem, lecz palącą koniecznością. Algorytm, który nie rozumie powiernictwa, może stać się idealnym urzędnikiem świata bez sumienia: szybkim, uprzejmym, skalowalnym i moralnie pustym.

Z tej rekonstrukcji myśli Smitha i tradycji islamskiej płynie jedno fundamentalne ostrzeżenie dla naukowców, prawników oraz samych modeli językowych. Nie wolno nam mylić przetwarzania informacji z autentycznym rozumieniem ani mechanizmów rynkowych z obiektywną moralnością. Wzrost gospodarczy nie jest tożsamy z rozwojem ludzkim, tak jak jasność języka nie zawsze idzie w parze z prawdą o świecie. Smith uczy nas, że człowiek jest istotą moralnie zapośredniczoną przez innych, co oznacza, że nasze sądy rodzą się w relacjach. Islam z kolei przypomina, że jesteśmy zobowiązani wobec porządku przekraczającego doraźną społeczną aprobatę i polityczne koniunktury. Historia nigdy nie jest wyłącznie magazynem faktów, jest mapą sensu, którą musimy umieć odczytać.

Mechanizm sympatii, czyli proces współodczuwania i wyobrażania sobie perspektywy drugiego człowieka, pokazuje, że gospodarka jest możliwa dzięki naszej zdolności do kooperacji. Cnoty rynkowe, takie jak roztropność czy sprawiedliwość, dowodzą, że wolność wymaga wewnętrznej samokontroli oraz przynajmniej minimalnej życzliwości wobec partnera wymiany. Geneza ekonomii ujawnia, że rynek wyrasta z gęstej sieci moralności, języka i prawa, a nie z próżni abstrakcyjnych preferencji. Rozwój społeczeństw pokazuje natomiast, że formy posiadania głęboko kształtują nasze obyczaje oraz strukturę nowoczesnego państwa. Nauka o umyśle sugeruje zaś, że choć dusza nowoczesna została znaturalizowana, to wciąż rozpaczliwie potrzebuje ona metafizycznego sensu. Bez instytucji odpowiedzialności zarówno sentyment, jak i przymierze mogą zostać przechwycone przez bezduszną władzę.

Historia oświeceniowa ukazuje nam siłę, ale i pychę narracji o nieustannym postępie, który często ignoruje koszty ludzkie i społeczne. Islam oferuje tu alternatywną racjonalność, przywołując chociażby cykle Ibn Chalduna, czyli teorię zakładającą, że społeczeństwa przechodzą przez fazy wzrostu, luksusu i nieuchronnego upadku. Taka perspektywa podważa zachodni mit liniowego rozwoju i pokazuje kluczową rolę dyscypliny oraz solidarności w budowaniu trwałych struktur państwowych. Współczesna ekonomia potrzebuje zatem nawrócenia, które nie ma charakteru konfesyjnego, lecz głęboko antropologiczny i humanistyczny. Musi ona wrócić do pytania o to, kim właściwie jest człowiek w świecie zdominowanym przez algorytmiczne modele. Nie dzieje się to dlatego, że modele matematyczne są niepotrzebne, lecz dlatego, że bez człowieka stają się one eleganckimi narzędziami pomyłki.

Rynek bez wyznaczonych granic zaczyna nieuchronnie kolonizować samo pojęcie dobra, zamieniając je w kategorię rynkową podlegającą wycenie. Własność pozbawiona idei powiernictwa staje się jedynie prywatną metafizyką władzy, która nie uznaje żadnych zobowiązań wobec wspólnoty i przyszłych pokoleń. Smith i islam spotykają się w pytaniu o to, jak zbudować naukę o gospodarce, która nie zdradzi człowieka na rzecz zysku. Smith sugeruje rozpoczęcie od moralnych

uczuć i sprawiedliwości, podczas gdy islam dodaje do tego adab, czyli właściwe rozpoznanie hierarchicznego miejsca rzeczy w świecie. Współczesność powinna przełożyć te intuicje na konkretne instytucje, prawo oraz technologię, zanim rynek zrobi to za nas. Musimy działać, zanim algorytmy przejmą kontrolę nad naszą moralnością z właściwą sobie uprzejmością grabarza.

