

Cnota egoizmu

Ayn Rand

Spis treści

1. Wstęp.....	2
2. Etyka absolutna	7
3. Zdrowie umysłowe versus mistycyzm i samopoświęcenie	31
4. Etyka sytuacji krytycznych	38
5. „Konflikty” ludzkich interesów	46
6. Czy nie jest każdy samolubem?.....	54
7. Psychologia przyjemności.....	58
8. Czy życie nie wymaga kompromisu?	65
9. Jak prowadzić racjonalne życie w nieracjonalnym społeczeństwie?	68
10. Kult moralnej szarości.....	72
11. Etyka skolektywizowana	77
12. Budowniczość pomników	83
13. Prawa człowieka.....	90
14. Skolektywizowane „prawa”	99
15. Natura rządu.....	105
16. Finansowanie rządu w wolnym społeczeństwie	114
17. Boskie prawo stagnacji	119
18. Rasizm	124
19. Fałszywy indywidualizm.....	134
20. Argumentacja przez zastraszenie	138

1. Wstęp

Tytuł tej książki może wywołać pytanie w rodzaju tych, które czasami słyszę: „Dlaczego używa pani słowa »egoizm« na oznaczenie cnych cech charakteru, skoro słowo to antagonizuje tak wielu ludzi, dla których nie oznacza ono tego, co dla pani?”

Tym, co o to pytają, odpowiadam: „Z tych właśnie powodów, które budzą pańskie wątpliwości!”

Są wszelako inni, którzy nie zadaliby tego pytania, wyczuwając kryjące się za nim moralne tchórzostwo — którzy są jednak niezdolni do sformułowania mojej podstawowej przesłanki lub wyszczególnienia kryjącego się tu głębokiego zagadnienia etycznego. Im właśnie udzielę dobitniejszej odpowiedzi.

Nie jest to zagadnienie czysto semantyczne ani kwestia swobodnego wyboru. Znaczenie przypisane słowu „egoizm” w popularnym ujęciu jest nie tylko niepoprawne, lecz niesie ono niszczycielski ładunek myślowy odpowiedzialny — bardziej niż jakikolwiek czynnik — za zahamowanie moralnego rozwoju ludzkości.

W popularnym znaczeniu słowo „egoizm” jest synonimem „zła”; towarzyszy mu wyobrażenie morderczej bestii depczącej po trupach, by osiągnąć swój cel, brutala nie troszczącego się o żadną żywą istotę i nie dążącego do niczego poza natychmiastowym zaspokojeniem wymyślnych zachcianek.

A przecież dokładne znaczenie i podręcznikowa definicja słowa „egoizm” brzmi: „troska o własny interes”.

Pojęcie to nie zawiera oceny moralnej, nie mówi, czy troska o swój interes jest dobra czy zła, nie określa też, co stanowi rzeczywisty interes człowieka. Odpowiedź na te pytania należy do etyki.

Etyka altruizmu zareagowała wytworzeniem obrazu brutala, by skłonić ludzi do przyjęcia dwóch nieludzkich zasad: (a) że każde zajęcie się własnym interesem jest złe, niezależnie od tego, czym te interesy są; (b) że działania owego brutala leżą rzeczywiście w jego interesie (który altruista każe porzucić dla dobra jego sąsiadów).

W celu wyrobienia sobie poglądu na naturę altruizmu, na jego konsekwencje i bezmiar powodowanego przezeń zepsucia moralnego można zajrzeć do mojej książki *Atlas Shrugget* lub przeczytać tytuł w dowolnej dzisiejszej gazecie. Tu będą nas interesować braki altruizmu jako teorii moralnej.

Dwa są realne zagadnienia, które altruizm pcha w jeden pakiet: (1) Czy są wartości? i (2) Kto powinien z nich korzystać? Altruizm zastępuje pierwsze drugim; unika problemu definiowania kodeksu wartości etycznych, pozostawiając tym samym człowieka bez moralnych wskazówek.

Altruizm ogłasza, że każde działanie podjęte dla dobra innych jest dobre, a każda akcja dla własnej korzyści — zła. Zatem jedynym kryterium wartości jest beneficjent: jeśli jest nim ktoś inny niż sam sprawca, to wszystko w porządku.

Stąd bierze się uderzająca niemoralność, chroniczna niesprawiedliwość, groteskowa podwójna miara oraz nieusuwalne konflikty i sprzeczności, które charakteryzowały stosunki między ludźmi i w ludzkich społeczeństwach na przestrzeni dziejów — we wszystkich wariantach etyki altruistycznej.

Zwróćmy uwagę na niegodziwość tego, co uchodzi dziś za osąd moralny. Przemysłowiec robiący majątek i gangster rabujący bank uważani są za równie niemoralnych, gdyż obydwoj dążą do bogactwa dla swej „egoistycznej” korzyści. Młody człowiek, który porzuca karierę, by pomóc swoim rodzicom, i nigdy nie wzniesie się ponad poziom sprzedawcy warzyw, uważany jest za wyższego moralnie od młodego człowieka, który przetrwał wyczerpującą batalię i zaspokoił swe osobiste ambicje. Jakiś dyktator uważany jest za moralnego, ponieważ niewyobrażalne okrucieństwa, jakie popełnił, miały na celu dobro ludu, a nie jego własne.

Zauważmy, że kryterium beneficjanta wykoślawia życie moralne. Pierwszą rzeczą, której człowiek się uczy, jest, że moralność jest jego wrogiem: dzięki niej nie może nic zyskać, może tylko stracić; wyrządzona sobie szkoda, własnoręcznie zadany ból i szara, ogłupiająca masa niezrozumiałych obowiązków jest wszystkim, czego może oczekiwać. Może mieć nadzieję, że inni co jakiś czas poświęcą się na jego rzecz tak, jak on niechętnie poświęca się dla nich — ale wie, że te stosunki spowodują wzajemną niechęć, a nie przyjemność, oraz że pójdzie za tymi wartościami etycznymi odpowiada wymianie niechcianych, niedobrych prezentów gwiazdkowych, których nie wolno kupić samemu sobie. Poza momentami, gdy zdobędzie się na akt ofiarności, jego działania nie mają moralnego znaczenia: moralność go nie zauważa i nie mówi mu nic, by prowadzić go w najważniejszych

sprawach życiowych; to jest tylko prywatne „egoistyczne” życie i jako takie jest traktowane jako złe lub w najlepszym przypadku jako „amoralne”*.

* Ayn Rand używa słowa „amoralny” w znaczeniu podstawowym, tj. „obojętny moralnie”, a nie „niemoralny”, jak się to utarło w Polsce (przyp. tłum.).

Ponieważ natura nie zaopatrzyła człowieka w automatyczną formułę przeżycia i musi on sam podtrzymywać to życie własnym wysiłkiem, przeto doktryna utrzymująca, że troszczenie się o własny interes jest złe, oznacza, że złem jest ludzka chęć przeżycia, że życie człowieka jest, samo w sobie, złe. Nie może być gorszej doktryny.

Taki jest wszelako sens altruizmu widoczny na przykładzie przemysłowca i rabusia. Jest zasadnicza różnica etyczna między człowiekiem, który swój egoistyczny interes widzi w produkcji, a człowiekiem, który upatruje go w rabunku. Zło w bandytyzmie nie polega na tym, że bandzior kieruje się swoim interesem, lecz na tym, co uważa on za swój interes. Nie upatrujemy zła w fakcie, że kieruje się swymi wartościami, lecz w tym, jakie wartości wybrał; nie w tym, że on chce żyć, lecz w tym, że on chce żyć na ponadludzkim poziomie (patrz „Etyka absolutna”).

Jeśli prawdą jest, że to, co ja rozumiem przez „egoizm”, nie jest tym, co rozumie się przez to konwencjonalnie, to TO jest jednym z najgorszych przekleństw altruizmu: oznaczałoby to, że altruizm nie pozwala na stworzenie pojęcia szanującego się, samodzielnego człowieka — człowieka podtrzymującego swe życie własnymi siłami i nie poświęcającego ani siebie, ani innych. Oznaczałoby to, że altruizm dopuszcza wizerunek człowieka jedynie jako zwierzęcia ofiarnego i żyjącego z ofiar — jako ofiary i pasożyta; że nie dopuszcza pojęcia dobrowolnej koegzystencji ludzi i nie dopuszcza pojęcia sprawiedliwości.

Jeśli ciekawią kogoś powody kryjące się za brudną mieszaniną cynizmu i winy, w której spędza swe życie większość ludzi, oto one: cynizm, ponieważ nie akceptują oni ani nie praktykują etyki altruistycznej; wina, ponieważ nie odważają się na jej odrzucenie.

Buntując się przeciwko tak niszczącemu złu, trzeba zbuntować się przeciwko jego podstawie. By przeszacować zarówno człowieka, jak i moralność, przeszacowane musi być pojęcie egoizmu.

Pierwszym krokiem jest potwierdzenie prawa człowieka do etycznego istnienia, czyli uznanie jego potrzeby posiadania kodeksu moralnego, który czuwałby nad biegiem i spełnieniem jego życia.

