Rekonstrukcja liberalizmu w obliczu technokracji i dominacji: perspektywa Darona Acemoglu

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje paradoks sukcesu liberalizmu, który po osiągnięciu dominacji stał się podatny na przejęcie przez technokratyczne elity. Autor wskazuje, że tradycyjne rozumienie wolności jako braku przymusu (wolność negatywna) jest dziś niewystarczające w obliczu algorytmów i nieprzejrzystych struktur władzy. Kluczowym rozwiązaniem jest przejście ku koncepcji wolności jako nie dominacji (nondomination). Oznacza to stan, w którym jednostka nie podlega arbitralnej woli innych, niezależnie od tego, czy ta wola jest aktualnie łaskawa. W tym ujęciu bezpieczeństwo ekonomiczne i transparentność systemowa przestają być jedynie kwestią socjalną, a stają się fundamentem realnej wolności politycznej i osobistej w świecie zdominowanym przez dane i profesjonalną ekspertyzę.

The article analyzes the paradox of liberalism's success, which, after achieving dominance, became susceptible to takeover by technocratic elites. The author indicates that the traditional understanding of freedom as the absence of coercion (negative liberty) is insufficient today in the face of algorithms and opaque power structures. The key solution is a transition toward the concept of freedom as non-domination. This means a state in which an individual is not subject to the arbitrary will of others, regardless of whether that will is currently benevolent. In this view, economic security and systemic transparency cease to be merely social issues and become the foundation of real political and personal freedom in a world dominated by data and professional expertise.

Artykuł analizuje kryzys współczesnego liberalizmu, który paradoksalnie stał się zakładnikiem własnego sukcesu. Autor stawia tezę, że system ten, ewoluując w stronę

technokratycznego zarządzania i inżynierii społecznej, utracił swój pierwotny fundament: epistemologiczną pokorę wobec ludzkiej omylności. Tekst argumentuje, że prawdziwa wolność nie jest jedynie brakiem formalnych zakazów (wolność negatywna), lecz stanem niedominacji, w którym jednostka – zwłaszcza człowiek pracy – posiada realne zaplecze materialne i społeczne, by móc sprzeciwić się arbitralnej władzy. Autor proponuje rekonstrukcję liberalizmu jako „technologii zbiorowego korygowania błędów", opartej na uznaniu rozproszonej natury wiedzy i konieczności ochrony pluralizmu instytucjonalnego przed pychą ekspertów. W tym ujęciu wolność słowa i samorządność przestają być jedynie prawami obywatelskimi, a stają się niezbędnymi mechanizmami autokorekty systemu, chroniącymi społeczeństwo przed intelektualną ślepotą i algorytmicznym determinizmem.

SŁOWA KLUCZOWE

rekonstrukcja liberalizmu | technokracja | niedominacja | working-class liberalism | shared prosperity | fallibilizm | algorytmiczna klatka norm | inżynieria społeczna | mechanizm autokorekty systemu | epistemiczna funkcja wolności słowa | arbitralna władza | rozproszona wiedza | prawo wyjścia | gentle epistemic improvement

Paradoks sukcesu liberalizmu i przejście ku wolności jako niedominacji

Liberalizm zwyciężył, a właśnie dlatego znalazł się w niebezpieczeństwie. Historia idei politycznych zna szczególny rodzaj zagrożenia, które pojawia się nie po klęsce, lecz po triumfie. Doktryna prześladowana pamięta, dlaczego potrzebuje wolności; doktryna zwycięska zaczyna natomiast wierzyć, że wolność służy przede wszystkim realizacji jej własnych celów. Ruch walczący z arbitralnością władzy pozostaje wyczulony na przemoc instytucji, lecz gdy sam zaczyna obsadzać administrację, uniwersytety, sądy, media, organizacje eksperckie i centra gospodarczej potęgi, może stopniowo uznać własną interpretację dobra za neutralny opis rzeczywistości. W tym punkcie rozpoczyna się paradoks współczesnego liberalizmu. System zbudowany na nieufności wobec ludzi przekonanych, że wiedzą lepiej od innych, może zostać przejęty przez ludzi przekonanych, że

wiedzą lepiej od innych – tyle że tym razem dysponujących dyplomami, danymi, modelami, procedurami i językiem profesjonalnej ekspertyzy.

Nie oznacza to jednak historycznej klęski liberalizmu. Przeciwnie. Punktem wyjścia musi być uznanie rozmiarów jego sukcesu. Demokracja liberalna dokonała czegoś, co w perspektywie długiego trwania historii pozostaje osiągnięciem niezwykłym: zbudowała instytucje pozwalające milionom ludzi żyć bez konieczności codziennego zabiegania o łaskę konkretnego władcy, pana feudalnego, właściciela, urzędnika, kapłana czy lokalnego patrona. Rozszerzała prawa polityczne, chroniła wolność wypowiedzi i zrzeszania się, umożliwiła rozwój nauki, stworzyła rozbudowane systemy usług publicznych, a w okresie powojennego kapitalizmu przemysłowego potrafiła przez kilka dekad połączyć wzrost produktywności z szeroko rozdzielanym dobrobytem. Splot wolności indywidualnej, samorządności, usług publicznych, wiedzy i wspólnego dobrobytu stanowi właściwą miarę sukcesu liberalnego porządku.

Błędem byłoby zatem opowiedzieć historię kryzysu liberalizmu jako dzieje idei, która od początku zmierzała ku katastrofie. Byłoby to równie intelektualnie łatwe, jak wyjaśnianie starzenia się organizmu argumentem, że życie było pomyłką. Problem jest subtelniejszy.

Liberalizm zaczął chorować między innymi dlatego, że niektóre instytucje stworzone przez jego sukces zaczęły oddalać się od przesłanek, dzięki którym ten sukces był możliwy. Administracja powołana do ochrony obywatela mogła stać się nieprzejrzystą biurokracją. Ekspertyza służąca rozwiązywaniu problemów mogła przeobrazić się w technokratyczną hierarchię. Edukacja przygotowująca człowieka do samodzielnego sądu mogła ulec pokusie formowania tego sądu. Globalizacja zwiększająca efektywność wymiany mogła rozrywać społeczności, których doświadczenia nie dawały się wprowadzić do arkusza kalkulacyjnego. Technologia rozszerzająca ludzkie możliwości mogła zostać skierowana przede wszystkim ku zastępowaniu człowieka i koncentracji dochodu. Każdy z tych procesów sam w sobie może mieć racjonalne uzasadnienie.

Ich kumulacja zmienia jednak architekturę systemu. Klucz do zrozumienia tej zmiany leży w samym pojęciu wolności. W najprostszym, negatywnym sensie człowiek jest wolny wtedy, gdy nikt mu nie przeszkadza. Państwo nie zabrania mu mówić, przemieszczać się, podejmować pracy, zakładać przedsiębiorstw ani dokonywać wyborów. Jest to wielkie osiągnięcie liberalnej tradycji i nie ma powodu go lekceważyć. Jednak człowiek może być formalnie niekrępowany, a zarazem znajdować się w sytuacji głębokiej zależności. Pracownik może posiadać prawne prawo do sprzeciwu, lecz wiedzieć, że jego użycie oznacza natychmiastową utratę środków utrzymania. Samozatrudniony może być w języku kontraktu „partnerem biznesowym”, a ekonomicznie pozostawać całkowicie zależny od jednego zleceniodawcy.

Użytkownik platformy cyfrowej może formalnie posiadać wybór, a zarazem funkcjonować wewnątrz systemu reguł, rankingów, algorytmów i sankcji, których nie zna i których nie może skutecznie zakwestionować. Tutaj tradycyjne pytanie „czy państwo ingeruje?" okazuje się zbyt wąskie. Potrzebne staje się pytanie republikańskie: czy ktoś posiada nade mną arbitralną władzę? Tę zmianę można opisać za pomocą kategorii niedominacji (nondomination). Człowiek zdominowany nie musi być każdego dnia bity, cenzurowany ani karany. Wystarczy, że istnieje ktoś, kto może arbitralnie to uczynić, a on musi odpowiednio układać swoje zachowanie, przewidując cudzą wolę. Łaskawy pan pozostaje panem. Życzliwy monopolista pozostaje monopolistą. Przyjazny urzędnik pozostaje źródłem dominacji, jeśli jego uznanie nie podlega regułom możliwym do zakwestionowania. Wolność nie polega więc tylko na tym, że dziś nie użyto przeciw nam bata. Polega również na tym, że nikt nie ma prawa trzymać bata nad naszym biurkiem. To przesunięcie semantyczne ma konsekwencje większe, niż może się początkowo wydawać.

Jeżeli wolność jest niedominacją, bezpieczeństwo ekonomiczne przestaje być jedynie kwestią współczucia lub polityki socjalnej. Staje się częścią infrastruktury wolności. Człowiek, który nie może odmówić, ponieważ odmowa oznacza katastrofę egzystencjalną, posiada mniej realnej autonomii niż człowiek dysponujący minimalnym zasobem bezpieczeństwa pozwalającym mu odejść, zaprotestować, negocjować albo rozpocząć coś nowego. Prawo do wyjścia istnieje naprawdę dopiero wtedy, gdy drzwi nie prowadzą bezpośrednio nad przepaść.

Materialne podstawy wolności i społeczny charakter człowieka

W tym ujęciu usługi publiczne, dostęp do edukacji, możliwość zrzeszania się, zabezpieczenia społeczne czy zdolność negocjowania warunków pracy nie stanowią przeciwieństwa liberalnej wolności, lecz są materialne instrumenty umożliwiające jej wykonywanie.

Tu odsłania się druga zasadnicza cecha nowej filozofii liberalizmu: jej nieufność wobec samotnego, abstrakcyjnego człowieka istniejącego przed społeczeństwem. Człowiek nie wchodzi do wspólnoty jako gotowy produkt natury, wyposażony w pełny katalog preferencji, poglądów i umiejętności. Uczy się języka od innych, przejmuje normy, poznaje techniki i dziedziczy symbole; naśladuje zachowania, poprawia cudze błędy i przekazuje kolejnym pokoleniom rozwiązania, których sam nie wynalazł.

Liberalizm jako system zbiorowego korygowania błędów

Największą biblioteką człowieka jest zatem drugi człowiek. Nasza cywilizacja stanowi ogromny magazyn cudzych pomyłek, odkryć i ostrzeżeń, którego żaden pojedynczy umysł nie jest w stanie objąć. Ta intuicja pozwala inaczej spojrzeć na klasyczne rozważania o ograniczeniach ludzkiego poznania. Mill przypominał, że całe epoki bywają równie pewne swoich przekonań, co jednostki, podczas gdy następcy traktują te pewniki jako osobliwe zabobony poprzedników. Peirce uczynił omylność immanentną cechą procesu poznawczego: nie mamy urządzenia pozwalającego raz na zawsze opieczętować jakieś twierdzenie pieczęcią absolutnej pewności. Hayek natomiast przeniósł ten problem z obszaru filozofii do sfery ekonomii i instytucji.

Nie chodzi jedynie o ryzyko pomyłki centralnego planisty. Istota problemu tkwi w tym, że ogromna część informacji niezbędnych do koordynacji społeczeństwa ma charakter rozproszony i lokalny; jest często niewypowiedziana, ściśle związana z konkretnym momentem, miejscem i doświadczeniem. Materiał źródłowy streszcza tę zależność w formule o „nieuniknionej ignorancji”: wolność jest potrzebna nie dlatego, że wszyscy wiemy, co robić, lecz właśnie dlatego, że nikt nie posiada tej wiedzy w całości. Można zatem przyjąć, że liberalizm zaczyna się od zdania: „mogę się mylić”. Nie jest ono wyrazem nihilizmu, relatywizmu ani poznawczej rezygnacji. Przeciwnie – stanowi warunek wytwarzania lepszej wiedzy. Jeśli dopuszczam możliwość błędu, potrzebuję sprzeciwu. Jeśli potrzebuję sprzeciwu, muszę chronić tego, kto go zgłasza. Aby dowiedzieć się, czy istnieje lepsze rozwiązanie, muszę pozwolić ludziom eksperymentować, a skoro eksperyment może się nie udać, system musi tolerować błąd. Jeśli zaś wiedza powstaje w procesie wzajemnego uczenia się, niezbędne są wspólnoty oparte na zaufaniu, w których informacje mogą krążyć, a pomyłki być korygowane bez rytualnego niszczenia ich autorów. W tym ujęciu liberalizm okazuje się czymś znacznie bogatszym niż kodeks praw jednostki – staje się technologią zbiorowego korygowania błędu.

Wolność słowa pełni funkcję epistemiczną, gdyż pozwala informacjom konkurującym z ortodoksją przedostać się do debaty. Wolność zrzeszania się ma wymiar poznawczy, umożliwiając powstawanie grup generujących doświadczenia odmienne od tych centrum. Samorządność staje się laboratorium, w którym różne wspólnoty mogą testować odmienne rozwiązania, natomiast rynek służy jako mechanizm eksperymentowania, gdzie przedsiębiorcy weryfikują hipotezy dotyczące potrzeb, kosztów i technologii.

Wolność słowa i samorządność jako mechanizmy autokorekty systemu

Nauka pozostaje liberalną instytucją, gdyż jej ideał nie polega na znalezieniu uczonego, który nigdy się nie myli, lecz na stworzeniu reguł umożliwiających innym wykrywanie jego błędów. Z tej perspektywy wolność słowa nie jest romantycznym przywilejem poety, ekstrawagancją publicysty ani prezentem dla kogoś, kto wypowiada opinie rozsądne. Jest ona najbardziej potrzebna właśnie wtedy, gdy wypowiedź wydaje się większości błędna, niemądra albo drażniąca. Frederick Douglass rozumiał ten mechanizm w warunkach, w których konsekwencją prawdy mogło być fizyczne zniewolenie. Jego przekonanie, że niewolnictwo nie może pokojowo współistnieć z rzeczywistą wolnością słowa, można odczytać szerzej: system dominacji zawsze obawia się informacji, której sam nie kontroluje. Cenzura nie jest więc jedynie zakazem określonych zdań, lecz próbą zniszczenia mechanizmu autokorekty systemu. Można powiedzieć jeszcze mocniej: instytucja, która nie potrafi usłyszeć złej wiadomości, zaczyna produkować dobre wiadomości na własne zamówienie.

Dwór nauczy się wychwalać króla. Administracja stworzy wskaźniki świadczące o własnym sukcesie. Korporacja będzie nagradzać raporty potwierdzające strategię zarządu, a partia polityczna nauczy działaczy, które dane należy eksponować. Algorytm zoptymalizowany pod kątem zaangażowania pokaże użytkownikowi to, co zatrzyma go przy ekranie, nawet jeśli jednocześnie zdeformuje jego obraz świata. W każdym z tych przypadków problemem nie są początkowo złe zamiary, lecz architektura bodźców ograniczająca dopływ informacji zdolnych zakwestionować centrum. Dlatego równie ważnym składnikiem liberalizmu jest samorządność. Self-government oznacza więcej niż głosowanie raz na kilka lat; to dystrybucja zdolności do podejmowania decyzji. Obywatel nie jest jedynie odbiorcą usług publicznych, produktem polityki edukacyjnej czy elementem populacji zarządzanej przez fachową administrację, lecz współtwórcą porządku, w którym żyje. Liberalizm pozbawiony samorządności łatwo przeobraża się w oświecony paternalizm: wolno ci żyć swobodnie, dopóki eksperci nie stwierdzą, że wybierasz źle. Od tego punktu do inżynierii społecznej prowadzi droga krótsza, niż sugerowałaby liberalna retoryka.

Wspólnota zajmuje w tej filozofii miejsce paradoksalne. Jest jednocześnie warunkiem wolności i możliwym źródłem ucisku. Bez niej trudno o zaufanie, solidarność, transmisję wiedzy i realną samorządność. Jednak wspólnota może zamienić się w "klatkę norm", która karze odstępstwo, izoluje dysydenta i narzuca jednostce tożsamość. Nowy liberalizm nie może zatem dokonać prostego wyboru między jednostką a wspólnotą; musi chronić wspólnotę przed centralizacją, a jednostkę przed wspólnotą. Musi jednocześnie uznać wartość zakorzenienia i chronić right of exit. Ten podwójny ruch jest znacznie trudniejszy niż libertariańska fantazja o całkowicie

samowystarczalnej jednostce czy komunitarystyczna wizja harmonijnej wspólnoty, w której konflikt nie występuje. Tę dwoistość oddaje republikańska intuicja Miltona przywoływana w materiale źródłowym.