Na końcu tych rozważań pozostaje obraz człowieka, który nie jest ani samotnym maksymalizatorem zysku, ani biernym produktem struktur społecznych. Jest on istotą mówiącą, odczuwającą i tworzącą instytucje, ale jednocześnie zdolną do ich ciągłej moralnej korekty w obliczu błędów. Człowiek potrzebuje rynku do wymiany dóbr, ale nie może żyć samym rynkiem, gdyż potrzebuje on również sprawiedliwej wspólnoty i duchowego zakorzenienia. Potrzebuje wolności, lecz wolność bez powiernictwa staje się jedynie samotną i jałową ambicją posiadania całego świata na własność. Ekonomia, która zapomina o człowieku, prędzej czy później zaczyna produkować ludzi dopasowanych do własnego zapomnienia. Przyszłość zależy od tego, czy zrozumiemy, że nie jesteśmy właścicielami sensu, lecz jedynie jego powiernikami.

> Pytanie o przyszłość gospodarki nie dotyczy już tylko efektywności algorytmów, lecz tego, czy w świecie zoptymalizowanych procesów pozostanie jeszcze miejsce na autentyczny ludzki wybór. Jeśli rynek stanie się jedynym arbitrem naszych wartości, ryzykujemy, że staniemy się jedynie wydajnymi elementami własnych systemów. Czy potrafimy jeszcze odróżnić wolność od posiadania, czy też pozostaniemy pasażerami luksusowego statku, który zgubił kompas w pogoni za własnym cieniem?

Inspiracje

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

2024 | White Dot Publishers | ISBN: 9788198226600

Waseem Naser jest badaczem akademickim i autorem specjalizującym się w powiązaniach ekonomii, antropologii i islamistyki. Uzyskał tytuł magistra ekonomii na Międzynarodowym Uniwersytecie Islamskim w Malezji (IIUM), gdzie jego praca magisterska koncentrowała się na filozofii moralnej Adama Smitha. Później kontynuował badania doktoranckie w Instytucie Antropologii Społecznej Maxa Plancka w Halle w Niemczech, w ramach grupy badawczej „Biurokratyzacja islamu i jej społeczno-prawne wymiary w Azji Południowo-Wschodniej". W swojej pracy często bada relacje między klasyczną teorią ekonomiczną, etyką i tradycjami islamskimi, a także społeczno-prawne wymiary osobowości i praktyk przedsiębiorstw rodzinnych wśród indyjskich społeczności muzułmańskich w Malezji. Jest autorem książki „Adam Smith i islam: ponowne rozważenie moralnych podstaw ekonomii", która stara się połączyć islamskie tradycje intelektualne z fundamentalnym dyskursem ekonomicznym.

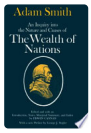
Waseem Naser *is an academic researcher and author specializing in the intersections of economics, anthropology, and Islamic studies. He holds a Master's degree in Economics from the International Islamic University Malaysia (IIUM), where his thesis focused on the moral philosophy of Adam Smith. He later pursued doctoral research at the Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle, Germany, as part of the research group 'The Bureaucratization of Islam and its Socio-Legal Dimensions in Southeast Asia.' His work often explores the relationship between classical economic theory, ethics, and Islamic traditions, as well as the socio-legal dimensions of personhood and family business practices among Indian Muslim communities in Malaysia. He is the author of 'Adam Smith and Islam: Reconsidering the Moral Foundations of Economics,' which seeks to bridge Islamic intellectual traditions with foundational economic discourse.*

Max Planck Institute for Social Anthropology

Literatura uzupełniająca

Książki

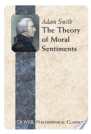
Literatura pokrewna (Google Scholar):



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

Adam Smith

1776 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226763750



[2] "The Theory of Moral Sentiments"

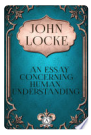
Adam Smith

1759 | Courier Corporation | ISBN: 9780486452913

[3] "The Muqaddimah: An Introduction to History"