Po krótki szkic o naturze i wartości etyki racjonalnej proszę sięgnąć do mojego eseju „Etyka absolutna” zamieszczonego dalej. Racje, dla których człowiekowi potrzebny jest kodeks etyczny ujawniają, że celem etyki jest określenie właściwych wartości i zainteresowań człowieka, że troska o własny interes jest treścią moralnego bytowania, i że człowiek musi zyskiwać dzięki swym moralnym postępom.

Skoro wszelkie wartości mogą być osiągnięte i/lub utrzymane dzięki ludzkim poczynaniom, przeto każde zerwanie więzi między działającym i korzystającym powoduje powstanie niesprawiedliwości: poświęcanie jednych na rzecz innych, aktywnych na rzecz nieaktywnych, moralnych na rzecz niemoralnych. Nic nie może usprawiedliwić takiego zerwania — i nikt nie zdołał.

Wybór beneficjanta wartości moralnych jest jedynie wstępną lub wprowadzającą kwestią na polu moralności. Nie jest to substytut etyki ani kryterium moralnych wartości, jak czyni to altruizm. Nie jest też pierwotny, lecz musi być wprowadzany i potwierdzany przez podstawowe przesłanki systemu etycznego.

Etyka absolutna utrzymuje, że działający musi być zawsze beneficjentem swego działania i że człowiek powinien działać zgodnie ze swym racjonalnym interesem. Jednakże jego prawo do tego wyprowadzone jest z natury człowieka i z roli wartości moralnych w jego życiu — a zatem stosuje się wyłącznie w kontekście racjonalnego, obiektywnie przedstawionego i wartościującego kodeksu zasad etycznych, które definiują i określają jego rzeczywisty interes własny. Nie jest to licencja na „rób jak uważasz” i nie pasuje do obrazu „samolubnej bestii” stworzonego przez altruistów ani do ludzi, którymi rządzą irracjonalne emocje, uczucia, chętki, pragnienia i kaprysy.

Było to powiedziane jako ostrzeżenie przed „nietzscheańskimi egoistami”, którzy w rzeczywistości są produktem altruistycznej moralności i reprezentują odwrotną stronę altruistycznej monety; ludźmi wierzącymi, że każde działanie, niezależnie od swej natury, jest dobre, jeśli zmierza do własnej korzyści. Tak jak zaspokojenie irracjonalnych pragnień innych nie jest kryterium wartości moralnej, tak nie jest nim zaspokojenie własnych irracjonalnych pożądań. Moralność to nie konkurs zachcianek (por. eseje Nathaniela Brandena: „Fałszywy indywidualizm” i „Czy nie jest każdy samolubem?”).

Błąd podobnego typu popełnia człowiek głoszący, że skoro każdy musi się kierować swym własnym, niezależnym osądem, to każde wybrane działanie jest moralne, jeśli on je wybrał. Własny niezależny sąd jest środkiem, za pomocą którego musimy wybierać właściwe działanie — ale nie jest ani kryterium etycznym, ani moralną oceną; oceniać czyjś wybór można jedynie przez odwołanie się do jednej z zasad kodeksu.

Tak jak człowiek nie mógłby przeżyć za pomocą losowo stosowanych czynności, ale musiał odkryć i stosować zasady niezbędne do przetrwania, tak i racjonalny interes człowieka nie może być określany przez ślepe pragnienia i przypadkowe kaprysy, lecz musi zostać odkryty i osiągnięty pod przewodem zasad racjonalności. Oto dlaczego etyka absolutna jest moralnością rozsądnego interesu własnego lub racjonalnego egoizmu.

Ponieważ egoizm to „troska o własny interes”, zatem etyka absolutna używa tego pojęcia w jego dokładnym i najczystszy sensie. Nie jest to pojęcie, które należałoby oddać nieprzyjaciółom człowieka ani narazić na bezmyślne przeinaczenia, przesady, nieporozumienia i obawy ignorantów i nierozsądnych. Atak na egoizm to atak na godność własną człowieka: oddać pierwsze, to oddać i drugie.

Teraz słowo o zawartości tej książki. Z wyjątkiem wykładu etyki jest ona zbiorem esejów, które ukazały się w „The Objectivists Newsletter”, miesięczniku idei, wydawanym i publikowanym przez Nathaniela Brandena i przeze mnie. Wydawnictwo to zajmuje się zastosowaniem filozofii obiektywizmu do spraw i problemów dzisiejszej kultury, a dokładniej: średnim szczeblem intelektualnej twórczości zajmującym miejsce pomiędzy filozoficznymi abstrakcjami a dziennikarskim konkretem codziennego bytu. Celem jego jest dostarczenie czytelnikom spójnego zespołu filozoficznych odniesień.

Zbiór ten nie jest systematycznym wykładem etyki, lecz serią esejów na tematy, które wymagają wyjaśnienia w kontekście codzienności lub które zostały najbardziej zniekształcone przez wpływ altruizmu. Jak można zauważyć, tytuły niektórych rozdziałów mają formę pytań. Pochodzą one z naszego działu „Amunicja Intelektualna”, który odpowiada na pytania przesłane przez czytelników.

AYN RAND

Nowy Jork, wrzesień 1964

PS. Nathaniel Branden nie jest już związany ani ze mną, ani z moją filozofią, ani z „The Objectivist Newsletter”.
— A.R.

Nowy Jork, listopad 1970

2. Etyka absolutna

AYN RAND

Ponieważ mam mówić o etyce absolutnej, zacznę od cytatu zaczerpniętego z pracy najwybitniejszego jej przedstawiciela — Johna Galta (Atlas Shrugged— „Zniecierpliwienie Atlasa”, a dosłownie „Atlas wzruszył ramionami”)*: „Poprzez wieki nieszczęść i dopustów, które wywołał wasz kodeks moralny, skarżyliście się, że został złamany, że nieszczęścia te to kary za jego złamanie, że ludzie są zbyt słabi i zbyt egoistyczni, aby przelewać w jego obronie krew. Przeklęty człowieku, przekląłeś swe życie, przekląłeś tę Ziemię, ale nigdy nie miałeś śmiałości kwestionować swego kodeksu... nadal wołałeś, że twój kodeks jest szlachetny, lecz natura ludzka nie jest wystarczająco dobra, aby go przestrzegać. Nikt nie powstał, aby zadać pytanie: Dobro? — ale jaki jest jego wzór?

Chcieliście poznać tożsamość Johna Galta? Jestem człowiekiem, który zadał to pytanie.

Tak, to jest wiek kryzysu moralnego... Wasz kodeks moralny osiągnął punkt zwrotny, znalazł się w ślepej uliczce. Jeżeli więc pragniecie żyć dalej, to potrzebny wam jest teraz nie powrót do moralności... lecz odkrycie jej”.

Czym jest moralność, czym etyka? Jest to zbiór wartości, którymi kieruje się człowiek w swym postępowaniu i wyborach, a więc jest to zbiór określający bieg i cel ludzkiego życia. Etyka jako dyscyplina nauki zajmuje się odkrywaniem i definiowaniem tego kodeksu wartości.

* Ayn Rand, Atlas Shrugged, New York, Random House 1957, New American Library, 1959. Referat wygłoszony przez Ayn Rand na sympozjum „Etyka w naszych czasach”, zorganizowany przez Uniwersytet Wisconsin w Madison. 9 lutego 1961 r.

Pierwsze pytanie, które należy sobie postawić, i które jest warunkiem wstępnym jakiegokolwiek próby zdefiniowania, oceny czy zaakceptowania jakiegoś specyficznego systemu etycznego, brzmi: Dlaczego rzeczywiście człowiek potrzebuje systemu wartości?

Czy koncepcja wartości, „dobra lub zła” jest arbitralną inwencją człowieka, nie związaną z, nie wywodzącą się z i nie popartą przez realnie istniejące fakty — lub może oparta jest na metafizycznym fakcie, na niezmiennym warunku ludzkiej egzystencji? (Używam pojęcia „metafizyczny” w rozumieniu: to, co należy do rzeczywistości, do natury rzeczy, do egzystencji). Czy jest arbitralną ludzką konwencją, jedynie zwyczajem, dekretem, który stanowi, że człowiek musi kierować się w swym życiu zbiorem zasad — czy też istnieje fakt rzeczywisty, który wymaga

takiego postępowania? Czy etyka jest dziedziną kaprysów: emocji ludzkich, edyktów społecznych i mistycznych objawień, czy też dziedziną rozumu (wyrozumowaną)? Czy etyka, innymi słowy, jest subiektywnym luksusem czy absolutną koniecznością?

W smutnym zapisie historii etyki ludzkości — nie licząc kilku rzadkich i pechowych wyjątków — moralisci traktowali ją jako dziedzinę kaprysów, tj. dziedzinę irracjonalną. Niektórzy z nich dawali to do zrozumienia bezpośrednio, poprzez intencje. Inni — pośrednio, przez zaznaczenie swej nieobecności. Kaprys to pragnienie, które odczuwa osoba nie znająca i nie troszcząca się o odkrycie jego przyczyny, jego źródła.