Najwięksi nie powinni żyć tak, jakby należeli do innego gatunku niż reszta społeczeństwa; powinni chodzić tymi samymi ulicami i móc być zaczepiani przez współobywateli bez ceremonii czołobitności. Nie chodzi tu o romantyczny kult prostoty, lecz o przepływ informacji i ograniczenie dystansu władzy. Elita, która przestaje spotykać ludzi podlegających skutkom jej decyzji, z czasem zaczyna poznawać ich przede wszystkim przez statystyki. Statystyka jest niezbędna, ale człowiek sprowadzony do zmiennej może zostać bardzo precyzyjnie policzony i zupełnie niezrozumiany.

Problem ten stanie się kluczowy w epoce postindustrialnej. Liberalizm przemysłowy rozwijał się w świecie, w którym miejsce pracy było nie tylko źródłem wynagrodzenia, ale i instytucją społeczną. Fabryka, kopalnia, port czy urząd tworzyły sieci więzi, stowarzyszenia, związki zawodowe oraz lokalne rytuały i tożsamości. Konflikt kapitału z pracą bywał gwałtowny, lecz właśnie dlatego obie strony musiały zbudować instytucje negocjacji. Pracownik nie był jedynie jednostką sprzedającą czas; był częścią zbiorowego aktora zdolnego formułować interesy, zdobywać wiedzę o swoim położeniu i przekształcać ją w polityczny głos. Powojenny sukces liberalnej demokracji zachodniej trudno oddzielić od tej materialnej bazy. Wzrost gospodarczy przez znaczną część tego okresu był postrzegany jako wspólne przedsięwzięcie, ponieważ poprawa produktywności przekładała się na dochody gospodarstw domowych, usługi publiczne i bezpieczeństwo ekonomiczne.

Oczywiście nie był to raj równości. Konflikty klasowe, rasowe i płciowe pozostawały realne, a liczne grupy długo czekały na faktyczne korzystanie z uniwersalnych praw. Istotna była jednak sama dynamika systemu: liberalizm potrafił rozszerzać krąg uczestników, zwiększać zakres praw i przekonywać, że następne pokolenie będzie żyć swobodniej i dostatniej. W materiale źródłowym ta powojenna zdolność przekładania produktywności na szeroki dobrobyt stanowi jeden z głównych punktów odniesienia dla późniejszej diagnozy kryzysu. W sukcesie ukryta była jednak pułapka.

Granica między ekspercką wiedzą a technokracją

Wraz ze wzrostem sprawności nowoczesnego państwa, coraz więcej problemów powierzano specjalistom. Im bardziej skomplikowana stawała się gospodarka, tym większą premię uzyskiwała wiedza techniczna. Wzrost potęgi uniwersytetów, korporacji i agencji regulacyjnych sprawił, że łatwiej było uznać, iż społeczeństwo można projektować podobnie jak system infrastrukturalny. Skoro inżynier oblicza nośność mostu, ekonomista modeluje inflację, a informatyk optymalizuje sieć logistyczną, pojawia się pokusa analogii: być może wartości, język, zachowania czy więzi

wspólnotowe można również zaprojektować według optymalnego modelu. Właśnie tutaj przebiega granica między ekspertyzą a technokracją. Pierwsza z nich mówi: „wiem coś, czego możesz nie wiedzieć; przedstawię dane i argumenty". Druga twierdzi: „wiem, co powinieneś wybrać, zatem twoja zgoda jest drugorzędna". Ekspertyza wpisuje się w liberalny proces uczenia się. Technokracja staje się natomiast problemem w chwili, gdy wiedza o fragmencie rzeczywistości zostaje przekształcona w roszczenie do nadrzędności politycznej i moralnej. Chirurg może wiedzieć więcej o operacji niż pacjent, ale nie oznacza to, że wie lepiej, jakie życie jest dla tego pacjenta warte przeżycia. Ekonomista może sprawniej mierzyć efektywność handlu, lecz nie musi potrafić wycenić społecznej straty wynikającej z upadku konkretnego miasta przemysłowego.

Krytyka takiego technokratyzmu nie musi być antynaukowa; wręcz przeciwnie – wynika z poważniejszego traktowania nauki. Prawdziwa nauka zna swoją omylność, wymaga falsyfikacji, krytyki i ciągłego poprawiania modeli. Scjentyzm natomiast wykorzystuje prestiż nauki do zamykania sporów. Pojawia się tu paradoks: najbardziej liberalna postawa wobec nauki polega na traktowaniu jej jako procesu poszukiwania prawdy, a nie instytucji, która posiada ją na własność. W kulturze omylnego umysłu autorytet specjalisty jest niezbędny, lecz monopol specjalisty na definiowanie dopuszczalnych pytań staje się już niebezpieczny.

Liberalizm jako system ochrony przed nieomylnością władzy

W tym kontekście należy rozumieć współczesny projekt Darona Acemoglu. Nie jest on próbą porzucenia liberalizmu na rzecz populistycznego antyelitaryzmu, lecz ambicją rekonstrukcji tego nurtu z jego własnych źródeł: sprzeciwu wobec arbitralnej władzy, pluralizmu, wspólnego dobrobytu oraz politycznego upodmiotowienia ludzi pracy. W swojej aktualnej książce **What Happened to Liberal Democracy?** Acemoglu nazywa ten kierunek **working-class liberalism**. Wiąże go ze **shared prosperity**, wzmacnianiem wspólnot i odzyskaniem głosu przez grupy, które w epoce postindustrialnej utraciły część swojej ekonomicznej oraz kulturowej podmiotowości. Nie chodzi zatem o liberalizm "dla robotników", zaprojektowany przez kolejny sztab ekspertów – taki projekt zaprzeczałby sam sobie. Chodzi o liberalizm, w którym ludzie pracy ponownie stają się współautorami instytucji, a nie jedynie adresatami polityk publicznych. To tutaj zarysowuje się zasadniczy ciąg pojęciowy całego artykułu.

Ponieważ człowiek jest omylny, potrzebuje możliwości eksperymentowania. Ponieważ wiedza jest rozproszona, eksperymenty muszą być zdecentralizowane. Ponieważ uczymy się od innych, potrzebujemy żywych wspólnot. Ponieważ wspólnoty mogą uciskać, jednostka potrzebuje wolności

słowa i prawa wyjścia. Ponieważ formalne prawo wyjścia pozostaje iluzją bez bezpieczeństwa materialnego, wolność wymaga niedominacji. A ponieważ dominacja ekonomiczna bywa równie realna jak państwowa, ludzie pracy potrzebują instytucji zbiorowego głosu.

Ponieważ technologia zmienia układ sił, jej trajektoria nie może być traktowana jako naturalna konieczność. Ponieważ zaś każde centrum władzy może się mylić, również liberalne centrum musi pozostawać wystawione na sprzeciw. W ten sposób liberalizm przestaje być zbiorem odpowiedzi i staje się sposobem organizowania pytań. Nie mówi społeczeństwu: "oto ostateczny model dobrego życia". Mówi raczej: stwórzmy takie instytucje, aby nikt nie mógł bezkarnie narzucić wszystkim swojej odpowiedzi; aby różne sposoby życia mogły być testowane; aby błędy można było ujawniać, a wiedza swobodnie krążyć. Aby przegrany spór polityczny nie oznaczał społecznego unicestwienia; aby ubóstwo nie zamieniało wolności w luksus; aby lokalna wspólnota nie była bezbronna wobec odległego centrum, lecz jednocześnie by jednostka nie stała się niewolnikiem swojej wspólnoty. Jest to wymagający ideał, gdyż nie oferuje komfortu nieomylności. Liberalizm w swojej najgłębszej postaci nie obiecuje społeczeństwa wolnego od błędu, lecz takiego, które jest zdolne przeżyć własne pomyłki i je naprawiać.

Nie obiecuje świata bez konfliktów, lecz taką konstrukcję sporu, w której przeciwnik nie musi stać się wrogiem przeznaczonym do usunięcia. Nie obiecuje wyeliminowania ignorancji, lecz utrudnia jej zdobycie monopolu. Nie gwarantuje, że władza zawsze będzie dobra, ale dąży do tego, by żadna z nich nie pozostała niekontrolowana.

Liberalizm, który odniósł sukces, znalazł się w niebezpieczeństwie. Gdy zapomina, że jego najgłębszym źródłem jest instytucjonalna pokora wobec ludzkiej omylności, zaczyna przypominać systemy, przeciw którym historycznie występował. Nie dzieje się to dlatego, że porzuca słowo "wolność", lecz dlatego, że coraz precyzyjniej określa, jak wolny człowiek powinien myśleć. Nie dlatego, że otwarcie odrzuca demokrację, lecz dlatego, że przesuwa decyzje w sfery, gdzie obywatelski sprzeciw uznaje się za przeszkodę w racjonalnym zarządzaniu. Nie dlatego, że jawnie wypowiada wojnę ludziom pracy, lecz ponieważ stopniowo przestaje potrzebować ich wiedzy, organizacji i głosu.

Należy zatem zejść głębiej, pod poziom instytucji politycznych i gospodarczych, ku fundamentom epistemologicznym. Jeśli nowy liberalizm ma być czymś więcej niż kolejnym programem wyborczym, musi odpowiedzieć na pytanie wcześniejsze od pytania o władzę: skąd właściwie wiemy, że mamy rację? Dopiero perspektywa Milla, Peirce'a i Hayeka oraz współczesnej antropologii kulturowej pozwoli zrozumieć, dlaczego społeczeństwo potrzebuje sprzeciwu podobnie jak organizm potrzebuje zmysłów – i dlaczego kultura nieomylności, nawet ubrana w najbardziej postępowy kostium, jest początkiem intelektualnej ślepoty. Pytanie "dlaczego człowiek powinien

być wolny?" poprzedza bowiem inne: "dlaczego ktokolwiek miałby posiadać prawo do narzucenia mu swojej odpowiedzi?".

Epistemologiczna pokora jako fundament liberalizmu

Dopiero tutaj odsłania się właściwa radykalność filozofii rekonstruowanej przez Darona Acemoglu. Liberalizm nie zaczyna się od założenia, że jednostka zawsze wybiera dobrze, ani nawet, że większość miewa rację. Nie przypisuje on nieomylności ekspertowi, sędziemu, parlamentowi, rynkowi, nauce czy wspólnocie. Punktem wyjścia jest znacznie mniej efektowne, lecz bardziej wymagające rozpoznanie: wszyscy jesteśmy omylni, a ponieważ mylimy się w różny sposób, potrzebujemy siebie nawzajem, aby odkrywać własne błędy. W materiale źródłowym to właśnie epistemologiczna pokora oraz społeczna natura wiedzy stają się fundamentem nowej teorii liberalizmu.

Taka konstrukcja zmienia sens sceptycyzmu. W języku potocznym sceptyk bywa przedstawiany jako człowiek, który niczego nie chce uznać za prawdziwe i w rezultacie pozostaje bezradny wobec konieczności działania. Tymczasem sceptycyzm liberalny ma naturę operacyjną, a nie nihilistyczną. Nie mówi: skoro mogę się mylić, żadna prawda nie istnieje. Mówi raczej: skoro mogę się mylić, potrzebuję metod, dzięki którym mój błąd stanie się wykrywalny.

Epistemologiczna pokora nie jest więc rezygnacją z prawdy, lecz odmową przyznania komukolwiek monopolu na jej reprezentowanie. Liberalizm przypomina pod tym względem dobrą naukę. Nie opiera się na przekonaniu, że obecna teoria jest na pewno fałszywa, lecz na gotowości poddania jej próbie, zestawienia z konkurencyjnymi wyjaśnieniami i przyjęcia możliwości, że jutro będziemy wiedzieli więcej niż dzisiaj. Pierwszym patronem tak rozumianej kultury umysłu jest John Stuart Mill. Jego argumentacja zawarta w On Liberty nie sprowadza wolności słowa do zwykłego prawa jednostki do ekspresji.

Jej rdzeń jest epistemiczny. Człowiek, który zakazuje wypowiedzi przeciwnika, zakłada w praktyce własną nieomylność. Jeżeli cenzurowana opinia jest prawdziwa, odbiera społeczeństwu możliwość skorygowania błędu; jeżeli jest częściowo prawdziwa, pozbawia je fragmentu wiedzy; jeżeli zaś jest całkowicie fałszywa, nadal może być użyteczna, gdyż zmusza prawdę do obrony i chroni ją przed skostnieniem w pusty dogmat. Prawda, której nie wolno kwestionować, może przetrwać jako formuła, lecz stopniowo traci intelektualne znaczenie – zaczyna być recytowana zamiast rozumiana.

Materiał źródłowy wydobywa z Milla jeszcze bardziej niepokojącą intuicję: mylą się nie tylko jednostki, lecz całe epoki. Pokolenia potrafią z ogromną pewnością wyznawać przekonania, które następne generacje uznają za niedorzeczne, okrutne albo groteskowe. Historia jest pod tym względem wielkim archiwum pewności, które utraciły swój majestat. Arystoteles mógł uważać niewolnictwo za część naturalnego porządku; lekarze przez stulecia stosowali zabiegi, które późniejsza medycyna uznała za szkodliwe; teologowie, monarchowie i uczeni traktowali własne kategorie jako granice rozsądnego świata.

Oglądani z przyszłości wyglądają niekiedy naiwnie. Kłopot polega na tym, że my także jesteśmy czyjąś przeszłością. Z tego spostrzeżenia wynika pierwszy nakaz kultury liberalnej: buduj instytucje tak, jakbyś sam mógł się mylić. Jest to zasada polityczna znacznie bardziej wymagająca niż zwykła tolerancja. Tolerować można z pozycji kogoś, kto jest przekonany o posiadaniu prawdy, lecz wielkodusznie pozwala innym błądzić. Fallibilizm idzie dalej: nakazuje stworzyć przeciwnikowi warunki do zakwestionowania naszej własnej opinii, ponieważ być może to on posiada informację, której nam brakuje. Tolerancja może być gestem łaski; omylność czyni z otwartości epistemiczną konieczność.

Tutaj Mill spotyka Charlesa Sandersa Peirce'a. Pragmatyczna tradycja Peirce'a podważa wyobrażenie poznania jako przejścia od niewiedzy do ostatecznej, niepodważalnej pewności. Wiedza rozwija się raczej poprzez kolejne korekty, przybliżenia i spory. Materiał źródłowy parafrazuje jego stanowisko w radykalnej formule: ludzkość nie osiąga doskonałej pewności ani dokładności; nasze przekonania zawsze pozostają potencjalnie korygowalne. Nie oznacza to jednak, że wszystkie twierdzenia są równie wartościowe. Wartość twierdzenia wynika właśnie z jego odporności na kolejne próby krytyki, a nie z zakazu jego podważania. Można powiedzieć, że liberalna kultura umysłu nie buduje świątyń nieomylnych przekonań, lecz warsztaty ich naprawy.

Jej bohaterem nie jest prorok posiadający ostatnie słowo, ale wspólnota zdolna powiedzieć: „sprawdziliśmy ponownie”. W takim świecie przyznanie się do błędu nie powinno oznaczać społecznego upokorzenia, lecz funkcjonowanie mechanizmu poznawczego zgodnie z przeznaczeniem. Kultura, w której zmiana poglądu jest automatycznie przedstawiana jako słabość lub kompromitacja, zaczyna premiować konsekwentne trwanie w błędzie. Polityk boi się przyznać do zmiany zdania, uczony lęka się wycofać z hipotezy, urzędnik nie chce przyznać nieskuteczności programu, a menedżer ukrywa przed akcjonariuszami błędy w strategii. Powstaje system, w którym ludzie chronią reputację własnych przekonań zamiast poprawiać ich zgodność z rzeczywistością.

Fallibilizm staje się zatem kwestią instytucjonalną. Nie wystarczy głosić omylności człowieka; trzeba sprawić, aby system potrafił tę wiedzę wykorzystać. Jeżeli osoba zgłaszająca problem zostaje ukarana, organizacja przestaje otrzymywać informacje o awariach. Jeśli naukowiec zyskuje prestiż

wyłącznie za wyniki potwierdzające modny paradygmat, produkcja wiedzy podąża za bodźcami statusowymi. Gdy partia awansuje ludzi za lojalność wobec przywódcy, kierownictwo dowiaduje się tylko tego, co chce usłyszeć. Jeśli algorytm platformy nagradza treści wywołujące natychmiastowe emocje, niuans zostaje wypierany przez pobudzenie. Epistemologia zstępuje w ten sposób z gabinetu filozofa do konstrukcji administracji, przedsiębiorstwa, uniwersytetu i serwisu społecznościowego.

