Infrastruktura wolności i cywilizacja korekty: nowa filozofia liberalizmu w świetle myśli Darona Acemoglu

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje koncepcję „infrastruktury wolności”, argumentując, że realne prawa obywatelskie wymagają materialnego zaplecza w postaci sprawnych usług publicznych (tzw. Drains). Autor wskazuje, że dostęp do edukacji, zdrowia i transportu nie jest jedynie aktem opiekuńczości państwa, lecz warunkiem nie dominacji, który pozwala jednostce na podejmowanie ryzyka i realne samostanowienie. Liberalizm ludzi pracy zakłada, że państwo powinno tworzyć ramy zwiększające zakres opcji dostępnych dla obywatela, a nie paraliżować go paternalizmem. Jednocześnie artykuł ostrzega przed błędem kompozycji w administracji: sytuacją, w której suma racjonalnych procedur i zabezpieczeń prowadzi do systemowego paraliżu instytucjonalnego, uniemożliwiając efektywne dostarczanie dóbr wspólnych.

The text analyzes the concept of the 'infrastructure of freedom,' arguing that real civil rights require a material background in the form of efficient public services (so-called Drains). The author indicates that access to education, health, and transport is not merely an act of state benevolence, but a condition of non-domination that allows an individual to take risks and exercise real self-determination. Liberalism for working people assumes that the state should create frameworks that increase the range of options available to the citizen, rather than paralyzing them with paternalism. At the same time, the article warns against the composition fallacy in administration: a situation where the sum of rational procedures and safeguards leads to systemic institutional paralysis, preventing the effective delivery of common goods.

Artykuł stawia tezę, że współczesny liberalizm znajduje się w kryzysie nie z powodu braku wartości, lecz z powodu utraty sprawczości i zerwania więzi z ludźmi pracy. Autor

argumentuje, że realna wolność obywatela nie jest jedynie sumą formalnych praw, ale wynika z materialnej infrastruktury bezpieczeństwa – tzw. 'Drains' (sprawnych usług publicznych), wspólnego dobrobytu ('Sharing') oraz rzeczywistego wpływu na decyzje ('Voice'). Bez sprawnie działającego państwa i zabezpieczenia ekonomicznego, wolność staje się luksusem dostępnym tylko dla elit, co otwiera drogę do romantyzowania autorytarnej skuteczności. Proponowany 'liberalizm ludzi pracy' to system oparty na fallibilizmie – kulturze nieustannego korygowania błędów i zakazie uznawania jakiegokolwiek podmiotu (państwa, rynku czy algorytmu) za nieomylnego. Celem tej filozofii jest stworzenie ekosystemu niedominacji, w którym technologia AI wspiera ludzką sprawczość zamiast ją zastępować, a instytucje są traktowane jako 'wieczny remont', otwarty na lokalną wiedzę i społeczne uczenie się.

SŁOWA KLUCZOWE

infrastruktura wolności | cywilizacja korekty | Daron Acemoglu | working-class liberalism | sprawność instytucjonalna | materialne warunki niedominacji | pro-worker AI | fallibilizm instytucjonalny | shared prosperity | triada Sharing-Drains-Voice | choroba kosztów Baumola | legibility państwa | redukcja arbitralności | kapitał społeczny i infrastruktura

Sprawne usługi publiczne jako materialna infrastruktura wolności

Drains: sprawne państwo jako infrastruktura wolności. Wielkie doktryny polityczne lubią operować pojęciami wartości, konstytucji i praw, lecz obywatel spotyka się z państwem najczęściej w miejscach znacznie mniej wzniosłych: w przychodni, szkole, urzędzie, pociągu czy przy wodociągu; w kolejce do specjalisty lub podczas próby uzyskania pozwolenia na budowę domu. To właśnie w tych codziennych punktach styku rozstrzyga się znaczna część realnej legitymizacji ustroju. Liberalna demokracja może dysponować najdoskonalszą kartą praw, a jednocześnie stopniowo tracić zaufanie obywateli, jeśli nie potrafi naprawić mostu, zapewnić podstawowej opieki zdrowotnej lub zbudować infrastruktury bez wieloletniego paraliżu proceduralnego. Dlatego u Acemoglu do triady współczesnej obietnicy liberalizmu należą nie tylko Sharing i Voice, ale także

prowokacyjnie prozaiczne Drains – kanalizacja, infrastruktura i szerzej: zdolność wspólnoty politycznej do dostarczania rzeczy, których człowiek potrzebuje, aby naprawdę korzystać z wolności. Metafora kanalizacji jest znakomita, ponieważ odbiera polityce odrobinę narcystycznej wzniosłości. Cywilizacja zaczyna się nie tylko od konstytucji, lecz również od odprowadzenia ścieków.

Wolność słowa ma ogromną wartość, ale człowiek umierający z powodu skażonej wody korzysta z niej krótko. Możliwość uczestniczenia w życiu publicznym wygląda zupełnie inaczej dla kogoś, kto spędza wiele godzin na zdobywaniu podstawowej opieki zdrowotnej lub nie posiada transportu pozwalającego dotrzeć do pracy. Infrastrukturę można więc potraktować jako materialną gramatykę praw obywatelskich: prawa pozostają zapisanymi zdaniami, a dopiero usługi publiczne nadają części z nich zdolność wykonania.

To rozumowanie prowadzi z powrotem do niedominacji. Acemoglu jednoznacznie wiąże wolność z bezpieczeństwem materialnym, argumentując, że osoba zagrożona natychmiastową utratą podstaw egzystencji w razie sprzeciwu wobec silniejszego podmiotu posiada ograniczoną zdolność samostanowienia. Z tego punktu widzenia redystrybucja i usługi publiczne nie są jedynie dodatkiem do wolnego społeczeństwa, lecz częścią warunków umożliwiających korzystanie z wolności. Obywatel mający dostęp do szkoły, lekarza, transportu i elementarnej sieci bezpieczeństwa może podjąć decyzję obarczoną ryzykiem łatwiej niż człowiek, dla którego każda utrata dochodu oznacza natychmiastową katastrofę.

Liberalizm ludzi pracy różni się od paternalistycznego państwa opiekuńczego w jego najbardziej karykaturalnym wyobrażeniu. Nie chodzi o to, aby urzędnik zaopiekował się człowiekiem i zwolnił go z odpowiedzialności, lecz o stworzenie infrastruktury, dzięki której jednostka może wziąć większą odpowiedzialność za siebie, nie będąc sparaliżowaną lękiem przed egzystencjalnym upadkiem. Ubezpieczenie zdrowotne nie odbiera przedsiębiorcy przedsiębiorczości; przeciwnie – może zwiększyć jego zdolność do ryzyka. Sprawny transport publiczny nie ogranicza wyboru pracownika, lecz rozszerza geograficzny zakres miejsc pracy, które może on wybrać. Dobra szkoła publiczna nie zastępuje aspiracji rodziny, a jedynie zmniejsza znaczenie majątku rodziców dla możliwości wykorzystania talentu dziecka.

Usługa publiczna jest liberalna nie dlatego, że jest publiczna, lecz wtedy, gdy zwiększa zakres realnych opcji dostępnych jednostce. Ta formuła chroni nas jednocześnie przed przeciwstawnym błędem: sam fakt, że coś wykonuje państwo, nie czyni tego automatycznie dobrem wspólnym. Państwo może świadczyć usługę źle, drogo, paternalistycznie lub w sposób arbitralny. Może stworzyć system tak skomplikowany, że prawo istnieje na papierze, lecz koszt jego wyegzekwowania odstrasza obywatela. W imię bezpieczeństwa może rozbudować procedurę do stopnia, w którym

sama ona uniemożliwia osiągnięcie celu, który miała chronić. Źródłowa krytyka liberalizmu jest pod tym względem bezlitosna: odbudowa Drains wymaga nie tylko większych nakładów, ale odzyskania zdolności wykonywania.

Tu pojawia się ważny paradoks nowoczesnego państwa. Liberalna demokracja produkuje procedury z dobrych powodów: ocena środowiskowa ma chronić przyrodę, konsultacje – społeczność lokalną, zamówienia publiczne – zapobiegać korupcji, a procedury odwoławcze – chronić jednostkę. Kontrola konserwatorska dba o dziedzictwo, a standardy bezpieczeństwa o zdrowie i życie.

Każda z tych warstw z osobna może posiadać racjonalne uzasadnienie. Problem systemowy powstaje jednak wtedy, gdy suma racjonalnych zabezpieczeń tworzy rezultat nieracjonalny. Jest to klasyczny przykład błędu kompozycji: to, co dobre w pojedynczym module, nie musi być dobre po dodaniu do stu innych modułów. Można zabezpieczać system przed każdym możliwym błędem tak intensywnie, że w końcu przestaje on działać. Instytucja zaczyna przypominać człowieka, który tak dokładnie zabezpiecza się przed ryzykiem podróży, iż nigdy nie wychodzi z domu. W książce symbolem tego problemu staje się infrastruktura. Acemoglu zestawia wieloletnią procedurę związaną z remontem bostońskiego Longfellow Bridge z obrazem chińskiej sprawności infrastrukturalnej. Kontrast ten nie jest traktowany jako prosty dowód wyższości jednego systemu, lecz jako źródło politycznego niebezpieczeństwa: społeczeństwa demokratyczne, które przestają wierzyć we własną zdolność do działania, mogą zacząć romantyzować autorytarną skuteczność. To niezwykle ważny motyw.

Sprawność instytucjonalna jako warunek realnej wolności

Liberalizm może przegrać nie tylko dlatego, że ludzie przestaną kochać wolność. Może przegrać, gdy dojdą do wniosku, iż wolność oznacza permanentną niemoc. Autorytaryzm zawsze oferował obietnicę szybkości. Dyktator nie musi konsultować, nie potrzebuje pluralistycznego procesu uzgadniania interesów ani cierpliwego przechodzenia przez kolejne instancje. Może po prostu zarządzić: „budujemy” – i uruchomić aparat państwa. Z perspektywy obywatela pokusa ta jest szczególnie silna, gdy widzi on projekty grzęznące latami w postępowaniach, których sensu nie potrafi już odtworzyć. Jednak porównywanie szybkości bez uwzględnienia kosztów instytucjonalnych jest zwodnicze.

Autorytarna zdolność do szybkiego zbudowania mostu wiąże się nierozerwalnie z możliwością szybkiego wywłaszczenia mieszkańca, stłumienia protestu czy zignorowania interesów grup pozbawionych politycznego głosu. Problemu niesprawności demokracji nie da się więc rozwiązać poprzez usunięcie tego, co czyni ją demokracją. Właściwe pytanie brzmi: jak zachować kontrolę nad władzą, a równocześnie nie uczynić kontroli synonimem paraliżu?

To jedno z kluczowych pytań nowej filozofii liberalizmu. Z jednej strony Scott ostrzega przed państwem, które upraszcza społeczeństwo i odgórnie narzuca mu czytelny porządek. Z drugiej – społeczeństwo całkowicie odporne na koordynację może stać się niezdolne do budowania wspólnej infrastruktury. Hayekowska decentralizacja wiedzy nie może być utożsamiana z zasadą, że „nikt niczego nie koordynuje", podobnie jak krytyka centralizmu nie oznacza likwidacji państwa. Liberalne państwo potrzebuje czegoś bardziej subtelnego niż dychotomia małości i wielkości: potrzebuje zdolności operacyjnej ograniczonej możliwością korekty. Silne państwo liberalne to nie takie, które może zrobić wszystko, lecz takie, które potrafi zrealizować zadania, do których otrzymało mandat, pozostając jednocześnie otwartym na głos obywatela, którego działania władzy krzywdzą.

„Capacity" i „accountability" nie są przeciwieństwami. Przeciwieństwem odpowiedzialnego państwa jest zarówno system arbitralny, jak i bezradny. Państwo bezradne również produkuje dominację, choć czyni to pośrednio. Jeśli system ochrony zdrowia zawodzi, osoba zamożna kupuje alternatywę, a człowiek ubogi pozostaje zależny od kolejki. Jeśli transport publiczny nie istnieje, właściciel samochodu zachowuje mobilność, podczas gdy osoba bez niego traci dostęp do rynku pracy. Gdy sąd rozpatruje sprawę tak długo, że ekonomicznie silniejsza strona może przeczekać przeciwnika, formalna równość proceduralna maskuje materialną nierówność.

Sprawność jest pojęciem liberalnym.

Sprawne usługi publiczne jako materialny fundament wolności

Nie należy pozostawiać tej kwestii wyłącznie językowi menedżerów i autokratów. Skuteczność instytucji jest jednym ze źródeł wolności, gdyż nieskuteczne prawo przestaje chronić najsłabszych szybciej niż najsilniejszych. Człowiek z kapitałem posiada prywatne obejścia awarii państwa – może kupić edukację, ochronę zdrowia, bezpieczeństwo, transport czy poradę prawną. Osoba żyjąca z własnej pracy jest znacznie bardziej zależna od jakości instytucji wspólnych, dlatego Drains są szczególnie istotne dla working-class liberalism. Źródło wprost wskazuje na odbudowę

infrastruktury, edukacji i powszechnej ochrony zdrowia jako jeden z filarów odzyskiwania zaufania do liberalizmu. Usługi publiczne tworzą wspólnotę interesu pomiędzy grupami, które kultura polityczna często rozdziela. Robotnik, samozatrudniony, nauczyciel, kurier, mały przedsiębiorca i specjalista mogą różnić się poglądami na podatki, migrację czy kwestie obyczajowe, lecz wszyscy korzystają z tej samej drogi, sieci energetycznej, kanalizacji, bezpieczeństwa i sprawnie funkcjonującego sądu. To właśnie infrastruktura posiada niezwykłą właściwość polityczną: jest materialnym dobrem wspólnym, którego nie trzeba wcześniej uzgadniać ideologicznie. Człowiek może być konserwatystą lub progresistą i nadal potrzebować mostu, który się nie zawali. Może głosować na lewicę bądź prawicę i chcieć, aby pogotowie przyjechało na czas. Może być ateistą lub osobą religijną i potrzebować czystej wody.

W społeczeństwie coraz bardziej podzielonym symbolicznie usługi publiczne mogą zatem tworzyć coś, co nazwać można polityką rzeczy wspólnych. Jest to kluczowe z punktu widzenia krytyki inżynierii społecznej. Państwo, które próbuje definiować właściwy styl życia obywatela, łatwo wchodzi w konflikt z pluralizmem moralnym. Natomiast państwo potrafiące dostarczyć wodę, bezpieczeństwo, transport i dostęp do podstawowej opieki może poprawiać warunki życia bez konieczności ujednolicania ludzkich przekonań. To wręcz idealny przykład liberalnej zasady: więcej zdolności do działania, mniej potrzeby zarządzania cudzym sumieniem. Można tu sformułować istotne przeciwstawienie: inżynieria społeczna często dąży do budowy „lepszego człowieka", podczas gdy liberalne Drains powinny budować lepsze warunki, w których człowiek sam organizuje własne życie. To różnica między państwem pedagogiem a państwem infrastruktury. Państwo infrastruktury nie musi być minimalistyczne; może być bardzo ambitne w rozbudowie sieci transportowych, systemów ochrony zdrowia, szkół, energetyki czy infrastruktury cyfrowej.