Żaden filozof nie dał racjonalnej, obiektywnie sprawdzonej odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek potrzebuje systemu wartości. Tak długo, jak pytanie to pozostawało bez odpowiedzi, żaden racjonalny, naukowy, obiektywny kodeks etyczny nie dawał się odkryć ani zdefiniować. Najstarszy z filozofów, Arystoteles, nie uznawał etyki za naukę ścisłą; oparł swój system etyczny na obserwacji tego, co szlachetni ludzie jego czasów wybierali i jak postępowali. Arystoteles pozostawił bez odpowiedzi problemy: dlaczego ci ludzie tak postępowali i dlaczego on sam oceniał ich jako szlachetnych i mądrych.

Większość filozofów traktowała etykę jako rzecz naturalną, za daną, za fakt historyczny. Nie starali się ustalić jej metafizycznych źródeł, czy też obiektywnie uprawomocnić. Wielu z nich próbowało przełamać tradycyjny monopol mistycyzmu w dziedzinie etyki i przypuszczalnie zdefiniować racjonalną, naukową, pozareligijną moralność. Jednakże próby te sprowadzały się do akceptowania etycznych doktryn mistycyzmu i uzasadniania ich na gruncie społecznym, jedynie poprzez zastępowanie pojęcia Boga pojęciem społeczeństwa.

Wyznawcy mistyki uznawali arbitralnie niewytłumaczalną wolę Boga za wzór dobra i traktowali to jako uprawomocnienie ich systemu etycznego. Neomistycy koncepcję tę zastąpili dobrem społeczeństwa, wpadając w ten sposób w pułapkę obiegowej definicji, takiej jak „wzorem dobra jest to, co dobre jest dla społeczeństwa”. Oznaczało to, w kategoriach logicznych — a współcześnie w powszechnej praktyce — że społeczeństwo stoi ponad wszelkimi zasadami etyki, ponieważ ono jest źródłem, wzorem i kryterium etyki, ponieważ dobro jest wszystkim, czego ono pragnie, wszystkim, co społeczeństwu zapewnia dobrobyt i przyjemność. Oznaczało to, że społeczeństwo może czynić wszystko, co mu odpowiada, ponieważ dobro to wszystko, co ono wybiera w działaniu, ponieważ społeczeństwo wybrało takie właśnie postępowanie. A — ponieważ nie ma takiej całości jak społeczeństwo, które składa się przecież ze zbioru indywidualnych jednostek — oznaczało to, że są w nim niektórzy ludzie (większość lub grupa, która uważa się za jego rzecznika) etycznie

upoważnieni do zaspokajania wszelkich swych kaprysów, lub też wszelkich okropności, podczas gdy wszyscy inni są etycznie zobowiązani do spędzenia swego życia na realizowaniu pragnień tej grupy.

Z trudem dałoby się to uznać za racjonalne, niemniej obecnie większość filozofów deklaruje, że rozum zawodzi, że etyka mieści się poza władzą rozumu, że żadnej racjonalnej etyki nie da się zdefiniować, że w dziedzinie etyki człowiek, wybierając wartości, postępowanie, dążenie do realizacji celów życiowych, musi kierować się czymś innym niż rozumem. Czym? Wiarą, instynktem, intuicją, objawieniem, uczuciem, poczuciem, popędem, życzeniem, kaprysem. Dzisiaj, tak jak w przeszłości, większość filozofów zgadza się, że ultimatywnym wzorem etycznym jest kaprys (określają to postulatem arbitralnym, wyborem subiektywnym, zaangażowaniem emocjonalnym), a walka dotyczy jedynie kwestii, czyj kaprys: nasz własny czy społeczeństwa, dyktatora czy Boga. Jakkolwiek zakresy braku zgody nie byłyby inne, moralisci zgadzają się jednak w tym, że etyka jest problemem subiektywnym, i że istnieją trzy sfery, w których jest ona nieobecna. Są to: rozum, umysł, rzeczywistość.

Jeżeli zastanawiacie się, dlaczego świat obecnie zapada się w coraz niższe kręgi zła, to właśnie to jest przyczyną.

Jeżeli chcecie uratować cywilizację, to ta właśnie rzeczywistość współczesnej etyki, a także całej historii etyki musi się stać obiektem waszego wyzwania.

Aby jednak zakwestionować podstawową przesłankę jakiejkolwiek dyscypliny, trzeba zacząć od początku. W etyce należy zacząć od postawienia pytania: Czym są wartości oraz dlaczego człowiek potrzebuje wartości?

Wartość jest tym, do czego się dąży, co się zdobywa i/lub pragnie utrzymać. Koncepcja wartości nie jest pierwotna. Zakłada z góry odpowiedź na pytanie: Wartość dla kogo i za co? Zakłada istnienie istoty zdolnej do określonego postępowania w dążeniu do celu i w obliczu alternatywy. Tam, gdzie nie ma żadnej alternatywy, nie ma też żadnych celów i żadnych wartości.

Cytuję z wykładu Johna Galta: „Jest tylko jedna podstawowa alternatywa w kosmosie: istnienie lub nicość — i odnosi się do jedynej klasy jednostek: do żywych organizmów. Istnienie materii nieożywionej nie jest niczym uwarunkowane, istnienie życia jest: zależy od specyficznego trybu postępowania. Materia jest niezniszczalna, zmienia swe formy, lecz nie może przestać istnieć. Tylko żywy organizm stoi w obliczu trwałej alternatywy: problemu życia i śmierci. Życie jest procesem samopodtrzymującego się i samogenerującego się postępowania. Jeżeli organizm nie potrafi podtrzymać tego postępowania — umiera; pozostają jego chemiczne

elementy, lecz jego życie przestaje istnieć. Tak więc jedynie pojęcie życia czyni możliwym pojęcie wartości. Jedynie w stosunku do żywych jednostek zjawiska mogą mieć wymiar dobry lub wymiar zły”.

Aby wyjaśnić rzecz do końca. Wyobraźmy sobie nieśmiertelnego, niezniszczalnego robota, jednostkę, która porusza się i działa, lecz na którą nie mamy wpływu, której nie możemy w żaden sposób zmienić, której nie możemy uszkodzić, zranić, zniszczyć. Taka jednostka nie mogłaby posiadać wartości, nie mogłaby przestrzegać wartości; nie miałaby nic do wygrania i nic do przegrania; nie mogłaby być za czymś lub przeciw czemuś, co mogłoby służyć lub zagrażać jej dobrobytowi, spełniać lub unicestwiać jej zamiary. Nie miałaby żadnych interesów i żadnych celów.

Jedynie żyjąca jednostka może mieć i wyznaczać cele oraz jedynie żywy organizm ma zdolność samogenerowania się do postępowania ukierunkowanego na realizację celów. Z punktu widzenia fizycznego funkcje wszystkich organizmów żywych, od najprostszych do najbardziej złożonych — od funkcji pokarmowych w jednokomórkowcu po krążenie krwi w organizmie człowieka — to działania generowane przez sam organizm, ukierunkowane na realizację jedyne go celu: utrzymania życia organizmu*.

* W odniesieniu do fenomenów fizycznych takich jak automatyczne funkcje organizmu określenie „ukierunkowanie na cele” nie oznacza „rozmyślne” (co dotyczy tylko postępowania świadomego) i nie implikuje istnienia jakiegokolwiek zasady teleologicznej operującej w naturze bez czucia. Stosuje określenie „ukierunkowanie na cele” w tym kontekście, aby zaznaczyć fakt, że automatyczne funkcje organizmu żywego są działaniami, których natura jest taka, że ich rezultatem jest ochrona życia tych organizmów.

Życie organizmu uzależnione jest od dwóch czynników: materiału czy paliwa, którego potrzebuje on z zewnątrz, ze swojego fizycznego otoczenia (środowiska), oraz od funkcjonowania jego własnego ciała, tj. wykorzystywania w sposób właściwy dostarczanego paliwa. Jaki wzór określa to, co jest właściwe w tym kontekście? Wzorem jest życie organizmu lub to, co jest konieczne, aby organizm utrzymywał się przy życiu.

W tej sprawie organizm nie ma żadnego wyboru: to, co jest konieczne, określa sama natura poprzez gatunek, do którego należy ta jednostka. Wiele kombinacji, wiele form adaptacji do swego otoczenia wykorzystuje każdy z organizmów, włączając

w to nawet możliwość przejściowej egzystencji w warunkach ułomnych, niepełnowartościowych, uciążliwych.

Jednakże podstawowa alternatywa egzystencji pozostaje ta sama: jeżeli organizm zawodzi w podstawowych funkcjach określonych przez naturę, jeżeli protoplazma ameby przestaje asymilować pokarm, lub jeżeli serce człowieka przestaje bić, to organizm umiera. W podstawowym sensie bezruch jest antytezą życia. Życie istnieje jedynie dzięki stałemu procesowi samopodtrzymującego się działania. Celem tego działania, ultymatywną wartością, którą trzeba utrzymać w każdym momencie, jest życie organizmu.

Wartość ultymatywną jest tym celem końcowym lub końcem, któremu podporządkowane są wszystkie cele cząstkowe — i to stanowi wzór, według którego ocenia się te cele cząstkowe. Życie organizmu jest więc wzorem jego wartości. Te wartości, które podtrzymują życie, są dobrem, te zaś, które mu zagrażają, są złem.