Wolność jako prawo do nieprzewidywalnego odkrycia i eksperymentu

Druga konsekwencja omylności prowadzi do Millowskich **experiments of living** – eksperymentów życia. Skoro nie jesteśmy w stanie z góry przewidzieć wszystkich sposobów dobrego życia, rozsądny porządek społeczny powinien pozwalać ludziom na próby. Nie każdy eksperyment będzie udany, lecz właśnie na tym polega jego natura.

Liberalna obrona różnorodności nie musi opierać się na sentymentalnej afirmacji wszystkiego, co odmienne. Może wynikać z surowszego rachunku poznawczego: dopóki nie dopuścimy alternatywnych rozwiązań, nie wiemy, czy rozwiązanie dominujące jest rzeczywiście najlepsze. Stąd bierze się głębszy sens decentralizacji.

Różne miasta mogą inaczej organizować transport, szkoły czy przestrzeń publiczną. Przedsiębiorstwa mogą różnić się sposobem organizacji pracy, wspólnoty – zwyczajami, a laboratoria – badanymi hipotezami. Przedsiębiorcy z kolei mogą próbować rozwiązać ten sam problem za pomocą odmiennych technologii. Nie chodzi tu o fetyszyzację różnicy, lecz o stworzenie przestrzeni porównania. Jeśli wszyscy wykonują ten sam rozkaz, nawet katastrofalny rezultat nie odpowie na pytanie, czy istniała alternatywa. Monokultura może wyglądać niezwykle schludnie, dopóki nie pojawi się patogen, na który wszystkie rośliny są jednakowo podatne. Z tego powodu różnorodność instytucjonalna pełni funkcję analogiczną do biologicznej: nie gwarantuje sukcesu każdego organizmu czy praktyki, ale zwiększa prawdopodobieństwo, że w zmiennym środowisku przetrwa rozwiązanie najskuteczniejsze. Liberalizm można zatem interpretować ewolucyjnie – konkurujące sposoby działania poddawane są presji doświadczenia, a wiedza o ich skutkach krąży między wspólnotami. Nie ma tu jednak automatyzmu darwinowskiego; społeczeństwo nie musi biernie czekać, aż porażka zniszczy wadliwą instytucję. Człowiek potrafi obserwować, naśladować i modyfikować, dzięki czemu proces społecznego uczenia się bywa szybszy niż biologiczna selekcja.

W tym miejscu pojawia się Friedrich August von Hayek, którego znaczenie dla rekonstruowanej teorii jest subtelniejsze niż w tradycyjnym obrazie patrona „wolnego rynku". Najbardziej płodna okazuje się jego epistemologia rozproszonej wiedzy.

Problem społeczny nie sprowadza się jedynie do wyboru między większą a mniejszą interwencją państwa. Polega on na tym, że wiedza niezbędna do rozwiązywania problemów jest rozproszona pomiędzy miliony ludzi; często ma charakter lokalny, tymczasowy i częściowo niewerbalizowalny. Człowiek na miejscu dostrzega detale niedostępne dla centralnego analityka, nawet jeśli ten dysponuje obszerniejszym zbiorem statystyk. Argument ten ujmuje się jako znaczenie „nieuniknionej ignorancji". Hayekowska obrona wolności nie wynika więc z wiary w wszechwiedzę jednostki, lecz z przeciwnego założenia: wszyscy pozostajemy ignorantami wobec ogromnej części okoliczności wpływających na powodzenie naszych działań.

Nie sposób przewidzieć, kto znajdzie odpowiednie połączenie zdolności, przypadku i okazji, by odkryć rozwiązanie niedostrzeżone przez innych. Wolność jest zatem prawem do nieprzewidywalnego odkrycia. Prowadzi to do paradoksu, który technokratyczna wyobraźnia znosi źle: nie możemy wcześniej wskazać osoby, której należy pozwolić na dokonanie odkrycia, ponieważ gdybyśmy potrafili to zrobić, część tego odkrycia już byśmy posiadali. Nie wiemy, który nastolatek stworzy nowe narzędzie informatyczne, który technik usprawni proces produkcyjny, który pielęgniarz zauważy regularność pominiętą w procedurze, który przedsiębiorca zrozumie lokalną potrzebę, a który pracownik magazynu rozwiąże problem logistyczny nieprzewidziany przez centralnego projektanta. System przyznający prawo do eksperymentowania wyłącznie uznanym innowatorom przypomina konkurs, w którym zwycięzców wskazuje się przed rozpoczęciem zawodów.

Wiedza ekspercka i lokalna jako wzajemnie niezbędne zasoby

Hayekowskie rozproszenie wiedzy stanowi argument przeciw poznawczej hierarchii, choć nie przeciw samej specjalizacji. Ekspert w swojej dziedzinie może wiedzieć znacznie więcej niż laik, jednak problem pojawia się wtedy, gdy wiedza specjalistyczna zostaje utożsamiona z pełnym obrazem systemu. Lekarz zna fizjologię lepiej od pacjenta, ale to pacjent zna własne doświadczenie bólu, sytuację rodzinną, tolerancję ryzyka i cele życiowe. Inżynier ruchu potrafi doskonale modelować przepustowość ulic, lecz mieszkaniec wie, że pozornie nieistotne przejście służy dzieciom idącym do szkoły. Ekonomista opisze efekty zmiany struktury handlu, ale pracownik

konkretnej miejscowości zna społeczny koszt utraty zakładu – koszt, którego model makroekonomiczny nie mierzy bezpośrednio.

Żadna z tych perspektyw nie jest wystarczająca samodzielnie. Liberalny problem wiedzy nie sprowadza się więc do wyboru między „ekspertami a ludem" – tak postawiony dylemat jest intelektualnie jałowy. Chodzi raczej o stworzenie mechanizmu, w którym wiedza ekspercka spotyka się z lokalną, a żadna z nich nie otrzymuje automatycznego immunitetu na krytykę. Eksperckość pozbawiona lokalnego doświadczenia może stać się ślepa na kontekst; doświadczenie bez fundamentu naukowego może ulec przesądom. Rozwiązaniem nie jest kult którejkolwiek ze stron, lecz instytucjonalna zdolność do ich konfrontowania.

Epistemologia Acemoglu wykracza poza klasyczny Hayekowski problem koordynacji i zwraca się ku antropologii ewolucyjnej. Przywołani w materiale źródłowym Michael Tomasello i Joseph Henrich reprezentują badania nad społecznym uczeniem się i kumulatywną kulturą. Rekonstrukcja ta podkreśla, że sukces człowieka nie wynika wyłącznie z indywidualnej mocy obliczeniowej mózgu. Decydująca jest zdolność uczenia się od innych: naśladowania, przekazywania praktyk, ich modyfikowania i kumulowania efektów przez pokolenia.

Człowiek nie musi samodzielnie wynajdywać alfabetu, koła, rachunku różniczkowego, szczepień, silnika, procedur chirurgicznych ani języka programowania. Rodzi się w świecie wypełnionym cudzymi rozwiązaniami. To spostrzeżenie wymusza rewizję liberalnego obrazu jednostki. Podmiot nie jest Robinsonem Crusoe, który najpierw staje się racjonalnym człowiekiem, a dopiero potem dobrowolnie wstępuje do społeczeństwa. Aby pomyśleć „ja", musi wcześniej przyswoić język stworzony przez innych. Aby dokonać wyboru, musi dysponować kategoriami rozumienia świata, które mają swoją społeczną historię. Aby kwestionować tradycję, musi najpierw wiedzieć, co ta tradycja głosi. Nawet buntownik pozostaje kulturowym spadkobiercą tego, przeciw czemu się buntuje. Wspólnota nie jest więc dodatkiem do autonomii, lecz jednym z warunków jej powstania. Stąd druga przesłanka nowej teorii: social learning in community. Wiedza zbiorowa nie powstaje bowiem z samego faktu, że wiele jednostek posiada wiele informacji.

Niezbędna jest infrastruktura relacji umożliwiająca ich przekazywanie. Zaufanie obniża koszt komunikacji, wspólny język pozwala precyzyjnie opisać problem, a normy wzajemności zwiększają gotowość do dzielenia się doświadczeniem. Reputacja pomaga odróżnić źródła wiarygodne od tych mniej pewnych, zaś powtarzalność interakcji umożliwia uczenie się na błędach innych. W ten sposób materiał źródłowy definiuje wspólnotę: jako środowisko weryfikacji, kumulacji i transferu wiedzy. Wspólnota nie jest jednak automatycznie mądra. Ten punkt należy podkreślić szczególnie mocno, aby uniknąć zamiany krytyki technokracji w romantyzm lokalności. Grupy mogą ulegać zbiorowym złudzeniom, karać odstępców, pielęgnować przesądy i blokować napływ informacji.

Każda wspólnota tworzy własne normy, lecz norma może z czasem przeobrazić się w klatkę. Konformizm społeczny potrafi być równie skuteczny jak administracyjny zakaz. Człowiek może milczeć nie dlatego, że obawia się więzienia, lecz z lęku przed utratą reputacji, pracy, przyjaźni lub przynależności.

Wolność słowa jako mechanizm korekty błędów poznawczych

Epistemiczna wartość wspólnoty istnieje zatem tylko wtedy, gdy zachowane zostaną kanały korekty. Wolność słowa powraca tu nie jako abstrakcyjne prawo konstytucyjne, lecz jako epistemiczny zawór bezpieczeństwa. Materiał źródłowy posługuje się właśnie tą kategorią, wskazując, że możliwość wyrażenia sprzeciwu pozwala mniejszości zakwestionować tyranię norm wewnątrz własnej grupy. Społeczność, w której wszyscy publicznie deklarują jednomyślność, może sprawiać wrażenie niezwykle stabilnej, podczas gdy w rzeczywistości nikt nie wie, ilu innych ludzi prywatnie wątpi. Pierwszy głos sprzeciwu często nie tworzy konfliktu, lecz ujawnia ten, który od dawna istniał w ukryciu.

Z punktu widzenia teorii wiedzy jest to kluczowe. Publiczny konsensus nie jest tym samym co wspólne przekonanie; może być produktem perswazji, presji reputacyjnej lub zwykłego lęku. Społeczeństwo może zatem produkować fałszywe informacje o samym sobie. Jeżeli każdy sądzi, że tylko on ma wątpliwości, a wszyscy inni są przekonani, normy utrzymują się dzięki błędowi poznawczemu drugiego rzędu: nie tylko mylimy się co do rzeczywistości, lecz również co do przekonań innych ludzi. Wolność wypowiedzi przerywa ten mechanizm, pozwalając prywatnej informacji stać się publicznym sygnałem. Trzecia przesłanka źródłowej konstrukcji, gentle epistemic improvement, jest jednocześnie najbardziej optymistyczna i najbardziej podatna na nieporozumienie. Nie oznacza ona naiwnej wiary w to, że prawda zawsze natychmiast zwycięża. Historia dostarcza aż nadto przykładów fałszu utrzymującego się przez stulecia oraz prawdziwych poglądów, których autorzy zostali ośmieszeni, wykluczeni lub zabici.

Teza jest skromniejsza: w warunkach swobodnej deliberacji dokładniejsze opisy rzeczywistości mają możliwość stopniowego wykazywania swojej przewagi, ponieważ mogą być testowane, porównywane i korygowane. Słowo gentle jest tutaj szczególnie istotne. Poprawa poznawcza ma następować przez argument, przykład, eksperyment, demonstrację skutków i społeczne przekonywanie, a nie przez przymusowe wprowadzanie właściwych przekonań do ludzkich głów. Można zmusić człowieka do wypowiedzenia zdania, ale nie można administracyjnie dowieść mu jego prawdziwości. Można usunąć książkę z biblioteki, lecz tym samym nie obala się jej argumentu.

Można zakazać błędnej opinii, ale społeczeństwo tracące zdolność samodzielnego wykrywania błędu staje się bardziej zależne od strażnika prawdy.

Pojawia się tutaj jeden z najciekawszych paradoksów liberalnej edukacji. Liberalizm potrzebuje obywateli zdolnych rozumieć argument, odróżniać dowód od propagandy, korzystać z osiągnięć nauki i aktualizować własne przekonania. Jednocześnie nie może ich po prostu zaprogramować, gdyż niszczyłby wtedy dokładnie tę autonomię poznawczą, którą chce rozwijać. Edukacja musi zatem przekazywać wiedzę, lecz równocześnie uczyć jej kwestionowania; przekazywać normy, ale i pokazywać możliwość ich krytycznej analizy; rozwijać zaufanie do metod naukowych, nie zastępując jednak tych metod autorytetem instytucji. Szkoła liberalna nie produkuje człowieka posiadającego zestaw "właściwych opinii". Powinna kształcić kogoś, kto posiada narzędzia do badania opinii – również tych, które szkoła sama mu przekazała. To odróżnienie okaże się później kluczowe dla analizy inżynierii społecznej; na razie wystarczy dostrzec jego epistemiczny fundament.

Indoktrynacja jest przeciwieństwem społecznego uczenia się nie dlatego, że przekazuje określone wartości, lecz dlatego, że usuwa możliwość ich realnego zakwestionowania. Kiedy system mówi uczniowi: "masz dojść do tego wniosku, a krytyczne myślenie polega na zrozumieniu, dlaczego ten wniosek jest słuszny", zachowuje język edukacji, zmieniając jednak jej strukturę. Krytyka zostaje sprowadzona do techniki dochodzenia do wcześniej ustalonej odpowiedzi. Liberalna pedagogika musi natomiast pozostawić otwartą możliwość, że rzetelnie przeprowadzony namysł zmieni także pogląd nauczyciela.

Wiedza zbiorowa jako fundament sprawczości i niedominacji

Czwarta przesłanka – pożądaność wiedzy zbiorowej (**desirability of collective knowledge**) – domyka epistemologię w wymiarze aksjologicznym. Wiedza nie jest gromadzona dla samego faktu posiadania informacji; jej wartość tkwi w zdolności do poprawy warunków ludzkiego życia, lepszej organizacji instytucji, rozwoju technologii, ograniczania cierpienia i poszerzania przestrzeni ludzkiego działania. Materiał źródłowy kładzie nacisk na ten instrumentalny, konsekwencjalistyczny wymiar: zbiorowa wiedza ma służyć realizacji celów społecznych i poprawie dobrostanu. Nie chodzi o społeczeństwo, które wie coraz więcej, a jednocześnie coraz mniej potrafi zrobić z tą wiedzą. Epistemologia liberalna jest zatem nastawiona na sprawczość.

Jeżeli nauka zwiększa produktywność, lecz owoce tego wzrostu trafiają wyłącznie do wąskiej grupy, problem przestaje być jedynie dystrybucyjny. Pojawia się pytanie, czy struktura innowacji w ogóle realizuje cel społeczny, dla którego wiedza posiada wartość. Jeśli algorytm podnosi efektywność przedsiębiorstwa, ale jednocześnie odbiera pracownikom autonomię, obniża ich kwalifikacje i podporządkowuje ich decyzjom nieprzejrzystego systemu, sam wzrost technicznej wydajności nie przesądza o postępie w sensie aksjologicznym. Większa wiedza techniczna nie oznacza automatycznie większego ludzkiego rozkwitu.

W ten sposób cztery przesłanki filozoficzne przekładają się na cztery wymagania instytucjonalne. Z omylności, społecznego uczenia się, łagodnej poprawy epistemicznej i pożądaności wiedzy zbiorowej wyprowadza się potrzebę żywotnego eksperymentowania, niedominacji połączonej z samorządnością, inkluzywnego wzrostu gospodarczego oraz łagodnego komunitaryzmu, który chroni wspólnotę, ale nie oddaje jej jednostki na własność. Filozofia wiedzy zaczyna w ten sposób kształtować filozofię państwa.

