

Sylwester Warzyński
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego

Odzyskanie poczucia umiaru – Francisa Fukuyamy obrona klasycznego liberalizmu

1. WPROWADZENIE

Artykuł – w świetle wydanej w 2022 roku książki Francisa Fukuyamy zatytułowanej *Liberalism and its discontents*¹ (zob. Fukuyama, 2022) – ukazuje jedno z głównych zagrożeń dla liberalizmu, jakim zdaniem jej autora jest doprowadzenie do skrajności fundamentalnych liberalnych zasad. Na tym tle ukazuje szczególny rodzaj obrony klasycznego liberalizmu. Fukuyama nie szuka bowiem najbardziej przekonujących argumentów za klasyczną myślą liberalną. Przedstawia natomiast to, z czym mamy do czynienia, gdy główne liberalne idee zostają doprowadzone do skrajności i jak ważne w związku z tym stają się zdrowy rozsądek i umiar.

Na początku niniejszego przedłożeniu przedstawiam, jak ten amerykański politolog rozumie klasyczny liberalizm. Następnie ukazuję liberalne „radykalizacje”, które jego zdaniem stanowią szczególne niebezpieczeństwo dla myśli i praktyki liberalnej. Na koniec rozwijam ideę tylko zasygnalizowaną, a jednak kluczową w kontekście tak rozumianych zagrożeń, to znaczy kwestię rozważa, pewnego rodzaju powściągliwości. Fukuyama nie ma wątpliwości, że odpowiedzią na współczesne zamieszanie z liberalizmem nie jest jego porzucenie, lecz umiar, jak pisze w ostatnim zdaniu swojej pracy „odzyskanie poczucia umiaru zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego” (Fukuyama, 2024).

2. LIBERALIZM

Aby zrozumieć, czego chce bronić Fukuyama, najpierw należy zdefiniować, czym według niego jest prawdziwy liberalizm. Co składa się na to swoiste liberalne *credo* i jak rozumieć jego klasyczne oblicze?

¹ Książka została przetłumaczona na język polski w 2024 roku. Wydana przez Dom Wydawniczy REBIS. Zob. Fukuyama, F. (2024). *Zamieszanie z liberalizmem*. Dom Wydawniczy REBIS.

Na początku warto podkreślić, że Fukuyama nie patrzy na liberalizm z perspektywy czysto politycznej. Nie pyta o takie czy inne formacje polityczne, partyjne szyldy. Fukuyama patrzy na liberalizm z dużo szerszych perspektyw. W jego książce dostrzec można trzy zasadnicze wymiary myślenia o liberalizmie. Nazwę je: ideologicznym, pragmatycznym i humanitarnym.

Po pierwsze, autor *Zamieszania z liberalizmem* zwraca się w stronę tego, co stoi u spodu liberalnego sposobu myślenia. Mimo całej różnorodności liberalnych poglądów można przecież dostrzec określony zespół idei, założeń, które jego zdaniem wyraźnie liberalizm określają i odróżniają go od innych doktryn i systemów politycznych (Fukuyama, 2024, s. 16). Co jednak stanowi ów rdzeń? Co dla liberalnego myślenia w jego klasycznej formie ma decydujące i konstytutywne znaczenie?

Odpowiadając na te pytania, Fukuyama przywołuje intuicje brytyjskiego filozofa, Johna Graya. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Czym jest klasyczny liberalizm?”, cytuje kilka zdań z jego książki z 1986 roku:

„Wspólna dla wszystkich wariantów tradycji liberalnej jest wyraźnie określona – nowoczesna w charakterze – koncepcja człowieka i społeczeństwa. Z jakich składa się ona elementów? Przede wszystkim – jest indywidualistyczna, gdyż uznaje moralny prymat jednostki nad jakimikolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa; jest egalitarna, gdyż uznaje równość wszystkich ludzi i odrzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różną wartość poszczególnych jednostek; jest uniwersalistyczna, gdyż głosi niezmienność natury ludzkiej i nadaje drugorzędne znaczenie kontekstom historycznym i formom kulturowym; jest wreszcie meliorystyczna, gdyż twierdzi, że wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia. Taka koncepcja jednostki i społeczeństwa nadaje liberalizmowi tożsamość przezwyciężającą jego wewnętrzną różnorodność i złożoność” (Gray, 1994, s. 8).

Przytoczony fragment z *Liberalizmu bez wątpienia* nie jest przypadkowy. Oznacza, iż Fukuyama wpisuje się w pewien konkretny sposób rozumienia liberalizmu jako określonego zespołu zasad, wartości, przekonań, które składają się na swego rodzaju liberalną tożsamość (szerzej: zob. Król, 2008, s. 229–249; Kryczka i Maciołek, 2008, s. 219–234) Właśnie tak widzi to John Gray. Oczywiście – o czym nie można zapominać – zanim z entuzjasty i obrońcy liberalizmu nie stanie się jego zagorzałym krytykiem. Myślenie Graya z połowy lat osiemdziesiątych, a jego stosunek do liberalizmu z czasów, kiedy Fukuyama cytuje go w swojej książce, to bowiem dwa zupełnie inne spojrzenia. Jak wiadomo, w tym czasie jego postrzeganie liberalizmu przechodzi znamiennej ewolucję (szerzej na temat zmiany poglądów Graya: zob. Polanowska-Sygulska, 2017, s. 41–91; Polanowska-Sygulska, 2002, s. 126–133). W jego myśleniu zaczyna dominować sceptyczny stosunek do podstawowych założeń tej ideologii, krytyka projektu oświeceniowego, liberalnej wiary w postęp, krytyka istnienia wspólnych uniwersalnych wartości czy istnienia jednej, rzekomo racjonalnej, wspólnej wszystkim koncepcji dobrego życia.

Książka *Liberalizm* (pierwsze jej wydanie²) to jednak Gray „wczesny”, który w swojej pracy – jak sam pisze – „stara się wyjaśnić, czym jest liberalizm, skąd pochodzi i jakie nadzieje można z nim wiązać na przyszłość” (Gray, 1994, s. 5). To Gray, który chce zrozumieć i w jasny sposób wyartykułować podstawowe jego założenia. Gray, który analizując historyczne i ideowe uwarunkowania liberalizmu, w gruncie rzeczy ukazuje klasyczną jego wersję, zbudowaną na wolności jednostki i wolności gospodarczej. Jako liberalny konserwatysta – na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych tak właśnie można go określić (Polanowska-Sygulska, 2002, 128) – tę właśnie wersję traktuje jako z jednej strony najbardziej autentyczną jego formę, a z drugiej jako swego rodzaju punkt odniesienia, względem którego można oceniać współczesne jej odmiany i mutacje.