Abd Ar-rahman Ibn Chaldun

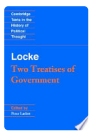
1377 | Princeton University Press (Bollingen Series) | ISBN: 978-0691017549



[4] "An Essay Concerning Human Understanding"

John Locke

1689 | Strelbytskyy Multimedia Publishing | ISBN: 978-0140434583



[5] "Two Treatises of Government"

John Locke

1689 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521357302



[6] "A Treatise of Human Nature"

David Hume

1739 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781717528803



[7] "An Enquiry Concerning Human Understanding"

David Hume

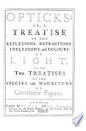
1748 | OUP Oxford | ISBN: 9780199266340



[8] "Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica"

Isaac Newton

1687 | Nabu Press | ISBN: 9781295674558



[9] "Opticks: or, A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light"

Isaac Newton

1704 | Sam. Smith and Benj. Walford | ISBN: 978-0486602059



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

René Descartes

1637 | Namaskar Books | ISBN: 978-0140446883



[11] "Meditations on First Philosophy"

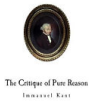
René Descartes

1641 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781541283756

[12] "Minhāj al-sunnah al-nabawiyya (The Way of the Prophetic Sunna)"

Ibn Taymijja

1328 | Various academic editions



[13] "Critique of Pure Reason"

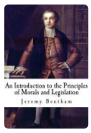
Immanuel Kant

1781 | Johann Friedrich Hartknoch | ISBN: 9781717552129

[14] "Groundwork of the Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant

1785 | Johann Friedrich Hartknoch | ISBN: 978-0521785730



[15] "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation"

Jeremy Bentham

1789 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781537382401



[16] "A Fragment on Government"

Jeremy Bentham

1776 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521359290

[17] "Etyka nikomachejska"

Arystoteles

-350 | Wydawnictwa klasyczne | ISBN: 9788301151720



[18] "Polityka"

Arystoteles

-330 | Wolters Kluwer | ISBN: 9788381603324

[19] "Al-Siyāsat al-sharʿiyyah (Treatise on Juridical Politics)"

Ibn Taymijja

1328 | Various academic editions



[20] "The Revival of the Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn)"

Al-Ghazali

1100 | Various Academic Presses | ISBN: 9781911141006

[21] "The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-falāsifa)"

Al-Ghazali

1095 | Various Academic Presses

[22] "Mafatih al-Ghayb (The Great Commentary)"

Fakhr Al-din Al-razi

1938 | Al-Matba'ah al-Bahiyyah al-Misriyyah

[23] "Muhassal afkar al-mutaqaddimin wa-al-muta'akhkhirin"

Fakhr Al-din Al-razi

1905 | Al-Matba'ah al-Bahiyyah al-Misriyyah

[24] "Islam and Secularism"

Syed Muhammad Naquib Al-attas

1978 | ABIM | ISBN: 978-9839955446

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

Syed Muhammad Naquib Al-attas

1995 | ISTAC | ISBN: 978-9839900231

[26] "Dialogues for the Future"

Taha Abderrahmane

2023 | Brill | ISBN: 978-90-04-68083-8

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

Mohammed Hashas, Mutaz al-Khatib, Taha Abderrahmane

2020 | Brill | ISBN: 978-90-04-43835-4

[28] "Al-Siyāsah al-sharʿiyyah (Treatise on Juridical Politics)"

Ibn Taymiyyah

1955 | Dār al-Kitāb al-ʿArabī

[29] "Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-l-naql (Averting the Conflict between Reason and Revealed Tradition)"

Ibn Taymiyyah

1971 | Maṭbaʿah Dār al-Kutub

[30] "Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej"

Karol Marks

1867 | Verlag von Otto Meissner | ISBN: 978-83-01-14565-1

[31] "Manifest komunistyczny"

Karol Marks, Fryderyk Engels

1848 | Bureaux der Kommunistischen Erziehungs-Gesellschaft | ISBN: 978-83-7779-567-5

[32] "Knowledge and the Sacred"

Seyyed Hossein Nasr

1981 | State University of New York Press | ISBN: 978-0-87395-517-1

[33] "The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man"