Pierwszy most jest oczywisty: skoro jesteśmy omylni, musimy eksperymentować. Drugi jest subtelniejszy: aby eksperymentowanie było rzeczywiste, człowiek musi dysponować odpowiednią przestrzenią wolności. Nie można odkrywać alternatywnych sposobów działania, jeśli każda istotna decyzja wymaga aprobaty centrum. Trzeci prowadzi ku niedominacji: formalna wolność eksperymentowania jest niewystarczająca, jeżeli pracownik, obywatel lub członek wspólnoty pozostaje ekonomicznie bądź społecznie zależny od podmiotu mogącego go arbitralnie ukarać. Czwarty wreszcie prowadzi ku wspólnemu dobrobytowi: wiedza i technologia powinny zwiększać możliwości szerokich grup społecznych, gdyż tylko wtedy większa część społeczeństwa dysponuje realnymi zasobami do samodzielnego eksperymentowania. W tej architekturze pracownik przestaje być jedynie beneficjentem polityki społecznej – staje się nośnikiem wiedzy. Osoba wykonująca zadanie każdego dnia posiada informacje, których nie ma projektant systemu.

Związek zawodowy można zatem interpretować nie tylko jako organizację redystrybucji siły negocjacyjnej, lecz także jako instytucję agregującą doświadczenia rozproszone pomiędzy pracownikami. Samorząd lokalny nie jest jedynie niższym szczeblem administracji, lecz potencjalnym laboratorium wiedzy. Analogiczną funkcję mogą pełnić stowarzyszenia obywatelskie, organizacje zawodowe czy grupy sąsiedzkie. Głos nie jest wyłącznie prawem politycznym. Jest kanałem przepływu informacji z peryferii do centrum.

Z tego względu milczenie ludzi pracy ma również koszt epistemiczny. Jeżeli decyzje dotyczące pracy podejmują wyłącznie menedżerowie, konsultanci, regulatorzy i projektanci technologii, system traci wiedzę tych, którzy znajdują się najbliżej procesu. Może on zwiększać mierzalną efektywność, a jednocześnie generować problemy, których nie potrafi nawet nazwać, ponieważ jego język

analityczny ich nie rejestruje. Pracownik może wiedzieć, że wskaźnik jest poprawiany kosztem bezpieczeństwa. Pielęgniarka może dostrzec, że procedura formalnie skraca czas obsługi, lecz w rzeczywistości przenosi obowiązek na rodzinę chorego. Kierowca może wiedzieć, że algorytmiczna optymalizacja trasy zwiększa ryzyko w określonych warunkach, a kurier zauważyć, że system motywacyjny pozornie dobrowolnie wymusza zachowania, których twórca aplikacji nie doświadcza na własnej skórze.

Rozproszona wiedza jako bariera dla technokratycznej centralizacji

Epistemologia liberalizmu w zaskakujący sposób dotyka polityki klasowej. Jeśli wiedza jest rozproszona, wykluczenie całych grup ze sprawstwa nie jest jedynie kwestią reprezentacji czy sprawiedliwości, lecz systematyczną utratą informacji. Elita może być lepiej wykształcona, a jednocześnie wiedzieć mniej o konkretnych fragmentach rzeczywistości. Wyższe kompetencje analityczne nie niwelują problemu lokalnej wiedzy; dyplom zwiększa zdolność interpretowania danych, ale nie przenosi człowieka magicznie w miejsca, w których te dane powstają.

Warto przywołać maksymę przypisywaną Cromwellowi, obecną w materiale źródłowym za Hayekiem: człowiek wspina się niekiedy najwyżej właśnie wtedy, gdy nie wie z góry, dokąd prowadzi droga. Nie jest to pochwała chaosu, lecz odkrycia. Wyprawa, której rezultat jest znany z góry, przestaje być wyprawą badawczą. Społeczeństwo dopuszczające jedynie rezultaty wcześniej zatwierdzone może posiadać plan, ale traci zdolność odnalezienia tego, czego planista nie potrafił sobie wyobrazić. Zasada ta ma kluczowe znaczenie w analizie sztucznej inteligencji. AI stanowi bowiem największe współczesne wyzwanie dla Hayekowskiego problemu wiedzy: po raz pierwszy dysponujemy technologią zdolną agregować i przetwarzać w jednym systemie ilość informacji, która wcześniej pozostawała poza zasięgiem ludzkiego centrum.

Pokusa jest oczywista. Skoro dawne argumenty przeciw centralizacji opierały się na niemożności zgromadzenia wystarczającej wiedzy, być może algorytmy rozwiążą problem centralnego planisty. Można by uznać Hayeka za anachronicznego, wierząc, że model będzie wiedział to, czego nie mógł wiedzieć minister ani urząd. Materiał źródłowy przestrzega jednak przed takim skokiem rozumowania, rozróżniając dane skodyfikowane od wiedzy cichej, kontekstowej i wynikającej z praktyki. Algorytm przetwarza teksty, statystyki i archiwa, podczas gdy wiele istotnych informacji istnieje jedynie jako intuicja zawodowa, doświadczenie relacji czy odpowiedzialność uczestnika sytuacji. Rozwój współczesnych modeli AI stale przesuwa granicę tego, co da się reprezentować cyfrowo, jednak centralizacja informacji nie jest tożsama z centralizacją wiedzy, a zdolność

przewidywania zachowania nie oznacza rozumienia normatywnego znaczenia jego konsekwencji. Jeszcze głębszy problem tkwi w sprzężeniu zwrotnym.

Systemy AI uczą się z wytworów społecznej wiedzy: tekstów, kodu, dyskusji, dokumentacji i archiwów ludzkiej aktywności. Jeśli ludzie stopniowo zrezygnują z wytwarzania tej wiedzy, powierzając algorytmom coraz większą część procesu poznawczego, może powstać paradoks pasożytnictwa epistemicznego. Technologia optymalizująca dostęp do informacji może osłabiać ekosystem, z którego sama tę wiedzę czerpie. Materiał źródłowy formułuje to ostrzeżenie w kontekście ograniczania aktywności w społecznościowych ekosystemach wiedzy oraz „outsourcingu myślenia". Jest to hipoteza wymagająca empirycznej ostrożności, lecz teoretycznie spójna z omawianym problemem.

Ludzką przewagą cywilizacyjną była kumulatywna kultura; nie wystarczy więc zachować jej produktów, trzeba zachować proces ich powstawania. Biblioteka przechowuje wiedzę poprzednich pokoleń, ale sama nie tworzy nowych odkryć. Model językowy może syntetyzować istniejące teksty, lecz społeczny system poznawczy potrzebuje ludzi obserwujących zjawiska, prowadzących doświadczenia i ponoszących konsekwencje własnych działań. Wiedza zbiorowa nie jest tylko magazynem. Jest krążeniem. Tu odsłania się zasadnicza różnica pomiędzy kulturą umysłu a kulturą odpowiedzi. Kultura odpowiedzi premiuje człowieka, który szybko wie. Kultura umysłu premiuje człowieka, który potrafi odróżnić to, co wie, od tego, czego tylko jest pewien.

Pierwsza chce zamknąć problem; druga pragnie zrozumieć, co mogłoby podważyć rozwiązanie. Pierwsza nagradza pewność, druga – korektę. Pierwsza tworzy ekspertów posiadających stanowisko, druga potrzebuje ekspertów posiadających metodę. Można powiedzieć, że najgłębszą instytucją liberalizmu nie jest parlament, rynek ani sąd.

Możliwość korekty jako fundament niedominacji

Tą zasadą jest możliwość korekty. Parlament jest liberalny, jeśli można w nim zmienić rząd. Nauka pozostaje liberalna, dopóki można obalić teorię. Rynek jest liberalny, gdy można wprowadzić konkurencyjne rozwiązanie, a dominujący podmiot nie może arbitralnie zamknąć dostępu do konkurencji. Wspólnota jest liberalna, jeśli jej członek ma prawo kwestionować obowiązujące normy. Organizacja pracy staje się liberalna wtedy, gdy pracownik może wskazać błąd bez ryzyka arbitralnego unicestwienia swojej pozycji.

Technologia wpisuje się w kulturę liberalną, gdy zwiększa zdolność człowieka do poznawania i działania, zamiast czynić go biernym wykonawcą nieprzejrzystego osądu.

Uznanie omylności prowadzi bezpośrednio do postulatu niedominacji. Jeżeli żaden człowiek ani żadna grupa nie posiada monopolu na wiedzę, znika epistemiczne uzasadnienie dla arbitralnej władzy. Każda władza wymaga kontroli nie tylko dlatego, że może być moralnie zła, lecz przede wszystkim dlatego, że może być poznawczo błędna. Tyrania jest niebezpieczna nawet przy dobrych intencjach tyrana, ponieważ jego błąd zostaje wyposażony w narzędzia wykonawcze. Im większa koncentracja władzy, tym wyższy społeczny koszt pomyłki centrum.

Tak rozumiany liberalizm nie jest kultem słabości państwa. Silne państwo może być wręcz niezbędne, by ograniczać dominację prywatną, egzekwować prawa, zapewniać usługi publiczne i tworzyć warunki realnego samostanowienia. Problemem nie jest siła jako taka, lecz siła arbitralna i odporna na korektę. Państwo sprawne, ale podlegające demokratycznej kontroli, zwiększa wolność; państwo bezsilne oddaje obywatela w ręce prywatnych monopolistów. Jednocześnie państwo przekonane o własnej epistemicznej nadrzędności może przejść od umożliwiania eksperymentów do projektowania obywateli.

W tym punkcie pojawia się kolejny problem. Kultura omylnego umysłu musi posiadać wartości, ale nie może ich narzucać tak, jakby ich rzekoma prawdziwość zwalniała z obowiązku przekonywania. Musi wspierać naukę, lecz nie zamieniać jej w świeckie kapłaństwo. Musi chronić wspólnotę, nie pozwalając jej więzić jednostki. Musi rozwijać edukację, by nie stała się ona produkcją pożądanych przekonań. Musi posiadać pojęcie dobra wspólnego, pamiętając jednocześnie, że człowiek, któremu mówi się, iż zostanie "zmuszony do wolności", może odkryć w tej formule przede wszystkim przemoc.

Epistemologia otwiera tu drzwi do aksjologii. Jeśli jesteśmy omylni, nie możemy wyprowadzić idealnego społeczeństwa z abstrakcyjnego modelu i zmusić ludzi do zamieszkania w jego wnętrzu. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie: jak liberalizm może posiadać wartości, nie stając się inżynierią wartości? Prowadzi to do fundamentalnego rozróżnienia pomiędzy społeczeństwem, które wychowuje człowieka do samodzielnego sądu, a takim, które kształtuje go do wydawania właściwego sądu.

Epistemologiczna pokora stawia liberalizm przed problemem, którego nie rozwiąże prosty apel o tolerancję. Jeśli człowiek jest omylny, wiedza rozproszona, a społeczeństwo otwarte na eksperymenty, to skąd mają pochodzić normy ograniczające samo eksperymentowanie? Każda wspólnota potrzebuje granic; nie można jednocześnie uznać prawa każdego do dowolnego działania i zachować praw innych do wolności, bezpieczeństwa oraz niedominacji. Liberalizm nie może poprzestać na formule „żyj i pozwól żyć”, gdyż samo znaczenie słowa „pozwól” wymaga rozstrzygnięcia, czego jednostce wolno dokonywać wobec innych. W tym miejscu filozofia wolności nieuchronnie staje się aksjologią.

Trudność jest poważniejsza, niż mogłoby się wydawać. Liberalizm potrzebuje wartości, lecz jednocześnie podejrzliwie patrzy na władzę twierdzącą, że zna właściwe wartości za innych. Musi chronić godność człowieka, ale nie może przekształcić tej ochrony w nieskończony katalog administracyjnie egzekwowanych sposobów godnego zachowania. Musi wspierać tolerancję, lecz zarazem zdecydować, czy ma tolerować praktyki niszczące samą tolerancję.

Ryzyko paternalizmu ukrytego w uniwersalnych zasadach moralnych

Obywatel musi ufać nauce, lecz nie może uczynić z naukowca kapłana politycznego. Musi wychowywać obywateli zdolnych do korzystania z wolności, jednak jeśli wychowanie przeobrazi się w programowanie poglądów, liberalizm zacznie produkować własne przeciwieństwo. W rekonstrukcji Acemoglu przedstawionej w materiale źródłowym autor dystansuje się właśnie z tego powodu od teorii próbujących wyprowadzić porządek społeczny z odgórnie sformułowanej zasady moralnej, hipotetycznej zgody czy abstrakcyjnej konstrukcji dobra wspólnego. Notatka zestawia pod tym względem trzy wielkie tradycje: kantowski deontologizm, rousseauistyczną wolę powszechną oraz rawlsowską zasłonę niewiedzy. Krytyka ta nie oznacza odrzucenia całego dorobku tych myślicieli; jej przedmiotem jest konkretny sposób wykorzystania ich teorii — taki, w którym filozoficzna konstrukcja zaczyna zastępować rzeczywistą zgodę ludzi podlegających skutkom działania instytucji. Pierwszym problemem okazuje się tutaj deontologia.

Jej ogromną siłą jest przekonanie, że człowiek nie powinien być traktowany wyłącznie jako narzędzie do realizacji cudzego celu. W liberalnym dziedzictwie trudno przecenić znaczenie tej intuicji. Jednocześnie jednak system moralny oparty na absolutnych regułach może zostać przełożony na język polityki w sposób prowadzący do szczególnego paternalizmu. Jeśli prawodawca uzna, że pewne zachowanie jest samo w sobie niewłaściwe, pojawia się pokusa, by zabronić go obywatelowi nawet wtedy, gdy bezpośrednie konsekwencje tego czynu dotyczą przede wszystkim jego samego. Z politycznego punktu widzenia rodzi się wówczas pytanie: kto otrzymuje władzę interpretowania obowiązku i gdzie przebiega granica między ochroną człowieka a odebraniem mu odpowiedzialności za własne życie? Kantowski imperatyw, by człowieczeństwa nigdy nie traktować wyłącznie jako środka, może służyć jako wielka zapora przeciw dominacji. Problem zaczyna się dopiero wtedy, gdy ktoś uzna, że z tej zasady potrafi wyprowadzić szczegółową instrukcję dotyczącą życia innych ludzi.

Moralna uniwersalność może wówczas zostać przetłumaczona na administracyjną uniformizację. Obywatel przestaje być podmiotem moralnego wyboru, a staje się obiektem zabezpieczanym przed

błędem. Paradoks jest uderzający: można próbować odebrać człowiekowi wolność właśnie w imię szacunku dla jego człowieczeństwa.

Liberalizm oparty na omylności musi być zatem ostrożny wobec każdego zdania rozpoczynającego się od słów: „nikt rozsądny nie może zakwestionować, że…". Nie chodzi o to, że po takim wstępie zawsze następuje fałsz, lecz o to, że polityczne znaczenie tej formuły często polega na wykluczeniu sporu. W kulturze epistemicznej pokory nawet moralne przekonanie wymagające silnej ochrony powinno posiadać uzasadnienie dostępne krytyce. Autorytet prawa nie może zastępować argumentu, gdyż w przeciwnym razie człowiek wprawdzie przestrzega normy, lecz traci możliwość uczestniczenia w jej moralnym rozumieniu.

Pułapka woli powszechnej i symetria omylności

Znacznie bardziej dramatyczny problem wiąże się z Rousseau. W materiale źródłowym centralne miejsce zajmuje jego pojęcie volonté générale – woli powszechnej. Rousseau zakładał, że istnieje różnica między sumą prywatnych pragnień a wolą skierowaną ku dobru wspólnemu. Ta konstrukcja miała służyć emancypacji obywatela od partykularnych zależności, lecz otwiera niebezpieczną furtkę: ktoś może twierdzić, że zna rzeczywistą wolę obywatela lepiej niż on sam. Notatka przywołuje właśnie ten moment jako źródło "pułapki Rousseau": skoro człowiek pragnie dobra, ale może nie wiedzieć, na czym ono polega, instytucja uznająca się za reprezentanta tego dobra zyskuje intelektualny pretekst, by potraktować opinię jednostki jako błąd wymagający korekty. Stąd pochodzi jedna z najsłynniejszych i zarazem najbardziej niepokojących formuł nowożytnej filozofii politycznej: człowieka można "zmusić do wolności". Jest w niej zawarty nierozwiązywalny paradoks paternalizmu.