W centrum myśli liberalnej, zdaniem Graya, ale – jak się okazuje – także Fukuyamy, znajduje się zatem jednostka z jej wolnością i rozumnością, z jej zawsze uprzednim, nadrzędnym wobec jakiegokolwiek wspólnoty znaczeniem. Jednostka, która sama o sobie stanowi, która – wolna od zewnętrznych ograniczeń – w sposób autonomiczny działa i realizuje swoje własne zamierzenia i ideały. Oczywiście takie jej rozumienie nie oznacza, że jest lepsza, ważniejsza od innych jednostek. Druga kluczowa dla liberalizmu idea to przecież równość. Wszystkie jednostki są równe. Pod względem godności, wartości moralnej, pod względem przysługujących im praw i obowiązków nie ma między nimi różnicy. Trzeci niezwykle ważny element to przekonanie o istnieniu pewnych uniwersalnych zasad i wartości, uprawnień i powinności, których uniwersalność znajduje swoje źródło w istnieniu wspólnej, niezmiennej, racjonalnej ludzkiej natury. Jeśli tak, to istnieje jakieś rozumne, wspólne wszystkim dobro, które wszyscy ostatecznie winniśmy odkrywać i do niego zmierzać. I tu ostatni element tej liberalnej ideologii. Jest nim swoista wiara w postęp. Do istoty liberalnego myślenia należy bowiem optymistyczne przekonanie, że ludzkość podlega moralnemu, społecznemu i politycznemu doskonaleniu, że ludzkie instytucje – dzięki roztropnemu użyciu rozumu – są nieustannie ulepszone, postęp technologiczny poprawia ludzkie życie, ludzki rozum eliminuje konflikty i że życie zgodne z wyżej wymienionymi zasadami doprowadza świat do prawdziwej wolności, do powszechnego szczęścia i dobrobytu (Polanowska-Sygulska, 2017, s. 35, 121; szerzej na ten temat w kontekście filozofii klasycznej: zob. Kryczka i Maciołek, 2008, s. 21–37).

² To bardzo ciekawy szczegół ukazujący intelektualną drogę, jaką szedł ten wybitny znawca tradycji liberalnej. W drugim wydaniu książki *Liberalizm* z 1995 roku Gray dokonuje bowiem wyraźnej rewizji swojego dotychczasowego stanowiska. Już w pierwszych słowach „Przedmowy do drugiego wydania” zauważa, że od pierwszego wydania jego książki znacząco zmienił się świat, ale znacząco także zmieniło się spojrzenia samego autora. W kontekście zmian zachodzących w otaczającym nas świecie zauważa, że liberalizm jako polityczna teoria nowoczesności nie stanowi odpowiedzi na wyzwania, dylematy, jakie niesie ze sobą ponowoczesność. Zob. J. Gray, *Liberalism. Second edition*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995, s. 9–10. Stąd potrzeba zupełnie innego liberalizmu. Zupełnie innego projektu, który zastąpi klasyczne, uniwersalne spojrzenie. Jego zdaniem jedyną odpowiedzią jest teoria pluralistyczna, koncepcja *modus vivendi*, jako prawdziwe postliberalne rozwiązanie. Gray pisze o tym w ostatniej części drugiego wydania wymownie zatytułowanej „Conclusion (1994): Post-liberalism”. Zob. tamże, s. 85–96.

Tak istotę liberalizmu pojmuje – oczywiście na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych – John Gray i do takiego rozumienia nawiązuje w swojej książce Fukuyama. To jednak nie wszystko. Ukazany katalog kluczowych liberalnych idei trzeba przecież przełożyć na język działania państwa, władzy, na język funkcjonowania liberalnego społeczeństwa. Mamy wobec tego, oprócz idei, również kwestię prawa i niezależnych społecznych instytucji, które z jednej strony chronią jednostkę przed ingerowaniem w jej autonomię, ale z drugiej „chronią” rządzących przed pokusą absolutyzowania posiadanej władzy. Fukuyama pisze:

„Przez „liberalizm” rozumiem stworzoną w drugiej połowie XVII wieku doktrynę, która postulowała ograniczenie władzy rządów poprzez prawo i w ostatecznym rozrachunku konstytucje, czemu miało służyć tworzenie instytucji chroniących prawa jednostek podlegających ich jurysdykcji” (Fukuyama, 2024, s. 7).

I to byłby ów drugi, doktrynalny wymiar liberalizmu. Liberalizm jako pewna „forma rządu” (Fukuyama, 2024, s. 184), w ramach której – w imię ochrony prawa jednostek – pierwszorzędne znaczenie przypisuje się prawu i liberalnym instytucjom.

Szczególnym wyrazem tak rozumianego liberalizmu jest demokracja liberalna, która zdaniem Fukuyamy jest najlepszą formą ustrojową. I choć na przestrzeni ostatnich dekad jego spojrzenie na tę kwestię uległo wyraźnej zmianie, pozytywny stosunek do tego sposobu organizacji społeczeństwa pozostał. Optymistyczne, a nawet triumfalistyczne podejście z początków lat dziewięćdziesiątych ewoluowało jednak w kierunku spojrzenia dużo bardziej zniuansowanego. Spojrzenia, które dostrzega słabości i zagrożenia, z jakimi liberalna demokracja musi się mierzyć. Spojrzenia, które – co widać wyraźnie w jego książce – dostrzega kryzys liberalnej demokracji.

Zdaniem Fukuyamy ów kryzys to jednak bardziej kryzys liberalizmu niż samej demokracji. Te dwa pojęcia, jak tłumaczy, nie są bynajmniej tym samym (Fukuyama, 2024, s. 18). Demokracja to „rządy ludu”, a liberalizm to „rządy prawa”. Prawa, które albo chroni proces demokratyczny, albo go wypacza; albo zabezpiecza prawa jednostki, albo je ogranicza. W związku z tym praworządność, „system formalnych reguł”, mechanizmy kontroli i równowagi to nie jakiś dodatek do liberalizmu, ale w pewnym sensie jego esencja. Podobnie jak wpisana w liberalizm idea ograniczenia. Ograniczenia władzy przez prawo, które w ramach tak rozumianego liberalizmu staje się czymś absolutnym i podstawowym, bo zabezpieczającym prawa jednostek. Fukuyama bardzo mocno to podkreśla:

„Klasyczny liberalizm to wielki namiot obejmujący szereg poglądów politycznych, które jednak są zgodne co do fundamentalnego znaczenia prawa oraz równych praw i wolności jednostki” (Fukuyama, 2024, s. 8).

W tym „wielkim namiocie” poza wymiarem ideologicznym i doktrynalnym autor *Zamieszania z liberalizmem* zwraca uwagę na jeszcze jeden interesujący aspekt. Przywołuje koncepcję amerykańskiej profesor ekonomii na Uniwersytecie Illinois w Chicago, Deirdre McCloskey.

Już w pierwszym zdaniu swojej książki, wyjaśniając, iż jest ona „obroną klasycznego liberalizmu”, tłumacząc, jak ową klasyczność rozumie, Fukuyama pisze, iż ma na myśli to, co owa profesor nazywa *humane liberalism* (Fukuyama, 2022, s. 7). Autor *Zamieszania z liberalizmem* nie przybliży jednak jej koncepcji, a jedynie w przypisie przywołuje jej książkę z 2019 roku. Tymczasem w tej pracy, zatytułowanej *Why Liberalism Works: How True Liberal Values Produce a Freer, More Equal, Prosperous World for All*, znajdujemy wiele ciekawych intuicji na czele z koncepcją *humane liberalism*, która pozwala jeszcze lepiej uchwycić rozumienie klasycznego liberalizmu przez Fukuyamę. Czym jest wobec tego „humanitarny liberalizm”, o którym pisze McCloskey?