Musi jednak zachować poznawczą skromność wobec różnorodności ludzkich projektów życia. Jego sukces mierzy się nie tym, ilu obywateli myśli podobnie, lecz tym, ilu może działać bez pozostawania na łasce arbitralnej siły.

Tutaj powraca problem choroby kosztów Baumola, przywoływany w źródle jako szczególne wyzwanie dla sektorów edukacji, zdrowia i opieki. Mechanizm jest pozornie prosty: w części gospodarki produktywność może rosnąć błyskawicznie dzięki technologii, podczas gdy w usługach wymagających intensywnej obecności człowieka możliwości zwiększania liczby czynności w jednostce czasu są ograniczone. Kwartet smyczkowy nie powinien zagrać Beethovena dwa razy szybciej tylko dlatego, że wzrosła produktywność fabryki mikroprocesorów.

Nauczyciel nie uczy lepiej dlatego, że przydzielono mu dwukrotnie więcej uczniów, a pielęgniarka nie staje się bardziej produktywna w moralnie sensownym znaczeniu przez podwojenie liczby pacjentów pod jej opieką. Problem polega na tym, że wynagrodzenia w tych sektorach muszą

konkurować z płacami w części gospodarki o rosnącej produktywności. Koszty usług rosną więc nawet wtedy, gdy trudno osiągnąć analogiczny wzrost liczby „jednostek produkcji". To jeden z powodów, dla których edukacja i ochrona zdrowia stają się tak trudnymi obszarami politycznymi: społeczeństwo oczekuje wysokiej jakości, lecz pewne aspekty tej jakości są z natury czasochłonne. W tym miejscu sztuczna inteligencja i cyfryzacja mogą odegrać ważną rolę, choć znów pojawia się kwestia trajektorii technologii. AI można wykorzystać do skrócenia pracy administracyjnej lekarza, nauczyciela czy pielęgniarki, uwalniając czas na pracę rzeczywiście wymagającą człowieka. Można ją jednak również wykorzystać do ustawicznego zwiększania norm, redukcji obsady i przekształcenia personelu w nadzorców coraz większej liczby procesów automatycznych.

Cyfryzacja i decentralizacja jako narzędzia redukcji arbitralności państwa

Pierwszy wariant jest pro-worker, drugi to czysta automatyzacja kosztowa. Ta różnica pokazuje, dlaczego samo „cyfryzowanie państwa" nie wystarcza. Cyfrowy formularz może być doskonałą usługą albo jedynie cyfrową wersją starego absurdu. Jeśli obywatel musiał wcześniej dostarczać pięć dokumentów do trzech okienek, cyfryzacja powinna umożliwić automatyczne pobranie danych z rejestrów i całkowite usunięcie procedury. Może jednak również zmusić obywatela do wypełnienia pięciu elektronicznych formularzy we własnym domu, po czym system z triumfem ogłosi sukces e-administracji. Technologia nie naprawi wadliwej instytucji, jeśli jedynie przyspiesza jej błędną logikę – to kolejne zastosowanie pierwszego prawa Kranzberga.

Algorytm może uprościć państwo albo pogłębić Scottowską legibility. Może uwolnić człowieka od zbędnych czynności lub sprawić, że administracja będzie wiedziała o nim znacznie więcej, wciąż wymagając tych samych formalności. Sam fakt użycia sztucznej inteligencji, rejestru czy aplikacji nie przesądza zatem o liberalnym charakterze reformy. Najważniejszą miarą powinna być redukcja arbitralności oraz kosztu uczestnictwa obywatela w instytucji. Jeżeli państwo posiada już daną informację, nie powinno żądać jej ponownie. Jeżeli decyzję można podjąć w jednym miejscu, obywatel nie powinien być kurierem pomiędzy urzędami. Jeśli wymóg nie chroni żadnej istotnej wartości, powinien zostać usunięty. A jeśli procedura osiąga ten sam cel prostszym sposobem, fallibilizm nakazuje pozwolić na eksperyment i sprawdzić rezultat.

Decentralizacja może stać się metodą reformowania usług publicznych. Samorządy, szkoły, placówki zdrowotne czy lokalne systemy transportu mogą pełnić rolę laboratoriów rozwiązań, o ile otrzymają przestrzeń do eksperymentowania i mechanizmy porównywania rezultatów. Państwo

centralne powinno wówczas częściej wyznaczać cele i minimalne standardy, a rzadziej mikrozarządzać sposobami ich realizacji. Wymaga to zaufania do lokalnej wiedzy.

System nie może jednocześnie deklarować decentralizacji i karać każdej instytucji, która odchodzi od centralnego wzorca. Samorządność nie jest przeniesieniem odpowiedzialności bez jednoczesnego przekazania swobody. Jeśli lokalny podmiot ma ponosić konsekwencje wyniku, musi mieć możliwość wyboru metody. Tu widać, dlaczego Drains łączą się ze social learning. Usługa publiczna to nie tylko produkt dostarczany obywatelowi, ale proces uczenia się organizacji. Szpital może odkryć lepszą procedurę, miasto eksperymentować z transportem, a szkoła wypracować skuteczniejszą metodę wspierania uczniów. Jeżeli każde odstępstwo od centralnej instrukcji traktuje się jak błąd, system traci mechanizm ewolucji.

Nie oznacza to naiwnego kultu lokalności. Lokalna instytucja również może być źle zarządzana, klientelistyczna lub oporna wobec dowodów. Potrzebna jest zatem struktura wielopoziomowa: lokalny eksperyment, porównywalne dane, społeczna kontrola, wolność krytyki i centralne standardy chroniące jednostkę przed lokalną dominacją. To charakterystyczny rytm nowego liberalizmu: decentralizować bez porzucania odpowiedzialności, regulować bez totalizowania, chronić bez infantylizowania, budować zdolność państwa bez budowania wszechwładzy państwa.

Z tego punktu widzenia kluczowy staje się język kosztu. Liberalna polityka nie może zakładać, że każda dodatkowa procedura ochronna jest bezpłatna tylko dlatego, że jej cel jest szlachetny. Koszt regulacji nie jest argumentem przeciwko regulowaniu, ale musi być częścią rachunku. Formularz kosztuje czas. Opóźnienie inwestycji to utracona usługa. Wieloletnia procedura to czynsz za mieszkanie, którego nie zbudowano. Nadmiernie złożony system zamówień może chronić przed jednym typem nadużycia, jednocześnie generując inny: przewagę podmiotów z profesjonalną obsługą proceduralną nad mniejszymi uczestnikami.

To szczególnie istotne w kontekście inżynierii społecznej. Elita regulacyjna łatwo dostrzega korzyść wynikającą z normy, ponieważ sama ją sformułowała. Koszt często ponosi ktoś inny i w zupełnie innym miejscu systemu.

Sprawność operacyjna jako warunek wiarygodności liberalizmu

Krytyka „czytelności” Scotta przypomina, że to, czego centrum nie mierzy, łatwo przestaje się liczyć. Każdy dojrzały system regulacyjny powinien zatem zadawać dwa pytania jednocześnie: „przed jakim złem chroni ta reguła?” oraz „jakie dobro uniemożliwia jej stosowanie?”. Nie ma bowiem

regulacji bez kosztu alternatywnego. Liberalna pokora polega więc na gotowości do usuwania własnych zabezpieczeń w momencie, gdy doświadczenie wykaże, że przestały one spełniać swoją funkcję. Prawo nie powinno być muzeum dawnych lęków. Instytucje muszą posiadać zdolność zapominania procedur równie realną, co zdolność ich tworzenia.

W tym miejscu pojawia się ciekawa analogia do nauki. Teoria, której nie można odrzucić mimo narastających dowodów, staje się dogmatem. Podobnie procedura, której nikt nie potrafi zlikwidować mimo zaniku celu, staje się biurokratycznym odpowiednikiem dogmatu. Fallibilizm instytucjonalny wymaga prawa do stwierdzenia: ta regulacja była rozsądna, ale już nie jest. Państwo liberalne powinno dysponować nie tylko parlamentem ustanawiającym prawo, lecz także kulturą jego okresowej rewizji. Każda znacząca procedura powinna mieć przypisany cel, wskaźnik skuteczności i możliwość ponownej oceny. Nie po to, by rządzić państwem jak przedsiębiorstwem, lecz by odróżniać ochronę wartości od rytuału instytucjonalnego. Wtedy Drains stają się czymś znacznie większym niż kanalizacja.

Są próbą odpowiedzi na pytanie, czy demokracja potrafi korygować się nie tylko moralnie, ale i operacyjnie. Można wyobrazić sobie społeczeństwo, w którym przez dziesięciolecia trwa wolna debata o niesprawnych usługach, lecz nigdy nie zostają one naprawione. Wolność wypowiedzi pozostaje zachowana, jednak proces społecznego uczenia się nie domyka pętli. Informacja o błędzie dociera do systemu, ale nie prowadzi do zmiany. Takie państwo posiada feedback, lecz brakuje mu adaptacji. A liberalizm bez zdolności adaptacji staje się archiwum własnych zasad.

Źródłowa triada Sharing-Drains-Voice tworzy logiczną całość. Sharing oznacza, że postęp gospodarczy powinien zwiększać możliwości szerokiej części społeczeństwa. Drains to dowód na to, że państwo potrafi dostarczyć infrastrukturę wolności. Voice zaś gwarantuje obywatelom mechanizmy wpływania na funkcjonowanie tego systemu. Jeśli brakuje któregoś z tych elementów, dwa pozostałe stają się kruche.

Wzrost bez usług może tworzyć jedynie prywatne wyspy dobrobytu. Usługi pozbawione głosu mogą przejść w paternalizm. Głos bez zdolności państwa do działania może zamienić demokrację w rytualne wyrażanie niezadowolenia. Właśnie zintegrowanie tych wymiarów Źródło wskazuje jako warunek liberalizmu klasy pracującej. Można tu zaproponować trzecią maksymę artykułu: wolność potrzebuje nie tylko otwartych ust, lecz także działających rur. Zdanie to jest celowo przyziemne.

Liberalizm przez zbyt długi czas pozwalał przeciwnikom zawłaszczać język sprawczości, porządku i wykonania, samemu pozostając w sferze procedur oraz wartości. Tymczasem to właśnie liberalna demokracja ma szczególny powód, by być sprawną: musi dowodzić, że można jednocześnie słuchać wielu głosów i doprowadzać rzeczy do końca. Jeśli tego nie potrafi, autorytaryzm otrzymuje swój

najskuteczniejszy argument. Nie musi on dowodzić, że wolność jest zła; wystarczy, że przekona ludzi, iż wolność to luksus społeczeństw, których nie stać już na działanie.

Odbudowa Drains jest zatem częścią obrony ustroju. Most, który zostaje ukończony, szpital, który naprawdę leczy, szkoła, która uczy i urząd, który nie zamienia człowieka w posłańca między rejestrami, wykonują dla liberalnej demokracji pracę ważniejszą niż niejedna kampania promująca jej wartości. Ustrój staje się wiarygodny wtedy, gdy jego zasady przyjmują postać codziennego doświadczenia kompetentnej wspólnoty politycznej. Jednak nawet sprawne państwo i wspólny dobrobyt nie rozwiązują wszystkich dylematów liberalizmu. Pozostaje problem, którego nie można odprowadzić kanalizacją ani usunąć deregulacją: co zrobić z ludźmi i wspólnotami, które korzystają z liberalnych swobód, aby podważać same warunki liberalnej wolności? Jak włączać grupy posiadające własne normy bez zamykania ich członków w „klatkach norm”? Gdzie kończy się tolerancja wobec nietolerancji?

I czy liberalizm może bronić samego siebie, nie stając się przy tym systemem policji myśli, którą wcześniej krytykował? To prowadzi nas do trzech najtrudniejszych dylematów całej konstrukcji – Inclusion, Ignorance, Intolerance, czyli do „Trzech I”.

Trzy I: strukturalne napięcia pluralizmu jako test dojrzałości liberalizmu

Dopiero na ich przecięciu okaże się, czy nowa filozofia liberalizmu potrafi nie tylko zbudować państwo zdolne do działania, lecz również zachować pluralizm wtedy, gdy pluralizm zaczyna produkować własnych przeciwników. Trzy „I”: Inclusion, Ignorance, Intolerance – liberalizm wobec własnych nierozwiązywalnych napięć.

Najdojrzalsza doktryna polityczna nie powinna obiecywać społeczeństwu, że wszystkie jego konflikty można ostatecznie rozwiązać. Powinna raczej potrafić odróżnić problemy możliwe do naprawienia od napięć wynikających z samej natury wolnego społeczeństwa. Trzy dylematy liberalizmu – Inclusion, Ignorance, Intolerance – są szczególnie ważne, ponieważ nie opisują zwykłych błędów polityki. Nie istnieje reforma, która raz na zawsze zlikwiduje problem inkluzywności, niewiedzy albo nietolerancji. Każde pokolenie będzie musiało wyznaczać ich granice ponownie, gdyż wszystkie trzy wynikają z faktu pluralizmu: ludzie różnią się wiedzą, wartościami, tożsamością, interesami oraz wyobrażeniem dobrego życia. Tym samym „Trzy I” można odczytać jako test dojrzałości całej rekonstruowanej filozofii.

Liberalizm powinien być inkluzywny, ale nie może pozwolić wspólnocie zniewolić jednostki w imię jej kultury. Powinien walczyć z niewiedzą, ale nie może uznać obywatela za materiał wymagający ideologicznego uformowania. Powinien być tolerancyjny, ale nie może stać się bezbronny wobec tych, którzy tolerancję traktują wyłącznie jako przejściową okazję do zdobycia władzy. Te trzy napięcia są problemami strukturalnymi, a nie przejściowymi niedoskonałościami systemu. Pierwsze „I", Inclusion, dotyczy pozornie oczywistego celu liberalizmu: rozszerzania wspólnoty praw na ludzi wcześniej z niej wykluczonych. Historia liberalnej demokracji jest w znacznej części historią poszerzania kręgu osób uznawanych za pełnych obywateli. Prawa polityczne, cywilne i społeczne obejmowały stopniowo grupy, które wcześniej były formalnie albo faktycznie podporządkowane. Ta zdolność do poszerzania uczestnictwa stanowi jeden z największych sukcesów historycznych liberalizmu.

Jednak samo słowo „włączenie" ukrywa pytanie: do czego właściwie człowiek zostaje włączony? Można rozumieć inkluzję jako zaproszenie do istniejącej wspólnoty politycznej pod warunkiem przyjęcia wszystkich jej norm. Można ją także rozumieć głębiej – jako przyznanie nowym uczestnikom prawa do współkształtowania samych reguł wspólnoty. Pierwszy model jest asymilacyjny: możesz dołączyć, jeśli staniesz się podobny do nas. Drugi jest deliberacyjny: możesz dołączyć i od tej chwili twoja obecność zmienia znaczenie słowa „my". To rozróżnienie ma ogromne znaczenie dla liberalizmu. Społeczeństwo naprawdę inkluzywne nie może traktować nowych grup wyłącznie jako obiektów tolerowania. Tolerowanie kogoś nie jest jeszcze uznaniem go za współautora wspólnej rzeczywistości. Równocześnie jednak liberalizm nie może uznać, że każda norma każdej wspólnoty zasługuje na ochronę tylko dlatego, że jest częścią jej kulturowej tożsamości.