Jeżeli przymus jest uzasadniany tym, że prowadzi człowieka do jego „prawdziwego" interesu, granice tego przymusu zaczynają zależeć od tego, kto posiada prawo definiowania owego interesu. Władza nie musi już mówić: „robię to przeciw twojej woli". Może powiedzieć coś znacznie bardziej niebezpiecznego: „twoja obecna wola nie jest twoją wolą prawdziwą". Tak skonstruowana polityka dysponuje niezwykłą zdolnością unieważniania sprzeciwu. Protestujący obywatel nie musi być uznany za kogoś, kto posiada odmienny interes, doświadczenie czy system wartości. Można go przedstawić jako osobę, która jeszcze nie zrozumiała własnego dobra. Jeśli protestuje przeciw reformie, problemem staje się jego niewiedza. Jeśli odrzuca język narzucony przez instytucję, winne może być jego zacofanie. Jeśli broni lokalnych praktyk, administracja dostrzeże w nich jedynie przeszkody modernizacyjne. Im bardziej system utożsamia własny model z postępem, tym łatwiej krytykę tego modelu potraktować jako krytykę samego postępu.

W tym punkcie spotykają się epistemologia i polityka. System przekonany o własnej nieomylności uzna sprzeciw za dowód ignorancji przeciwnika. System oparty na fallibilizmie musi natomiast potraktować go jako możliwe źródło informacji. Ta różnica jest subtelna w teorii, lecz ogromna w praktyce.

Pierwszy model pyta: „jak sprawić, żeby ludzie zaakceptowali rozwiązanie?". Drugi powinien najpierw zapytać: „czego ich sprzeciw może nas nauczyć o tym rozwiązaniu?". Oczywiście nie każdy sprzeciw jest mądry. Obywatele mogą się mylić, grupy interesów mogą manipulować informacją, populizm może żerować na lęku, a lokalna społeczność bronić przywileju kosztem innych. Fallibilizm nie czyni ludu nieomylnym w miejsce elit – takie odwrócenie byłoby jedynie populistyczną wersją tego samego błędu. Istotą liberalnej epistemologii pozostaje symetria omylności: mylić może się ekspert i laik, większość i mniejszość, centrum i prowincja, państwo i rynek, tradycja i awangarda. Zadaniem instytucji nie jest odnalezienie klasy ludzi immunizowanych przeciw błędowi, lecz takie rozłożenie głosu, wiedzy i władzy, aby błąd żadnej grupy nie stawał się automatycznie losem wszystkich.

Na tym tle szczególnie interesująca staje się krytyka Johna Rawlsa. Jego „zasłona niewiedzy" należy do najbardziej wyrafinowanych prób zbudowania bezstronnej teorii sprawiedliwości. Wyobraźmy sobie ludzi, którzy mają ustanowić zasady społeczeństwa, nie wiedząc, jakie miejsce sami w nim zajmą – czy będą bogaci czy biedni, zdrowi czy chorzy, należeć będą do większości czy mniejszości. Niewiedza o własnej pozycji ma zmusić ich do bezstronności. Konstrukcja ta jest filozoficznie potężna właśnie dlatego, że próbuje odłączyć projektowanie sprawiedliwości od partykularnego interesu. Jednak w źródłowej rekonstrukcji pojawia się wobec niej zarzut typowy dla całej omawianej filozofii: hipotetyczna zgoda nie jest rzeczywistą zgodą. Można z wielką precyzją argumentować, na jakie zasady racjonalni ludzie powinni zgodzić się w sytuacji hipotetycznej, lecz realni ludzie nie żyją za zasłoną niewiedzy. Żyją w rodzinach, miastach, zawodach, wspólnotach religijnych i konkretnych historiach społecznych. Posiadają doświadczenia, interesy, pamięć zbiorową i wiedzę lokalną.

Od hipotetycznej umowy do rzeczywistego paktu społecznego

Stwierdzenie: „gdybyście nie wiedzieli, kim jesteście, racjonalnie zgodzilibyście się na naszą propozycję", nie jest tożsame z uzyskaniem rzeczywistej zgody. Krytyka ta dotyka szerszego problemu filozofii politycznej: model może służyć jako metoda badania sprawiedliwości, lecz nie powinien automatycznie stawać się substytutem polityki.

Hipotetyczny obywatel nie głosuje, nie strajkuje, nie wychowuje dzieci, nie płaci czynszu, nie prowadzi warsztatu ani nie traci pracy po zamknięciu zakładu. Jest użytecznym narzędziem myślowym, ale nie cierpi skutków błędu legislacyjnego. Człowiek rzeczywisty – cierpi.

Nowa teoria przesuwa środek ciężkości z social contract ku social compact – od hipotetycznej umowy społecznej w stronę faktycznego paktu społecznego. Różnica ta jest kluczowa. Pakt nie stanowi fikcji założycielskiej, która zakłada, że obywatele „jak gdyby" zgodzili się na dane instytucje. Jest procesem rzeczywistego negocjowania norm pomiędzy ludźmi, którzy pozostają różni, reprezentują odmienne interesy i nie tracą prawa do sprzeciwu po zakończeniu debaty. To przesunięcie zmienia samo rozumienie legitymizacji. Nie wystarczy już, aby decyzja była racjonalna w świetle poprawnego modelu; musi zostać osadzona w procesie, w którym osoby podlegające jej skutkom mogły przedstawić swoje informacje, interesy i argumenty. Deliberacja nie jest zatem ozdobą demokracji dodawaną po zakończeniu prac eksperckich, lecz mechanizmem pozyskiwania wiedzy, której eksperci mogą nie posiadać.

W takim ujęciu demokracja przestaje być postrzegana jako nieefektywny sposób podejmowania decyzji, który tolerujemy jedynie z pobudek moralnych. Jej pozorna powolność ma głęboki sens poznawczy. Spór, konsultacje, procedury odwoławcze, jawność i krytyka kosztują czas, ale potrafią ujawnić informacje niewidoczne w centrum. Autorytaryzm bywa szybki m.in. dlatego, że znacznie łatwiej pominąć człowieka, którego wiedza komplikuje projekt. Demokracja przypomina natomiast system z wieloma czujnikami: nie wszystkie działają doskonale, część generuje szum, lecz wyłączenie ich w celu uzyskania pięknego, jednolitego sygnału może sprawić, że centrum przestanie widzieć pożar.

Jako model budowania norm pojawia się tutaj irlandzki proces deliberacyjny poprzedzający referendum aborcyjne z 2018 roku. Jego znaczenie nie polega na tym, by stać się uniwersalnym wzorcem rozstrzygania każdego konfliktu moralnego. Pełni on rolę ilustracji fundamentalnej możliwości: nawet głębokie spory aksjologiczne nie muszą być rozwiązywane wyłącznie przez odgórne ogłoszenie „jedynie poprawnego" stanowiska. Można stworzyć procedurę, w której obywatele słuchają ekspertów i świadectw oraz analizują przeciwne argumenty, by następnie dokonać politycznego wyboru. Tak rozumiana deliberacja zakłada coś więcej niż samą komunikację – zakłada, że strony mogą rzeczywiście zmienić zdanie. Jeżeli konsultacje rozpoczynają się dopiero po ustaleniu nieodwracalnego wyniku, mamy do czynienia nie z deliberacją, lecz z zarządzaniem akceptacją. Jeśli urząd pyta obywateli o zdanie tylko po to, aby lepiej wyjaśnić im wcześniej przyjętą decyzję, procedura posiada formę dialogu, lecz strukturę monologu. Właściwy pakt społeczny wymaga natomiast ryzyka po stronie władzy: trzeba dopuścić możliwość, że argument obywatela zmieni projekt. Tu pojawia się formuła przypisywana Mandellowi Creightonowi: rolą liberalizmu

jest uczyć i przekonywać, a nie narzucać i indoktrynować. Rozróżnienie to wydaje się proste, lecz wyznacza przepaść pomiędzy liberalną kulturą umysłu a inżynierią społeczną.

Różnica między przekonywaniem a indoktrynacją

Przekonywanie zakłada istnienie drugiego człowieka jako podmiotu zdolnego do odmowy. Indoktrynacja traktuje odmowę jako usterkę procesu. Przekonywanie operuje argumentem; indoktrynacja projektuje warunki, w których alternatywny głos nie może wybrzmieć. Przekonywanie ryzykuje porażkę, podczas gdy indoktrynacja dąży do jej wyeliminowania poprzez kontrolę środowiska poznawczego. Nie oznacza to jednak, że państwo liberalne nie może niczego narzucać. Ustanawia ono podatki, normy bezpieczeństwa, przepisy karne czy reguły ruchu drogowego — setki obowiązków, które wykonujemy niezależnie od indywidualnej zgody. Liberalizm nie jest anarchizmem.

Kryterium dotyczy czegoś innego: przymus powinien być uzasadniony ochroną warunków współistnienia wolnych ludzi, podlegać kontroli i być możliwy do zakwestionowania. Nie może on automatycznie zamieniać się w prawo państwa do formowania wewnętrznych przekonań obywatela. Innymi słowy: państwo może wymagać określonego zachowania tam, gdzie działanie jednostki narusza prawa innych, lecz znacznie ostrożniej powinno podchodzić do żądania konkretnego sposobu myślenia. Prawo może zakazać dyskryminacji, ale nie jest w stanie nakazać sympatii. Może chronić człowieka przed przemocą, ale nie może wiarygodnie produkować miłości. Może wymagać przestrzegania procedur, lecz nie powinno oczekiwać wyznania wiary w ich moralną doskonałość. Liberalna lojalność wobec prawa różni się od ideologicznej lojalności wobec państwa.

Rozróżnienie to staje się szczególnie istotne w edukacji. Każdy system przekazuje wartości, nawet jeśli deklaruje całkowitą neutralność. Sam dobór treści, sposób oceniania, język podręczników czy postawa nauczyciela komunikują określony obraz świata. Neutralność absolutna jest fikcją.

Prawdziwy problem nie brzmi zatem: „czy szkoła przekazuje wartości?”, lecz: „czy robi to w sposób zachowujący zdolność ucznia do ich późniejszego podważenia?”. Liberalna edukacja musi uczyć demokracji, praw człowieka, tolerancji czy rzetelności naukowej, ale jeśli uczeń nie może pytać o granice tych kategorii bez ryzyka moralnego napiętnowania, pedagogika zaczyna przesuwać się ku indoktrynacji. W tej perspektywie problem „ignorance” jawi się jako kluczowe wyzwanie: jak przekazywać wiedzę i wartości, nie zamieniając edukacji w odgórne formowanie świadomości. Dylematu tego nie da się rozwiązać definitywnie; można nim jedynie odpowiedzialnie zarządzać. System pozbawiony norm pozostawia próżnię wypełnianą przez przypadkową socjalizację, natomiast system traktujący normy jak niedyskutowalne dogmaty niszczy autonomię. Liberalna

edukacja musi zatem wykonać ruch niemal paradoksalny: przekazywać pewne wartości tak, aby uczeń zachował wolność świadomego uznania ich za własne. Na tym tle łatwiej zrozumieć aksjologiczny konsekwencjalizm obecny w notatce źródłowej. Wartości liberalne nie są tam przedstawiane wyłącznie jako obowiązki wynikające z abstrakcyjnego prawa naturalnego czy hipotetycznego kontraktu.

Wolność jako prawo do autorstwa własnego życia i ochrona przed dominacją

Znaczenie tych wartości ujawnia się poprzez ich wpływ na ludzki flourishing – rozkwit. Wolność słowa jest cenna, gdyż pozwala wykrywać błędy i kwestionować dominację. Rządy prawa ograniczają arbitralność, umożliwiając planowanie życia. Prawa własności zwiększają przestrzeń samodzielnego działania i eksperymentowania, usługi publiczne dostarczają materialnych zasobów niezbędnych do autonomii, a wiedza pozwala żyć zdrowiej, bezpieczniej i pełniej. Flourishing jest pojęciem bogatszym niż użyteczność rozumiana jako suma chwilowych przyjemności; człowiek może bowiem realizować skrajnie odmienne koncepcje dobrego życia. Jeden zechce prowadzić przedsiębiorstwo, inny poświęcić się rodzinie, nauce, sztuce czy religii, a jeszcze inny spokojnej pracy, która pozwoli utrzymać dom i mieć czas dla bliskich.

Liberalna instytucja nie musi rozstrzygać, która z tych biografii jest najwyższa. Jej zadaniem jest tworzenie warunków, w których ludzie mogą realizować własne projekty, nie pozostając pod arbitralną władzą innych.

Liberalizm nie jest zatem neutralny aksjologicznie, lecz pluralistyczny wobec sposobów realizacji ludzkiego dobra. Broni wolności nie dlatego, że jest ona pustką pozbawioną wartości, ale dlatego, że bez niej ogromna część tych wartości mogłaby być realizowana jedynie jako cudzy projekt narzucony jednostce. Człowiek zmuszony do cnoty może wykonać cnotliwy czyn, lecz niekoniecznie staje się jego moralnym autorem. Właśnie zdolność autorstwa własnego życia jest jednym z dóbr, które liberalna wolność ma chronić. Stąd kluczowe rozróżnienie między indywidualizmem ontologicznym a normatywnym – ten pierwszy zostaje odrzucony, drugi zachowany.

Indywidualizm ontologiczny postrzega człowieka jako byt istniejący niezależnie od wspólnoty, z uprzednio ukształtowaną tożsamością i preferencjami. Taki obraz kłóci się z wiedzą o społecznym uczeniu się; człowiek jest przecież produktem języka, wychowania, relacji i dziedzictwa kulturowego. W tym sensie jesteśmy istotami wspólnotowymi do głębi. Indywidualizm normatywny mówi jednak coś innego: choć wspólnoty nas kształtują, konkretny człowiek pozostaje

ostatecznym podmiotem dobra i krzywdy. „Społeczeństwo” nie cierpi niezależnie od swoich członków, „naród” nie odczuwa bólu poza ludźmi, którzy go tworzą, a „gospodarka” nie posiada godności, którą można by przeciwstawić godności osoby. Instytucje, wzrost gospodarczy czy tradycja są oceniane przez pryzmat tego, co robią realnym ludziom. To rozróżnienie pozwala uniknąć dwóch symetrycznych redukcjonizmów: przekonania, że jednostka jest całkowicie samowystarczalnym właścicielem siebie i nic nie zawdzięcza wspólnocie, oraz tendencji do rozpuszczania jednostki w zbiorowości i podporządkowania jej interesu abstrakcyjnemu dobru grupy. Nowa teoria liberalizmu szuka drogi między tymi skrajnościami.

Człowiek potrzebuje wspólnoty, aby rozwinąć zdolność działania, lecz właśnie dlatego wspólnota nie może żądać od niego całkowitego podporządkowania. Rodzina, region, naród czy związek zawodowy mogą dostarczać sensu i solidarności, ale żadne z nich nie powinno mieć prawa zamykać człowieka w sobie. Dlatego right of exit staje się aksjologicznym korelatem wspólnotowości. Prawo do wyjścia nie oznacza, że należy łatwo porzucać każdą relację przy pierwszym konflikcie; oznacza raczej, że przynależność nie może być prawdziwie moralna, jeżeli alternatywą jest egzystencjalna katastrofa. Wspólnota, której nie wolno opuścić, przestaje być dobrowolna i staje się strukturą poddaństwa. Podobnie zatrudnienie, które formalnie można porzucić, lecz którego odejście oznacza natychmiastowy głód, oferuje zupełnie inną jakość wolności niż praca w warunkach bezpieczeństwa materialnego.

W ten sposób aksjologia prowadzi ponownie do koncepcji niedominacji. Wolność nie może być utożsamiana wyłącznie z brakiem ingerencji; musi obejmować ochronę przed samą możliwością arbitralnego ingerowania przez państwo, pracodawcę czy wspólnotę. Stąd moralne znaczenie bezpieczeństwa ekonomicznego. Człowiek, który podporządkowuje się przełożonemu nie z uznania jego racji czy uczciwego kontraktu, lecz ze strachu przed katastrofą życiową swojej rodziny, posiada wolność formalną, ale ograniczoną wolność republikańską. Widać tu, dlaczego nowa filozofia liberalizmu wymyka się prostemu sporowi o „więcej lub mniej państwa”. Państwo może dominować, ale może też chronić przed dominacją. Rynek może emancypować, ale może tworzyć prywatne struktury arbitralnej władzy. Wspólnota może podtrzymywać, lecz może i więzić, a rodzina – choć jest przestrzenią miłości – nie posiada moralnego immunitetu wobec przemocy.