Najpierw warto podkreślić, że ta koncepcja wpisuje się w jej pozytywny stosunek do liberalizmu. Już w samym tytule jej książki zawarte jest kluczowe dla jej sposobu myślenia przekonanie, że liberalizm „działa”, „pracuje”, że przyniósł wiele dobrych i pożądaných skutków. Swoisty dowód takiego stanu rzeczy McCloskey upatruje w czymś, co określa mianem „Wielkiego Wzbogacenia” („The Great Enrichment”)³ (zob. McCloskey, 2019, 11–12). Tłumaczy, że stało się ono możliwe nie z innego powodu, jak właśnie z powodu wprowadzenia w życie liberalnych idei. To właśnie one zdaniem tej amerykańskiej profesor stoją u spodu zmian, jakie następowały począwszy od XVIII wieku i które zaowocowały bezprecedensowym dobrobytem Zachodu, diametralną zmianą poziomu życia i wolności osobistych nawet – co stanowczo podkreśla – wśród najbiedniejszych⁴ (zob. McCloskey, 2017, s. 13–25).

Dlaczego o tym wspominam? Otóż dlatego, że koncepcji „humanitarnego liberalizmu” Deirdre McCloskey nie można „czytać” w oderwaniu od tych właśnie zagadnień. Ekonomiczny kontekst jej rozważań – także jeśli chodzi o „humanitarny liberalizm” – jest niezwykle istotny. Pytania o „Wielkie Wzbogacenie”, o ekonomię, ale również o rolę etyki (a właściwie o rolę cnót) oraz pytanie o liberalizm w jej myśleniu są ze sobą ściśle powiązane. W *Why Liberalism Works* McCloskey wielokrotnie podkreśla, że „humanitarny liberalizm” to liberalizm w tym, co dla niego najbardziej istotne, z bardzo mocnym naciskiem na kwestie etyczne, kwestie związane z odpowiedzialnością za siebie, ale także za innych.

Te dwa wymiary są tutaj kluczowe. Z jednej strony ten, powiedzielibyśmy, „liberalny”, związany z wolnością, równością, indywidualizmem, handlem, innowacją, bogaceniem się, a z drugiej „humanitarny”, to znaczy zwrócony w stronę biednych, upominający się o odpowiedzialność za innych, o solidarność, o wspólnotowość. Jeden zawierający się w zasadzie: „nie czyn innym tego, czego nie chciałbyś, aby uczyniono tobie”, a drugi w Jezusowym: „Czyn innym tak, jak chcesz, aby oni czynili tobie”.

³ To jedno z głównych zagadnień, jakim McCloskey się zajmuje. Pytanie o fonemem „Wielkiego Wzbogacenia” i próby jego wyjaśnienia znajdujemy w jej słynnej i – jak sama ją określa – „ekonomiczno-historycznej trylogii”.

⁴ Chrześcijańskie inspiracje nie są w poglądach McCloskey czymś wyjątkowym. W nieformalnych uwagach biograficznych pisze o sobie, że jest „literacką, ilościową, postmodernistyczną, wolnorynkową, postępowo-episkopalną, kobietą z Midwestu z Bostonu, która kiedyś była mężczyzną. Nie jest „konserwatystką”, ale „chrześcijańską libertarianką”. Zob. McCloskey D.N., „Informal Biographical Remarks”, <https://deirdremccloskey.com/main/bio.php#300> [dostęp: 3.06.2025].

„Prawdziwy humanitarny liberalizm” (McCloskey, 2017, s. 10) niesie bowiem w sobie – jak pisze McCloskey – zarówno „ewangelię sprawiedliwości”, jak i „ewangelię miłości”, „aksjomat nieagresji”, ale także „aksjomat odpowiedzialności”, to znaczy pewien nakaz, by czynić coś więcej, niż tylko przejść obojętnie wobec potrzebujących, by być – jak podkreśla – dobrym Samarytaninem (McCloskey, 2017, s. 3–4).

Ta amerykańska profesor do takiego liberalizmu zachęca i taki liberalizm promuje, nie mając wątpliwości, że właśnie na tym polega prawdziwe liberalne myślenie, które – właśnie jako takie – jest dobre i w każdym sensie wzbogacające (McCloskey, 2019, s. 11). Co więcej, które w pewien sposób wpisane jest w naszą ludzką naturę. W *Why Liberalism Works* McCloskey pisze, iż zadaniem jej książki jest przemiana czytelnika w zwolennika „prawdziwego humanitarnego liberalizmu”, którym – jak przekonuje – każdy z nas w gruncie rzeczy jest i naturalnie się do niego skłania (McCloskey, 2019, s. 10). Ten „humanitarny liberalizm” jest bowiem czymś charakterystycznym dla naszego ludzkiego sposobu bycia. Pragnienie wolności, równości, sprawiedliwości to przecież najbardziej ludzkie pragnienia. Podobnie jak określająca każdą ludzką społeczność pewna sieć powiązań, zależności i odpowiedzialności. Stąd tak mocno podkreślane dbanie o siebie, o swój dobrostan, ale jednocześnie rodzące się poczucie zobowiązań, poczucie obowiązku⁵.

W jednym z punktów *Why Liberalism Works* zatytułowanym *Humane liberalism is ethical* (zob. McCloskey, 2019, s. 93–100) McCloskey wskazuje bardzo jednoznacznie: dobrze prosperujące społeczeństwo nawet w jego gospodarczych aspektach potrzebuje etyki (McCloskey, 2019, s. 98). Etyki, która ma kluczowe znaczenie nie tylko w życiu indywidualnym, jednostkowym, ale również w życiu społecznym i gospodarczym, stanowiąc swoisty grunt, na którym rozwija się gospodarka (zob. McCloskey, 2006, s. 13). Etyki, która wskazuje, jakim człowiekiem powinno się być, jakie cechy charakteru powinno się w sobie wykształcić, jak należy funkcjonować w społeczeństwie, jak postępować wobec innych. Jeśli tak, to najbardziej zadowalającym przewodnikiem po etyce „prawdziwego humanitarnego liberalizmu”, jak przekonuje McCloskey, jest starożytna, ogólnoludzka i zdroworoządkowa „etyka cnót” (McCloskey, 2019, s. 99–100). Przywołując pierwszy tom ze swojej słynnej trylogii, zatytułowany *The Bourgeois Virtues*, mówi nawet o „liberalizmie cnót”, w kierunku którego – jak podkreśla – zmierza od kilku dekad (McCloskey, 2019, s. 93).