Tu pojawia się napięcie pomiędzy prawem grup do zachowania własnej tożsamości i samostanowienia a uniwersalnymi prawami człowieka funkcjonującego wewnątrz grupy. Ryzykiem są stultifying cages - wspólnotowe "klatki", które zapewniają przynależność, ale zarazem mogą tłumić wolność swoich członków. Problem uderza w samo centrum sporu pomiędzy liberalnym indywidualizmem a komunitaryzmem. Człowiek nie powstaje w społecznej próżni. Język, religia, obyczaje, rodzina, zawód i lokalna wspólnota kształtują jego sposób rozumienia świata.

Wspólnota jako warunek autonomii i pułapka paternalizmu

Odcięcie jednostki od wszystkich tych relacji nie stworzyłoby "czystego" człowieka liberalnego, lecz kogoś pozbawionego znacznej części narzędzi, dzięki którym rozumie samego siebie. Wspólnota

jest więc warunkiem autonomii, ale właśnie dlatego może stać się również źródłem dominacji. Rodzina, która daje dziecku język, może także zakazać mu używania języka krytyki wobec niej samej.

Wspólnota religijna dostarczająca sensu może ograniczać prawo do odejścia. Zawód może budować dumę i solidarność, a jednocześnie karać jednostkę kwestionującą jego zwyczaje. Lokalna społeczność chroni człowieka przed anonimowością, lecz może także produkować ostracyzm wobec odmienności. Nie jest to argument przeciw wspólnocie, lecz przeciw przyznaniu jej statusu moralnej nieomylności.

Analiza łączy problem "klatki norm" z dwoma bezpiecznikami: prawem do wyjścia oraz zasadą niedominacji. Right of exit oznacza nie tylko formalną możliwość wypowiedzenia członkostwa, lecz realną zdolność opuszczenia grupy bez utraty elementarnych podstaw życia. Niedominacja oznacza z kolei brak arbitralnej zdolności jakiegokolwiek podmiotu – państwowego, gospodarczego lub wspólnotowego – do rozporządzania wyborami człowieka.

To punkt szczególnie subtelny. Wspólnota może nie stosować fizycznego przymusu, a mimo to posiadać ogromną władzę. Jeżeli odejście oznacza utratę całej sieci społecznej, dochodu i bezpieczeństwa, formalne "drzwi wyjściowe" stają się jedynie symboliczne. Prawo do wyjścia wymaga zatem czegoś więcej niż niezamkniętych drzwi – wymaga alternatyw. Inclusion prowadzi tu z powrotem do kwestii Drains i shared prosperity. Im bardziej człowiek jest ekonomicznie niezależny od pojedynczej wspólnoty, pracodawcy czy organizacji, tym łatwiej może kwestionować jej normy. Publiczna edukacja, zabezpieczenie społeczne oraz sprawiedliwe instytucje nie zwiększają jedynie dobrobytu; poszerzają one możliwość powiedzenia własnej wspólnocie: "nie zgadzam się". Można sformułować liberalny paradoks wspólnoty następująco: dobra wspólnota daje człowiekowi wystarczająco dużo siły, aby mógł ją opuścić, a mimo to chciał w niej pozostać.

Drugie „I", Ignorance, jest jeszcze bardziej kłopotliwe, ponieważ liberalizm wyrósł z silnej wiary w rozum i zdolność człowieka do uczenia się. Demokracja zakłada obywatela zdolnego podejmować decyzje, nauka – możliwość korekty błędnych przekonań, a gospodarka wiedzy – określone kompetencje. Liberalizm nie może więc po prostu uznać ignorancji za jedną z równoprawnych form pluralizmu.

A jednak walka z niewiedzą niezwykle łatwo prowadzi ku paternalizmowi. Jeśli uznajemy, że wiedza naukowa lepiej wyjaśnia świat empiryczny niż przesąd, pojawia się pokusa, by przyspieszyć zwycięstwo wiedzy. Gdy społeczeństwo nie akceptuje rozwiązania rekomendowanego przez ekspertów, można stwierdzić, że potrzebuje edukacji; jeśli po niej nadal go odrzuca – że edukacja

była niewystarczająca. W efekcie demokratyczny spór zaczyna przypominać problem dydaktyczny: ekspert zna poprawną odpowiedź, a zadaniem obywatela jest ją przyswoić.

W tym miejscu napięcie tworzy dylemat niewiedzy: specjalistyczna wiedza ekspertów musi spotkać się z lokalnym doświadczeniem obywateli. Przekonanie elit, iż tylko one posiadają mandat poznawczy do podejmowania decyzji, może bowiem prowadzić do ucisku w imię postępu. Nie oznacza to demokratycznego relatywizmu, w którym opinia laika jest równie trafna jak badanie naukowe. Oznacza coś trudniejszego: wiedza techniczna i wiedza o ludzkich celach są różnymi rodzajami wiedzy. Epidemiolog wie więcej o mechanizmie rozprzestrzeniania choroby, ekonomista lepiej oszacuje wpływ podatku na ceny, a inżynier zna wytrzymałość konstrukcji. Jednak ekspert nie otrzymuje z tej przewagi automatycznej odpowiedzi na pytania polityczne: jak wysokie ryzyko społeczeństwo jest gotowe zaakceptować? Jak rozłożyć koszt reformy? Jakie wartości mają pierwszeństwo w konflikcie pomiędzy bezpieczeństwem a autonomią?

Zaufanie i procedury jako jedyna skuteczna obrona liberalizmu

To pytania wymagające wiedzy, lecz nie redukowalne do samej wiedzy specjalistycznej. Przywołany w źródle historyczny przykład Lady Montagu i walki z ospą ilustruje, że skuteczne rozpowszechnianie wiedzy wymaga nie tylko poprawności merytorycznej, ale również społecznego zaufania oraz akceptacji. Sens tego przykładu wykracza poza historię medycyny i ma charakter uniwersalny.

Prawda przekazana przez instytucję, której odbiorcy nie ufają, może przegrać z błędem szerzonym przez osoby zakorzenione we wspólnocie. zaufanie jest infrastrukturą wiedzy. Liberalne państwo nie może pozwolić sobie na pogardę wobec człowieka, którego chce przekonać. Pogarda jest bowiem poznawczo nieskuteczna. Jeśli ekspert komunikuje prawdziwą informację w sposób sygnalizujący odbiorcy jego niższy status moralny lub intelektualny, może osiągnąć efekt odwrotny do zamierzonego. Człowiek zaczyna bronić nie samej błędnej tezy, lecz własnej godności.

W odpowiedzi na dylemat niewiedzy pojawia się gentle epistemic improvement. Nie chodzi tu o naiwną wiarę, że prawda zawsze zwycięży sama – historia tego nie potwierdza. Chodzi raczej o budowanie instytucji, w których argument może zostać wysłuchany, eksperyment porównany, a błąd ujawniony, przy jednoczesnym zachowaniu prawa do zmiany zdania bez upokorzenia. Wiedza narzucona jako znak podporządkowania często zostaje odrzucona wraz z samym przymusem.

Najgorszym przeciwnikiem edukacji nie zawsze jest ignorancja; bywa nim upokorzenie. Człowiek, któremu powiedziano, że jego pytanie jest oznaką głupoty, niekoniecznie przestanie wątpić – może jedynie przestać pytać w obecności nauczyciela. System otrzymuje wtedy pozorną zgodę, tracąc informację o rzeczywistym przekonaniu. To prowadzi nas ponownie do rozróżnienia między edukacją a indoktrynacją. Liberalna szkoła nie może obiecywać, że każdy uczeń po zakończeniu procesu wychowania będzie myślał identycznie. Jeśli taki jest jej ukryty cel, różnica między edukacją a programowaniem zanika. Edukacja liberalna powinna raczej kształtować człowieka zdolnego rozumieć argument, pytać o dowód, rozpoznawać własną omylność i żyć obok ludzi, którzy po przejściu tego samego procesu doszli do innych wniosków. Tak rozumiana edukacja jest znacznie trudniejsza od indoktrynacji. Ta druga może mierzyć sukces zgodnością odpowiedzi; edukacja musi zaakceptować możliwość inteligentnego sprzeciwu.

Trzecie "I", Intolerance, stawia liberalizm przed bolesnym problemem granicy własnej samoobrony. Acemoglu wiąże go z klasycznym paradoksem tolerancji Poppera: porządek liberalny nie może być całkowicie bezbronny wobec ruchów, które wykorzystują jego swobody do zniszczenia warunków dalszego korzystania z tych swobód. Problem nie sprowadza się do prostego przeciwstawienia dobrych liberałów złym ekstremistom – gdyby tak było, rozwiązanie byłoby administracyjnie łatwe.

Trudność zaczyna się w momencie wskazywania przejścia od poglądu nieliberalnego do działania zagrażającego liberalnemu porządkowi. Człowiek może uważać demokrację za zły system, głosić wyższość swojej religijnej lub ideologicznej koncepcji społeczeństwa czy krytykować prawa uznawane przez większość za kluczowe. Liberalizm, który zabraniałby samego posiadania takich poglądów, przestałby być liberalizmem jeszcze przed zwycięstwem swoich przeciwników. Z drugiej strony istnieją działania nieusprawiedliwione wolnością przekonań: przemoc, groźba, arbitralne pozbawianie innych praw, organizowanie przymusu czy budowanie struktur uniemożliwiających przeciwnikom uczestnictwo w życiu publicznym. Liberalizm musi zatem bronić granicy między prawem do kwestionowania systemu a prawem do pozbawienia innych tego prawa.

To rozróżnienie daje ważny klucz interpretacyjny: liberalizm powinien bronić przede wszystkim reguł uczciwej konkurencji poglądów, a nie katalogu treści uznanych za liberalne. Dopóki przeciwnik mówi, organizuje się i startuje w wyborach w ramach reguł chroniących równą podmiotowość, jego obecność jest problemem politycznym, lecz niekoniecznie uzasadnieniem dla cenzury. Gdy zaczyna stosować przemoc lub budować mechanizm odbierający innym możliwość uczestnictwa, pojawia się problem samoobrony ustroju.

Granica ta jest oczywiście nieostra, dlatego fallibilizm jest tutaj tak ważny. Państwo może pomylić prawdziwe zagrożenie z niewygodnym sprzeciwem; władza szczególnie łatwo rozszerza kategorię

"zagrożenia dla demokracji" na swoich przeciwników. Historia dostarcza wielu przykładów systemów, które zaczynały od ochrony porządku, a kończyły na ochronie rządzących przed krytyką.

Z tego względu obrona liberalizmu musi być proceduralna, jawna i odwoływalna. Im poważniejsze ograniczenie wolności, tym większy powinien być ciężar uzasadnienia. Nie wystarczy, że pogląd jest odrażający, głupi albo sprzeczny z dominującą kulturą polityczną. Liberalizm istnieje między innymi po to, aby człowiek mógł być głupi publicznie bez utraty podstawowych praw.

W tym miejscu powraca postać Fredericka Douglassa i koncepcja wolności słowa jako bezpiecznika przeciw dominacji. Źródło traktuje ją jako szczególną "czerwoną linię" – mechanizm, dzięki któremu mniejszość wewnątrz wspólnoty może zakwestionować lokalną tyranię. Wartość wolności słowa staje się szczególnie widoczna nie wtedy, gdy ludzie mówią rzeczy rozsądne, lecz gdy pojawia się pokusa uznania, że osoby rozsądne nie powinny mieć potrzeby pewnych rzeczy mówić. Liberalizm musi tolerować znaczną ilość wypowiedzi, których liberałowie nie lubią, właśnie dlatego, że nie mogą posiadać monopolu na decyzję o tym, które dzisiejsze przekonanie okaże się jutrzejszym błędem. Nie oznacza to jednak, że słowo nigdy nie niesie za sobą konsekwencji prawnych.

Liberalizm jako ekosystem korekty i niedominacji

Groźba, bezpośrednie podżeganie do przemocy, oszustwo czy inne wypowiedzi stanowiące element czynu zabronionego mogą podlegać regulacji. Kluczowe jest tu jednak zachowanie wyraźnej różnicy między ściganiem realnej szkody a ściganiem heterodoksji.

W tym miejscu trzy dylematy zaczynają się ze sobą splatać. Inclusion może prowadzić do tolerowania wspólnot, które ograniczają wolność własnych członków. Próba ochrony tych osób może z kolei przejść w Ignorance, jeśli państwo uzna, że musi ich „wyedukować” ku właściwemu stylowi życia. Gdy wspólnota opiera się tej edukacji, może zostać zakwalifikowana jako Intolerance. A kiedy państwo zaczyna zwalczać tę nietolerancję za pomocą kontroli języka i myśli, liberalizm powraca do inżynierii społecznej, którą sam miał odrzucić. Nie jest to błąd logiczny teorii, lecz rzeczywista tragiczność liberalnego rządzenia. Nie istnieje algorytm, który rozwiązałby te konflikty za nas; każda odpowiedź może chronić jedną wartość kosztem innej. Większa autonomia wspólnot zwiększa pluralizm, ale może ograniczać wolność jednostek w ich wnętrzu. Intensywniejsza edukacja może zmniejszać ignorancję, lecz zwiększa ryzyko indoktrynacji.

Zdecydowana obrona demokracji może ograniczyć przestrzeń działania autorytarystów, ale jednocześnie dostarczyć władzy narzędzi cenzury. Liberalizm nie potrzebuje zatem doskonałej odpowiedzi, lecz sprawnej architektury podejmowania i korygowania decyzji.

Tu ujawnia się jedność całej omawianej filozofii. Fallibilizm zakłada, że każda decyzja może być błędna. Eksperymentowanie pozwala testować różne rozwiązania, a społeczne uczenie się dostarcza rozproszonej wiedzy. Wolność słowa obnaża błędy, Voice umożliwia grupom przekazanie informacji do centrum, a Right of exit chroni człowieka przed opresją wspólnoty. Niedominacja ogranicza arbitralność państwa, korporacji i kolektywu, podczas gdy Shared prosperity zapewnia materialne zasoby niezbędne do odmowy. Drains sprawiają, że alternatywa wobec dominującej wspólnoty staje się praktycznie dostępna. Związki zawodowe i inne stowarzyszenia tworzą z kolei pośrednie struktury reprezentacji.

Nie są to osobne elementy programu, lecz wzajemnie powiązane zabezpieczenia jednego systemu. Można to prześledzić na przykładzie człowieka, który nie zgadza się z normą dominującą w miejscu pracy, rodzinie albo wspólnocie. Wolność słowa pozwala mu nazwać swój sprzeciw, a niedominacja ma chronić go przed arbitralną sankcją. Prawo do wyjścia umożliwia odejście, zaś usługi publiczne i bezpieczeństwo materialne zmniejszają koszt tej decyzji. Zrzeszenie pozwala ustalić, czy problem jest jednostkowy, czy strukturalny, a samorządność daje możliwość zmiany normy bez konieczności opuszczania wspólnoty.