Bez celu ostatecznego lub końca nie mogą istnieć cele mniejsze lub cząstkowe: serie zamiarów wybuchających w nieskończonym postępie w kierunku nie istniejącego końca (celu) jest metafizyczną i epistemologiczną niemożliwością. Jedynie cel ultymatywny (ostateczny), koniec sam w sobie, czyni możliwym istnienie wartości. Metafizycznie życie jest jedynym fenomenem będącym końcem samym w sobie: wartością zdobytą i podtrzymywaną przez stały proces działania. Epistemologicznie, pojęcie wartości jest genetycznie zależne i wyprowadzone z wcześniejszego pojęcia życia. Mówienie o „wartości” w oderwaniu od „życia” jest gorsze niż sprzeczność w określeniach. Jedynie pojęcie „życie” uzasadnia pojęcie „wartość”.

W odpowiedzi tym filozofom, którzy uważają, że nie ma żadnej relacji między celami ostatecznymi lub wartościami a faktami rzeczywistymi, pozwolę sobie podkreślić, iż fakt, że jednostki żyjące egzystują i funkcjonują, czyni koniecznym istnienie wartości i celu ostatecznego, którym dla każdej jednostki żyjącej jest jej własne życie. Tak więc, uprawomocnienie ocen wartościujących osiąga się przez odniesienia do faktów rzeczywistych. Otóż fakt, że jednostka żyjąca jest, określa, co powinna zrobić. Tyle jeśli chodzi o kwestię stosunków „jest” i „powinien”.

Teraz, w jaki sposób istota ludzka odkrywa pojęcie wartości? Jakimi sposobami uświadamia sobie problem „dobra i zła” w jego najprostszej formie? Poprzez fizyczne odczuwanie przyjemności i bólu. Tak jak uczucia są pierwszym krokiem w rozwoju ludzkiej świadomości w królestwie poznania, tak też są one pierwszym krokiem w królestwie ewolucji.

Zdolność doświadczenia przyjemności lub bólu organizm ludzki ma wrodzoną; jest to część jego natury, całości, którą stanowi. Człowiek nie ma w tym wypadku żadnego wyboru, podobnie jak nie ma wyboru w zakresie wzoru, który określa

przyczyny, że doświadcza fizycznie uczucia przyjemności lub bólu. Co jest tym wzorem? Jego życie.

Mechanizm „przyjemność-ból” w organizmie człowieka — i wszystkich żyjących organizmów mających poczucie świadomości — funkcjonuje jak automatyczny strażnik jego życia. Fizyczne odczuwanie przyjemności jest sygnałem wskazującym, że organizm zmierza we właściwym kierunku. Fizyczne odczuwanie bólu to sygnał ostrzegający przed niebezpieczeństwem, że organizm zmierza w niewłaściwym kierunku, że coś osłabia prawidłowe funkcjonowanie jego ciała i wymaga działań korekcyjnych. Najlepszą ilustracją tego są rzadkie, fenomenalne przypadki dzieci, które rodzą się bez zdolności fizycznego odczuwania bólu; dzieci te nie żyją długo; nie otrzymują żadnych sygnałów ostrzegawczych, co sprawia, że drobne nawet zacięcie może rozwinąć się w śmiertelne zakażenie lub też, że poważna choroba pozostaje nie wykryta aż do momentu, w którym zbyt późno już jest na leczenie.

Świadomość — dla tych wszystkich żywych organizmów, które ją posiadają — stanowi podstawowy środek przetrwania.

Prostsze organizmy, takie jak rośliny, mają zdolność trwania dzięki swym automatycznym funkcjom fizycznym. Wyższe organizmy, takie jak zwierzęta i człowiek, zdolności takiej nie mają: ich potrzeby są bardziej złożone, a zakres działania szerszy. Fizyczne funkcje ich organizmów działają automatycznie jedynie w trakcie wykorzystywania paliwa, ale nie są w stanie zdobyć tego paliwa. Aby zdobyć pokarm, organizmy wyższe potrzebują świadomości. Roślina może zdobyć pokarm dla siebie z gleby, z której wyrasta. Zwierzę musi polować, a człowiek musi produkować żywność.

Roślina nie ma wyboru działania, cele, które realizuje, są automatyczne i wrodzone, określone przez naturę. Pokarm, woda, światło słoneczne, to wartości, które wyznaczyła natura, określając tym samym konieczność poszukiwania. Życie rośliny jest wzorem wartości kierującym jej działaniem. Istnieją alternatywy w warunkach, które napotyka w swym środowisku — takie jak upał lub mróz, powódź lub susza; są także pewne działania, które roślina zdolna jest wykonać, aby przezwyciężyć trudne warunki, temu służy np. zdolność niektórych roślin do wzrastania i wypełzania spod skał w poszukiwaniu światła słonecznego. Niezależnie jednak od warunków, nie ma żadnej alternatywy dla funkcji rośliny, działa ona automatycznie, aby spełnić swe życie; nie może też działać na rzecz własnego zniszczenia.

Możliwości postępowania potrzebne do przetrwania organizmów wyższych są szersze: są proporcjonalne do ich świadomości. Niższe z świadomych gatunków posiadają jedynie zdolność czucia wystarczającą, aby mogły kierować swym

postępowaniem i zaspokajać swoje potrzeby. Czuć to automatyczna reakcja organów zmysłów na bodziec pochodzący ze świata zewnętrznego, trwa ona jedynie chwilę, tyle, ile trwa sam bodziec, nie dłużej. Czucia są automatyczną reakcją, automatyczną formą wiedzy, której świadomość nie szuka i nie unika. Organizmem posiadającym jedynie zdolność czucia steruje mechanizm „przyje-mność-ból”, który jest wrodzony, tj. sterowany automatyczną wiedzą i automatycznym systemem wartości. Jego życie jest tym wzorem wartości, który kieruje postępowaniem. W ramach działania, do którego jest zdolny, postępuje automatycznie, aby spełnić swe życie i nie może działać na rzecz własnego zniszczenia.

Wyższe organizmy mają znacznie potężniejszą formę świadomości: posiadają zdolność zachowywania doznań, a to oznacza zdolność percepcji. Percepcja to zbiór doznań automatycznie zachowanych i zintegrowanych w mózgu żyjącego organizmu umożliwiających mu uświadomienie nie tylko jednego bodźca, lecz całości rzeczy. Zwierzę kieruje się bezpośrednimi doznaniem, lecz także postrzeganiem. Jego działania nie są jednostkowe, nie są dyskretnymi reakcjami na jednostkowy, osobny bodziec, lecz zintegrowanym, uświadomionym postępowaniem wobec postrzeganej i konfrontującej go rzeczywistości. Zwierzę zdolne jest uchwycić percepcyjnie konkrety bezpośrednio obecne i formować automatycznie skojarzenia percepcyjne, ale nie jest zdolne posunąć się dalej. Potrafi nauczyć się pewnych umiejętności, aby pokonywać specyficzne sytuacje, takie jak np. polowanie czy ukrywanie się, czego rodzice wyższych zwierząt uczą młodzię. Jednakże zwierzę nie ma możliwości dokonania wyboru wiedzy i umiejętności, które pragnęłoby nabyć, może jedynie powtarzać to, co przekazały mu wcześniejsze pokolenia. Zwierzę nie ma także wyboru w zakresie wzoru wartości, który kieruje jego postępowaniem: jego zmysły wyposażają go w automatyczny system wartości, w automatyczną wiedzę o tym, co dla niego jest dobre, a co złe, co korzystne, a co niebezpieczne. Zwierzę nie ma możliwości rozwijania swojej wiedzy, ani też umniejszania jej. W sytuacjach, w których jego wiedza staje się nieprzydatna, ginie, tak jak np. sparaliżowane zwierzę stojące na drodze pędzącego pociągu. Tak długo, jak długo zwierzę żyje, postępuje zgodnie ze swą wiedzą, w ramach automatycznego bezpieczeństwa i bez możliwości wybierania, nie może zawiesić swej własnej świadomości; nie może wybrać, że nie będzie postrzegało — nie może wyłączyć swej własnej percepcji — nie może ignorować własnego dobra, decydować o wyborze zła i działać na rzecz własnego zniszczenia.

Człowiek nie posiada automatycznego systemu przetrwania. Nie ma automatycznie wyznaczonego kierunku postępowania ani automatycznego zbioru wartości. Jego zmysły nie podpowiadają mu automatycznie, co jest dla niego dobre, a co złe, co przyniesie korzyść jego życiu, a co mu zagrazi, jakie cele powinien realizować i za

pomocą jakich środków, od jakich wartości zależy jego życie i jakiego postępowania one wymagają. Jego własna świadomość musi znaleźć rozwiązania tych wszystkich problemów — lecz jego świadomość nie funkcjonuje automatycznie. Człowiek, najwyższego rzędu gatunek żyjący na Ziemi — istota, której świadomość ma nieograniczone możliwości zdobywania wiedzy — ten człowiek jest jedyną żyjącą istotą urodzoną bez gwarancji pozostania świadomym. Wyjątkowość człowieka, odróżniająca go od wszystkich innych żyjących gatunków, polega na tym, iż jego świadomość jest wolicjonalna (wywołana wolą).