Zdaniem autorki *Why Liberalism Works* lekarstwem na różnego rodzaju bolączki i niedomagania naszego życia społecznego, gospodarczego, politycznego, lekarstwem na dwa najważniejsze zagrożenia, jakimi jej zdaniem są tyrania i ubóstwo⁶ (McClo-

⁵ Wypowiedź z 23 października 2019 r. w rozmowie z Jamesem Pethokoukiszem w podkaście *Political economy with James Pethokoukis*. Zapis tej rozmowy: zob. *Why Liberalism Works: A Long-read Q&A with Deirdre McCloskey*, rozmowa Jamesa Pethokoukisa z McCloskey D.N., <https://www.aei.org/economics/why-liberalism-works-a-long-read-qa-with-deirdre-mccloskey/>, [dostęp: 21.08.2023].

⁶ McCloskey pisze, iż największymi wyzwaniem stojącymi przed ludzkością nie są terroryzm, nierówność, przestępczość, wzrost populacji, zmiany klimatyczne, spowolnienie produkcji, narkotyki,

skey, 2019, s. 89–90), nie jest porzucenie liberalizmu. Lekarstwem nie są także różnego rodzaju nieliberalne fantazje, socjalizm, lewicowe i prawicowe etatystyczne myślenia. Nie jest nim także skrajny leseferyzm czy brak jakiegokolwiek ingerencji państwa. Jej zdaniem lekarstwem jest liberalizm, ale z tym bardzo silnym humanitarnym komponentem. Jak przekonuje, to jedyna filozofia, która w zrównoważony sposób zwalcza jedno i drugie niebezpieczeństwo⁷. Zatem nie chciwa maksymalizacja zysków, która za nic ma biednych i za nic ma elementarne poczucie sprawiedliwości. Ale również nie pomoc państwa, która ma często jedynie teatralny charakter. Jak tłumaczy, polityka rządu powinna pozwolić ludziom być dorosłymi, odpowiedzialnymi za siebie, powinna zostawić ich w spokoju, jeśli tylko nie oszukują i nie krzywdzą innych. Jednocześnie jednak powinna naprawdę pomagać, a to oznacza sprawiać, że – jak pisze – biedni przestają być biedni (McCloskey, 2019, s. 94–95).

To byłby trzeci – jak napisałem – „humanitarny” wymiar rozumienia przez Fukuyamę liberalizmu. Jak sądzę, z perspektywy całej jego książki, niezwykle istotny. W „humanitarnym liberalizmie” jest bowiem coś, co dla autora *Zamieszania z liberalizmem* zdaje się mieć – ukażę to w trzecim punkcie – kluczowe znaczenie.

3. RADYKALIZACJE

Dotychczasowe rozważania dały nam pewien wgląd w sposób rozumienia przez Fukuyamę klasycznego liberalizmu. W toku niniejszych rozważań jest to o tyle istotne, że to właśnie tak rozumiany liberalizm jest – jak przekonuje – poważnie zagrożony (Fukuyama, 2024, s. 7). Na czym jednak to zagrożenie miałoby polegać?

Kończąc pierwszy punkt swojej książki, zatytułowany „Co to jest klasyczny liberalizm?”, Fukuyama pisze:

„Zwolennicy liberalizmu zarówno z prawego, jak i lewego skrzydła, doprowadzili jego podstawowe zasady do skrajności, do punktu, w którym podważone zostały one same. Jedną z fundamentalnych idei liberalizmu jest ochrona osobistej niezależności. Ale w sprawie tej podstawowej wartości można posunąć się za daleko. Na prawicy niezależność oznaczała przede wszystkim prawo do swobodnego kupowania i sprzedawania bez ingerencji państwa. Doprowadzając to pojęcie do skrajności, liberalizm gospodarczy przekształcił się w XX wieku w „neoliberalizm”, co zaowocowało powstaniem groteskowych nierówności społecznych (...). Po lewej stronie sceny politycznej autonomia oznaczała osobistą swobodę w zakresie wyborów stylu życia i wartości oraz opór wobec norm społecznych narzucanych jednostce przez społeczeństwo. Pchnięty tą drogą liberalizm zaczął podważać własną przesłankę tolerancji, ewoluując we współczesną poli-

rozpad wartości rodzinnych, lecz od zawsze są nimi bieda i tyrania. Stąd, jak przekonuje, prawdziwy rozwój we wszystkich wymiarach jest możliwy tylko wtedy, gdy wyeliminujemy ubóstwo poprzez liberalny wzrost gospodarczy i wyeliminujemy tyranie poprzez zastąpienie jej „liberalizmem 2.0”.

⁷ Wypowiedź z 23 października 2019 r. w rozmowie z Jamesem Pethokoukischem w podkaście *Political economy with James Pethokoukis*. Zapis tej rozmowy: zob. *Why Liberalism Works: A Long-read...*, dz. cyt.

tykę tożsamościową. Te skrajne wersje liberalizmu wywołały następnie reakcje będącą źródłem ruchów prawicowo-populistycznych i lewicowo-postępowych, które dzisiaj mu zagrażają” (Fukuyama, 2024, s. 35–36).

Przytoczony fragment daje dość jasną odpowiedź. W liberalnych i skądinąd słusznych ideach można „posunąć się za daleko”. Można je doprowadzić do skrajności i sprawić, że w pewien sposób one same zaczną być podważane. Wolność, autonomia, indywidualizm mogą przybrać tak ekstremalne rozmiary, że staną się zagrożeniem dla podstawowych liberalnych reguł i zasad. Fukuyama właśnie w tym dostrzega prawdziwe niebezpieczeństwo. Zagrożenie, które wcale nie przychodzi z zewnątrz, nie jest rodzajem ataku na liberalizm, lecz paradoksalnie prowokowane jest przez samych obrońców liberalizmu. Jak przekonuje, właśnie z taką sytuacją mamy dziś do czynienia przynajmniej w dwóch ważnych dziedzinach: ekonomii i polityce. W ramach tej pierwszej Fukuyama mówi o neoliberalizmie. Jeśli chodzi o życie społeczne, wskazuje na politykę tożsamości. Jak tłumaczy, w każdym z tych przypadków tak ważne dla liberalizmu niezależność, autonomia, indywidualizm zostają doprowadzone do ekstremum. Oczywiście nie bez konsekwencji.

Jeśli chodzi o neoliberalizm, kult wolnego rynku, wolnego handlu, wszelkiego rodzaju deregulacje, przeciwstawienie się najmniejszej choćby ingerencji państwa, ale także przyjęcie modelu maksymalizacji własnych korzyści, koncentrowanie się wyłącznie na prawach własności, na dobru konsumenta bez oglądania się na dobro społeczne, sprawiły, że na początku XXI wieku łączne dochody ludzi stały się większe niż kiedykolwiek, ale większe niż kiedykolwiek stały się również nierówności (Fukuyama, 2024, s. 37–69).