Fallibilizm przypomina większości, że buntownik może mieć rację. Tak wygląda liberalizm jako ekosystem korekty. Jego przeciwieństwem nie jest po prostu konserwatyzm, socjalizm, religia czy wspólnotowość. Przeciwieństwem jest system, w którym jedna strona relacji uzyskuje możliwość stwierdzenia: „nie musimy już cię słuchać, ponieważ wiemy, co jest prawdą, co jest dobre i kim powinieneś być”. To zdanie może wypowiedzieć monarcha, partia, rynek monopolistyczny, korporacja, algorytm, wspólnota religijna, związek zawodowy albo środowisko akademickie. Źródło dominacji jest mniej istotne niż jej struktura. Dlatego trzy "I" ostatecznie okazują się trzema pytaniami o granice władzy. Inclusion pyta: jak włączać wspólnotę, nie oddając jej jednostki na własność? Ignorance pyta: jak korzystać z wiedzy, nie przyznając ekspertowi prawa do rządzenia cudzym życiem tylko dlatego, że jest ekspertem?

Liberalizm jako cywilizacja korekty błędu

Intolerance pyta: jak bronić wolności przed jej przeciwnikami, nie niszcząc jej samymi metodami obrony? Żadne z tych pytań nie posiada ostatecznej odpowiedzi. I to jest najbardziej liberalna odpowiedź, jaką można na nie dać. System wolny nie jest bowiem układem, który rozwiązał konflikt

dobra, lecz takim, który nie pozwala żadnemu pokoleniu ogłosić, że konflikt ten został rozstrzygnięty raz na zawsze. „Trzy I" prowadzą nas zatem niemal bezpośrednio do końcowej syntezy.

Przechodząc od Cycerona i Smitha, przez Milla, Peirce'a, Hayeka, Scotta i Douglassa, aż po technologie cyfrowe, AI, ludzi pracy, związki zawodowe, WBREW i „sprawne rury", widać wyraźnie, że nowa filozofia liberalizmu nie jest kolejnym programem politycznym do wpisania w katalog doktryn. To raczej propozycja kultury umysłu oraz kultury instytucji, których najważniejszą cechą pozostaje zdolność do przyznania: pomyliliśmy się, sprawdźmy jeszcze raz. Temu należy poświęcić finałową część: liberalizmowi nie jako doktrynie posiadania prawdy, lecz jako cywilizacji korekty błędu – systemowi, którego wielkość polega nie na tym, że nigdy nie błądzi, ale na tym, że jako jeden z nielicznych uczynił z możliwości poprawienia własnego błędu zasadę ustrojową. Liberalizm jako cywilizacja korekty: kultura umysłu przeciw dominacji i nieomylności.

Gdy przedstawioną dotąd konstrukcję sprowadzić do jednego pojęcia, nie będzie nim ani rynek, ani państwo, ani jednostka, ani nawet wolność w jej najprostszym znaczeniu. Najgłębszym rdzeniem nowej filozofii liberalizmu okazuje się korygowalność.

Liberalne społeczeństwo jest tym szczególnym typem porządku, który nie zakłada własnej doskonałości, lecz dąży do uczynienia możliwości wykrycia i naprawienia błędu immanentną cechą swoich instytucji. Wolność słowa, pluralizm, samorządność, konkurencja, eksperymentowanie, niezależne stowarzyszenia, związki zawodowe, prawo do odwołania, procedury sądowe, wybory i zdecentralizowane wspólnoty można w tej perspektywie odczytać jako różne odmiany tego samego mechanizmu: społeczeństwo pozostawia otwarte kanały, dzięki którym informacja o własnym błędzie może powrócić do centrum decyzyjnego.

Tak należy rozumieć architekturę filozoficzną rekonstruowaną w książce. Skoro człowiek jest omylny, potrzebuje eksperymentów; skoro eksperymenty są rozproszone, wymagają wspólnot zdolnych do społecznego uczenia się; skoro uczenie wymaga sprzeciwu, człowiek potrzebuje wolności od arbitralnej dominacji; a skoro wolność nie może istnieć wyłącznie formalnie, niedominacja prowadzi ku samorządności, bezpieczeństwu materialnemu, wspólnemu dobrobytowi i instytucjom pozwalającym zwykłym ludziom rzeczywiście uczestniczyć w podejmowaniu decyzji.

Liberalizm jako instytucjonalna metoda korekty błędu

Źródłowa synteza łączy te ogniwa, prowadząc od Milla i Peirce'a, przez Hayeka oraz republikańską teorię wolności, aż po working-class liberalism jako praktyczną rekonstrukcję całego porządku liberalnego. W tej perspektywie liberalizm przestaje być przede wszystkim doktryną wskazującą odpowiedzi, jakie społeczeństwo powinno przyjąć; staje się raczej teorią tego, jak społeczeństwo powinno do tych odpowiedzi dochodzić i w jaki sposób je zmieniać, gdy okażą się błędne.

Doktryny pewności próbują zagwarantować poprawność poprzez wybór właściwego celu, klasy społecznej, przywódcy, religii, modelu ekonomicznego czy grona ekspertów. Liberalizm fallibilistyczny nie wierzy natomiast w istnienie grupy ludzi, której można raz na zawsze powierzyć władzę nad prawdą. Zamiast poszukiwać nieomylnego podmiotu, buduje instytucje zmniejszające koszt pomyłki podmiotów omylnych. Taki liberalizm jest filozofią głęboko antyprometejską.

Nie obiecuje stworzenia doskonałego człowieka. Nie zakłada, że przyszłe pokolenia zostaną dzięki odpowiedniemu programowi edukacji uwolnione od przesądów, interesu własnego, strachu czy grupowych uprzedzeń. Nie wierzy również, że algorytm, nawet dysponujący ogromną ilością danych, zdoła zastąpić społeczny proces uczenia się. Przeciwnie – jego najważniejszym aksjomatem pozostaje przekonanie, że niewiedza nie jest przejściową awarią człowieka, lecz trwałą właściwością ludzkiej kondycji. To właśnie z Hayekowskiej „nieuniknionej ignorancji" wypływa potrzeba wolności do eksperymentowania i świadomość niemożności przewidzenia, gdzie pojawi się następne, lepsze rozwiązanie. Z tego powodu liberalizm można nazwać ustrojowym odpowiednikiem metody naukowej, o ile nie będziemy rozumieć tej analogii powierzchownie. Nauka nie jest zbiorem prawd dlatego, że uczeni są nieomylni; jej historyczna przewaga wynika raczej z instytucjonalizacji krytyki, powtarzalności, sporu, publikacji, recenzji i możliwości obalenia wcześniejszych twierdzeń.

Podobnie liberalne społeczeństwo nie jest bardziej racjonalne dlatego, że jego obywatele są mądrzejsi. Jest potencjalnie bardziej adaptacyjne, ponieważ pozwala ludziom mówić władzy, iż się myli. W tym kontekście nabiera znaczenia pozornie banalna różnica między „posiadaniem błędu" a „zdolnością do jego korekty". Wszystkie systemy popełniają błędy – monarchia, demokracja, przedsiębiorstwo prywatne, ministerstwo, związek zawodowy, uniwersytet czy algorytm mogą dojść do niewłaściwego wniosku.

Wolność słowa jako instrument diagnostyczny systemu

Różni je przede wszystkim sposób reakcji na informację o błędzie. System autorytarny traktuje krytykę jako problem lojalności, biurokratyczny przekształca ją w kwestię proceduralną, a korporacyjny uznaje za zagrożenie reputacyjne. System liberalny powinien natomiast pytać: czy krytyk wskazuje coś, czego nie widzimy? Wolność słowa nie jest dodatkiem estetycznym do demokracji. Jest instrumentem diagnostycznym. Jeśli Douglass wiązał swobodę wypowiedzi ze zdolnością podważenia niewolnictwa, to sens tej intuicji wykracza daleko poza XIX-wieczną Amerykę.

Dominacja nie opiera się wyłącznie na przemocy; wymaga ona także kontroli nad opisem rzeczywistości. Człowiek podporządkowany staje się szczególnie bezsilny w momencie, gdy nie może publicznie nazwać swojego położenia. Prawo do wypowiedzi jest zatem prawem do wprowadzenia do wspólnej wiedzy informacji, których dominująca instytucja wolałaby nie słyszeć. Tę samą funkcję pełni Voice w świecie pracy. Związek zawodowy czy inna organizacja pracowników nie jest jedynie podmiotem negocjującym udział w dochodzie.

Jest przede wszystkim kanałem korekty. Pracownik znajdujący się najbliżej procesu produkcyjnego dostrzega błędy niewidoczne z poziomu zarządu. Kurier widzi, gdzie algorytmiczny czas dostawy rozmija się z rzeczywistością. Pielęgniarka wie, które procedury formalnie istnieją, lecz w praktyce utrudniają leczenie. Samozatrudniony wykonawca rozumie, że abstrakcyjna „swoboda kontraktowania” oznacza w rzeczywistości jednostronne ustalanie reguł przez silniejszy podmiot. Jeśli organizacja nie posiada kanału pozwalającego na agregację tej wiedzy, staje się poznawczo uboższa mimo posiadania coraz większej liczby danych.

Liberalizm ludzi pracy to coś więcej niż korekta dystrybucyjna. Working-class liberalism ma integrować stabilność zatrudnienia, usługi publiczne i wspólnotę z rzeczywistym wpływem na rządzenie, zamiast oferować jedynie transfer ekonomiczny w zamian za polityczny spokój. Jeśli potraktujemy tę ideę poważnie, powrót ludzi pracy do centrum liberalizmu jest jednocześnie przywróceniem ich wiedzy do procesu politycznego. Jest to kluczowe, gdyż współczesny kryzys liberalizmu można interpretować jako awarię właśnie tej pętli zwrotnej. Źródło wskazuje tu na dwa grzechy elit postindustrialnych: sin of omission, czyli zaniedbanie problemów grup tracących na deindustrializacji, globalizacji i automatyzacji, oraz sin of commission – aktywne przesunięcie ku inżynierii społecznej i odgórnemu narzucaniu norm.

Liberalizm jako kultura korekty błędu i niedominacji

Te dwa zjawiska są ze sobą powiązane głębiej, niż wynikałoby z ich prostego zestawienia. Elita przestała słyszeć materialne sygnały płynące od społeczeństwa, a jednocześnie zaczęła coraz intensywniej narzucać mu własne instrukcje normatywne. Powstała asymetria komunikacyjna: informacja płynęła z centrum na peryferie, lecz znacznie gorzej z peryferii do centrum. Eksperci objaśniali ludziom globalizację, transformację technologiczną, migrację czy nowe normy kulturowe, podczas gdy instytucje coraz słabiej przyjmowały sygnały o kosztach tych procesów. Wtedy liberalizm zaczął przypominać system, który potrafi nauczać, ale coraz gorzej potrafi się uczyć.

To jest zasadnicza różnica między kulturą odpowiedzi a kulturą umysłu. Kultura odpowiedzi premiuje posiadanie właściwego stanowiska; człowiek ma wiedzieć, jak należy myśleć o gospodarce, technologii czy moralności, a błąd jest czymś, czego trzeba unikać, gdyż ujawnia brak kompetencji. Kultura umysłu zakłada natomiast, że dojrzalszym stanem poznawczym jest zdolność do rewizji własnego stanowiska. Nie pyta wyłącznie o to, czy miałeś rację wczoraj, lecz czy potrafisz dzisiaj zauważyć, dlaczego jej nie miałeś.

Kluczowa jest tutaj Peirce'owska tradycja fallibilizmu. Wiedza nie dojrzewa przez wyeliminowanie możliwości błędu, lecz przez stworzenie wspólnoty zdolnej błędy wykrywać. Mechanizm ten wiąże się ze społecznym uczeniem się i kumulacją informacji w zaufanych grupach. W konsekwencji kultura umysłu nie może być domeną samotnego geniusza; jest raczej sztuką tworzenia środowiska, w którym wiedza jednostek może się zderzać, łączyć i wzajemnie poprawiać. Z tej perspektywy wspólnota odzyskuje inne znaczenie – przestaje być tylko tożsamościowym schronieniem przed anonimowym światem.

Jest laboratorium wiedzy. W jej obrębie ludzie obserwują się nawzajem, przekazują doświadczenie i budują zaufanie niezbędne do przyjmowania cudzych informacji. „Miękki komunitaryzm” ma łączyć tę funkcję wspólnoty z ochroną przed przekształceniem jej w stultifying cage. Liberalizm musi zatem balansować między przynależnością a możliwością wyjścia. Człowiek powinien móc być zakorzeniony bez bycia uwięzionym. Wspólnota powinna mieć prawo rozwijać własne normy, ale nie może być właścicielem swoich członków. Państwo powinno chronić jednostkę przed wspólnotową dominacją, nie zamieniając tej ochrony w projekt unicestwienia lokalnej różnorodności. Ta równowaga nie zostanie raz na zawsze zapisana w doskonałej konstytucji; musi być utrzymywana przez permanentną korektę.

To samo dotyczy rynku. Jest on jednym z największych mechanizmów eksperymentowania, jakie wymyśliły ludzkie społeczeństwa, choć tylko ideologia może twierdzić, że każdy jego rezultat jest z definicji optymalny moralnie i politycznie. Firmy eksperymentują, konsumenci wybierają,

wynalazcy ryzykują, ale rynek może również wytwarzać monopole i prywatną dominację. Fallibilistyczny liberał broni rynku nie dlatego, że „rynek zawsze wie", lecz dlatego, że zdecentralizowany eksperyment ujawnia informacje niedostępne dla centrum. Gdy jednak sam rynek eliminuje możliwość eksperymentowania poprzez koncentrację władzy, potrzebna jest korekta.

Analogicznie państwo nie jest ani naturalnym przeciwnikiem, ani zbawcą wolności – może być zarówno narzędziem dominacji, jak i ochrony przed nią. Przejście od nieingerencji do niedominacji jest tu kluczowe. W tej konstrukcji wolność nie oznacza jedynie braku bezpośredniej interwencji; wymaga zabezpieczenia przed arbitralną możliwością interweniowania przez państwo, pracodawcę czy wspólnotę, a także materialnej podstawy pozwalającej człowiekowi nie pozostawać na cudzej łasce. Klasyczny liberalizm zbyt często pytał: „kto ingeruje?", podczas gdy nowy musi pytać również: „kto może ingerować arbitralnie i czy podlegający tej władzy ma możliwość sprzeciwu?".

To drugie pytanie otwiera zupełnie nową mapę polityczną. Dominacja może bowiem znajdować się w ministerstwie, ale także w przedsiębiorstwie.