Tak jak automatyczne wartości kierujące funkcjami organizmu rośliny wystarczają do jej przetrwania, choć nie wystarczają w przypadku organizmu zwierzęcia, tak automatyczne wartości generowane przez mechanizm spostrzegawczo-zmysłowy świadomości zwierzęcia wystarczają, aby nim kierować, lecz nie wystarczają w przypadku człowieka. Postępowanie i życie człowieka wymaga przewodnictwa ze strony wartości koncepcyjnych wyprowadzonych z koncepcyjnej wiedzy. Jednakże wiedzy koncepcyjnej (pojęciowej) nie zdobywa się automatycznie.

Koncepcja to umysłowa integracja dwóch lub więcej bytów pojęciowych odizolowanych od siebie procesem abstrakcji i połączonych ze sobą specyficzną definicją. Każde słowo ludzkiego języka, z wyjątkiem nazw własnych, oznacza pojęcie, abstrakcję, która zastępuje nieograniczoną liczbę specyficznych bytów. To właśnie dzięki możliwości organizowania materiału percepcyjnego w pojęcia, a pojęć w coraz bardziej pojemne pojęcia, człowiek ma zdolność uchwycenia i zachowania, identyfikowania i integrowania nieograniczonej wiedzy, wiedzy wykraczającej poza bezpośrednie w danej chwili spostrzeganie. Ludzkie organy zmysłów funkcjonują automatycznie; mózg człowieka automatycznie integruje dane zmysłowe w spostrzeżenia; jednakże proces integrowania spostrzeżeń w pojęcia — proces formowania abstrakcji i form koncepcji — nie jest procesem automatycznym.

Proces formowania koncepcji nie składa się jedynie z obejmowania myślą kilku prostych abstrakcji, takich jak „krzesło”, „stół”, „gorąco”, „zimno” i nauczania się mowy, lecz również z metody wykorzystywania świadomości człowieka, co najlepiej oddaje określenie „konceptualizowanie”. Proces ten nie jest biernym rejestrowaniem wrywkowych impresji, lecz aktywnie podtrzymywanym procesem identyfikowania wrażeń człowieka w kategoriach konceptualizacji, integrowania każdego wydarzenia i każdej obserwacji w konceptualny kontekst, rozumienia relacji, różnic, podobieństw w materiale percepcyjnym człowieka oraz przekształcanie ich w nowe pojęcia, przeprowadzanie dedukcji, wyciąganie konkluzji, stawianie nowych problemów i odkrywanie nowych odpowiedzi, rozwijanie wiedzy człowieka w stale narastającą sumę. Zdolność, która kieruje tym procesem, zdolność funkcjonująca poprzez pojęcia, to rozum. Procesem jest myślenie.

Rozum ma zdolność identyfikowania i integrowania materiału, który przekazują zmysły. Zdolność tę człowiek wykorzystuje przez dokonywanie wyborów. Myślenie nie jest funkcją automatyczną. W każdej godzinie i w każdej sytuacji życia człowiek ma wolność myślenia lub też unikania tego wysiłku. Myślenie odbywa się w stanie pełnej, skoncentrowanej świadomości. Akt koncentrowania świadomości ludzkiej jest wywoływany wolą. Człowiek potrafi koncentrować swój umysł w pełni, aktywnie, celowo na uświadamianiu sobie rzeczywistości; może także dekoncentrować umysł i poddawać się półświadomemu oszołomieniu, ledwo reagując na przypadkowe bodźce w bezpośrednim momencie, zdany na łaskę nie kontrolowanego mechanizmu zmy-słowo-percepcyjnego i przypadkowe związki asocjacyjne, które mogą z tego wynikać.

Kiedy człowiek dekoncentruje umysł, można powiedzieć, że jest świadomy, lecz jedynie w sensie zbliżonym do świadomości ludzkiej, ponieważ doświadcza doznań i postrzega. Jednakże w sensie odnoszącym się do człowieka — w sensie świadomości uświadamiającej sobie rzeczywistość i potrafiącej sobie z nią radzić, świadomości zdolnej kierować postępowaniem zapewniającym przetrwanie istoty ludzkiej — zdekoncentrowany umysł nie jest świadomy.

Psychologicznie, wybór „myśleć lub nie myśleć” jest wyborem „koncentrować się lub nie koncentrować”. Egzystencjonalnie, wybór „koncentrować się lub nie” jest wyborem „być świadomym lub nie”. Metafizycznie, wybór „być świadomym lub nie” jest wyborem między życiem a śmiercią.

Świadomość — dla tych organizmów żywych, które ją posiadają — jest podstawowym środkiem przeżycia. W wypadku człowieka podstawowym środkiem przeżycia jest rozum. Człowiek nie byłby w stanie przetrwać, jak np. zwierzęta, kierując się jedynie spostrzeżeniami. Uczucie głodu sygnalizuje mu, iż organizm jego potrzebuje pokarmu (jeżeli nauczył się identyfikować to jako „głód”), ale nie mówi mu, jak zdobywać żywność i nie mówi także, jaki rodzaj żywności jest dlań dobry, a jaki trujący. Człowiek nie może zaspokoić swych najprostszych potrzeb fizycznych bez procesu myślenia. Potrzebuje procesu myślenia, aby dojść do tego, jak sadzić i hodować żywność lub jak skonstruować broń na polowanie. Jego spostrzeżenia mogą zaprowadzić go do jaskini, jeżeli znajduje się ona w pobliżu, lecz aby zbudować najprostsze schronienie, człowiek musi oprzeć się na procesie myślenia. Żadne spostrzeżenia i żaden instynkt nie odpowiedzą mu, jak zapalić ognisko, jak utkać odzienie, jak skonstruować samolot, jak kuć narzędzia, jak skonstruować koło, jak usunąć wyrostek robaczkowy, jak generować elektryczność w żarówce, jak wyprodukować lampę elektronową lub cyklotron, lub pudełko zapalek. Wbrew temu wszystkiemu całe jego życie jest uzależnione od takiej właśnie

wiedzy i tylko wywoływany wolą akt świadomości uwalnia proces myślenia, dzięki któremu człowiek może się tego wszystkiego nauczyć.

Jednakże odpowiedzialność człowieka idzie jeszcze dalej: proces myślenia nie ma charakteru automatycznego lub instynktownego, ani też bezwiednego czy niezawodnego. Człowiek musi sam inicjować myślenie, podtrzymywać ten proces i ponosić odpowiedzialność za jego konsekwencje. Człowiek musi także odkryć, jak stwierdzić, co jest prawdą, a co fałszem i jak korygować własne błędy; musi wiedzieć, jak uprawomocnić własne koncepcje, wnioski, wiedzę; musi ustalić zasady myślenia, prawa logiki, aby kierować własnym myśleniem. Natura nie dała mu żadnych automatycznych gwarancji skuteczności wysiłku umysłowego, który podejmuje.

Nic nie jest dane człowiekowi na Ziemi poza potencjałem i materiałem, za pomocą którego wprowadza w ruch ten potencjał. Jego potencjał to najsprawniejsza znana maszyna: jest nią jego świadomość; lecz jest to maszyna bez świecy zapłonowej, maszyna, w której własna wola musi funkcjonować jak świeca zapłonowa, starter i kierownica; człowiek musi uczyć się, jak z niej korzystać i jak utrzymywać świadomość w stałej gotowości. Materiałem jest cały kosmos, bez granic dla wiedzy, którą można zdobyć i radości życia, którą poprzez to można osiągnąć. Wszystko jednak, czego człowiek potrzebuje lub czego pragnie, wynikać musi z procesu uczenia się, odkrywania, produkowania, a więc z postępowania podjętego z własnego wyboru, własnym wysiłkiem, z pomocą własnego umysłu.

Istota, która nie wie automatycznie, co jest prawdą lub fałszem, nie może także wiedzieć automatycznie, co jest dobrem lub złem, co jest dlań dobrem, a co złem. A mimo to człowiek potrzebuje tego rodzaju wiedzy, aby żyć. Nie jest wyłączony i praw natury, jest specyficznym organizmem specyficznej natury, który wymaga specyficznego postępowania, aby utrzymać się przy życiu. Człowiek nie może utrzymać się przy życiu, korzystając z arbitralnych środków, a nie z przypadkowych działań ani ślepego popędu, ani przypadku czy kaprysu. To, co konieczne dla jego przetrwania, określiła natura i nie podlega wyborowi. To, co człowiek ma do wyboru, sprowadza się jedynie do tego, co odkryje lub czego nie odkryje, czy wybierze właściwe cele i wartości czy nie. Ma swobodę w zakresie dokonywania złych wyborów, ale w takim wypadku skazany jest na brak sukcesu. Może obchodzić rzeczywistość, dekoncentrować umysł i błędzić ślepo każdą drogą, lecz nie ma wówczas możliwości uniknięcia przepaści, której nie chce dostrzec. Wiedza jest warunkiem przetrwania każdego organizmu posiadającego świadomość: dla żywej świadomości każde „jest” implikuje „powinno”. Człowiek może chcieć nie być świadomym, ale nie może uciec od kary wynikającej z nieświadomości: destrukcji.

Człowiek jest jedynym żyjącym gatunkiem mającym moc działania na swoją zgubę i tak też działał w przeważającym okresie swej historii.