Brytyjski filozof Brian Barry w swojej książce *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, w której ukazuje, jak program multikulturalizmu i polityki tożsamości – pogłębiając nierówności i fragmentaryzację społeczeństwa – zagraża liberalnemu egalitaryzmowi, bardzo wymownie ilustruje widoczny w ostatnich dekadach ogromny wzrost koncentracji bogactwa i nierówności dochodów. Barry, powołując się na Institute for Policy Studies i United for a Fair Economy pisze, iż w 1980 roku typowy dyrektor generalny dużej amerykańskiej firmy zarabiał około czterdzieści razy więcej niż przeciętny pracownik fabryki. Do roku 1990 było to już około osiemdziesiąt pięć razy więcej. Między 1990 a 1998 rokiem roczne wynagrodzenie prezesów dużych firm wzrosło z 1,8 miliona dolarów do 10,6 miliona dolarów, by w roku 2000 stać się średnio czterysta dziewiętnaście razy większe niż wynagrodzenie typowego pracownika produkcji (Barry, 2001, s. 64).

Nierówności zatem – do powstania, których w znaczący sposób przyczynił się, zdaniem Fukuyamy, neoliberalizm – jedynie rosą i stanowią zagrożenie nie tylko w dziedzinie ekonomii. Jak czytamy w książce Kate Pickett i Richarda Wilkinsona z 2009 roku, zatytułowanej *Duch równości*, rozwarstwienie jest niebezpieczne dla wszystkich wymiarów życia społecznego. Nie chodzi więc jedynie o to, że nierówności powodują wzrost napięć społecznych, że hamują wzrost gospodarczy, generują brak

zaufania do instytucji państwa, że sprawiają, iż ekonomiczne elity zaczynają realnie wpływać na życie polityczne, na procesy demokratyczne... Z przedstawionych przez tych brytyjskich badaczy rezultatów ich ponad trzydziestoletnich badań wynika, że istnieje silna korelacja między stopniem nierówności a poziomem edukacji, kondycją zdrowotną, dobrostanem psychicznym, poziomem agresji, przemocy, zmianą miejsc w strukturze społecznej (mobilnością społeczną) czy bardzo ogólnie poczuciem szczęścia. Jak łatwo się domyślić, im mniejsze nierówności społeczne, tym lepsze wyniki nauczania, tym mniej problemów zdrowotnych, psychicznych, tym mniejszy poziom agresji, a większy awansu społecznego i w końcu tym większe poczucie szczęścia. Mówiąc podtytułem przywołanej książki, „tam, gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej” (zob. Pickett i Wilkinson, 2011). Niestety, co tak mocno podkreśla Fukuyama, liberalizm gospodarczy, który przekształcił się w neoliberalizm, nierówności radykalnie pogłębia.

Tak wygląda radykalizacja liberalnych idei w dziedzinie ekonomii. Co, jeśli chodzi o politykę tożsamości? W tym przypadku niezależność jednostki, możliwość wyboru, postrzegana jako coś odrębnego i cenniejszego niż sama istota tego, co się wybiera, koncepcja wewnętrznej „ja”, które z samej istoty jest ważniejsze niż jakiegokolwiek „my”, podkreślanie indywidualnej samorealizacji, jednostkowej i grupowej tożsamości, powodują, że specyfikę świata, w którym żyjemy, najpełniej zaczynają oddawać kategorie różnicy i różnorodności (Bulira, 2021, s. 9). Język polityki staje się językiem każdej indywidualnej jednostki, językiem przynależności etnicznej, rasy, religii, płci, orientacji seksualnej, a istotną częścią naszego życia społecznego staje się walka o uznanie, nieustanne domaganie się godności (Fukuyama, 2024, s. 70–90). W ten sposób jednak myślenie w kategoriach dobra wspólnego zostaje zastąpione myśleniem w kategoriach takiej czy innej tożsamości, grupy społecznej, mniejszości. Następuje swego rodzaju erozja „wspólnego” i „uniwersalnego”. Jak tłumaczy Fukuyama, wiara w suwerenność jednostki przy jednoczesnym pogłębianiu przekonania, że wewnętrzne „ja” jest wciąż kształtowane przez to, co zewnętrzne (a więc nie jest suwerenne), sprawiają, że zanika poczucie obywatelskiej wspólnoty, poczucie bycia częścią jakiegoś większego, wspólnego świata zasad, praw, powinności (Fukuyama, 2024, s. 89).

To jednak nie wszystko. Zdaniem Fukuyamy myślenie w kategoriach tożsamości staje się także – a przynajmniej stać się może – zagrożeniem dla wolności słowa, dla racjonalnej dyskusji. I nie chodzi tylko – temu tematowi poświęca jeden z punktów swojej książki (Fukuyama, 2024, s. 132–151) – o rozwój techniki czy nowe środki komunikacji i wiążące się z tym sposoby manipulacji, dezinformacji, wpływania na opinię publiczną, czy jawne ingerowanie w sferę prywatną obywateli. To także kwestia nadmiernej, a czasem wyłącznej koncentracji na wewnętrznym „ja” jednostki, na przeżytych doświadczeniach takich lub innych grup tożsamościowych, a pomijanie racjonalnego namysłu, racjonalnych argumentów. Te stają się czymś drugorzędnym, a wręcz niepożądanym, politycznie niepoprawnym. Skutkuje to tym, że wielu stwierdzeń, określeń, poglądów nie można wypowiedzieć, nie obawiając się miażdżącego

moralnego potępienia. A przecież – jak przekonuje Fukuyama – to, że jakiś argument może obrażać czyjeś poczucie własnej wartości, nie jest wystarczającym powodem, by go odrzucać (Fukuyama, 2019, s. 148–149). Tym bardziej nie może być powodem do uciszenia czy dyskredytowania osób, które właśnie takie argumenty przedstawiają (zob. Fukuyama, 2018, s. 101).

Mamy zatem z jednej strony kult wolności ekonomicznej, który rodzi nadmierne nierówności i niestabilność finansową, ale z drugiej kult indywidualności, kult indywidualnego i grupowego doświadczenia, który staje się zagrożeniem dla spójności społecznej, ale również dla wolności słowa, swobody wyrażania swoich poglądów i przekonań w życiu publicznym (zob. Król, 1996, 18–19). W jednym i drugim przypadku jako efekt działania kluczowego z perspektywy podjętych przez Fukuyamę rozważań mechanizmu: zabsolutyzowanie wolności, niezależności, autonomii, indywidualizmu, sprawia, że liberalizm zaczyna „podważać zasady, na których sam został zbudowany” (zob. Fukuyama, 2024, s. 35). „Liberalne idee naciągane do granic możliwości” (zob. Fukuyama, 2024, s. 95) ostatecznie doprowadzają do „skrajności, których nie sposób obronić” (zob. Fukuyama, 2024, s. 114).