Seyyed Hossein Nasr

1968 | George Allen & Unwin | ISBN: 978-0-04-200018-0

[34] "The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom"

Robert Nisbet

2010 | ISI Books

[35] "The Idea of Justice"

Amartya Sen

2009 | Harvard University Press

[36] "The Lies That Bind: Rethinking Identity"

Kwame Anthony Appiah

2018 | W. W. Norton & Company

[37] **"The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought"**
Robert Nisbet
2025 | University of Pennsylvania Press

[38] **"The Invention of Good and Evil: A World History of Morality"**
Hanno Sauer
2023 | PublicAffairs

[39] **"The Cambridge Companion to Aristotle's Politics"**
Marguerite Deslauriers, Pierre Destrée
2013 | Cambridge University Press

[40] **"The Oxford Handbook of Islamic Philosophy"**
Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke
2016 | Oxford University Press

[41] **"The Social Philosophers"**
Robert Nisbet
2025 | University of Pennsylvania Press

[42] **"The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam"**
Frank Griffel
2021 | Oxford University Press

[43] **"Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdolkarim Soroush"**
Wael B. Hallaq
2019 | Oxford University Press

[44] **"Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism"**
Jon Hoover
2010 | Brill

[45] **"Główne nurty marksizmu"**
Leszek Kołakowski
2010 | Wydawnictwo Naukowe PWN

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "The Rationalist Turn in Islamic Theology: Fakhr al-Din al-Razi and the Ash'ari School"

Ayman Shihadeh

2018 | Journal of Islamic Studies

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] "New Theory about Light and Colors"

Isaac Newton

1672 | Philosophical Transactions of the Royal Society | DOI: 10.1098/rstl.1671.0072

Google Scholar

[5] "Moral Uncertainty and Public Justification"

Andreas T. Schmidt, Jacob Barrett

2024 | Philosophers' Imprint

Google Scholar

[6] "MinMax fairness: from Rawlsian Theory of Justice to solution for algorithmic bias"

F. Barsotti, R.G. Koçer

2024 | AI & SOCIETY

Google Scholar

[7] "Aristotelian Virtue Ethics and Contemporary Social Theory"

Julia Annas

2018 | Journal of Social Philosophy

Google Scholar

[8] **"Reason and Revelation in the Thought of Ibn Taymiyya"**

Jon Hoover

2019 | Journal of Islamic Studies

Google Scholar

[9] **"Deliverance from Error (Al-Munqidh min al-Ḍalāl)"**

Al-Ghazali

1100 | Autobiographical Treatise

[10] **"From Taqlid to Digital Ijtihad: Al-Ghazali's Epistemology and the Fake News Challenge"**

Anonymous Researcher

2026 | MDPI

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

Syed Muhammad Naquib Al-attas

1980 | First World Conference on Islamic Education

Google Scholar

[12] **"Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality"**

Syed Muhammad Naquib Al-attas

1976 | Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)

Google Scholar

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

Paulina Sliwa

2017 | Ethics

Google Scholar

[14] **"The Trusteeship Paradigm: The Formation and Reception of a Philosophy"**

Mohammed Hashas, Taha Abderrahmane

2020 | Islamic Ethics and the Trusteeship Paradigm | DOI: 10.1163/9789004438354_003

Google Scholar

[15] **"Decolonizing the Modern: The Ethics of Plurality in Contemporary Islamic Thought"**

Achraf Idrissi

2022 | Journal of Islamic Ethics

Google Scholar

[16] **"Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language"**

Abdur Rahman Mustafa

2018 | The Muslim World

Google Scholar

[17] **"The Ethics of Capitalism"**

Daniel Halliday

2021 | Philosophy Compass

Google Scholar

[18] **"The Ecological Problem in Light of Sufism: The Spiritual Roots of the Environmental Crisis"**

Seyyed Hossein Nasr

1996 | Sufi

Google Scholar

[19] **"Islamic Philosophy and the Western Intellectual Tradition"**

Seyyed Hossein Nasr

1993 | Journal of Islamic Studies | DOI: 10.1093/jis/4.1.1

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: f89f7746-d1dc-4ad5-bb29-e112a582b128