Jakie więc są właściwe cele, które człowiek powinien realizować? Jakie są wartości, których przestrzegania wymaga jego życie? To są problemy, które rozwiązuje dziedzina etyki. I dlatego, Panie i Panowie, człowiek potrzebuje kodeksu etycznego.

Teraz możecie ocenić znaczenie doktryn, które zakładają, iż etyka to królestwo irracjonalizmu, że rozum nie może kierować życiem człowieka, że jego cele i wartości powinny być wybrane przez głosowanie lub przez kaprys — że etyka nie ma nic wspólnego z rzeczywistością, z egzystencją, z czymś praktycznym działaniem i niepokojami — lub że cel etyki mieści się za grobem. Martwi potrzebują etyki, nie żywi.

Etyka nie jest mistyczną fantazją ani konwencją społeczną, ani też zbędnym, subiektywnym luksusem, który można włączyć lub wyłączyć w każdym nagłym wypadku (potrzebie). Etyka jest obiektywną, metafizyczną koniecznością ludzkiego trwania. A jest tak nie dzięki łasce nadprzyrodzonej waszych sąsiadów czy waszych kaprysów, lecz dzięki łasce prawdy i natury życia.

Cytuję z wykładu Galta: „Człowiek uważa się za racjonalną istotę, a przecież racjonalizm jest sprawą wyboru — alternatywa, którą oferuje mu natura, sprowadza się do następującego wyboru: być racjonalną istotą lub samobójczym zwierzęciem. Człowiek tymczasem musi być człowiekiem — z wyboru; musi uczyć się podtrzymywać życie — z wyboru; musi odkrywać potrzebne mu wartości i przestrzegać ich — z wyboru. System wartości akceptowany z wyboru jest kodeksem moralnym”.

Wzór wartości w etyce absolutnej — wzór, według którego ocenia się, co jest dobre, a co złe — to życie człowieka, lub to, co potrzebne, aby człowiek trwał jako człowiek.

Ponieważ rozum jest podstawowym instrumentem zapewniającym mu trwanie, zatem to, co odpowiednie dla życia istoty racjonalnej, jest dobrem, a to, co mu zaprzecza, przeciwstawia się lub je unicestwia, jest złem.

Ponieważ wszystko to, czego człowiek potrzebuje, musi sam odkryć własnym umysłem i wyprodukować własnym wysiłkiem, zatem dwa warunki filozofii trwania właściwej dla istoty racjonalnej są następujące: myślenie oraz praca produkcyjna.

Jeżeli niektórzy ludzie nie wybierają myślenia, lecz żyją dzięki imitowaniu i powtarzaniu, podobnie jak wytresowane zwierzęta, rutynowych brzmień i sekwencji, których nauczyli się od innych, nie czyniąc wysiłków, aby zrozumieć własną pracę,

to ciągle pozostaje prawdą, że ich przeżycie możliwe jest jedynie dzięki tym, którzy wybrali myślenie i odkrywają sekwencje, które oni powtarzają. Przetrawanie pasożytów umysłowych jest uzależnione od ślepego przypadku; ich zdekoncentrowane umysły nie potrafią wybrać, kogo naśladować, czyje ruchy można bezpiecznie imitować. Są to ludzie, którzy zmierzają w kierunku przepaści, przyciągając do siebie każdego niszczyciela, który tylko obieca im przejęcie niepożądanego odpowiedzialności: odpowiedzialności wynikającej z bycia świadomym.

Jeżeli niektórzy ludzie próbują przetrwać, stosując brutalną siłę, szalbierstwo, grabież, oszustwo lub zniewalanie wytwarzających, to ciągle pozostaje prawdą, że ich przetrwanie możliwe jest jedynie dzięki ich ofiarom, jedynie dzięki ludziom, którzy wybrali myślenie i produkcję dóbr poszukiwanych przez grabieżców. Grabieżcy nie są zdolni do trwania. Egzystują poprzez niszczenie tych, którzy są zdolni do trwania, tych, którzy postępują w sposób właściwy człowiekowi.

Ludzie, którzy próbują przetrwać, stosując siłę, a nie rozum, czynią to w sposób typowy dla zwierząt. Jednakże, podobnie jak zwierzęta nie byłyby w stanie przetrwać, stosując metody typowe dla roślin, np. odrzucając przemieszczanie się i czekając, aż gleba dostarczy im pokarmu, tak ludzie nie są zdolni przetrwać, stosując metody właściwe zwierzętom, np. odrzucając rozum i licząc na zdobycz w postaci jednostek produkujących. Tacy łupieżcy osiągają czasami swoje cele, lecz w wymiarze momentu i za cenę unicestwienia: destrukcji własnej i ofiar. Jako przykład podaję każdego z kryminalistów lub też każdego z dyktatorów.

Człowiek nie może przeżyć, działając jak zwierzę — w skali chwili. Życie zwierząt składa się z powtarzających się cykli, jak np. cykl karmienia młodych czy cykl magazynowania pokarmu na zimę; świadomość zwierzęcia nie potrafi zintegrować całej rozpiętości życia; zdolna jest posunąć się jedynie na tyle, aby zwierzę mogło rozpocząć powtarzający się cykl pozbawiony związków z przeszłością. Życie człowieka jest ciągłą całością, na dobre czy złe; każdy dzień, rok, dekada jego życia zawiera sumę wszystkich wcześniejszych dni. Może zmieniać wybory, kierunek postępowania, a w wielu wypadkach pokutować za konsekwencje swej przeszłości, lecz nie może ich uniknąć ani przeżywać życia bezkarnie jak zwierzę, playboy, bandyta. Jeżeli pragnie skutecznie realizować postulat przetrwania, jeżeli jego postępowanie nie jest wymierzone przeciw niemu samemu, człowiek musi wybrać swój kierunek, swoje cele, wartości w kontekście i na warunkach życia. Żadne doznania, postrzegania, popędy czy instynkty nie są zdolne realizować tego zadania, potrafi to jedynie umysł.

Takie jest znaczenie definicji: to, co potrzebne do przetrwania człowieka jako człowieka. Nie oznacza to chwilowego ani jedynie fizycznego przetrwania. Nie oznacza także chwilowego fizycznego przetrwania brutala czekającego na innego brutala, aby rozwalić mu czaszkę. Nie oznacza to również chwilowego fizycznego przetrwania pełzającego agregatu mięśniowego, który akceptuje każdy warunek, poddaje się każdemu zbirowi i rezygnuje z każdej wartości w imię zasady znanej jako „przetrwać za wszelką cenę”, co może lub nie, trwać tydzień lub rok. Przetrwanie człowieka jako człowieka oznacza środki, metody, warunki i cele konieczne do przetrwania racjonalnej istoty w ciągu całego jej życia we wszystkich tych aspektach egzystencji, które stoją otworem dla jej wyboru.

Człowiek może przetrwać jedynie jako człowiek. Może zrezygnować ze środków przetrwania, może przekształcić siebie w człekokształtną kreaturę, a swoje życie w krótką agonię, podobnie jak jego ciało może istnieć przez chwilę w procesie dezintegracji chorobowej. Jednakże nie może z powodzeniem, jako człekokształtna kreatura, osiągnąć niczego poza tym właśnie, co demonstrowała historia ludzkości w jej okresach szkaradnych okropności. Człowiek musi być człowiekiem z wyboru, a zadaniem etyki jest nauczenie go, jak żyć, aby być człowiekiem właśnie.

Etyka absolutna utrzymuje, że samo życie człowieka jest wzorem wartości, a jego własne życie traktuje jako cel etyczny każdego indywidualnego człowieka.

W tym kontekście różnica między „wzorem” a „celem” jest następująca: „wzór” to abstrakcyjna zasada, która funkcjonuje jako miara lub skala sterująca wyborami człowieka, kiedy realizuje konkretny, specyficzny cel. „To, co konieczne, aby człowiek przetrwał jako człowiek” jest abstrakcyjną zasadą (definicją) mającą zastosowanie do każdego indywidualnego człowieka. Stosowanie tej zasady w odniesieniu do jednego, konkretnego, specyficznego celu — żyć życiem właściwym racjonalnej istocie — obowiązuje każdego indywidualnego człowieka, a życie, które musi on przeżyć, jest jego własnym życiem.

Człowiek musi kształtować swe postępowanie, wartości i cele według wzoru, który jest właściwy dla człowieka, po to, aby osiągnąć, utrzymać, wypełnić, cieszyć się celem ostatecznym, tj. celem samym w sobie, jakim jest jego własne życie.

Wartość jest tym, co zdobywa się i utrzymuje, cnota zaś to sposób, w jaki zdobywa się i utrzymuje wartość. Trzy kardynalne wartości etyki absolutnej — trzy wartości, które razem stanowią instrument realizacji celu ostatecznego, tj. realizacji własnego życia — to: rozum, cel i ambicja oraz odpowiadające im cnoty: racjonalność, skuteczność i duma.

Skuteczna praca jest centralnym celem racjonalnego życia człowieka, centralną wartością integrującą i określającą hierarchię wszystkich innych wartości. Rozum jest źródłem, warunkiem wstępnym skutecznej pracy, duma jest rezultatem.