Fundamentalne liberalne zasady doprowadzone do skrajności i wiążące się z tym konsekwencje nie są jednak zawieszane w próżni. Warto zauważyć, że u podstaw tak rozumianych „radykalizacji” stoi określona wizja człowieka, którą bardzo dobrze, jak sądzę, oddają użyte przez Fukuyamę sformułowania „samolubna jednostka” i „suwerenne «ja»”. Te dwa tytuły kolejnych części jego książki doskonale oddają ducha owej koncepcji. Czyż nie taki właśnie obraz człowieka wyłania się z naszych codziennych doświadczeń? Trudno zaprzeczyć, że „samolubna jednostka” i „suwerenne «ja»” zadomowiły się na dobre w naszej kulturze. Skrajny indywidualizm, zanik myślenia wspólnotowego, brak wspólnych wartości i zasad, skupienie się na wewnętrznym „ja”, które choćby w najmniejszym stopniu nie może zostać zakwestionowane, to bez wątpienia nasza ponowoczesna codzienność (zob. Kłós, 2007, s. 275–284). Okazuje się więc, że w imię ochrony niezależności jednostki, jej wolności i własności, w imię maksymalizacji korzyści człowiek może stać się egoistycznym, egotycznym, aspołecznym, myślącym tylko o sobie indywiduum. Niezależną jednostką, która zapomina, że jest częścią społeczności, w której żyje i że w związku z tym jest odpowiedzialna nie tylko za siebie, nie tylko za swój dobrostan, za swój rozwój, ale odpowiada także za tych, którzy żyją obok. Wydaje się, iż samolubny i całkowicie niezależny człowiek Zachodu nie chce dziś o tym pamiętać. W ten sposób jednak w imię liberalnych zasad ostatecznie liberalizmowi zaprzecza.

4. UMIAR

Ukazane zagrożenia każą zapytać: co w związku z tym? W ostatnim rozdziale swojej książki zatytułowanym „Zasady społeczeństwa liberalnego” Fukuyama wskazuje na kilka istotnych – dla liberalnego społeczeństwa właśnie – reguł. Píše o niezastąpionej roli państwa, którego nie można uczynić szczególnie silnym i kontrolującym

wszystko, ale którego nie można także demonizować. Píše o konieczności dzielenia się władzą, przekazywania jej organom na niższych szczeblach. Mówi o obronie wolności słowa, o pierwszeństwie praw jednostki przed prawami takich czy innych grup społecznych. Podkreśla, że liberalne zasady nie oznaczają bynajmniej, że niezależność człowieka nie jest nieograniczona. Na koniec wspomina o jeszcze jednym elemencie, który w pewien sposób pobrzmiwa w wymienionych wcześniej regułach: mówi o konieczności umiaru (zob. Fukuyama, 2007, s. 184–200). Jego książka kończy się w następujący sposób:

„Umiarkowanie nie jest generalnie złą zasadą polityczną, a zwłaszcza w stosunku do ładu liberalnego, który od początku miał łagodzić spory. Ekonomiczna swoboda kupowania, sprzedawania i inwestowania jest czymś dobrym, nie oznacza to jedna, że usunięcie wszelkich ograniczeń z działalności gospodarczej będzie jeszcze lepsze. Niezależność osobista jest źródłem spełnienia jednostki, nie oznacza to jednak, że nieograniczona wolność i ciągle łamanie ograniczeń sprawią, iż konkretna osoba będzie bardziej zaspokojona. Czasami spełnienie jest rezultatem akceptacji ograniczeń. Odzyskanie poczucia umiaru, zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego, jest zatem kluczem do odrodzenia – a nawet przetrwania – samego liberalizmu” (Fukuyama, 2007, s. 199–200).

Fukuyama nie ma wątpliwości. Ponieważ – jak pisze – „w obecnych czasach nacisk na umiar został w dużej mierze odrzucony” (Fukuyama, 2007, s. 199), w imię prawdziwie liberalnych zasad trzeba do niego powrócić. Trzeba powrócić do takiego rozumienia liberalizmu, w którym szanowana i respektowana jest wolność jednostki, jej niezależność i autonomia, ale jednocześnie szanuje się wspólnotę, tradycję, zbiorową tożsamość, rolę państwa, instytucji liberalnych (konstytucja, niezależne sądy, media i społeczeństwo obywatelskie). Trzeba powrócić do liberalnego myślenia, w którym dbanie o własny interes, chęć zysku, odpowiedzialność za siebie, za swój rozwój nie wyklucza dbania o dobro wspólne i nie wyklucza odpowiedzialności za innych, nie wyzbywa się współczucia, solidarności, elementarnej społecznej wrażliwości. Tylko tak – zdaje się mówić Fukuyama – można liberalizm obronić. Tylko tak można przywrócić jego fundamentalne – skądinąd słuszne – zasady i idee.

Czym zatem jest umiar i jak rozumieć tę konieczność „odzyskania poczucia umiaru”? Fukuyama nie odpowiada wprost. W kilku zdaniach zaledwie, zupełnie nie rozwijając tej problematyki (trochę tak, jakby miała jeszcze poczekać na swój czas), powraca jednak do starożytności i przywołuje dwa greckie pojęcia. Wskazuje na powiedzenie *mēden agan* (*meden agan*), które oznaczało „nic w nadmiarze”, oraz greckie słowo *sofosyne* (*sofosyne*) (Fukuyama, 2007, s. 199), którym Grecy określali jedną z czterech cnót kardynalnych.

Zatrzymajmy się najpierw przy drugim z nich. Obok mądrości, męstwa (odwagi) i sprawiedliwości Grecy wskazywali na jeszcze jedną cnotę. Byli przekonani, że w wychowaniu jednostki umiarkowanie odgrywa niezwykle istotną rolę i w pewnym sensie decyduje nie tylko o byciu dobrym, sprawiedliwym człowiekiem, ale również

dobrym i sprawiedliwym obywatelem. Dlaczego *sofrosyne* była tak ważna? Dlaczego tak mocno podkreślano jej wartość i dlaczego jest tak istotna także w kontekście podejmowanych tutaj rozważań? Sądzę, że jakiś rodzaj podpowiedzi znajdujemy w analizie znaczeniowej tego pojęcia.

We „Wstępie” do *Charmidesa* tłumacz tekstów Platona, Władysław Witwicki, wyjaśnia, że etymologicznie *sofrosyne* to z jednej strony kwestia wewnętrznej siły, odporności intelektu w przeciwstawianiu się kaprysom, żądom, namiętnościom. To zabieganie, by intelekt, władza myślenia (*fronesis*), została w człowieku cała, nie-tnięta, „nieuszkodzona”, by to ona, a nie szalejące burze afektów, nim kierowała. To panowanie nad sobą, wstrzemięźliwość, umiarkowanie. To także kwestia oceny, kalkulacji, oszacowania, co zdaniem Witwickiego bardzo dobrze wyjaśnia polskie słowo „rozważa”, które według niego najlepiej oddaje ducha tego greckiego terminu. W jego brzmieniu wyraźnie słychać bowiem słowo „waga”, „ważyć”, co kieruje nas w stronę takich pojęć, jak: rozsądek, roztropne zrównoważenie, roztropność, równowaga wewnętrzna (Witwicki, 1959, s. 13–14).