Związek zawodowy może chronić pracownika, ale jako organizacja również wymaga demokratycznych reguł wewnętrznych. Liberalna aksjologia ocenia zatem instytucję nie według kryterium jej pochodzenia – publicznego czy prywatnego – lecz według sposobu rozłożenia władzy i skutków dla ludzkiej zdolności samostanowienia.

Wspólny dobrobyt jako warunek realnej wolności

W tym miejscu powraca Cyceron i Adam Smith, których materiał źródłowy wydobywa spod warstw późniejszych uproszczeń. Smith nie był filozofem świata złożonego wyłącznie z egoistycznych jednostek spotykających się przy kasie. Jego słynna obserwacja, że obiadu nie oczekujemy z dobroczynności rzeźnika, piwowara czy piekarza, nie znosiła jego wcześniejszej filozofii uczuć moralnych. Interes własny jest potężnym mechanizmem koordynacji, lecz społeczeństwo nie może opierać się wyłącznie na nim. Zestawienie Smitha z Cyceronem ma przypomnieć o obowiązku wzajemnej pomocy, wymiany umiejętności i zasobów oraz o gotowości człowieka cnotliwego do uwzględnienia dobra wspólnoty. Ta dwuznaczność Smitha może być traktowana jako symbol całego omawianego projektu.

Człowiek kieruje się interesem własnym, ale pozostaje istotą społeczną. Rynek organizuje część współpracy, lecz nie wytwarza automatycznie wszystkich norm niezbędnych wspólnocie. Państwo chroni dobra wspólne, ale nie może uzurpować sobie statusu ich właściciela. Wspólnota przekazuje sens i wiedzę, lecz nie posiada swoich członków na własność. Liberalizm nie rozwiązuje tych napięć poprzez eliminację którejkolwiek ze stron; dąży raczej do instytucjonalnej równowagi, w której żadna z nich nie zdobywa prawa do dominacji. Właśnie tutaj aksjologia łączy się z programem liberalizmu ludzi pracy. Jeśli rzeczywistym kryterium jest flourishing, sama wielkość PKB nie wystarcza do opisu jakości systemu. Gdy gospodarka rośnie, lecz coraz więcej obywateli traci możliwość budowania stabilnego życia, dochodzi do aksjologicznego pęknięcia. Jeśli technologia zwiększa produktywność, ale odbiera szerokim grupom sprawczość, pytanie o jej kierunek staje się pytaniem moralnym.

Jeżeli państwo gwarantuje prawa polityczne, lecz obywatel nie posiada środków pozwalających realnie skorzystać z prawa do sprzeciwu, formalna konstytucja nie oddaje w pełni jego sytuacji. Shared prosperity pojawia się w tej teorii nie jako socjaldemokratyczny dodatek przyklejony do liberalizmu, lecz jako konsekwencja niedominacji. Materiał źródłowy formułuje tę relację jednoznacznie: bezpieczeństwo materialne, usługi publiczne i sprawiedliwy udział w owocach wzrostu są warunkami realnej wolności, gdyż bez nich człowiek może znaleźć się na łasce silniejszego podmiotu. Nie oznacza to prawa do jednakowych rezultatów ani eliminacji konkurencji. Oznacza natomiast, że społeczeństwo liberalne powinno sceptycznie odnosić się do sytuacji, w której sukces gospodarczy jest statystycznie imponujący, a jednocześnie duża część obywateli odczuwa własną zbędność. Liberalizm obiecujący wyłącznie formalną możliwość zdobycia sukcesu może długo ignorować ten problem, lecz rzeczywistość polityczna prędzej czy później wystawi rachunek. Człowiek nie głosuje na wskaźnik makroekonomiczny. Głosuje jako ktoś, kto mieszka w konkretnym mieście, wykonuje określoną pracę, ma dzieci, kredyt i rodziców

wymagających opieki; jako ktoś, kto posiada poczucie statusu i oczekiwanie, że jego wysiłek pozostaje społecznie użyteczny. W tym punkcie zarysowuje się zasadnicza różnica między liberalizmem technokratycznym a liberalizmem deliberacyjnym.

Etyka metody jako zapora przed dominacją

Pierwszy pyta przede wszystkim: jakie rozwiązanie jest najlepsze? Drugi musi dodać jeszcze dwa pytania: dla kogo jest najlepsze i kto miał możliwość współtworzyć kryteria tej oceny? Bez nich nawet polityka oparta na rzetelnych danych może stać się polityką dominacji. Liczby mogą poprawnie opisywać średni rezultat, a jednocześnie ukrywać dramat konkretnych grup. Model może trafnie przewidywać wzrost efektywności, nie mierząc przy tym rozpadu wspólnoty. Procedura może być zgodna z prawem, lecz pozbawiona społecznej legitymizacji.

Nie istnieje gwarancja, że deliberacja zawsze doprowadzi do moralnie słusznego wyniku. Liberalizm omylnego umysłu nie obiecuje takich pewników. Wręcz przeciwnie: system musi zachować możliwość korekty nawet po decyzji podjętej demokratycznie. Większość może się mylić. Referendum może przynieść zły wynik, parlament przyjąć złe prawo, a sąd błędnie zinterpretować normę. Dlatego liberalna demokracja potrzebuje konstytucyjnych ograniczeń, pluralizmu instytucjonalnego, praw mniejszości, wolnych mediów, niezależnych organizacji społecznych i możliwości ponownego otwierania sporów. Żadna procedura nie zamienia ludzi w istoty nieomylne.

Właśnie z tego powodu aksjologia nowego liberalizmu jest bardziej wymagająca niż aksjologia politycznej poprawności. Nie wystarczy wiedzieć, po której stronie sporu znajduje się dobro; trzeba zbudować taki sposób dochodzenia do niego, który nie niszczy podmiotowości tych, których chcemy przekonać. Można mieć rację, stosując autorytarną metodę. Można bronić wartości liberalnej za pomocą nieliberalnego narzędzia. Można głosić emancypację, a równocześnie odbierać ludziom głos. Historia idei zna wiele takich ironii – najbardziej niebezpieczne systemy rzadko przedstawiały siebie jako projekty zła.

Liberalizm potrzebuje zatem nie tylko wartości, lecz także etyki sposobu ich upowszechniania. Wartość broniona przez argument pozostaje propozycją skierowaną do wolnego człowieka. Wartość broniona przez izolację przeciwnika, administracyjne zawstydzenie albo społeczną eliminację zaczyna funkcjonować jak instrument dyscypliny. Im szlachetniejszy cel, tym większa pokusa usprawiedliwienia narzędzia. Fallibilizm przypomina jednak niewygodną prawdę: również człowiek przekonany, że walczy po stronie dobra, może się mylić.

Przeciwnikiem liberalizmu nie jest zatem osoba o poglądach konserwatywnych czy progresywnych, zwolennik silnego państwa bądź rynku. Jest nim przekonanie, że własna racja moralna daje prawo do wyłączenia drugiego człowieka z procesu wspólnego rozumowania.

Taki mechanizm może pojawić się w religii, nacjonalizmie, rewolucyjnej lewicy, korporacyjnym technokratyzmie, eksperckiej administracji czy cyfrowych ruchach moralnego potępienia. Ideologie różnią się treścią, lecz struktura dominacji pozostaje często zadziwiająco podobna. Z tej perspektywy spór o aksjologię przygotowuje grunt pod analizę inżynierii społecznej. Nie każda polityka kształtująca zachowania jest nią w pejoratywnym sensie. Podatki, prawo karne, szkoła czy urbanistyka zmieniają nasze nawyki i normy.

Pytanie dotyczy czegoś głębszego: kiedy instytucja przechodzi od tworzenia reguł wspólnego działania do projektowania samego człowieka? Granica zostaje przekroczona wtedy, gdy władza przestaje zadowalać się przestrzeganiem reguł i zaczyna wymagać internalizacji zatwierdzonych przekonań; gdy edukacja przestaje przygotowywać do samodzielnego sądu i zaczyna produkować oczekiwany sąd; gdy różnica poglądów przestaje być informacją, a staje się diagnozą moralnej lub poznawczej wadliwości jednostki; gdy instytucja uważa, że społeczeństwo jest zbyt skomplikowane, lokalne i nieporządne, dlatego należy uczynić je bardziej "czytelnym".

Inżynieria społeczna jako dominacja pedagogiczna

W kolejnym etapie argumentacji pojawi się James C. Scott z kategorią legibility, Rousseau powróci jako patron niebezpiecznej pokusy „zmuszania do wolności”, a edukacja zostanie skonfrontowana z indoktrynacją. Okaże się wówczas, że największym paradoksem nowoczesnego liberalizmu może być próba ratowania społeczeństwa przed nietolerancją metodami, które stopniowo odbierają mu zdolność tolerowania sporu.

Wtedy właśnie aksjologiczna troska o człowieka zaczyna niepostrzeżenie przeobrażać się w inżynierię człowieka.

Inżynieria społeczna i pokusa zarządzania człowiekiem: od edukacji do „czytelnego” społeczeństwa

Skoro aksjologia liberalna ma respektować człowieka jako współautora norm, jej najpoważniejszym wewnętrznym zagrożeniem nie musi być jawny przeciwnik wolności. Znacznie bardziej interesująca jest sytuacja, w której ograniczenie wolności uzasadnia się właśnie troską o jej ochronę. Państwo nie mówi już obywatelowi: „masz być posłuszny, ponieważ jestem silniejsze”, lecz: „powinieneś myśleć inaczej, ponieważ dzięki naszej wiedzy lepiej rozumiemy, jakie przekonania umożliwią tobie i społeczeństwu dobre życie”.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z klasyczną dominacją. W drugim pojawia się inżynieria społeczna – dominacja obdarzona pedagogiczną ambicją. W materiale źródłowym pojęcie social engineering otrzymuje znaczenie precyzyjne: nie oznacza ono wszelkiego wpływu instytucji na społeczeństwo, gdyż taki wpływ jest nieunikniony. Prawo, szkoła, podatki, architektura miasta, polityka społeczna, media i rynek nieustannie kształtują zachowania ludzi. Inżynierią społeczną stają się natomiast odgórne i autorytatywne próby formowania wartości, myśli oraz zachowań populacji w taki sposób, aby ograniczyć możliwość rzeczywistej debaty, krytyki i deliberacji. Wyróżnia się tu dwa podstawowe instrumenty takiej polityki: indoktrynację, działającą przede wszystkim w latach formatywnych, oraz thought policing, czyli wyznaczanie dorosłym granic dopuszczalnego języka, symboli i publicznych deklaracji. Rozróżnienie to pozwala odrzucić kuszącą, lecz powierzchowną analogię, według której każda polityka publiczna jest już manipulacją.

Nie jest. Społeczeństwo bez norm byłoby niemożliwe, podobnie jak szkoła, która niczego nie naucza, czy państwo, które niczego nie reguluje. Prawdziwa granica przebiega między tworzeniem reguł działania a próbą zawłaszczenia procesu, w którym człowiek dochodzi do swoich przekonań. Liberalne państwo może wymagać, aby obywatel nie stosował przemocy; czym innym byłoby jednak żądanie od niego publicznego deklarowania miłości do wszystkich współobywateli. Może karać dyskryminujące działanie sprzeczne z prawem, ale nie potrafi ustawą wyprodukować wewnętrznej sympatii. Może wymagać przestrzegania konstytucji, lecz liberalizm zmienia naturę w momencie, gdy oczekuje od człowieka nie tylko legalnego zachowania, lecz również właściwego entuzjazmu.

Inżynieria społeczna jest problemem aksjologicznym, a nie wyłącznie administracyjnym. Jej przedmiotem staje się bowiem nie czyn, ale człowiek jako projekt. Nie pyta już tylko o to, jakie zachowania trzeba ograniczyć, aby wolni ludzie mogli współistnieć, lecz jakiego rodzaju człowieka powinno wyprodukować społeczeństwo, aby funkcjonowało zgodnie z przyjętym modelem dobra.

O ile polityka liberalna ustanawia granice między wolnościami, o tyle inżynieria społeczna traktuje osobowość, język i wartości jako materiał konstrukcyjny. Pokusa ta jest stara jak filozofia polityczna. Platon nie ufał spontanicznej zdolności obywateli do odróżniania prawdy od pozoru; jego państwo wymagało starannego wychowania strażników, kontroli opowieści i podporządkowania edukacji strukturze doskonałego porządku. Polityka zaczynała się zatem od pedagogiki: aby utrzymać właściwe państwo, należało wytworzyć człowieka zdolnego w nim funkcjonować. Z perspektywy liberalnej pytanie brzmi jednak nie tyle, czy Platon miał słuszność, dostrzegając potęgę edukacji, ile czy ktokolwiek może bezpiecznie posiadać władzę definiowania raz na zawsze, jakie przekonania mają być rezultatem procesu wychowawczego.

Historia dostarcza licznych ostrzeżeń. Religijne systemy wychowawcze, monarchiczne akademie, narodowe programy oświatowe, rewolucyjna pedagogika, totalitarne organizacje młodzieżowe i nowoczesne państwa narodowe w różny sposób odkrywały tę samą prawdę: kto kształtuje język, pamięć i kryteria moralnej oceny młodego pokolenia, ten wpływa na przyszły zakres możliwego sporu politycznego. Nie trzeba zatem przyjmować cynicznej tezy, że każda szkoła jest fabryką ideologii. Trzeba natomiast odrzucić równie naiwny pogląd, iż system edukacji może pozostawać aksjologicznie przezroczysty. Każda szkoła czegoś naucza i poprzez wybór treści czegoś nie naucza. Każda hierarchizuje wiedzę, nagradza określone zachowania i wytwarza pojęcie sukcesu. Gdy uczeń poznaje konstytucję, uczy się nie tylko treści przepisów, lecz również przekonania, że jest ona czymś wartym poznania. Gdy poznaje metodę naukową, otrzymuje jednocześnie informację, że twierdzenia powinny podlegać dowodzeniu. Gdy nauczyciel pozwala mu zakwestionować własny argument, przekazuje normę ważniejszą być może od samej treści lekcji: autorytet nie jest synonimem nieomylności.

Rozróżnienie edukacji i indoktrynacji nie może polegać na twierdzeniu, że pierwsza jest „bez wartości", a druga „wartościowa". Obie kształtują człowieka. Różni je stosunek do możliwości korekty. Edukacja przekazuje twierdzenie wraz z narzędziami pozwalającymi je później sprawdzić; indoktrynacja przekazuje twierdzenie i równocześnie osłabia możliwość jego podważenia. Edukacja oczekuje, że uczeń kiedyś przerośnie nauczyciela; indoktrynacja oczekuje poprawnego odtwarzania wyniku. Edukacja ryzykuje, że wychowanek zastosuje otrzymane narzędzia krytyczne przeciwko instytucji, która mu je dała. Indoktrynacja właśnie tego ryzyka chce uniknąć.

Pułapka paternalizmu poznawczego i nowoczesna presja normatywna

W materiale źródłowym problem ten zostaje ujęty w ramach jednego z trzech trwałych dylematów liberalizmu – dylematu niewiedzy (Ignorance). Liberalne społeczeństwo nie może być obojętne wobec ignorancji, gdyż jego sprawne funkcjonowanie wymaga od obywateli minimalnych kompetencji poznawczych. Jednocześnie próba eliminacji tej niewiedzy może przeobrazić edukację w technokratyczne formowanie świadomości, jeśli elity uznają własny katalog poglądów za niepodlegający już krytyce rezultat wiedzy. Liberalizm staje więc przed paradoksem: musi uczyć ludzi korzystania z rozumu, lecz nie może zagwarantować, że po skorzystaniu z niego wyciągną oni dokładnie takie wnioski, jakich oczekiwał nauczyciel.

Tu powraca Rousseau i jego niebezpieczna formuła rozdzielenia empirycznej woli człowieka od rzekomej „woli prawdziwej". Jeśli obywatel odrzuca wartość, którą elita uznaje za warunek jego

emancypacji, łatwo stwierdzić, że sprzeciw ten wynika z niedostatecznej edukacji. Gdy po kolejnej kampanii edukacyjnej opór trwa, pojawia się pokusa silniejszej perswazji. Jeśli i ta zawodzi, można uznać, że społeczeństwo zostało zanieczyszczone dezinformacją, uprzedzeniami, tradycją, dogmatem religijnym lub innym źródłem poznawczej niedojrzałości. Wtedy spór polityczny przestaje być dyskusją równych sobie obywateli i zamienia się w relację pedagoga z uczniem, który uporczywie nie chce się nauczyć.