Infrastruktura bezpieczeństwa jako fundament realnej wolności i podmiotowości

Władza może wynikać z prawa, ale również z kontraktu. Może przybierać formę bezpośredniego nakazu, lecz także algorytmicznego rankingu; bywać brutalna lub przejawiać się jako łaskawy paternalizm. "Dobry pan" pozostaje jednak panem, gdyż dobroć jest jego wyborem, a nie ograniczeniem jego władzy. Stąd materialne bezpieczeństwo staje się częścią architektury wolności. Nie chodzi o to, by każdy człowiek został zabezpieczony przed wszystkimi skutkami własnych decyzji – taki projekt zniszczyłby zarówno odpowiedzialność, jak i przestrzeń do eksperymentowania. Chodzi o coś bardziej elementarnego: odmowa wobec arbitralnej władzy nie powinna automatycznie oznaczać głodu, utraty leczenia czy całkowitego wykluczenia z życia społecznego. Usługi publiczne i bezpieczeństwo ekonomiczne nie są zatem "socjalnym dodatkiem", lecz fundament liberalnej podmiotowości.

Pozornie przyziemne kwestie okazują się logicznym rozwinięciem myśli Milla i Peirce'a. Człowiek może eksperymentować ze swoim życiem tylko wtedy, gdy pomyłka nie zawsze staje się katastrofą absolutną. Społeczeństwo innowacyjne potrzebuje nie tylko nagrody za sukces, ale także rozsądnej możliwości przeżycia niepowodzenia. Przedsiębiorca chętniej podejmuje ryzyko, jeśli choroba nie oznacza utraty całego dorobku. Pracownik łatwiej opuszcza toksyczne miejsce pracy, gdy istnieje

alternatywa. Student odważniej wybiera ambitną drogę, jeśli edukacja nie jest luksusem. Wolność potrzebuje więc infrastruktury pozwalającej człowiekowi powiedzieć: "spróbuję".

Shared prosperity nie jest ideą egalitaryzmu rezultatu, lecz społecznym warunkiem szerokiego uczestnictwa w eksperymentowaniu. Jeżeli owoce wzrostu koncentrują się w bardzo wąskiej grupie, zyskuje ona większą zdolność podejmowania ryzyka, wpływania na instytucje i finansowania kolejnych przedsięwzięć, podczas gdy reszta społeczeństwa staje się bardziej zachowawcza z ekonomicznej konieczności. Nierówność zaczyna wtedy dotyczyć nie tylko dochodu, lecz również prawa do przyszłości. Tak można zrozumieć koncepcję pro-worker AI. Jej istotą nie jest obrona człowieka przed technologią, lecz rozszerzanie prawa ludzi pracy do pozostania uczestnikami procesu tworzenia przyszłości. Technologia może bowiem zdegradować pracownika do funkcji nadzorcy maszyny albo zwiększyć jego kompetencje.

Może centralizować wiedzę lub udostępniać ją szerzej; eliminować zadania bądź tworzyć nowe. Aktywne ukierunkowanie technologii ku uzupełnianiu ludzkiej pracy jest kluczowym elementem wspólnego dobrobytu. Determinizm technologiczny jest w istocie antyliberalny – zdanie "technologia i tak to zrobi" usuwa z debaty ludzką odpowiedzialność, przedstawiając przyszłość jako pogodę, wobec której możemy najwyżej kupić parasol.

Tymczasem technologie są tworzone przez ludzi, finansowane przez instytucje, wdrażane przez przedsiębiorstwa i regulowane przez państwa. Nawet jeśli nie możemy przewidzieć wszystkich skutków innowacji, możemy wpływać na bodźce określające jej kierunek. Fallibilizm nie oznacza bezradności, lecz działanie bez gwarancji. To odróżnia go od technokracji. Technokrata twierdzi: skoro nie mamy pewności, należy zaufać ekspertowi. Populista odpowie: skoro ekspert nie jest nieomylny, nie należy mu ufać wcale. Liberalizm kultury umysłu odrzuca oba skróty. Ekspertyza jest cenna, gdyż zawiera skumulowaną wiedzę, ale musi pozostawać otwarta na lokalną informację i krytykę. Obywatel nie posiada automatycznie racji przeciw ekspertowi, lecz ma prawo pytać, jakie założenia przyjęto i jakie wartości włączono do modelu. Nowa filozofia liberalizmu próbuje ocalić autorytet bez autorytaryzmu: naukowiec może posiadać autorytet poznawczy bez prawa do arbitralnego rządzenia, sędzia – autorytet instytucjonalny bez nieomylności, a nauczyciel może prowadzić ucznia bez indoktrynowania.

Pracodawca może organizować przedsiębiorstwo bez traktowania pracownika jak własności. Wspólnota może ustanawiać normy bez zamykania drogi wyjścia. Państwo może być silne, nie stając się wszechwładnym. Sztuka polega na tym, aby władza była wystarczająco silna do działania i wystarczająco ograniczona, by można było ją poprawić. Warto przywołać Miltonowski obraz wielkich, którzy nie powinni wynosić się ponad współobywateli, lecz chodzić tymi samymi ulicami i pozwalać na rozmowę bez czołobitności. Można go odczytać jako polityczną metaforę

przepuszczalności elit. Społeczeństwo liberalne potrzebuje przywódców, ekspertów i hierarchii odpowiedzialności, ale nie może pozwolić, aby hierarchia kompetencji przekształciła się w kastę moralnej wyższości.

Liberalizm jako konstytucja wiecznego remontu

Elita, która nie spotyka ludzi spoza własnego środowiska, traci nie tylko społeczną sympatię, ale przede wszystkim dane. Im bardziej jednolite są trajektorie edukacyjne, zawodowe i kulturowe osób podejmujących decyzje, tym większe prawdopodobieństwo, że wspólnie przeoczą te same problemy. Pluralizm reprezentacji jest zatem funkcją poznawczą, a nie wyłącznie gestem symbolicznym. Ludzie pracy, mieszkańcy prowincji i mniejszych miast, samozatrudnieni, pracownicy usług czy osoby bez dyplomów elitarnych uczelni nie muszą mieć szczególnego dostępu do prawdy; mają natomiast dostęp do innych fragmentów rzeczywistości. Demokracja powinna te fragmenty składać w całość. Dlatego working-class liberalism nie jest kapitulacją liberalizmu przed populizmem.

Jest on raczej korektą, która ma ponownie połączyć prawa jednostki, lokalną wspólnotę, sprawne usługi publiczne i wzrost gospodarczy z rzeczywistym Voice. To próba powrotu do liberalizmu, który nie pyta ludzi pracy o głos jedynie raz na kilka lat, lecz uznaje ich za pełnoprawnych uczestników produkcji wiedzy o instytucjach.

W tym kontekście przykład WBREW nabiera szerszego sensu. Nie chodzi o to, by jedna organizacja stała się wzorem dla całego porządku pracowniczego, lecz by zasygnalizować, że potrzeba zbiorowego Voice migruje wraz z gospodarką. Skoro praca przenosi się z fabryki na platformy, z etatu na kontrakty, z jednego zakładu do sieci usług, to instytucje reprezentacji również muszą eksperymentować. Liberalizm powinien dopuszczać takie próby, ponieważ nie wie z góry, jaka forma organizacji najlepiej odpowie na nowe rodzaje zależności. To samo dotyczy państwa, technologii i wspólnot. Nie istnieje ostateczny model, który wystarczy raz wdrożyć; każda instytucja ma bowiem skłonność do kostnienia. Rozwiązanie dzisiejszego problemu z czasem może stać się nowym problemem: związek zawodowy może ulec oligarchizacji, a regulacja przeżyć cel, dla którego ją ustanowiono.

Technologia emancypacyjna może zostać przejęta przez monopol, samorząd stać się klientelistyczny, państwo opiekuńcze zmienić się w system proceduralnego paternalizmu, a rynek konkurencyjny skoncentrować się w rękach kilku podmiotów. Dlatego liberalizm nie może być konstytucją spokoju. Musi być konstytucją wiecznego remontu.

Metafora remontu jest trafniejsza niż metafora budowy od zera. Inżynier społeczny często chciałby otrzymać pusty plac, by racjonalnie zaprojektować całe społeczeństwo. Liberalny reformator powinien natomiast przyjąć do wiadomości, że zawsze wchodzi do domu zamieszkanego przez ludzi, pełnego historycznych instalacji, nieformalnych zwyczajów, rodzinnych wspomnień i prowizorycznych napraw, które czasem działają lepiej niż oficjalny projekt. Należy naprawiać, zamiast wysadzać dom tylko dlatego, że jego plan nie jest idealnie czytelny.

Taka kultura umysłu jest jednocześnie kulturą historycznej pokory. Nie wszystko, czego sensu nie rozumiemy, jest irracjonalne; instytucje, normy i zwyczaje mogą zawierać wiedzę zakumulowaną w procesie długiego społecznego eksperymentowania. Nie oznacza to jednak, że tradycji należy przyznać prawo weta wobec zmiany. Tradycja jest hipotezą przekazaną przez przeszłość, nie objawieniem. Podobnie nowoczesność jest hipotezą wysuniętą przez teraźniejszość, a nie automatycznie lepszą odpowiedzią. To właśnie równoważenie tradycji i eksperymentu stanowi jeden z najbardziej interesujących elementów całego projektu.

Liberalizm jako system ciągłej korekty błędu

Liberalizm może szanować wspólnotę bez romantyzowania jej. Może promować postęp, nie fetyszyzując nowości; korzystać z nauki bez scientyzmu i posługiwać się rynkiem bez ślepej wiary w jego nieomylność. Może używać państwa bez etatyzmu oraz AI bez technologicznego determinizmu. Nie potrzebuje rozwiązań sterylnych, gdyż te istnieją najczęściej w modelach, a nie w rzeczywistych społeczeństwach. Na końcu drogi pozostaje więc najprostsza i zarazem najbardziej wymagająca maksyma: możemy się mylić, dlatego musimy pozostawić sobie nawzajem możliwość poprawienia świata, który wspólnie tworzymy.

Z tego zdania wynika więcej, niż może się początkowo wydawać. Wynika z niego wolność słowa, gdyż krytyk może wiedzieć coś, czego nie wie większość; pluralizm, ponieważ jedna droga eksperymentu może zawieść; oraz samorządność, gdyż centrum nie zna wszystkich warunków lokalnych. Stąd samo ograniczenie władzy – błąd władzy skoncentrowanej jest bowiem bardziej niebezpieczny. Wynika z tego bezpieczeństwo materialne, bo człowiek musi mieć realną możliwość powiedzenia „nie", a także Voice, ponieważ informacja z dołu musi docierać do góry. Wspólny dobrobyt staje się koniecznością, gdyż możliwość eksperymentowania nie może być przywilejem wyłącznie zamożnych. Wynika z tego również pro-worker AI – technologia powinna poszerzać ludzką sprawczość, a nie jedynie koncentrować wiedzę w maszynie.

I wynika jeszcze jedno: liberalizm nie może uznać samego siebie za zwolnionego z własnej zasady. Jeżeli kryzys liberalnej demokracji jest rzeczywisty, odpowiedzią nie może być wyłącznie

stwierdzenie, że społeczeństwa źle zrozumiały jej dobrodziejstwa. Taka reakcja reprodukowałaby dokładnie technokratyczną pychę, którą przedstawiona teoria krytykuje. Liberalizm musi potraktować własne polityczne porażki jako dane. Populistyczny bunt może zawierać fałszywe diagnozy, ale samo jego istnienie jest informacją. Informacją jest spadek zaufania, deindustrializacja społeczności i poczucie utraty głosu. Informacją jest rozpad organizacji pracowniczych, strach przed technologią oraz odwrót od instytucji. System inteligentny nie obraża się na czujnik dlatego, że alarm jest nieprzyjemny.

Koncepcja working-class liberalism nie jest ofertą kupienia społecznego pokoju dodatkowymi transferami. Ma być powrotem do systemu, który ponownie słucha. Jest to forma liberalizmu silniejsza i wierniejsza pierwotnym uzasadnieniom, oparta na wspólnocie, niedominacji, inkluzywnym wzroście i realnej podmiotowości obywatela. Można powiedzieć, że historyczny dramat liberalizmu nie polega na tym, iż za bardzo uwierzył w wolność, lecz na tym, że w pewnym momencie za mało uwierzył we własną epistemologię. Uznał, że eksperci wiedzą wystarczająco wiele, globalne rynki skorygują większość problemów, a społeczeństwo można edukacyjnie doprowadzić do właściwych norm. Przyjął, że technologia jest przede wszystkim siłą egzogeniczną, a ludzie tracący ekonomicznie na transformacji w końcu dostosują się do nowej rzeczywistości. Tymczasem liberalizm powinien był jako pierwszy wiedzieć, że nie wie.

Jego przyszłość nie wymaga wymyślenia całkowicie nowej metafizyki politycznej, lecz konsekwentnego zastosowania własnej najgłębszej intuicji wobec samego siebie. Jeżeli wolność była wielkim wynalazkiem dlatego, że pozwalała ludziom eksperymentować, trzeba przywrócić tę możliwość ludziom pracy. Jeżeli wspólnota była źródłem wiedzy, trzeba odbudować instytucje lokalnego Voice. Jeżeli władza arbitralna jest zagrożeniem, trzeba dostrzec ją również w korporacji i algorytmie. Jeżeli technologia jest wyborem, trzeba negocjować jej trajektorię. A jeżeli dobrobyt jest warunkiem niezależności, trzeba ponownie połączyć produktywność z szerokim uczestnictwem w jej korzyściach.

Liberalizm jako system zakazu nieomylności

Nowa filozofia liberalizmu okazuje się paradoksalnie filozofią powrotu. Nie chodzi o powrót do XIX wieku, społeczeństwa fabrycznego czy dawnego porządku klasowego, lecz do elementarnego gestu liberalnego: nie oddawaj nikomu prawa do nieomylności. Nie państwu, nie rynkowi, nie ekspertowi ani większości. Nie wspólnocie, pracodawcy czy związkowi zawodowemu. Nie uniwersytetowi, platformie, algorytmowi czy sztucznej inteligencji. A przede wszystkim – nie sobie samemu.

W tej zasadzie spotykają się Cyceron i Smith, Mill i Peirce, Hayek i Scott, Douglass i Pettit; doświadczenie ludzi pracy łączy się tu z problemem AI. Jedni przypominają, że człowiek żyje poprzez zobowiązania wobec innych, drudzy – że nigdy nie dysponuje pełną wiedzą, jeszcze inni zaś, że wolność znika tam, gdzie jednostka pozostaje na cudzej łasce. Razem tworzą oni nie zamknięty system, lecz architekturę intelektualnego zabezpieczenia przed pokusą towarzyszącą każdej władzy: przekonaniem, że tym razem to właśnie my wiemy już wystarczająco dużo, by przestać słuchać. Dlatego najkrótsza definicja liberalizmu przyszłości mogłaby brzmieć: jest to porządek społeczny organizujący władzę, wiedzę i dobrobyt tak, aby człowiek mógł powiedzieć „mylicie się" bez konieczności proszenia silniejszego o pozwolenie. Dopiero wtedy kultura umysłu staje się kulturą instytucji. Dopiero wtedy wolność przechodzi z poziomu deklaracji do praktyki. Wówczas mechanizmy takie jak „Voice", „Drains", shared prosperity, związki zawodowe, samorządność czy technologia pro-pracownicza przestają być osobnymi punktami programu politycznego i układają się w jedną konstrukcję: cywilizację zdolną do poprawiania samej siebie. Szkatułka liberalizmu. Architektura myśli ludzkiej od Cycerona po Acemoglu – i dalej, ku Dobru Wspólnemu.