Na jeszcze inny ciekawy trop wskazuje profesor Ryszard Legutko. W swojej książce o filozofii Sokratesa pisząc o jego teorii jedności cnót, wyjaśnia, jak rozumiane były w Grecji mądrość, pobożność, sprawiedliwość, męstwo i jak rozumiano rozważę. Wskazuje, że etymologicznie słowo to (*sofrosyne*) pochodzi od przymiotnika *σώφρων* (*sofron*), ten zaś od słów *σῶς* (*sos, son*) i *φρήν* (*fren, frenos*), które można tłumaczyć jako „zdrowy umysł” (zob. Jurewicz, 2001, s. 307, 489). Oczywiście „zdrowy” nie w sensie dosłownym. Ten rodzaj zdrowia, jak wyjaśnia autor *Sokratesa. Filozofii męża sprawiedliwego*, to bowiem, po pierwsze, dobre rozpoznanie tego, czym jest człowiek i jakie w związku z tym winny być jego moralne przymioty i ideały. Po drugie, to rodzaj dyscypliny i samoograniczenia, szczególnie w odniesieniu do zmysłów i całej sfery pożądliwej. Po trzecie „zdrowy umysł” to kwestia harmonii i zintegrowania człowieka. I wreszcie *sofrosyne* to panowanie nad sobą, a więc taki stan wewnętrznej integracji, w którym to, co najważniejsze w człowieku, kontroluje całą resztę. Przy takim rozumieniu ten grecki termin to zatem nie tylko umiar, roztropność czy opanowanie, które to określenia sugerują jakiś rodzaj ograniczenia ludzkiej natury. *Sofrosyne* to bardziej realizacja pełni człowieczeństwa, do której prowadzić ma życie wymagające dzielności, samozaparcia, wymagania od siebie, a *σώφρων* (*sofron*) to nie przeciętniak, ale ktoś wyjątkowy, wybijający się ponad innych – człowiek mądry, pobożny, sprawiedliwy, człowiek mężny i rozważny (zob. Legutko, 2013, s. 420–421).

Jak widać, rozważania etymologiczne przynoszą bardzo wiele interesujących intuicji. Ich dostrzeżenie pokazuje dość jasno, że ów swoisty apel o umiar z ostatnich zdań książki Fukuyamy jest w istocie apelem o zdrowy rozsądek, o rozważę, o „zdrowy umysł”. To apel o racjonalność, która – jak pisze Ludwig von Mises w książce *Liberalizm w tradycji klasycznej* – należy do natury liberalizmu, do jego istoty (zob. Mises, 2015, s. 19).

Liberalne myślenie w sposób naturalny wiąże się więc (a przynajmniej wiązać się powinno) z akceptacją, a nie negacją rozumu. Rozumu, który podpowiada, że liberalne zasady nie mogą być doprowadzane do skrajności, że ten rodzaj braku umiaru ostatecznie szkodzi samemu liberalizmowi. Właśnie dlatego „samolubna jednostka” i „suwerenne «ja»” potrzebują greckiej *sofrosyne*. Tylko tak można uniknąć skrajności i odnaleźć roztropną równowagę między – jak pisze Fukuyama – „wolnością gospodarczą a brakiem jakichkolwiek ograniczeń”, między „osobistą niezależnością a nieograniczoną wolnością i ciągłym łamaniem ograniczeń” (zob. Fukuyama, 2024, s. 199–200).

Oprócz *sofrosyne* Fukuyama przywołuje jeszcze jedno pojęcie. Uniwersalna mądrość zawarta w greckim *meden agan*, tak przydatna w wielu dziedzinach naszego życia, jest niezbędna również, gdy chodzi o fundamentalne liberalne idee. W tym przypadku powiedzenie „nic w nadmiarze” jest równie istotne. Tym bardziej, że w każdym z nas – mówiąc językiem Heideggera – istnieje pewna skłonność do „upadania” w nadmiar, nieustannego pragnienia więcej.

Alasdair MacIntyre w swojej klasycznej pracy *Dziedzictwo cnoty* pisze, iż grecka *sofrosyne* to cnota pochodzenia arystokratycznego, przysługująca człowiekowi, który mógłby nadużywać swojej władzy, a jednak tego nie czyni (zob. MacIntyre, 1996, s. 252). Potrafi bowiem powstrzymać swoje namiętności i żądze. Potrafi zapanować nad tym, co Grecy określali pojęciem *πλεονεξία* (*pleoneksia*), a co tłumaczymy jako „chciwość”, „zachłanność”, „nienasyconość”, ale także jako „pragnienie posiadania (coraz więcej)” (Popowski, 1994, s. 498). I właśnie słowo „więcej” jest tutaj kluczowe. Więcej pieniędzy, więcej najróżniejszych doświadczeń, doznań... Więcej wolności, autonomii, indywidualności, niezależności... Często „więcej niż się komuś należy”. Tak rozumiane Grecy traktowali jak swego rodzaju występki, wadę, a nawet stan chorobowy (zob. MacIntyre, 1996, s. 253). Człowiek współczesny tego rodzaju „nienasyconość” w pewien sposób oswoił. Uznał ją za coś naturalnego, a nawet pożądanego i koniecznego. Pragnie zatem „więcej” w każdym wymiarze ludzkiego życia. Także w sferze tego wszystkiego, co wiąże się z najbardziej fundamentalnymi liberalnymi ideami.

W tym przypadku jednak „więcej” posunięte do granic, doprowadzone do skrajności, zaczyna – jak twierdzi Fukuyama – podważać samą istotę liberalizmu. Aby ją obronić, trzeba więc nieustannie wracać do roztropnego, racjonalnego zrównowazenia. Trzeba wciąż podążać za mądrością zawartą w tym greckim *meden agan*. Trzeba opanowywać ten szczególny rodzaj „nienasyconości”, który czyni z nas „samolubne jednostki”, „suwerenne «ja»” całkowicie niezależne od niczego i nikogo. Jednostki niezdolne do współpracy, dialogu, kompromisu, do myślenia w kategoriach dobra wspólnego. Jednostki skupione tylko i wyłącznie na sobie, na swoich potrzebach i pragnieniach, a zupełnie nie liczące się z potrzebami i pragnieniami innych.

Platon w Księdze VIII *Państwa* podczas dyskusji na temat ustrojów państwowych ustami Sokratesa stwierdza coś bardzo znamiennego:

„Istotnie wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo, jeżeli chodzi o pory roku i pogodę, o rośliny, o ciała, a nie mniej, jeśli idzie o ustroje państwowe. (...) Nadmierna wolność, zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę – i dla człowieka prywatnego, i dla państwa. (...) Więc to naturalne, że nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza” (Platon, s. 357).

Czy nie tak właśnie dzieje się w przypadku pięknych i skądinąd słusznych, lecz doprowadzonych do skrajności liberalnych idei?

5. PODSUMOWANIE

Wspominany już John Gray w książce *Nowe lewiatany. Refleksje po liberalizmie* z 2023 roku wyraża przekonanie, że „liberalny eksperyment dobiega końca” (Gray, 2024, s. 13), że „cywilizacja liberalna przeminęła” (Gray, 2024, s. 15). Czy rzeczywiście czas przeszły w odniesieniu do liberalizmu jest zasadny? Oczywiście nie brakuje myślicieli, którzy krytykują liberalizm, którzy dostrzegają jego kryzys, kryzys liberalnej demokracji⁸, ale czy to rzeczywiście koniec? Jak na tym tle wygląda koncepcja Fukuyamy?