Liberalizm w takiej sytuacji może zachować wszystkie instytucjonalne dekoracje: wybory, parlament, konsultacje, media i uniwersytety. Zmienia się jednak antropologia systemu. Obywatel przestaje być współautorem politycznego ładu, a staje się jedynie adresatem programu modernizacyjnego. Elita mówi jego językiem tylko po to, by skuteczniej przeprowadzić go ku wcześniej ustalonemu celowi. W najbardziej wyrafinowanej wersji obywatel zostaje „wysłuchany", lecz jego sprzeciw nie ma wpływu na wynik; służy on jedynie lepszemu zaprojektowaniu komunikacji. Powstaje w ten sposób szczególna forma paternalizmu poznawczego.

Jeżeli obywatel akceptuje reformę, dowodzi to jej społecznej legitymizacji. Jeżeli jej nie akceptuje – dowodzi to potrzeby lepszej edukacji obywatela. Tak zbudowany system jest epistemicznie niewywrotny, ponieważ każdą możliwą reakcję potrafi zinterpretować jako potwierdzenie własnej diagnozy. Sprzeciw traci status kontrargumentu, a staje się symptomem. W nauce konstrukcję odporną na wszelkie możliwe zaprzeczenie uznalibyśmy za podejrzaną; w polityce może ona jednak przez długi czas uchodzić za racjonalne zarządzanie.

Paradoks ten pokazuje, jak łatwo prestiż naukowy może zostać wykorzystany w sposób sprzeczny z samą kulturą nauki. Metoda naukowa nakazuje wskazać warunki, w których uznamy własną hipotezę za błędną. Technokratyczna polityka twierdzi natomiast: jeśli ludzie się z nami nie zgadzają, musimy jeszcze skuteczniej wdrażać naszą hipotezę.

Drugą formą inżynierii społecznej opisaną w notatce jest thought policing. Określenie to jest ostre i przywołuje orwellowski słownik, dlatego wymaga precyzji. W źródle nie chodzi wyłącznie o państwową policję tropiącą prywatne przekonania. Mechanizm ten ma charakter społeczny: wyznaczane są sztywne granice akceptowalnego języka, symboli i wypowiedzi, a presja ma skłonić ludzi do publicznego deklarowania formuł, których mogą prywatnie nie podzielać.

Problem wolności nabiera tu subtelniejszego charakteru. Cenzura klasyczna jest widoczna: urząd zakazuje książki, sąd nakłada karę, policjant zatrzymuje autora. Nowoczesna presja normatywna bywa rozproszona. Człowiek formalnie może wypowiedzieć dane zdanie, lecz wie, że koszt reputacyjny, zawodowy lub społeczny będzie nieproporcjonalny do samego znaczenia wypowiedzi. Nie potrzebuje do tego instrukcji z ministerstwa – wystarczy przewidywana reakcja środowiska.

Zjawisko to nie jest oczywiście wynalazkiem współczesności. Mała, tradycyjna wspólnota również potrafiła skutecznie egzekwować normy poprzez plotkę, ostracyzm czy wykluczenie z handlu i życia religijnego. Liberalizm wyrastał częściowo właśnie z potrzeby stworzenia jednostce przestrzeni niezależnej od podobnej kontroli wspólnotowej.

Pułapka czytelności i konieczność pluralizmu instytucjonalnego

Nowość polega na czymś innym: współczesna technologia potrafi połączyć szybkość lokalnej plotki z globalnym zasięgiem mediów masowych i trwałością cyfrowego archiwum. Zanim jednak przejdziemy do algorytmicznego wariantu tej presji, należy zrozumieć instytucjonalną logikę, która mu poprzedza. Materiał źródłowy wiąże ją z pojęciem legibility Jamesa C. Scotta – „czytelnością" społeczeństwa. Aby zarządzać złożoną rzeczywistością z centrum, państwo musi ją w pewnym stopniu uprościć. Jest to konieczność administracyjna, a nie od razu patologia. Państwo potrzebuje nazwisk, adresów, rejestrów, kategorii podatkowych, standardów miar, map, kodów, definicji prawnych i statystyki; nie może przecież każdego przypadku społecznego opisywać jako niepowtarzalnej opowieści antropologicznej.

Problem zaczyna się w momencie, gdy mapa zostaje pomylona z terytorium. Państwo widzi obywatela przez pryzmat kategorii, które potrafi przetworzyć. Podatnik ma numer, przedsiębiorstwo kod działalności, grunt określony typ użytkowania, uczeń wynik testu, pacjent kod diagnozy, a bezrobotny status w rejestrze. Kategorie te są niezbędne, lecz każda z nich coś pomija. Żaden człowiek nie jest wyłącznie podatnikiem, żadna firma kodem statystycznym, żadna wieś zestawem działek, a żaden uczeń rezultatem egzaminu.

Administracja musi abstrahować od części rzeczywistości, gdyż bez redukcji złożoności zarządzanie byłoby niemożliwe. Scottowska intuicja staje się krytyczna wtedy, gdy uproszczenie potrzebne administracji zaczyna być traktowane jako opis tego, czym społeczeństwo rzeczywiście jest. Lokalna praktyka, której system nie potrafi sklasyfikować, wydaje się wówczas chaosem. Nieformalna wiedza wygląda jak brak profesjonalizmu, a historycznie wykształcone rozwiązanie jawi się jako odstępstwo od standardu. Dialekt staje się błędną odmianą języka, nieformalny handel szarą strefą, lokalna miara przeszkodą, zwyczaj komplikacją, a człowiek niedający się łatwo zaklasyfikować – problemem proceduralnym. „Czytelność" daje władzy zdolność działania, ale jednocześnie zmienia jej sposób widzenia. To, co nie mieści się w tabeli, może stopniowo przestać istnieć jako informacja. Władza nie musi być złośliwa; może po prostu nie widzieć tego, czego nie potrafi zakodować.

Metafora Scotta łączy się bezpośrednio z Hayekowską wiedzą lokalną. Hayek wskazywał, że ogromna część społecznie użytecznej informacji pozostaje rozproszona pomiędzy ludźmi i sytuacjami. Scott pokazuje natomiast, dlaczego centrum ma strukturalną skłonność do redukowania tej różnorodności. Te dwie intuicje tworzą razem potężny argument przeciwko epistemicznej pysze planowania. Nie dowodzą one, że centralne instytucje są niepotrzebne, lecz raczej, że im większa jest ich skala i zasięg działania, tym bardziej muszą tworzyć zabezpieczenia przed własną ślepotą.

Korektą nie jest wówczas kolejna warstwa danych pochodzących z centrum, lecz kanały pozwalające peryferiom mówić. Samorząd, organizacje pracownicze, stowarzyszenia zawodowe, wolne media, organizacje obywatelskie i prawo do protestu pełnią funkcję epistemiczną: dostarczają informacji, których administracyjna „czytelność" może nie obejmować. Pluralizm instytucjonalny jest zatem czymś więcej niż dekoracją demokracji. Jest systemem czujników.

Technokratyczna pycha i pułapka inżynierii społecznej

Problem postindustrialnego liberalizmu polega na tym, że część elit zaczęła traktować społeczne sygnały ostrzegawcze jako przeszkodę. Model ten łączy rosnącą rolę środowisk akademickich, administracyjnych, korporacyjnych i medialnych z przekonaniem, że wiedza ekspercka daje szerszy mandat do definiowania norm społecznych. Warto jednak zaznaczyć: nie każda osoba wykształcona jest technokratą, podobnie jak brak dyplomu nie daje automatycznie epistemicznej przewagi.

Problem ma charakter strukturalny, a nie biograficzny. Chodzi o system, w którym określony typ kapitału edukacyjnego zaczyna być utożsamiany z uprawnieniem do wyznaczania granic dopuszczalnego sporu. To kluczowe rozróżnienie, ponieważ krytyka merytokracji może łatwo zdegenerować się w antyintelektualizm, co byłoby błędem symetrycznym wobec technokracji. Społeczeństwo potrzebuje lekarzy, prawników, inżynierów czy naukowców właśnie dlatego, że specjalistyczna wiedza ma ogromną wartość. Niebezpieczeństwo nie tkwi w tym, że ekspert wie więcej w swojej dziedzinie, lecz w przejściu od stwierdzenia „wiem więcej o tym problemie" do przekonania: „dlatego mam większe prawo definiować, jakie życie jest właściwe dla ciebie". Technokratyczna pycha nie wynika zatem z posiadania wiedzy, lecz z błędnej teorii na temat jej zakresu. Chirurg może mieć zdecydowaną przewagę poznawczą w ocenie techniki operacji, ale nie daje mu to automatycznie przewagi moralnej w określaniu, jakie ryzyko pacjent powinien zaakceptować. Ekonomista może precyzyjniej analizować skutki otwarcia handlu, lecz nie posiada z tego powodu pełnej wiedzy o społecznym znaczeniu utraty zakładu pracy w małym mieście.

Urbanista może zoptymalizować sieć komunikacyjną, ale to mieszkaniec zna rytm ulicy, którego model nie uwzględnia. Kompetencja jest realna; wszechkompetencja jest fantazją.

Inżynieria społeczna rodzi się często właśnie z przekroczenia tej granicy. Społeczeństwo zaczyna być traktowane jak urządzenie techniczne, w którym niepożądane rezultaty wynikają ze źle ustawionych parametrów. Jeśli ludzie używają niewłaściwego języka – należy go skorygować. Jeśli posiadają niewłaściwe normy – trzeba zaprojektować bodźce. Jeśli głosują inaczej, niż przewidywał model racjonalnego interesu – należy wskazać deficyt informacji. Jeśli bronią tradycji, którą modernizator uważa za nieefektywną – tradycja staje się „barierą".

Jednak człowiek nie jest śrubą w maszynie społecznej. Jest zarazem przedmiotem i współautorem instytucji. Potrafi interpretować działania władzy, antycypować ich sens, opierać się, udawać posłuszeństwo czy tworzyć nieformalne praktyki. Dlatego polityka społeczna różni się od mechaniki.

Most nie obraża się na projektanta. Obywatel może.

Tu właśnie objawia się znaczenie backlashu – reakcji zwrotnej. Współczesną polaryzację można rozumieć jako mechanizm sprzężenia zwrotnego: próby regulowania języka i eliminowania społecznie nieakceptowanych stanowisk mogą prowokować przeciwników do jeszcze ostrzejszych, demonstracyjnych naruszeń norm. To z kolei wzmacnia przekonanie elit, że kontrola musi być bardziej intensywna. Powstaje samonapędzająca się spirala, w której każda strona otrzymuje dowody potwierdzające najgorszą interpretację intencji drugiej strony. Mechanizm ten jest znacznie istotniejszy niż typowy spór o „poprawność polityczną". Z punktu widzenia teorii systemów mamy do czynienia z dodatnim sprzężeniem zwrotnym. Jedna strona zaostrza normę, obserwując prowokację. Druga zwiększa prowokację, doświadczając normy jako cenzury. Pierwsza odczytuje eskalację jako dowód na zbyt słabe zabezpieczenia, druga zaś interpretuje kolejne restrykcje jako potwierdzenie, że celem systemu od początku było jej uciszenie. Każda reakcja wytwarza bodziec wzmacniający kolejny ruch przeciwnika.

Język jako narzędzie dominacji i wykluczenia

W końcu debata przestaje dotyczyć pierwotnego problemu, a zaczyna rozstrzygać o samym prawie stron do istnienia w przestrzeni publicznej. Język staje się polem walki o status. Użycie konkretnego słowa nie jest już traktowane jedynie jako przekaz treści, lecz jako sygnał przynależności plemiennej. Odmowa posługiwania się zaakceptowanym terminem może zostać

odczytana jako akt wrogości, podczas gdy ostentacyjne używanie zakazanego sformułowania staje się znakiem buntu. Semantyka zostaje całkowicie przejęta przez politykę tożsamości.

W tej sytuacji liberalizm przegrywa dwukrotnie. Po pierwsze, zanika tzw. gentle epistemic improvement: strony nie próbują już nawzajem się przekonywać, lecz dążą do dyscyplinowania własnych obozów. Po drugie, wolność słowa traci swoją funkcję poznawczą. Wypowiedź nie służy testowaniu twierdzeń, lecz ustalaniu, po której stronie barykady stoi mówca. Argument zostaje zastąpiony sygnałem lojalności.

Paradoksalne jest to, że właśnie w warunkach rosnącej różnorodności opinii może nastąpić ubożenie realnej debaty. Choć liczba kanałów komunikacji rośnie, ludzie coraz częściej rozmawiają wyłącznie z publicznością złożoną z własnych zwolenników. Słowa mają za zadanie zdobyć aplauz wewnątrz grupy i sprowokować przeciwnika. Celem nie jest już przekonanie niezdecydowanych, lecz dowiedzenie własnej lojalności.

Analogia do dawnych elit religijnych i urzędniczych nabiera tu znaczenia funkcjonalnego, a nie personalnego. W wielu społeczeństwach historycznych określona grupa posiadała monopol na interpretowanie świętych tekstów, norm prawnych czy języka administracji. Jej przewaga opierała się nie tylko na majątku, lecz przede wszystkim na kontroli nad kodem, którym opisywano rzeczywistość. Przykładami takich warstw byli średniowieczni duchowni, ulemowie, bramini czy mandaryni – grupy, których pozycja wynikała z uprzywilejowanego dostępu do wiedzy oraz legitymizacji norm.

Nowoczesność obiecywała demokratyzację tej wiedzy. Powszechna edukacja, druk, media masowe, a później internet miały stopniowo osłabiać monopole interpretacyjne. Jednak każda epoka tworzy nowe formy ekspertyzy i nowe języki dostępu. Można więc postawić niewygodne pytanie: czy społeczeństwo postindustrialne nie stworzyło nowej warstwy ludzi władających kodami instytucjonalnej poprawności – językiem uniwersytetu, administracji, regulacji, ESG, zarządzania, prawa, komunikacji korporacyjnej oraz technologii – które dla znacznej części społeczeństwa pozostają równie obce, jak łacina dawnych kancelarii? Nie jest to argument przeciw specjalistycznemu językowi; każda nauka potrzebuje precyzji, a współczesne instytucje operują pojęciami, których nie da się zawsze przełożyć na mowę codzienną bez utraty znaczenia. Problem zaczyna się jednak wtedy, gdy biegłość w posługiwaniu się określonym kodem zostaje utożsamiona z wyższą wartością politycznego głosu. Człowiek, który nie potrafi opisać własnego doświadczenia w idiomie profesjonalnej polityki, może posiadać doświadczenie prawdziwe, nawet jeśli opowiada o nim językiem chaotycznym, potocznym lub niezgodnym z obowiązującą modą.

Liberalizm klasy pracującej będzie później próbował naprawić właśnie to pęknięcie. Zanim jednak do tego dojdziemy, należy zauważyć, że inżynieria społeczna może rozwijać się równolegle z materialnym osłabieniem grup, których język próbuje się modernizować. Kryzys kulturowy łączy się tu z kryzysem ekonomicznym: elity postindustrialne dopuściły się jednocześnie „grzechu zaniechania", ignorując koszty automatyzacji i offshoringu dla klasy pracującej, oraz „grzechu działania", próbując narzucać tej samej klasie nowe normy kulturowe z pozycji technokratycznej przewagi. Taka kombinacja ma szczególną siłę politycznie destrukcyjną.

Człowiek łatwiej zaakceptuje zmianę kulturową, jeśli doświadcza wzrostu bezpieczeństwa i statusu. Znacznie trudniej przyjmuje moralizowanie ze strony grupy, którą kojarzy z własną degradacją ekonomiczną. Gdy zakład zostaje zamknięty, stabilność zatrudnienia znika, a usługi publiczne słabną, jednoczesny przekaz z dominujących instytucji, że problemem jest język, wartości lub niewystarczająca otwartość na nowoczesność, tworzy mieszankę ekonomicznej straty i symbolicznego upokorzenia.

Liberalizm musi uznać realność sprzeciwu i zagrożenie algorytmiczną dominacją

Nie trzeba uznawać każdej reakcji na ten proces za racjonalną czy moralnie usprawiedliwioną, by rozumieć jej źródła. Populizm może instrumentalizować rzeczywiste krzywdy, doklejać do nich fałszywe diagnozy i wskazywać kozłów ofiarnych. Liberalna odpowiedź popełnia jednak błąd, jeśli z faktu, że odpowiedź ta jest błędna, wyciąga wniosek, iż sam problem był nieprawdziwy. Człowiek może źle wyjaśniać własne cierpienie, a mimo to nadal naprawdę cierpieć.