Są książki, które przynoszą nowe odpowiedzi, i są takie, które są ciekawsze: zmuszają do ponownego otwarcia tych starych.

„What Happened to Liberal Democracy? Remaking a Politics of Shared Prosperity" Darona Acemoglu należy do tej drugiej kategorii. Oficjalna prezentacja książki przez MIT jasno ujmuje jej zasadniczy paradoks: liberalna demokracja rozkwitała wtedy, gdy łączyła wspólny dobrobyt, demokratyczne samorządzenie i swobodne poszukiwanie wiedzy, lecz liberalizm – stworzony pierwotnie do kwestionowania władzy – nie potrafił w pełni przystosować się do momentu, w którym sam stał się establishmentem. Odpowiedzią Acemoglu ma być working-class liberalism: liberalizm ludzi pracy, wspólnoty, pluralizmu wartości i wspólnego dobrobytu. Nie należy jednak czytać Acemoglu jak proroka przybywającego z nowymi tablicami; byłoby to paradoksalnie sprzeczne z jego własnym aparatem filozoficznym. Lepiej potraktować jego książkę jak szkatułkę, w której zgromadzono fragmenty intelektualnego dziedzictwa ludzkości. W jednej przegródce leży Cyceron, przypominający, że wspólnota powstaje przez wzajemne świadczenie usług i pomocy. Obok niego Adam Smith, którego zbyt często ograniczono do anegdoty o rzeźniku i piekarzu, podczas gdy w „Teorii uczuć moralnych" równie istotny jest człowiek zdolny przedłożyć dobro wspólnoty nad interes prywatny.

Fallibilizm i wspólnota jako fundamenty nowej wolności

Mill i Peirce szepczą: możesz się mylić. Hayek odpowiada: nie tylko ty – wszyscy wiemy za mało. Douglass przypomina, by pozwolić człowiekowi mówić, gdyż władza najbardziej boi się języka tych, których podporządkowała. Du Bois dodaje, że nie można budować wiedzy o społeczeństwie, eliminując doświadczenia ludzi, którzy odczuwają jego krzywdy. Pettit i Skinner przypominają, że brak kajdan nie oznacza jeszcze wolności, jeśli ktoś nadal trzyma klucz, a Scott ostrzega, że mapa administracji łatwo zaczyna udawać terytorium.

Kranzberg stawia przed epoką cyfrową tezę, której znaczenie dopiero zaczynamy w pełni rozumieć: technologia nie jest po prostu dobra albo zła – ale nigdy nie pozostaje neutralna. Konstrukcja Acemoglu świadomie splata te tradycje w jeden ciąg rozumowania. Fundamentem tej architektury jest maksyma, którą można wyryć nad wejściem do całego liberalnego gmachu: „mogę się mylić". Nie: przeciwnik może się mylić. Nie: tłum może się mylić. Nie: ekspert może się mylić. Ja mogę się mylić.

Mill przypomina, że całe epoki wierzyły w rzeczy, które późniejsze pokolenia uznawały za absurdalne; Peirce zaś odbiera człowiekowi pocieszenie ostatecznej pewności i definiuje wiedzę jako niekończący się proces poprawiania. W tle pobrzmiewa najstarsza ironia filozofii europejskiej: mądrość zaczyna się tam, gdzie kończy się zachwyt własną pewnością. Fallibilizm nie jest wygodnym sceptycyzmem, który twierdzi, że skoro nie możemy być pewni, wszystko wolno. Przeciwnie – nakłada on surowsze wymagania. Jeśli mogę się mylić, muszę zbudować świat, w którym ktoś może mnie poprawić. Jeśli rząd może się mylić, potrzebuje opozycji. Jeśli nauka może się mylić, potrzebuje krytyki. Jeśli przedsiębiorstwo może się mylić, potrzebuje informacji z hali, sklepu, magazynu i sieci dystrybucji.

Jeśli większość może się mylić, mniejszość potrzebuje prawa głosu. Jeśli związek zawodowy może się mylić, członek musi móc krytykować przywódcę. Jeśli algorytm może się mylić, człowiek poddany jego decyzji potrzebuje drogi odwołania. Z jednego zdania „mogę się mylić" wyrasta konstytucja całej cywilizacji. Hayek dodaje do tego drugą wartość: „nie wiem, kto będzie wiedział". Jego argument za wolnością wynika z nieuniknionej ignorancji człowieka oraz niemożności przewidzenia, kto – dzięki połączeniu talentu, okoliczności i lokalnej wiedzy – znajdzie rozwiązanie problemu. To uderzenie wymierzone jest zarówno w planistę państwowego, jak i w pychę prywatnych centrów zarządzania. Minister nie wie wszystkiego. Zarząd korporacji nie wie wszystkiego. Profesor nie wie wszystkiego. Model językowy nie wie wszystkiego. Nawet rynek nie „wie" w sensie antropomorficznym – jest on sposobem ujawniania rozproszonych informacji

poprzez działania wielu uczestników. Dlatego kolejna maksyma może brzmieć: "wolność jest ubezpieczeniem społeczeństwa od cudzej pewności".

Acemoglu nie zatrzymuje się na Hayekowskiej figurze jednostki posiadającej lokalną wiedzę. Odwołując się do Tomasello i Henricha, podkreśla społeczny charakter ludzkiego poznania: sukces naszego gatunku nie jest dziełem samotnego rozumu, lecz zdolności naśladowania, kumulowania doświadczeń oraz uczenia się we wspólnotach opartych na zaufaniu. Homo sapiens nie wynajduje każdego ranka języka, koła czy norm moralnych od nowa; wchodzi do świata wypełnionego depozytem cudzych prób i odkryć. Człowiek jest więc indywidualny normatywnie, ale społeczny ontologicznie. To jeden z najważniejszych ruchów Acemoglu.

Ostatecznie cierpi i rozkwita osoba, lecz nigdy nie jest ona atomem wyjętym z próżni. Autor przeciwstawia ontologiczny indywidualizm – wizję człowieka jako bytu niezależnego od relacji – indywidualizmowi normatywnemu, zgodnie z którym to dobro konkretnej osoby pozostaje ostatecznym kryterium moralnym systemu.

Tu myśl Cycerona spotyka się z Adamem Smithem. Pierwszy przypomina, że wspólne dobro powstaje przez wzajemną pomoc i wymianę usług oraz umiejętności. Drugi w słynnej formule ekonomicznej zauważa, że przy obiedzie nie liczymy wyłącznie na dobroć rzeźnika czy piekarza, lecz także na ich interes własny; jednak ten sam Smith jako moralista dodaje, że człowiek mądry potrafi podporządkować swój interes dobru wspólnoty. Nie ma tu sprzeczności, lecz pełniejszą antropologię: człowiek jest zarazem zainteresowany sobą i zdolny do przekroczenia siebie.

Nowy liberalizm nie powinien wybierać między egoizmem a altruizmem jak między dwiema religiami. Potrzebuje instytucji, które robią użytek z interesu własnego, nie zakładając jednocześnie, że jest on jedynym ludzkim motywem. Rynek bez moralności staje się rachunkiem przewagi; moralność bez uwzględnienia interesów staje się kazaniem przeciw naturze człowieka.

Wolność jako niedominacja i realny wpływ

Z tej tradycji wyrasta wspólnota Acemoglu. Nie jako więzienie, lecz jako nexus samorządności, źródło informacji i przestrzeń eksperymentowania. Autor podkreśla, że working-class liberalism musi na nowo rozpoznać lokalne więzi jako inkubatory wiedzy, a nie przeszkody, które wykształcony modernizator powinien usunąć. Zaskakująco aktualnie brzmi tu Miltonowska maksyma egalitaryzmu codzienności: wielcy nie powinni żyć jak osobny gatunek, lecz chodzić tymi samymi ulicami, pozwalając rozmawiać ze sobą bez czołobitności. Można przełożyć Miltona na XXI wiek: elita, która nie zna ludzi spoza własnej windy społecznej, posiada mniej danych, niż sama

sądzi. To nie jest argument przeciw elicie – społeczeństwo potrzebuje ludzi kompetentnych. Jest to argument przeciw merytokratycznej metamorfozie kompetencji w kastę. Dyplom jest świadectwem określonego rodzaju osiągnięcia, a nie licencją na moralną wszechwiedzę.

Stąd druga część diagnozy Acemoglu: liberalizm został stworzony, by ograniczać arbitralną władzę, lecz gdy stał się establishmentem, część jego elit uległa pokusie, przeciw której ten system pierwotnie powstał. Oficjalny opis książki MIT mówi wprost o wykształconych elitach, które oddaliły się od reszty społeczeństwa, współtworząc warunki nierówności i intensyfikując próby przekształcania masowej kultury oraz wartości. W tekście problem ten otrzymuje dwa surowe imiona: grzech zaniechania i grzech działania.

Pierwszy polega na niezdolności do odpowiedzi na materialne problemy ludzi dotkniętych deindustrializacją, automatyzacją i postindustrialną transformacją. Drugi – na zastąpieniu słuchania obywateli próbą ich kulturowego przeprogramowania. Grzech zaniechania mówi: „nie zajmiemy się twoim problemem". Grzech działania dodaje: „ale wyjaśnimy ci, jak powinieneś o nim myśleć". Trudno wymyślić skuteczniejszy przepis na bunt. Tu właśnie Acemoglu spotyka Jamesa C. Scotta. Państwo musi uczynić społeczeństwo w pewnym stopniu „czytelnym", aby pobierać podatki, budować infrastrukturę i świadczyć usługi. Jednak uproszczony obraz rzeczywistości może zacząć wypierać samą rzeczywistość.

Scottowska intuicja brzmi jak ostrzeżenie przed każdą epoką zarządzania przez dashboard: standaryzacja ułatwia działanie centrum, lecz niszczy lokalną różnorodność i wiedzę, których to centrum nie rozumie. Najkrótszy bon mot Scotta dla naszej epoki należałoby zapisać tak: „mapa jest potrzebna; katastrofa zaczyna się wtedy, gdy władza każe terytorium upodobnić się do mapy".

W tym miejscu pojawia się Rousseau, najniebezpieczniejszy przyjaciel wolności. Jeśli „wola powszechna" reprezentuje prawdziwe dobro człowieka, a on sam go nie rozpoznaje, powstaje pokusa, by poprowadzić go ku wolności mimo jego sprzeciwu. Parafraza Rousseau przypomina, że lud pragnie dobra, lecz może nie wiedzieć, czym ono jest; w krytycznej rekonstrukcji Acemoglu to właśnie ta szczelina pozwala ekspertowi wejść pomiędzy obywatela a jego rzeczywistą wolę. Kant, Rousseau i Rawls zostają tu potraktowani nie jako myśliciele bez wartości, lecz jako przykłady ryzyka, które pojawia się, gdy abstrakcyjna konstrukcja zastępuje rzeczywistą zgodę obywateli.

Autor szczególnie krytycznie traktuje hipotetyczną zgodę: człowiek z ulicy nie żyje za zasłoną niewiedzy; żyje w rodzinie, zawodzie i konkretnej historii. Chce mieć rzeczywisty głos, a nie dowiadywać się, że filozoficzny model już udzielił go w jego imieniu. Z tego wyrasta kolejna maksyma: „nie przypisuj obywatelowi zgody, której nigdy nie wypowiedział". Tym samym social

contract przechodzi w social compact – nie hipotetyczne „gdybyś nie wiedział, kim jesteś, zgodziłbyś się", lecz rzeczywiste „usiądźmy przy stole jako ci, którymi jesteśmy".

Różni. Uparci. Posiadający nierówne zasoby wiedzy. Zakorzenieni. Być może uprzedzeni. Zdolni do korekty. Demokracja nie jest wtedy objawieniem abstrakcyjnej woli ogólnej, lecz technologią niekończącego się uzgadniania.

Liberalizm potrzebuje Voice. Nie głosu po zakończeniu procesu, nie ankiety satysfakcji po wdrożeniu decyzji czy konsultacji, których wynik niczego już nie zmieni. Voice jest zdolnością wpływania na samo formułowanie problemu. Du Bois staje tutaj obok Douglassa.

W źródłowej parafrazie pierwszy przypomina, że cierpiący posiada rodzaj wiedzy niedostępny obserwatorowi z zewnątrz; drugi czyni wolność słowa bronią przeciw niewolnictwu i dominacji. Można z tych intuicji stworzyć współczesną maksymę: „nie projektuj człowieka, którego nigdy nie wysłuchałeś". Acemoglu przesuwa definicję wolności od noninterference do nondomination. Człowiek nie jest wolny tylko dlatego, że silniejszy dziś postanowił go nie skrzywdzić. Pettitowska figura „łaskawego pana" pozostaje najprostszą lekcją republikańskiej wolności: niewolnik żyjący pod dobrym panem nadal jest niewolnikiem, ponieważ jego bezpieczeństwo zależy od cudzej woli. Niedominacja definiowana jest jako brak arbitralnej zdolności państwa, pracodawcy czy wspólnoty do ograniczania wyborów jednostki i łączy się ją z materialną zdolnością powiedzenia „nie". Dlatego ekonomiczne bezpieczeństwo staje się częścią wolności, a nie wartością konkurencyjną wobec niej. Człowiek, który może odmówić tylko za cenę głodu swojej rodziny, posiada prawo do odmowy, ale nie posiada jej realnej mocy. Prawo bez zdolności jego użycia jest wolnością zapisaną ołówkiem.

Tutaj wchodzimy w sam środek working-class liberalism. Acemoglu nie proponuje klasy pracującej jałmużny politycznej. Nowy liberalizm nie ma być ustępstwem mającym kupić społeczny spokój, lecz systemem mocniejszym, bo przywracającym stabilność zatrudnienia, usługi publiczne i rzeczywistą podmiotowość ludzi pracy do wnętrza samej koncepcji wolności. Oficjalny opis MIT przedstawia working-class liberalism jako program wspólnego dobrobytu, wzmocnienia wspólnot i akomodowania szerokiego zakresu wartości oraz poglądów.

Nowoczesne związki zawodowe jako systemy przekazywania rozproszonej wiedzy

Kluczowym słowem jest tutaj praca. Nie chodzi wyłącznie o robotnika w fabryce, lecz o każdego, kto żyje przede wszystkim z własnego wysiłku – fizycznego, intelektualnego, opiekuńczego, technicznego, organizacyjnego, platformowego czy samozatrudnienia. Kapitalizm postindustrialny

podzielił ludzi pracy na etaty, B2B, JDG, freelancerów, pracowników tymczasowych i specjalistów projektowych. Zmieniły się etykiety, ale nie zniknęło pytanie o władzę: kto ustala cenę? Kto posiada dane? Kto może zmienić regułę lub powiedzieć „nie”?

Kto ma alternatywę? Kto ponosi ryzyko? Kto przejmuje korzyści ze wzrostu produktywności? To są pytania o niedominację.

W tej architekturze związki zawodowe powracają nie jako muzealne dekoracje społeczeństwa przemysłowego, lecz jako instytucje Voice. Związek może agregować rozproszoną wiedzę osób znajdujących się najbliżej procesu pracy. Jeden magazynier ma skargę; tysiąc magazynierów wskazujących ten sam mechanizm posiada już dane.