Autor *Zamieszania z liberalizmem* jest świadomy tych problemów. Ich źródło widzi jednak nie w samych założeniach i roszczeniach liberalizmu. Wszak wolność jednostki, rządy prawa, ograniczona władza państwa, ochrona praw obywatelskich, czyli wszystko to, co zawiera się w idei „liberalnej demokracji”, jest czymś ze wszech miar racjonalnym, ale także uniwersalnym i w pewien sposób pożądanym. Wydaje się więc, iż nie wycofuje się z poczucia, które towarzyszyło mu w czasie pisania swojego słynnego eseju *The End of History?* z 1989 roku, a co już bez znaku zapytania rozwinął w książce opublikowanej trzy lata później (zob. Fukuyama, 2017). Liberalizm mimo wszystkich swoich słabości, niedomagań, to droga ze wszech miar słuszna, lecz niestety narażona na różnego rodzaju niebezpieczeństwa. Oprócz tych w postaci autorytaryzmu czy populizmu, także w postaci liberalnych radykalizmów, skrajności, które w konsekwencji podważają samą istotę liberalizmu i uderzają w fundamenty ustroju liberalnego.

Jeśli zatem Platon ma rację, wskazując, że „wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo”, to być może rację ma także Fukuyama, tłumacząc w swojej książce, że droga do „odrodzenia, a nawet przetrwania liberalizmu prowadzi przez odzyskanie poczucia umiaru, zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego”, że odpowiedzią na sytuację, w której zdrowe idee liberalne zostały zinterpretowane i doprowadzone do skrajności, nie jest porzucenie liberalizmu, ale – jak pisze – jego złagodzenie, jego roztropne, racjonalne zrównoważenie (zob. Fukuyama, 2024, s. 11). Bez wątplenia warto się nad tym zastanowić.

⁸ Wystarczy przywołać takie nazwiska jak: Carl Schmitt, wspomniany w tej pracy Alasdair MacIntyre, Jürgen Habermas, Chantal Mouffe, Slavoj Žižek czy Michael Sandel i Patrick Deneen.

Bibliografia

- Barry, B. (2001) *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Polity Press.
- Bulira, W. (2021). Dialog w cieniu różnicy. Liberalna krytyka polityki tożsamości. *Mysł Polityczna. Political Thought*, 4 (10), [https://orka.sejm.gov.pl/MP.nsf/0/504EA5FE605AC1EF-C125887A00707E35/\\$file/1.%20W_Bulira_MP.PT_4\(10\)_2021.pdf](https://orka.sejm.gov.pl/MP.nsf/0/504EA5FE605AC1EF-C125887A00707E35/$file/1.%20W_Bulira_MP.PT_4(10)_2021.pdf).
- Fukuyama, F. (2018). Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy. *Foreign Affairs*, 97/5. <http://www.jstor.org/stable/44823914>.
- Fukuyama, F. (2017). *Koniec historii i ostatni człowiek*. Wydawnictwo Znak.
- Fukuyama, F. (2022). *Liberalism and its discontents*. Farrar, Straus And Giroux.
- Fukuyama, F. (2019). *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*. Dom Wydawniczy REBIS.
- Fukuyama, F. (2024). *Zamieszanie z liberalizmem*. Dom Wydawniczy REBIS.
- Gray, J. (1995). *Liberalism. Second edition*. University of Minnesota Press.
- Gray, J. (1994). *Liberalizm*. Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
- Gray, J. (2024). *Nowe lewiatany. Refleksje po liberalizmie*. Biblioteka Kultury Liberalnej.
- Jurewicz, O. (2001). *Słownik Grecko-Polski*. Tom 2. Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Kłós, J. (2007). *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny*. Wydawnictwo KUL.
- Król, M. (2008). *Filozofia polityczna*. Wydawnictwo Znak.
- Król, M. (1996). *Liberalizm strachu, czy liberalizm odwagi*. Wydawnictwo Znak.
- Legutko, R. (2013). *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*. Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maciołek, R. *Zasady liberalizmu w świetle filozofii klasycznej (obszary zgodności i sprzeczności)*. W: Kryczka, P. (red.), Maciołek, R. (2008). *Dylematy współczesnego liberalizmu*. Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy.
- McCloskey, D. N. (2017). *Burżuazyjna godność. Dlaczego ekonomia nie potrafi wyjaśnić współczesnego świata?*. Instytut Edukacji Ekonomicznej im. Ludwiga von Misesa.
- McCloskey, D. N. *Informal Biographical Remarks*. <https://deirdremccloskey.com/main/bio.php#300>.
- McCloskey, D. N. (2006). *The Bourgeois Virtues. Ethics for an age of commerce*. The University of Chicago Press.
- McCloskey, D. N. (2019). *Why Liberalism Works: How True Liberal Values Produce a Freer, More Equal, Prosperous World for All*. Yale University Press.
- Von Mises, L. (2015). *Liberalizm w tradycji klasycznej*. Wydawnictwo ARCANA.
- Mordarski, R. *Liberalizm wedle starożytnych i nowożytnych. Leo Straussa krytyka liberalizmu*. W: Kryczka, P. (red.), Maciołek, R. (2008). *Dylematy współczesnego liberalizmu*. Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy.
- Pickett, K., Wilkinson, R. (2011). *Duch równości. Tam, gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*. Wydawnictwo Czarna Owca.
- Platon. (1959). *Charmides i Lyzis*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

-
- Platon. (2010). *Państwo*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Polanowska-Sygulska, P. (2017). *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*. Księgarnia Akademicka.
- Polanowska-Sygulska, P. (2002). Wszystkie twarze Johna Graya. *Przegląd Polityczny*, 56.
- Popowski, R. (1994). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Why Liberalism Works: A Long-read Q&A with Deirdre McCloskey*. Rozmowa J. Pethokoukisa z D. McCloskey. <https://www.aei.org/economics/why-liberalism-works-a-long-read-qa-with-deirdre-mccloskey/>.

Recovering a sense of moderation - defense of classical liberalism in response to Francis Fukuyama’s.

Abstract: The article points mainly to the threat which, according to Fukuyama, is posed by taking fundamental ideas of liberalism to extremes. It shows the consequences of such “radicalism”, but also personal remedies, a specific defense that Fukuyama proposes against such “radicalizations”.

In the beginning, the author illustrates how Fukuyama views classical liberalism. He then presents examples of liberal “radicalism” which pose a particular threat towards liberal practice and thought. Liberal ideas taken to extremes undermine the basic principles of liberalism, which can be easily noticed in the case of neoliberalism and the politics of individuality. At the end, the author elaborates on an idea only briefly mentioned by Fukuyama, but so important in the context of those acknowledged threats, the ideas of prudence, moderation, and a certain type of restraint. Fukuyama is certain that abandonment is not the answer to the current stir over liberalism, but its moderation, as he states at the end of his book “regaining moderation”, as individuals and members of society.

Keywords: Fukuyama, liberalism, neoliberalism, identity politics, moderation

DOI: 10.34864/heteroglossia.issn.2084-1302.nr19.art6