Racjonalność jest podstawową ludzką cnotą, źródłem wszystkich innych cnót. Główną ludzką wadą, źródłem wszystkich błędów jest akt dekoncentrowania umysłu, zawieszania świadomości, co w konsekwencji prowadzi nie tyle do ślepoty, ile do umyślnego niedostrzegania; nie tyle do ignorancji, ile do umyślnego niewidzenia. Irracjonalność to odrzucenie instrumentów przetrwania i dlatego oznacza to angażowanie się w postępowanie unicestwiające; to, co jest przeciw umysłowi, jest także przeciw życiu samemu.

Cnota racjonalności oznacza uznanie i akceptację rozumu jako jedyne źródła wiedzy, jedyne sędziego wartości i jedyne przewodnika w postępowaniu. Oznacza totalne oddanie się stanowi pełnej, świadomej czujności, zachowywanie pełnej, świadomej koncentracji umysłu na wszystkich problemach i wyborach w ciągu godzin czuwania. Oznacza angażowanie się w najpełniejszy odbiór będącej w zasięgu rzeczywistości, a także zaangażowanie w stały, aktywny rozwój zdolności percepcyjnych, a więc wiedzy. Oznacza zaangażowanie się w rzeczywistość własnej egzystencji, tj. zasady, że wszystkie cele, wartości i sposoby postępowania dotyczą rzeczywistości: dlatego, że nikt nigdy nie może stawiać ponad percepcją rzeczywistości jakichkolwiek wartości lub rozważań. Oznacza przekonanie do zasady, że wszystkie poglądy, wartości, cele, pragnienia i postęпки muszą opierać się na, wywodzić z, być wybranymi i uprawomocnionymi przez proces myślenia — precyzyjny i dokładny proces myślenia animowany bezlitośnie ścisłym stosowaniem logiki, w takim zakresie, w jakim pozwalają na to zdolności. Oznacza akceptację odpowiedzialności za formowanie własnych sądów i kierowanie się w życiu własnym umysłem. Oznacza całkowity brak zgody na poświęcenie własnych przekonań na rzecz opinii i życzeń innych (co jest cnotą integralności) — że nigdy nie podejmuje się prób fałszowania w jakikolwiek sposób konkretnej rzeczywistości (co jest cnotą uczciwości) — że nigdy nie szuka się lub nie przyznaje nie zasłużonego, ani w postaci materialnej, ani duchowej (co jest cnotą sprawiedliwości). Oznacza to, że nigdy nie należy się spodziewać skutków bez przyczyn, i że nigdy nie należy wywoływać przyczyn bez brania pod uwagę odpowiedzialności za skutki — że nigdy nie należy działać jak zom-bie*, tj. bez znajomości celów i motywów — że nigdy nie należy podejmować decyzji, formować przekonań lub poszukiwać wartości poza kontekstem, tj. obok lub przeciw całej zintegrowanej sumy wiedzy, jaką się dysponuje — i, ponad wszystko, że nigdy nie należy próbować uciekać od przeciwności. Oznacza to brak akceptacji dla jakichkolwiek form mistycyzmu, tj. jakichkolwiek roszczeń do pozamysłowego, nieracjonalnego, nie dającego się

zdefiniować, nadnaturalnego źródła wiedzy. Oznacza to oddanie się rozumowi, ale nie w sporadycznych aktach lub w odniesieniu do wyselekcjonowanych zagadnień lub też w specjalnych sytuacjach nadzwyczajnych, lecz w sposób stały jako droga życia.

* Zombie — bóg-pyton (w Afryce Zachodniej); bóg-wąż (obrzędów voodoo Murzynów Indii Zachodnich); trup przywrócony do życia za pomocą praktyk czarnoksiężskich.

Cnota skuteczności oznacza uznanie faktu, iż wydajna praca jest procesem, który podtrzymuje aktywność umysłu ludzkiego, procesem uwalniającym człowieka od konieczności dostosowania się do otaczającego go środowiska, tak jak to robią zwierzęta: procesem dającym mu moc dostosowywania środowiska do swoich potrzeb. Wydajna (skuteczna) praca jest drogą do nieograniczonych osiągnięć i angażuje najcenniejsze cechy ludzkiego charakteru: jego twórcze zdolności, ambicje, pewność siebie, jego brak zgody na poddawanie się klęskom, jego oddanie się przekształcaniu Ziemi na własny obraz i podobieństwo. „Skuteczna praca” nie oznacza zdekoncentrowanego wykonywania jakichś czynności ruchowych. Oznacza natomiast świadomie podjęte dążenie do skutecznej kariery w ramach racjonalnego wysiłku, wielkiego lub umiarkowanego, i na każdym poziomie umiejętności. W tym wypadku, z punktu widzenia etyki nie jest istotny ani stopień ludzkich umiejętności, ani skala wykonanej przezeń pracy, lecz najpełniejsze i najbardziej celowe wykorzystanie własnego umysłu.

Cnota dumy jest uznaniem następującego faktu: „ponieważ człowiek musi się wykazywać wartościami fizycznymi, tak więc konieczne jest również, aby żyć, wykazywanie się cechami charakteru, które czynią to życie wartościowym — a ponieważ jako człowiek jest istotą, która sama sobie zawdzięcza swe bogactwo, toteż musi również sama wykształcać swe wartości duchowe” (Atlas Shrugged). Cnotę dumy najlepiej daje się zdefiniować określeniem „ambicja moralna”. Oznacza to, że trzeba zdobyć — poprzez dążenie do własnej perfekcji moralnej — prawo do przedstawiania siebie jako wzoru wartości — prawo to zdobywa się, nie akceptując nigdy żadnego kodeksu irracjonalnego, irracjonalnych wartości, których nie sposób przestrzegać, a z drugiej strony, zawsze przestrzegając zasad racjonalnych — prawo to zdobywa się przez odmowę akceptowania niezasłużonej winy i nie popełniając takowej — lub, jeżeli już zostanie popełniona, niepozostawianie jej nie naprawionej — nie poddając się nigdy biernie słabościom charakteru — nigdy nie przykładając żadnej wagi ani nie przedkładając żadnego życzenia, obawy lub chwilowego nastroju ponad wartość własnej godności. A przede wszystkim oznacza to odrzucenie roli zwierzęcia ofiarnego, nietolerowanie żadnej doktryny, która głosi potrzebę samopoświęcenia się, traktując to jako moralną cnotę czy obowiązek.

Podstawową zasadą społeczną etyki absolutnej jest założenie, iż tak jak życie jest celem samym w sobie, tak każda żywa istota ludzka stanowi cel sam w sobie, a więc nie może być środkiem do celów czy dobrobytu innych, z czego wynika, że „osiągnięcie własnego szczęścia jest najwyższym moralnym celem człowieka”.

W kategoriach psychologicznych sprzeczność pomiędzy ludzkim trwaniem a jego świadomością nie jest kwestią „życia lub śmierci”, lecz zagadnieniem „szczęścia i cierpienia”. Szczęście to pomyślny stan życia, cierpienia zaś są sygnałami ostrzegawczymi upadku, śmierci. Podobnie jak biologiczny mechanizm „przyjemność-ból” w organizmie ludzkim jest automatycznym wskaźnikiem sygnalizującym dobre samopoczucie lub schorzenia, barometrem jego podstawowej alternatywy: życia lub śmierci, tak mechanizm emocjonalny ludzkiej świadomości działa w podobny sposób i jest barometrem, który rejestruje identyczne alternatywy w skali dwóch podstawowych emocji: radości i cierpienia. Emocje są automatycznym rezultatem oceny ludzkiej wartości, integrowanym w ludzkiej podświadomości, emocje są szacunkami tego, co jest z człowiekiem, a co jest przeciwko niemu. Są one świecącymi kalkulatorami podsumowującymi jego zyski i straty.

Jednakże podczas gdy wzór wartości działający w mechanizmie „przyjemność-ból” jest automatyczny i wrodzony, określony naturą człowieka, wzór wartości działający w mechanizmie emocjonalnym nie jest takim automatem. Człowiek nie posiada automatycznej wiedzy, nie ma więc również automatycznych wartości; a ponieważ nie ma także wrodzonych idei, nie może tym samym mieć wrodzonych sądów o wartościach.

Człowiek rodzi się z wrodzonym mechanizmem emocjonalnym, podobnie jak z mechanizmem poznania; jednakże w momencie urodzenia oba te mechanizmy są tabula rasa. Dopiero zdolności poznawcze człowieka, jego umysł, określają treść obu tych mechanizmów. Ludzki mechanizm emocjonalny przypomina komputer, a programowanie w tym komputerze składa się z wartości, które wybiera również jego umysł.

Ponieważ jednak praca umysłu ludzkiego nie jest automatyczna, jego wartości, podobnie jak wszystkie przesłanki, wynikają zarówno z myślenia, jak i z uników (wykrętów); człowiek bowiem wybiera wartości w procesie świadomego myślenia, ale też może akceptować je zaocznie, przez podświadome skojarzenia, na wiarę, ze względu na autorytet, w formie osmozy społecznej lub ślepego naśladownictwa. Emocje są więc produktem ludzkich przesłanek, powstającym świadomie lub podświadomie, w sposób jawny lub taki, którego można się tylko domyślać (ukryty).