Jeden kurier miewa nieprzyjemne doświadczenia z aplikacją, ale tysiące kurierów opisujących ten sam wzór formułują hipotezę o systemie. Organizacja zamienia anegdotę w informację systemową.

Związek zawodowy spotyka się tu z Hayekiem w punkcie, w którym rzadko są zestawiani. Jeśli wiedza jest rozproszona, to pracownicy dysponują informacjami, których nie posiada centrala. Organizacja pracownicza może zatem stać się mechanizmem przesyłania tej wiedzy do systemu decyzyjnego.

Liberalizm jako system zabezpieczeń przed nieomylnością i technologią

Liberalizm pracy nie może być zatem jedynie programem redystrybucji dochodu. Jest przede wszystkim programem redystrybucji słyszalności. Ten fundament można ująć w triadzie równie prostej, co politycznie wymagającej: Sharing – Drains – Voice. Współdzielony dobrobyt, sprawne dobra publiczne i rzeczywisty głos. Gdy gospodarka rośnie, lecz wynagrodzenia szerokich grup nie uczestniczą w tym wzroście, zawodzi Sharing. Gdy państwo potrafi pisać strategie, ale nie radzi sobie z budowaniem, leczeniem czy uczeniem, zawodzi Drains. Gdy obywatel może głosować, lecz czuje, że jego doświadczenie nie przenika do procesu decyzyjnego, zawodzi Voice.

Właśnie załamanie tych filarów wiąże się z postindustrialną erozją liberalnego ładu. „Demokracja i sprawna kanalizacja” to być może najmniej romantyczne, a przez to jedno z najpiękniejszych haseł politycznych. Przypomina ono, że ustrój nie karmi się konferencjami o wartościach, lecz tym, czy człowiek ma dostęp do lekarza, pracy i szkoły; czy most zostaje naprawiony, woda płynie, a urząd nie zamienia obywatela w kuriera między własnymi rejestrami. Wolność potrzebuje działających rur.

Acemoglu uzupełnia ten obraz o trzy nierozwiązywalne dylematy: Inclusion, Ignorance i Intolerance. Liberalizm musi włączać grupy wcześniej wykluczone, a zarazem chronić jednostkę przed wspólnotą, która może zamienić się w klatki norm. Musi walczyć z ignorancją, nie zmieniając jednocześnie edukacji w indoktrynację. Musi tolerować szeroki zakres przekonań, lecz nie może pozwolić, by ta tolerancja stała się narzędziem do niszczenia możliwości dalszego współistnienia. Dla tych dylematów nie istnieje rozwiązanie matematyczne.

Dlatego liberalizm jest niezbędny. Gdybyśmy mieli pewność, że wspólnota nigdy nie uciska, prawo wyjścia byłoby zbędne. Gdyby ekspert był nieomylny, demokracja byłaby kłopotliwym ornamentem. Gdyby większość zawsze miała rację, prawa mniejszości nie miałyby sensu. Gdyby technologia rozwijała się wyłącznie w kierunku społecznie korzystnym, prawo Kranzberga nie miałoby zastosowania. Instytucje liberalne istnieją właśnie dlatego, że świat nie daje nam takich gwarancji.

Wraz z algorytmami pojawia się nowa odmiana dawnej „klatki norm". Media społecznościowe stają się środowiskiem, w którym presja konformizmu, globalny ostracyzm, utrata kontekstu i brak zdolności do wybaczenia niszczą warunki społecznego uczenia się. Jaron Lanier podsumowuje tę intuicję bezlitosnym bon motem: media społecznościowe nie muszą ciągnąć nas w lewo ani w prawo – potrafią ciągnąć w dół. Nie chodzi tu o diabolizowanie technologii, lecz o funkcję celu. Algorytm nie musi nienawidzić człowieka; wystarczy, że skuteczniej zarabia na jego gniewie niż na namyśle. Technologia nie jest neutralna – jej kierunek jest wyborem.

Oficjalna prezentacja książki Acemoglu na MIT podkreśla właśnie to przesłanie: AI może zostać wykorzystane albo do zastępowania i deprecjonowania ludzkiej pracy, albo do wzmacniania pracowników i budowania wspólnego dobrobytu. Spór o AGI jest w tym kontekście fascynujący. Nie dotyczy on tylko pytania, czy powstanie maszyna ogólnie inteligentna, lecz tego, co społeczeństwo robi dzisiaj, wierząc, że jej nadejście jest nieuniknionym przeznaczeniem.

Liberalizm jako dynamiczny warsztat korekty błędu i sprawczości

Narracja AGI może kierować kapitał i talent ku maksymalnemu zastępowaniu człowieka; pro-worker AI proponuje odwrotną trajektorię – technologie tworzące nowe zadania i rozszerzające ludzką ekspertyzę. Najważniejszy slogan epoki AI powinien zatem brzmieć: „nie pytaj tylko, co maszyna potrafi zrobić bez człowieka; pytaj, co człowiek potrafi dzięki maszynie zrobić lepiej niż wcześniej". Elektryk wspierany przez AI może stać się bardziej kompetentnym fachowcem, zamiast

bezrobotnym obserwatorem automatu. Pielęgniarka zyska dostęp do lepszej informacji klinicznej, a nauczyciel uwolni czas od żmudnych czynności administracyjnych. Właśnie w takich przykładach upatrywać należy pro-pracowniczej trajektorii technologii.

Technologia może zatem iść „za mózgiem" człowieka, zamiast budować gospodarkę, której ambicją jest go ominąć. Niebezpieczeństwem nie jest to, że AI stanie się człowiekiem. Bardziej realne pytanie brzmi: czy człowiek przyzwyczai się do życia tak, jakby własny osąd był zbędny?

Fallibilizm wymaga myślenia, a nie gotowej odpowiedzi. Dlatego całą doktrynę Acemoglu można zapisać jako intelektualny łańcuch: Ponieważ jesteśmy omylni – eksperymentujmy. Ponieważ wiedza jest rozproszona – decentralizujmy. Ponieważ człowiek uczy się społecznie – chrońmy wspólnoty. Ponieważ wspólnota może uciskać – zagwarantujmy prawo wyjścia. Ponieważ wyjście może kosztować zbyt wiele – zapewnijmy materialne warunki niedominacji. Ponieważ silniejszy zawsze ma przewagę – budujmy Voice. Ponieważ wzrost bez udziału szerokich grup rozsadza legitymizację – odbudujmy shared prosperity. Ponieważ państwo bez sprawności traci wiarygodność – naprawmy Drains. Ponieważ technologia nie ma jedynego naturalnego kierunku – kierujmy ją ku poszerzaniu ludzkiej sprawczości. Ponieważ nawet liberalizm może stać się establishmentem pewnym własnej racji – zastosujmy fallibilizm również do liberalizmu.

Tę logikę autor przedstawia jako powrót do liberalnych korzeni, a nie doraźną kapitulację przed populizmem. To chyba najważniejsza kosztowność całej szkatułki: doktryna, która nie potrafi zastosować własnej krytyki do siebie, przestaje być filozofią, a zaczyna być katechizmem.

Kultura umysłu nie jest biblioteką gotowych sentencji; te są jedynie haczykami pamięci. „Poznaj samego siebie" nie zastępuje samopoznania. „Mogę się mylić" nie znaczy nic, jeśli po tych słowach nie zaczynamy słuchać przeciwnika. „Dobro wspólne" staje się pustą monetą, gdy każdy używa go jako nazwy własnego interesu. „Wolność" pozostaje sloganem, jeżeli człowiek nie może odmówić silniejszemu. „Demokracja" jest procedurą bez ducha, jeśli obywatele pojawiają się dopiero przy urnie, gdy wszystkie pytania zostały już za nich sformułowane.

Mądrość ludzkości działa inaczej – jest palimpsestem. Cyceron pisze na Arystotelesie. Smith odpowiada tradycji cnót, jednocześnie otwierając ekonomię interesu własnego. Mill przyjmuje oświeceniową wiarę w rozum, lecz dodaje podejrzliwość wobec pewności większości. Peirce czyni z omylności metodę poznania. Hayek uczy pokory przed rozproszeniem wiedzy. Douglass przypomina, że wolność słowa ma największy sens wtedy, gdy mówi podporządkowany. Du Bois wnosi doświadczenie wykluczonych. Pettit wydobywa z tradycji republikańskiej wolność rozumianą jako nieżycie na cudzej łasce. Scott obnaża pychę mapującego centrum. Acemoglu próbuje z tych nici utkać liberalizm epoki postindustrialnej i algorytmicznej. Nie jest jednak ostatnim tkaczem.

W tym kontekście pojawia się polska Szkatułka Kosztowności Fundacji Dobre Państwo. Witryna Fundacji przedstawia projekt jako „Polski Smart Tank", w ramach którego budowany jest szeroki zasób analiz dotyczących demokracji, gospodarki, technologii, wolności, solidarności i dobra wspólnego. Materiały te podejmują między innymi konstytucyjne rozumienie bonum commune, teorię poliarchii Roberta Dahla, policentryczność Elinor Ostrom, problemy AI oraz aksjologię instytucji. To interesujący przykład współczesnego smart tanku, ponieważ Dobro Wspólne jest tu traktowane nie jako gotowa definicja, lecz przedmiot nieustannego intelektualnego opracowywania.

Jedna z publikacji Szkatułki przypomina, że bonum commune nie jest prostą sumą prywatnych interesów, lecz zespołem warunków umożliwiających rozwój członków wspólnoty; inna, poświęcona Dahlowi, przedstawia demokrację jako system procedur służących korekcie błędów, pluralizmowi i rzeczywistemu wpływowi obywatela na agendę. W tej formule Szkatułka działa nie jak magazyn odpowiedzi, lecz jak warsztat aparatu pojęciowego Dobra Wspólnego. Skarb ma bowiem wartość tylko wtedy, gdy się go używa. Szkatułka wiedzy, której nikt nie otwiera, jest tylko eleganckim grobowcem książek.

Wolność jako prawo do wspólnego korygowania błędów

Smart tank powinien działać inaczej: wydobywać z dawnych koncepcji narzędzia do opisu nowych problemów. Powinien zestawiać Smitha z platformą cyfrową, Cycerona z samozatrudnieniem, Dahla z algorytmem rekomendacyjnym, Ostrom z dobrami cyfrowymi, Milla z moderacją treści, Hayeka z AI, Pettita z zarządzaniem platformowym i Scotta z cyfrowym państwem.

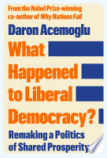
Wtedy tradycja przestaje być muzeum, a staje się magazynem części zamiennych dla przyszłości. Właśnie tak można czytać Acemoglu: nie jako receptę, lecz jako instrukcję szukania recept. Nie jako triumf jednego liberalizmu, lecz jako wezwanie do odzyskania liberalnej zdolności autokorekty. Nie jako program wykształconych dla klasy pracującej, ale próbę przywrócenia ludzi pracy do stołu, przy którym określa się, czym ma być postęp. Nie jako nieufność wobec nauki, lecz jako przypomnienie nauce jej najpiękniejszej zasady: dowód jest silniejszy od prestiżu. Nie jako kult wspólnoty, lecz jako próbę stworzenia wspólnot, z których wolno odejść. Nie jako niechęć do państwa, lecz jako żądanie państwa wystarczająco sprawnego, by działać, i wystarczająco pokornego, by można było je poprawić.

Końcowa maksyma musi być jeszcze prostsza od wszystkich poprzednich: Nie oddawaj nikomu monopolu na prawdę - nawet temu, kto obiecuje używać go dla twojego dobra. Nie królowi. Nie większości. Nie partii. Nie rynkowi. Nie profesorowi. Nie przedsiębiorcy. Nie związkowi zawodowemu. Nie wspólnocie. Nie algorytmowi. Nie sztucznej inteligencji.

Nie liberalizmowi. Pozostawmy sobie natomiast prawo do wspólnego szukania prawdy, do sporu o Dobro Wspólne i do poprawiania instytucji, gdy rzeczywistość dowiedzie, że byliśmy w błędzie. Cyceron może rozmawiać ze Smithem, Mill z Hayekiem, Douglass z Pettitem, Scott z Acemoglu, a Acemoglu z ludźmi pracy, których teoria nigdy nie powinna traktować jako statystów własnej historii. Wtedy Szkatułka Kosztowności nie będzie kolekcją martwych cytatów, lecz miejscem, w którym idee różnych epok trafiają ponownie do obiegu – jak monety wybite dawno temu, lecz zachowujące zdolność kupowania przyszłości. Najcenniejsza myśl, jaką ludzkość pozostawiła samej sobie, nie brzmi: „oto prawda". Brzmi raczej: „Sprawdźmy jeszcze raz".

> Ostatecznie najcenniejsza lekcja, jaką ludzkość może wyciągnąć ze swojego intelektualnego dziedzictwa, nie brzmi: „oto prawda", lecz: „sprawdźmy jeszcze raz". Prawdziwa mądrość polityczna zaczyna się tam, gdzie kończy się zachwyt własną pewnością i pojawia się odwaga, by przyznać się do błędu. Czy potrafimy zatem zbudować system, który nie obiecuje ostatecznych rozwiązań, lecz gwarantuje nam prawo do wspólnego szukania prawdy bez strachu przed silniejszym?

Inspiracje

[1] 

"What Happened to Liberal Democracy" Daron Acemoglu

Profile Books | ISBN: 9781805228660

Daron Acemoglu (ur. 3 września 1967 r.) jest wybitnym ekonomistą pochodzenia turecko-amerykańskiego i profesorem instytutu w Massachusetts Institute of Technology (MIT). Laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w 2024 roku, jest powszechnie uznawany za swoje fundamentalne badania nad rolą instytucji politycznych i gospodarczych w kształtowaniu długoterminowego dobrobytu i rozwoju. W swojej pracy często bada wzajemne oddziaływanie ram instytucjonalnych, zmian technologicznych, rynków pracy i ekonomii politycznej. Acemoglu jest autorem kilku wpływowych książek, które analizują historyczne i strukturalne czynniki nierówności i stabilności demokratycznej. W trakcie swojej kariery otrzymał liczne wyróżnienia, w tym Medal Johna Batesa Clarka w 2005 roku, i jest konsekwentnie uznawany za jednego z najczęściej cytowanych ekonomistów na świecie za swoje interdyscyplinarne podejście do zrozumienia ewolucji społeczeństw i przyczyn, dla których niektóre narody odnoszą sukcesy, a inne ponoszą porażki.