To zdanie jest fundamentalne dla całej teorii społecznego uczenia się: błędna interpretacja doświadczenia go nie unieważnia. Jeśli dany region głosuje przeciw establishmentowi, nie oznacza to automatycznie, że establishment odpowiada za wszystkie jego problemy. Nie wynika z tego również, że regionem należy pogardzać za niewłaściwy wybór. Należy oddzielić informację zawartą w proteście od ideologicznego pakietu, za pomocą którego został on politycznie wyrażony. Liberalizm, który nie potrafi tego zrobić, traci zdolność uczenia się na własnych porażkach. Zamiast zapytać, dlaczego część społeczeństwa odrzuca jego obietnice, uznaje, że ludzie zostali oszukani, zradykalizowani lub źle wyedukowani.

Być może czasami jest to prawda. Jeśli jednak taka reakcja pojawia się automatycznie po każdej wyborczej klęsce, liberalizm przestaje stosować fallibilizm wobec samego siebie. Wówczas

następuje najbardziej ironiczny moment w jego historii: doktryna zbudowana na prawie człowieka do sprzeciwu zaczyna traktować ten sprzeciw jako błąd do naprawienia.

Krytyka inżynierii społecznej nie jest zatem marginalnym dodatkiem do nowej filozofii liberalizmu, lecz testem jej konsekwencji. Jeśli naprawdę wierzymy w omylność, musimy dopuścić możliwość, że nasze wartości są czasem błędnie interpretowane lub źle wdrażane. Jeśli wierzymy w społeczne uczenie się, musimy słuchać grup mówiących językiem, którego nie lubimy. Jeśli wierzymy w gentle epistemic improvement, musimy przekonywać zamiast dyscyplinować. Jeśli zaś wierzymy w niedominację, nie możemy uznać kulturowej przewagi własnego środowiska za wystarczający mandat do zarządzania cudzą świadomością.

Pojawia się jednak nowa komplikacja, której wcześniejsze pokolenia liberałów nie mogły znać w obecnej skali. Dawna inżynieria społeczna potrzebowała szkoły, ambony, gazety, ministerstwa, cenzora lub wielkiej organizacji. Współczesna nie musi już posiadać jednego centrum – może zostać zakodowana w architekturze platformy.

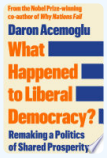
Algorytm nie musi mieć poglądów, aby zmieniać przestrzeń poglądów. Wystarczy, że wybiera, co zobaczymy najpierw, co zostanie wzmocnione, a co zniknie w strumieniu; jakie zachowanie otrzyma natychmiastową nagrodę społeczną i jaki konflikt zatrzyma nas najdłużej przed ekranem. Ten etap można nazwać algorytmiczną klatką norm: cyfrowe narzędzia wzmacniają mechanizmy polaryzacji, ostracyzmu i publicznego karania, które wcześniej ograniczała skala tradycyjnej wspólnoty. To przesunięcie zmienia naturę pytania o władzę. Kiedyś liberalizm pytał przede wszystkim, co państwo może zakazać obywatelowi. Dziś musi dodatkowo zapytać: kto projektuje środowisko, w którym obywatel formuje przekonania? Kto ustala funkcję celu algorytmu i wybiera między prawdą, bezpieczeństwem, zaangażowaniem a zyskiem? Kto decyduje o społecznych nagrodach i czy użytkownik ma realną możliwość zakwestionowania tych reguł? Władza nad człowiekiem nie znika bowiem wtedy, kiedy znika urzędnik. Może zostać przepisana na kod.

Następna odsłona kryzysu liberalizmu rozegra się już nie tylko między obywatelem a państwem, pracownikiem a pracodawcą czy wspólnotą a jednostką. Rozegra się pomiędzy ludzkim umysłem a architekturą algorytmicznego wyboru – w przestrzeni, w której cenzor nie musi niczego usuwać, gdyż wystarczy, że system zdecyduje, czego prawie nikt nie zobaczy, a co w ciągu kilku godzin ujrzyją miliony. Zapraszamy do kolejnego artykułu Fundacji Dobre Państwo.

> Współczesna władza nie musi już posługiwać się cenzorem ani urzędnikiem, by kontrolować obywatela; wystarczy, że zostanie zapisana w kodzie architektury wyboru. Pytanie o wolność przesuwa się zatem z obszaru prawa do sfery algorytmów: czy w

> świecie, gdzie system decyduje, co widzimy i jak myślimy, jesteśmy jeszcze autorami własnego życia, czy jedynie danymi w optymalizowanym modelu? Być może największym wyzwaniem nowego liberalizmu nie będzie walka z tyranią państwa, lecz opór przeciwko niewidzialnej klatce cyfrowej norm.

Inspiracje

[1] 

"What Happened to Liberal Democracy" Daron Acemoglu

Profile Books | ISBN: 9781805228660

Daron Acemoglu (ur. 3 września 1967 r.) jest wybitnym turecko-amerykańskim ekonomistą pochodzenia ormiańskiego i profesorem instytutu w Massachusetts Institute of Technology (MIT). Jest powszechnie uznawany za wpływowe badania z zakresu ekonomii politycznej, ekonomii rozwoju i ekonomii pracy, a w szczególności za prace nad wpływem instytucji na długoterminowy dobrobyt i wzrost gospodarczy. Acemoglu otrzymał liczne prestiżowe wyróżnienia, w tym Medal Johna Batesa Clarka w 2005 r. oraz Nagrodę Nobla w dziedzinie ekonomii w 2024 r. Jego prace naukowe często badają wzajemne oddziaływanie władzy politycznej, ram instytucjonalnych i zmian technologicznych. Jest płodnym autorem, którego prace często łączą rygor akademicki z szerszą debatą publiczną na temat wyzwań stojących przed współczesnymi społeczeństwami demokratycznymi, w tym kwestii nierówności, wpływu automatyzacji i odporności liberalnych instytucji demokratycznych.

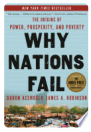
Daron Acemoglu *(born September 3, 1967) is a prominent Turkish-American economist of Armenian descent and an Institute Professor at the Massachusetts Institute of Technology (MIT). He is widely recognized for his influential research on political economy, development economics, and labor economics, particularly his work on how institutions shape long-term economic prosperity and growth. Acemoglu has received numerous prestigious honors, including the John Bates Clark Medal in 2005 and the Nobel Memorial Prize in Economic Sciences in 2024. His scholarship often explores the interplay between political power, institutional frameworks, and technological change. He is a prolific author whose work frequently bridges academic rigor with broader public discourse on the challenges facing modern democratic societies, including issues of inequality, the impact of automation, and the resilience of liberal democratic institutions.*

Massachusetts Institute of Technology (MIT)

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:



[1] "Why Nations Fail"

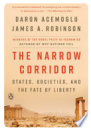
Daron Acemoglu, James A. Robinson

2012 | Crown Currency | ISBN: 9780307719232

[2] "Information Accumulation in Development"

Daron Acemoglu

1998



[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"

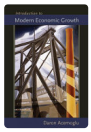
Daron Acemoglu, James A. Robinson

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

2009 | Princeton University Press | ISBN: 9780691132921

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[8] "Osudná domýšlivost: omyly socialismu"

Friedrich August Von Hayek

[9] "A free-market monetary system"

Friedrich August Von Hayek

Ludwig von Mises Institute | ISBN: 9781610164450

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

Friedrich August Von Hayek

Ludwig von Mises Institute | ISBN: 9781610164450

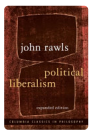
[11] "On the Supposed Right to Lie out of Human Love"

Immanuel Kant

2024 | Ship of Theseus Press | ISBN: 9783989884946

[12] "The Social Contract"

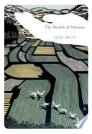
Jean-Jacques Rousseau



[13] "Political Liberalism"

John Rawls

Columbia University Press | ISBN: 9780231130882



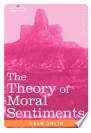
[14] "The Wealth of Nations"

Adam Smith

Modern Library | ISBN: 9780679641926

[15] "Yuan Fu"

Adam Smith



[16] "The Theory of Moral Sentiments"

Adam Smith

Cosimo, Inc. | ISBN: 9781602060975

[17] "Against the Grain"

James C. Scott

ISBN: 9780302240212

[18] "Statesman"

Platon

[19] "FREDERICK DOUGLASS Ultimate Collection: Autobiographies, 50+ Speeches, Articles & Letters"

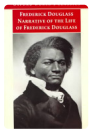
Frederick Douglass

2023 | DigiCat

[20] "Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave & Incidents in the Life of a Slave Girl"

Frederick Douglass, Harriet Jacobs

2000 | Modern Library | ISBN: 9780679783282



[21] "Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave"

Frederick Douglass

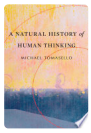
1845 | Oxford University Press, USA | ISBN: 9780192832504

[22] "Metaphysics"

Arystoteles

[23] "Politics"

Arystoteles



[24] "A natural history of human thinking"

Michael Tomasello

Harvard University Press | ISBN: 9780674727564

[25] "Origins of Human Communication"

Michael Tomasello

MIT Press | ISBN: 9780262515207

[26] "The Evolution of Agency"

Michael Tomasello

MIT Press | ISBN: 9780262370219

[27] "The WEIRDest People in the World"

Joseph Henrich

Penguin UK | ISBN: 9781846147975

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

Joseph Henrich

Princeton University Press | ISBN: 9781400873296

[29] "What is Enlightenment?"

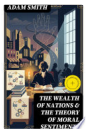
Immanuel Kant, Dr. Patrick Krause

2024 | aibo publishing GmbH | ISBN: 9783911420051

[30] **"The Invisible Hand of the Market: The Theory of Moral Sentiments + The Wealth of Nations"**

Adam Smith

2024 | DigiCat



[31] **"The Wealth of Nations & The Theory of Moral Sentiments"**

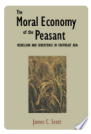
Adam Smith

2023 | DigiCat

[32] **"The Art of Not Being Governed"**

James C. Scott

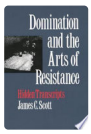
2009 | Yale University Press | ISBN: 9780300156522



[33] **"The Moral Economy of the Peasant"**

James C. Scott

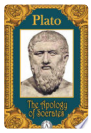
1977 | Yale University Press | ISBN: 9780300185553



[34] **"Domination and the Arts of Resistance"**

James C. Scott

2008 | Yale University Press | ISBN: 9780300153569



[35] **"Apology"**

Platon

Strelbytskyy Multimedia Publishing | ISBN: 9781681956947

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"A system of logic ratiocinative and inductive. Books I-III"**

John Stuart Mill, Introfduction by R. F. Mcrae

2006

Google Scholar

[2] **"'A crisis in my mental history', from Autobiography by John Stuart Mill"**

John Stuart Mill

2010 | Advances in Psychiatric Treatment | DOI: 10.1192/apt.16.3.192

Google Scholar

[3] **"Free speech: would removing Section 18C really give us the right to be bigots?"**
David Mill
2016 | DOI: 10.64628/aa.c7mfjcca9
Google Scholar

[4] **"Why Libertarians Should Reject Full Private Property Rights"**
Michael Peirce
2001 | The Philosophical Forum | DOI: 10.1111/0031-806x.00050
Google Scholar

[5] **"The Use of Knowledge in Society"**
Friedrich August von Hayek
1996 | Elsevier eBooks | DOI: 10.1016/b978-0-7506-9749-1.50005-3
Google Scholar

[6] **"The Fatal Conceit: The Errors of Socialism"**
Garrett Hardin, Friedrich August von Hayek
1989 | Population and Development Review | DOI: 10.2307/1972446
Google Scholar

[7] **"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
Google Scholar

[8] **"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
Google Scholar

[9] **"Social Norms and Prosociality"**
Natalie Henrich, Joseph Henrich
2007 | Why Humans Cooperate | DOI: 10.1093/oso/9780195300680.003.0007
Google Scholar

[10] **"Evolutionary Theory and the Social Psychology of Human Cooperation"**

Natalie Henrich, Joseph Henrich

2007 | Why Humans Cooperate | DOI: 10.1093/oso/9780195300680.003.0003

Google Scholar

[11] **"Culturally Evolved Social Norms Lead to Context-Specific Cooperation"**

Natalie Henrich, Joseph Henrich

2007 | Why Humans Cooperate | DOI: 10.1093/oso/9780195300680.003.0008

Google Scholar

[12] **"OF OLIVER'S LETTERS AND SPEECHES"**

Oliver Cromwell, Thomas Carlyle

2010 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511709043.007

Google Scholar

[13] **"THE MAJOR-GENERALS. 1655–56"**

Oliver Cromwell, Thomas Carlyle

2010 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511696428.003

Google Scholar

[14] **"BETWEEN THE TWO CIVIL WARS. 1646-48"**

Oliver Cromwell, Thomas Carlyle

2010 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511709043.010

Google Scholar

[15] **"Critique of the Power of Judgment"**

Immanuel Kant

2000 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511804656

Google Scholar

[16] **"Groundwork of The Metaphysic of Morals"**

Immanuel Kant

2020 | DOI: 10.4324/9780203714805-2

Google Scholar

[17] **"Grounding for the Metaphysics of Morals"**

Immanuel Kant, James W. Ellington

2020 | Medical Entomology and Zoology

Google Scholar

[18] "Kant: The Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant, Roger J. Sullivan

1996 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511809644

Google Scholar

[19] "The social contract ; and, The discourses"

Jean-Jacques Rousseau, G. D. H. Cole, J. H. Brumfitt, John C. Hall

1950 | Andalas University Repository (Andalas University)

Google Scholar

[20] "The social contract and other later political writings"

Jean-Jacques Rousseau, Victor Gourevitch

1997

Google Scholar

[21] "The Social Contract and The First and Second Discourses"

Jean-Jacques Rousseau

2017 | Yale University Press eBooks | DOI: 10.12987/9780300129434

Google Scholar

[22] "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

Google Scholar

[23] "What Can We Learn Privately?"

Shiva Prasad Kasiviswanathan, Homin K. Lee, Kobbi Nissim, Sofya Raskhodnikova, Adam Smith

2011 | SIAM Journal on Computing | DOI: 10.1137/090756090

Google Scholar

[24] "Rehabilitating Liberalism in Modern Divorce Law"

Elizabeth S. Scott

1994 | Utah Law Review | DOI: 10.63140/n9b2m35qlh

Google Scholar

[25] "Politics and the English Language"

G. Orwell

2018 | Princeton Readings in Political Thought | DOI: 10.2307/j.ctv19fvzzk.55

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

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

Daron Acemoglu

1993 | The Economic Journal | DOI: 10.2307/2234770

Google Scholar

[27] "Labor- and Capital-Augmenting Technical Change"

Daron Acemoglu

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

Google Scholar

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

Daron Acemoglu

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

Google Scholar

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

Daron Acemoglu

1998 | DOI: 10.3386/w6658

Google Scholar

[30] "Equilibrium Bias of Technology"

Daron Acemoglu

2005 | DOI: 10.3386/w11845

Google Scholar

[31] "Growth and Institutions"

Daron Acemoglu

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

Google Scholar

[32] "Changes in Unemployment and Wage Inequality:"

Daron Acemoglu

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

Google Scholar

[33] **"Public Policy in a Model of Long-term Unemployment"**

Daron Acemoglu

1995 | Economica | DOI: 10.2307/2554901

Google Scholar

[34] **"Institutions, Technology and Prosperity"**

Daron Acemoglu

2025 | DOI: 10.2139/ssrn.5130534

Google Scholar

[35] **"THE CRISIS OF 2008: LESSONS FOR AND FROM ECONOMICS"**

Daron Acemoglu

2009 | Critical Review | DOI: 10.1080/08913810902933788

Google Scholar

[36] **"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

Google Scholar

[37] **"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

Google Scholar

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

Daron Acemoğlu, James A. Robinson

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

Google Scholar

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

Daron Acemoğlu, Pascual Restrepo

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

Google Scholar

[40] **"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

Google Scholar

[41] **"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

Google Scholar

[42] **"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

Google Scholar

[43] **"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

Google Scholar

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 457f0633-74cf-4a99-aadb-2df25bea62a1