Daron Acemoglu *(born September 3, 1967) is a prominent Turkish-American economist and Institute Professor at the Massachusetts Institute of Technology (MIT). A recipient of the 2024 Nobel Memorial Prize in Economic Sciences, he is widely recognized for his foundational research on the role of political and economic institutions in shaping long-term prosperity and development. His work frequently explores the interplay between institutional frameworks, technological change, labor markets, and political economy. Acemoglu has authored several influential books that examine the historical and structural drivers of inequality and democratic stability. Throughout his career, he has received numerous accolades, including the John Bates Clark Medal in 2005, and is consistently ranked among the most cited economists globally for his interdisciplinary approach to understanding how societies evolve and why some nations succeed while others fail.*

Massachusetts Institute of Technology (MIT)

Literatura uzupełniająca

Książki

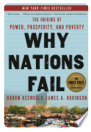
Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "Information Accumulation in Development"

Daron Acemoglu

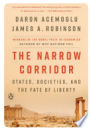
1998



[2] "Why Nations Fail"

Daron Acemoglu, James A. Robinson

2012 | Crown Currency | ISBN: 9780307719232



[3] "The Narrow Corridor"

Daron Acemoglu, James A. Robinson

2019 | Penguin | ISBN: 9780735224391



[4] "Power and Progress"

Simon Johnson, Daron Acemoglu

2023 | Hachette UK | ISBN: 9781399804486



[5] "Economic Origins of Dictatorship and Democracy"

Daron Acemoglu, James A. Robinson

2005 | Cambridge University Press | ISBN: 9781139446952



[6] "Macroeconomics, Global Edition"

Daron Acemoglu, David Laibson, John List

2021 | Pearson Higher Ed | ISBN: 9781292412047



[7] "Introduction to Modern Economic Growth"

Daron Acemoglu

2008 | Princeton University Press | ISBN: 9781400835775

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[8] "A free-market monetary system"

Friedrich August Von Hayek

Ludwig von Mises Institute | ISBN: 9781610164450



[9] "A free-market monetary system (2008)"

Friedrich August Von Hayek

Ludwig von Mises Institute | ISBN: 9781610164450



[10] "Letters of the Right Honourable Lady M-y W-y M-e, written during her travelsin Europe, Asia, and Africa : to which are added poems, by the same author"

Lady Mary Wortley Montagu



[11] "Objective Knowledge"

Karl Popper

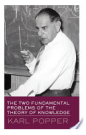
Taylor & Francis | ISBN: 9781040621004



[12] "Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge"

Karl Popper

Psychology Press | ISBN: 9780415285940



[13] "The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge"

Karl Popper

Routledge | ISBN: 9781135626761

[14] "Three African-American Classics"

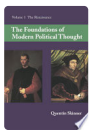
Frederick Douglass, Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois

2011 | ISBN: 9781463518813

[15] "My Bondage and My Freedom Illustrated"

Frederick Douglass

2021 | ISBN: 9798712294077



[16] "The Foundations of Modern Political Thought"

Quentin Skinner

Cambridge University Press | ISBN: 9781107392779



[17] "The WEIRDest People in the World"

Joseph Henrich

Penguin UK | ISBN: 9781846147975



[18] "The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making us Smarter"

Joseph Henrich

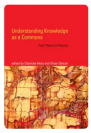
Princeton University Press | ISBN: 9780691178431



[19] "Ten Arguments For Deleting Your Social Media Accounts Right Now"

Jaron Lanier

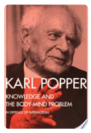
Random House | ISBN: 9781473559172



[20] "Understanding Knowledge as a Commons"

Elinor Ostrom

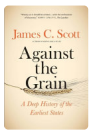
National Geographic Books | ISBN: 9780262516037



[21] "Knowledge and the Body-mind Problem"

Karl Raimund Popper

1994 | Psychology Press | ISBN: 9780415115049



[22] "Against the Grain"

James C. Scott

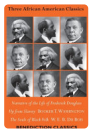
ISBN: 9780300240214



[23] "Seeing Like a State"

James C. Scott

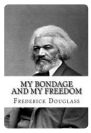
Yale University Press | ISBN: 9780300246759



[24] "Three African American Classics"

Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois, Booker T. Waskington

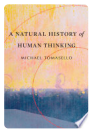
2021 | Courier Corporation | ISBN: 9781789432602



[25] "My Bondage and My Freedom Frederick Douglass"

Frederick Douglass

2017 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781542550680



[26] "A natural history of human thinking"

Michael Tomasello

Harvard University Press | ISBN: 9780674727564



[27] "Primate Cognition"

Michael Tomasello

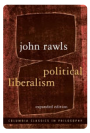
Oxford University Press | ISBN: 9780198910640



[28] "Origins of Human Communication"

Michael Tomasello

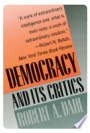
MIT Press | ISBN: 9780262515207



[29] "Political Liberalism"

John Rawls

Columbia University Press | ISBN: 9780231130882



[30] "Democracy and Its Critics"

Robert Dahl

Yale University Press | ISBN: 9780300153552



[31] "Modern Political Analysis"

Robert A. Dahl

1970 | Prentice Hall

[32] "A Preface to Economic Democracy"

Robert A. Dahl

1985 | Univ of California Press | ISBN: 9780520053458

[33] "Public Service Liberalism"

Alan Stone

1991 | ISBN: 9780691078779

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "2. STATE SIMPLIFICATIONS: NATURE, SPACE, AND PEOPLE"

James C. Scott

2020 | Political Order | DOI: 10.18574/nyu/9780814788844.003.0007

Źródło

[2] "What Does International Law Mean to Us?"

James Brown Scott

1936 | Proceedings of the American Society of International Law at its annual meeting | DOI: 10.1017/s0272503700040180

Źródło

[3] "The Use of Knowledge in Society"

Friedrich August von Hayek

1996 | Elsevier eBooks | DOI: 10.1016/b978-0-7506-9749-1.50005-3

Źródło

[4] **"The Constitution of Liberty"**

Friedrich August von Hayek

1960 | RePEc: Research Papers in Economics

Źródło

[5] **"The Fatal Conceit: The Errors of Socialism"**

Garrett Hardin, Friedrich August von Hayek

1989 | Population and Development Review | DOI: 10.2307/1972446

Źródło

[6] **"Law, legislation, and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy"**

Friedrich August von Hayek

1982 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[7] **"Productivity Growth, Convergence, and Welfare: What the Long-Run Data Show"**

William J. Baumöl

2003 | Edward Elgar Publishing eBooks | DOI: 10.4337/9781035304950.00007

Źródło

[8] **"Health care, education and the cost disease: A looming crisis for public choice"**

William J. Baumol

1993 | Public Choice | DOI: 10.1007/bf01049216

Źródło

[9] **"The Cost Disease of the Personal Services"**

William J. Baumol

The Encyclopedia of Public Choice | DOI: 10.1007/978-0-306-47828-4_70

Źródło

[10] **"2. Pricing of services provided to competitors by the regulated firm"**

W. Baumol, J. Sidak

2019 | Deregulation and Privatisation | DOI: 10.1515/9781474470575-004

Źródło

[11] "A letter from Lady Wortley Montague, against a maxim of Mons. De la Rochefaucault's, 'that marriages are convenient, but never delightful'"

Lady Mary Wortley Montagu

1976 | Lady Mary Wortley Montagu: Essays and Poems and Simplicity, A Comedy | DOI: 10.1093/oseo/instance.00049049

Źródło

[12] "Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge."

MARY B. HESSE, Karl Raimund Popper

1965 | The Philosophical Quarterly | DOI: 10.2307/2218271

Źródło

[13] "Objective Knowledge, an Evolutionary Approach."

Harry Ruja, Karl Raimund Popper

1973 | Philosophy and Phenomenological Research | DOI: 10.2307/2106696

Źródło

[14] "“Give Us the Facts,” from My Bondage and My Freedom (1855)"

Frederick Douglass

2018 | The Speeches of Frederick Douglass | DOI: 10.12987/9780300240696-028

Źródło

[15] "“Great Is the Miracle of Human Speech” (1891), from the Washington (D.C.) Evening Star"

FREDERICK DOUGLASS

The Speeches of Frederick Douglass | DOI: 10.2307/j.ctv6hp3kt.35

Źródło

[16] "Improving Team Capability and Efficiency by Moving Traditional Rig-Site Services Onshore"

M. Wahlen, S. Sawaryn, R. Smith, M. Blaasmo

2002 | All Days | DOI: 10.2118/78336-ms

Źródło

[17] "Antipodal Biosecurity? Oversight of Dual Use Research in the United States and Australia"

Frank L. Smith, Adam Kamradt-Scott

2014 | Frontiers in Public Health | DOI: 10.3389/fpubh.2014.00142

Źródło

[18] "Structural competency in New Mexico: Moving outside of medical education"

Mary Alice Scott, John Andazola, Tracy Smith, Alex Castillo Smith, Iván de la Rosa

2023 | Global Public Health | DOI: 10.1080/17441692.2023.2176003

Źródło

[19] "Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents"

Christian List, Philip H Pettit

2011 | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199591565.001.0001

Źródło

[20] "Equity and the Law of Trusts"

Philip H Pettit

2012 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/he/9780199694952.001.0001

Źródło

[21] "Black Reconstruction in America : An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880"

W. E. B. Du Bois

2007 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[22] "Violent Dynamics: Exploring Responsibility - Attribution for Harms Inflicted During Spontaneous Group Violence"

Antje du Bois-Pedain

2016 | SSRN Electronic Journal | DOI: 10.2139/ssrn.2729162

Źródło

[23] "Freedom and the construction of Europe. Volume 1: Religious and constitutional liberties"

Martin van Gelderen, Quentin Skinner

2013 | GRO

Źródło

[24] "Common knowledge that help is needed increases helping behavior in children"

Barbora Šipošová, Sebastian Grueneisen, Katharina Anna Helming, Michael Tomasello, Malinda Carpenter

2020 | Journal of Experimental Child Psychology | DOI: 10.1016/j.jecp.2020.104973

Źródło

[25] "Origins of human behavior and culture"

Monique Borgerhoff Mulder, Joe Henrich

2006 | University of California Press eBooks

Źródło

[26] "Does culture matter in economic behavior"

Joe Henrich

1999

Źródło

[27] "Thematic Series: The Emerging Science of Culture The Weirdest People in the World"

Joe Henrich

2011 | Open Collections | DOI: 10.14288/1.0076642

Źródło

[28] "Discourse on the origin and foundations of inequality among men"

Jean-Jacques Rousseau

2009 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/owc/9780199555420.003.0002

Źródło

[29] "CHAPTER THREE. Force, Freedom, and Family"

Jean-Jacques Rousseau

2009 | Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory | DOI: 10.1515/9781400824168.118

Źródło

[30] "Choices of Ecosystem Capital without Discounting and Prices"

Shashi Kant

2003 | Environmental Monitoring and Assessment | DOI: 10.1023/a:1024058702911

Źródło

[31] "Reality built for two: a virtual reality tool"

Chuck Blanchard, Scott Burgess, Young Harvill, Jaron Lanier, Ann Lasko

1990 | DOI: 10.1145/91385.91409

Źródło

[32] **"What Has Gone Wrong with the Internet, and How We Can Fix It"**

Jaron Lanier, Jim Euchner

2019 | Research-Technology Management | DOI: 10.1080/08956308.2019.1587284

Źródło

[33] **"Cybercare: Virtual Reality Technologies for Homeland Defense"**

Grigg Eliot, Lanier Jaron, Koop C.Everett, Rosen Joseph

2003 | Studies in Health Technology and Informatics | DOI: 10.3233/978-1-60750-938-7-96

Źródło

[34] **"Who Governs? Democracy and Power in an American City."**

Marshall N. Goldstein, Robert Alan Dahl

1962 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2090423

Źródło

[35] **"Freedom and Control in Modern Society."**

Robert Alan Dahl, Morroe Berger, Theodore Abel, Charles H. Page

1954 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2087947

Źródło

[36] **"A Democratic Dilemma: System Effectiveness versus Citizen Participation"**

Robert Alan Dahl

1994 | Political Science Quarterly | DOI: 10.2307/2151659

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[37] **"Learning about Others' Actions and the Investment Accelerator"**

Daron Acemoglu

1993 | The Economic Journal | DOI: 10.2307/2234770

Źródło

[38] **"Labor- and Capital-Augmenting Technical Change"**

Daron Acemoglu

2003 | Journal of the European Economic Association | DOI: 10.1162/154247603322256756

Źródło

[39] "Obedience in the Labor Market and Social Mobility: A Socio-Economic Approach"

Daron Acemoglu

2021 | SSRN Electronic Journal | DOI: 10.2139/ssrn.3901589

Źródło

[40] "Changes in Unemployment and Wage Inequality: An Alternative Theory and Some Evidence"

Daron Acemoglu

1998 | DOI: 10.3386/w6658

Źródło

[41] "Equilibrium Bias of Technology"

Daron Acemoglu

2005 | DOI: 10.3386/w11845

Źródło

[42] "Vocabulaire critique de l'intelligence artificielle"

Daron Acemoglu

2025 | Vocabulaire critique de l'intelligence artificielle | DOI: 10.3917/herm.menis.2025.01.0127

Źródło

[43] "Diversity and Technological Progress"

Daron Acemoglu

2011 | DOI: 10.3386/w16984

Źródło

[44] "When Does Labor Scarcity Encourage Innovation?"

Daron Acemoglu

2010 | Journal of Political Economy | DOI: 10.1086/658160

Źródło

[45] "Growth and Institutions"

Daron Acemoglu

2008 | The New Palgrave Dictionary of Economics | DOI: 10.1057/978-1-349-95121-5_2823-1

Źródło

[46] **"Changes in Unemployment and Wage Inequality:"**

Daron Acemoglu

2002 | The Economics of Rising Inequalities | DOI: 10.1093/oso/9780199254026.003.0003

Źródło

[47] **"The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation"**

Daron Acemoğlu, Simon Johnson, James A. Robinson

2001 | American Economic Review | DOI: 10.1257/aer.91.5.1369

Źródło

[48] **"The Colonial Origins of Comparative Development: An Empirical Investigation: Reply"**

Daron Acemoğlu, Simon Johnson, James A. Robinson

2012 | American Economic Review | DOI: 10.1257/aer.102.6.3077

Źródło

[49] **"Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty"**

Daron Acemoğlu, James A. Robinson

2012 | Southeast Asian Economies | DOI: 10.1355/ae29-2j

Źródło

[50] **"Robots and Jobs: Evidence from US Labor Markets"**

Daron Acemoğlu, Pascual Restrepo

2019 | Journal of Political Economy | DOI: 10.1086/705716

Źródło

[51] **"Skills, Tasks and Technologies: Implications for Employment and Earnings"**

Daron Acemoğlu, David Autor

2011 | Handbook of labour economics | DOI: 10.1016/s0169-7218(11)02410-5

Źródło

[52] **"The environment and directed technical change"**

Daron Acemoğlu, Philippe Aghion, Leonardo Bursztyn, David Hémous

2012 | Zurich Open Repository and Archive (University of Zurich) | DOI: 10.1257/aer.102.1.131

Źródło

[53] "The Race between Man and Machine: Implications of Technology for Growth, Factor Shares, and Employment"

Daron Acemoğlu, Pascual Restrepo

2018 | American Economic Review | DOI: 10.1257/aer.20160696

Źródło

[54] "Reversal of Fortune: Geography and Institutions in the Making of the Modern World Income Distribution"

Daron Acemoğlu, Simon Johnson, James A. Robinson

2002 | The Quarterly Journal of Economics | DOI: 10.1162/003355302320935025

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 8e363d6a-3c6e-4373-85f5-74526bd5825d