Człowiek nie ma wyboru w zakresie tego, co odczuwa jako dobre, a co jako złe, lecz jedynie w zakresie tego, co uzna za dobre lub za złe, co da mu radość lub sprawi ból, co będzie kochał lub czego będzie nienawidził, pragnął lub bał się; wszystko to zależy od wzoru wartości, którego przestrzega. Jeżeli wybierze wartości irracjonalne, to przekształca i swój mechanizm emocjonalny z roli strażnika w rolę swego destruktora. Irracjonalność jest niemożliwością; to właśnie sprzeczne jest z faktami rzeczywistymi; faktów zaś nie daje się zmienić życzeniem, choć one same mogą zniszczyć życzeniodawcę. Jeżeli człowiek pragnie sprzeczności i dąży do niej, jeżeli chce zjeść zjedzone już ciastko, to dezintegruje swoją świadomość, przekształca swe wewnętrzne życie w wojnę domową ślepych sił wplątanych w ciemne, niespójne, bezcelowe, puste konflikty (co, nawiasem mówiąc, jest wewnętrznym stanem większości współczesnych ludzi).

Szczęście jest tym stanem świadomości, który wynika z osiągnięcia własnych wartości. Jeżeli człowiek ceni pracę produktywną, to jego szczęście jest miarą jego sukcesu w służbie własnego życia. Jeżeli jednak człowiek ceni destrukcję, jak np. sadysta, lub samotortuowanie się, jak np. masochista; lub życie pozagrobowe, jak np. mistyk; albo bezmyślne zrywy, jak kierowca podrasowanego grata — to jego domniemane szczęście jest miarą sukcesu w służbie jego własnej destrukcji. Trzeba dodać, że stan emocjonalny tych wszystkich irracjonalistów nie daje się odpowiednio sprecyzować ani słowem „szczęście”, ani nawet słowem „przyjemność”. Jest to bowiem przejściowa ulga, odczuwana w stanie ciągłego lęku.

Ani życie, ani szczęście nie dają się spełniać w pogoni za irracjonalnymi kaprysami. Podobnie jak człowiek ma pełną wolność w zakresie podejmowania różnych prób przetrwania, stosując sposoby wybrane na chybił trafił, takie jak np. bycie pasożytem, włóczęgą lub szabrownikiem, lecz nie ma wolności uzyskiwania w ten sposób choćby przejściowego powodzenia, podobnie wolny jest w poszukiwaniu szczęścia na drodze irracjonalnego oszustwa, kaprysu, iluzji, w bezmyślnej ucieczce przed rzeczywistością. Nie może jednak w ten sposób uzyskać nic poza przejściowym powodzeniem i nie może uniknąć konsekwencji tego postępowania.

Cytuję z wykładu Galta: „Szczęście jest stanem niesprzecznej radości — radości bez poczucia kary lub winy; radości, która nie koliduje z żadną z waszych wartości i nie działa na rzecz waszej destrukcji... Szczęście zdobywa jedynie człowiek racjonalny, człowiek, który pragnie jedynie racjonalnych celów, szuka jedynie racjonalnych wartości i znajduje radość jedynie w racjonalnym postępowaniu”.

Utrzymanie życia i pogoń za szczęściem to nie są dwa oddzielne problemy. Zachowanie własnego życia jako wartości najwyższej i własnego szczęścia jako celu najwyższego to dwa różne aspekty tego samego celu. Egzystencjalnie, działanie na

rzecz realizacji racjonalnych celów jest działaniem na rzecz utrzymania życia; psychologicznie, rezultaty tego działania, zadośćuczynienie (nagroda) i współlistnienie to emocjonalne uczucia stanu szczęścia. Poprzez odczuwanie szczęścia przeżywa się własne życie w każdej godzinie, roku, w całym jego wymiarze. A kiedy ktoś doświadcza tego rodzaju czystego szczęścia, będącego celem samym w sobie — tego rodzaju, który każe myśleć: „Po to warto żyć” — co przyjmuje się i potwierdza emocjonalnymi określeniami — wówczas mamy do czynienia z metafizycznym faktem potwierdzającym założenie, iż życie jest celem samym w sobie.

Jednakże zależności przyczynowo-skutkowych nie daje się odwrócić. Szczęście osiąga się jedynie, akceptując „życie człowieka” jako punkt wyjścia, a cele racjonalne jako konieczne, aby ono trwało, a nie poprzez traktowanie szczęścia jako czegoś nie zdefiniowanego, jako nie dającego się zredukować punktu wyjścia, i dopiero potem próbując żyć według jego zasad. Jeżeli osiągniesz to, co dobre, kierując się racjonalnym wzorem wartości, to fakt ten na pewno uczyni cię szczęśliwym; lecz to, co odczuwasz jako szczęście w soczewce nieokreślonego wzoru emocjonalnego, nie musi być koniecznie dobrem. Stosowanie zasady „cokolwiek czyni szczęśliwym” jako wskazówki postępowania znaczy tyle samo, co dać się prowadzić niczym więcej jak własnymi kaprysami. Emocje nie są instrumentem poznania; dać się prowadzić kaprysom — pragnieniom, których źródła, natury i znaczenia się nie zna — oznacza przekształcenie się w ślepego robota, którym kierują nieznanne demony, robota walącego martwym mózgiem w mur rzeczywistości, której nie chce brać pod uwagę.

To właśnie jest błąd tkwiący w hedonizmie — w każdej wersji etycznego hedonizmu, tak prywatnego, jak społecznego, tak indywidualnego, jak zbiorowego. „Szczęście może być właściwym celem etyki, ale nie może być wzorem. Zadaniem etyki jest bowiem określanie stosownego dla człowieka kodeksu etycznego po to, aby dysponował instrumentem mogącym doprowadzić go do szczęścia. Deklarować, jak czynią to hedoniści, że „właściwą wartością jest wszystko to, co daje przyjemność” — oznacza intelektualną i filozoficzną abdykację, jest proklamacją nieużyteczności etyki i zaproszeniem ludzi do dzikiego tańca z biesami.

Filozofowie, którzy próbowali stworzyć w założeniu racjonalny kodeks etyczny, dali ludzkości jedynie zbiór kaprysów: „egoistycznych” dążeń do realizacji własnych kaprysów (takich np. jak w etyce Nietzschego) lub też „bezinteresownego” poddania się kaprysom innych (jak w etyce Bentham’a, Mill’a, Comte’a i innych hedonistów społecznych, pozwalających człowiekowi włączać swe własne kaprysy między miliony innych, lub doradzających, aby przeistoczył się w całkowicie bezinteresowne stworzenie, które pragnie być pożarte przez innych).

Jeżeli pragnienie niezależnie od jego przyczyny czy natury traktowane jest jako etyczny punkt wyjścia, a zadowolenie z każdego i ze wszystkich jako cel etyczny (taki np. jak największe szczęście ze wszystkich możliwych), to ludziom nie pozostaje żaden wybór. Mogą jedynie nienawidzić, bać się i zwalczać jeden drugiego, ponieważ ich pragnienia i interesy kolidują ze sobą. Gdy pragnienie staje się wzorem etycznym, wtedy pragnienie jednego człowieka, aby produkować, i drugiego człowieka, aby kraść, mają równorzędną wartość etyczną; pragnienie bycia wolnym i pragnienie zniewalania innych mają tę samą wartość etyczną; pragnienie bycia kochanym i podziwianym i pragnienie nie zasłużonej miłości i uwielbienia mają tę samą wartość etyczną. I jeżeli zawód związany z pragnieniem jest poświęceniem, to człowiek, któremu ukradziono samochód, ponosi taką samą ofiarę jak człowiek, który ma „aspiracje” posiadać samochód, ale odmawia mu tej realizacji właściciel samochodu. Oba te rodzaje „poświęcenia” mają równoważny status etyczny. Jeżeli więc tak, to jedynym wyborem, przed którym stoi człowiek, jest ukraść lub dać się okraść, zniszczyć lub dać się zniszczyć każdemu z pragnień innych ludzi, i wtedy jedyną alternatywą etyczną pozostaje wybór — być sadystą lub masochistą.

Moralny kanibalizm wszystkich doktryn hedonistycznych i altruistycznych tkwi w przesłance zakładającej, iż szczęście jednego człowieka można budować jedynie na nieszczęściu drugiego człowieka.

Współcześnie większość ludzi traktuje to założenie jako nie dającą się podważyć prawdę absolutną. I kiedy mówi się o prawie człowieka do życia na własny rachunek, dla korzyści własnej, wówczas większość ludzi zakłada automatycznie, że oznacza to ich prawo do poświęcania innych. Takie założenie jest przyznaniem się do wiary, iż szkodenie, zniewalanie, okradanie, mordowanie innych leży w naszym własnym interesie — czemu należy się bezinteresownie poddać. Podobnego rodzaju idea zakładająca, iż korzyść własna człowieka realizuje się jedynie na drodze nie wymagającej poświęcenia stosunków z innymi, nigdy nie trafiała do apostołów bezinteresowności, którzy opowiadali się za postulatem braterstwa ludzi. I nie trafi ani do nich, ani do kogokolwiek innego tak długo, jak długo koncepcja racjonalności pomijana będzie w relacjach wartości, pragnienia, bezinteresowności.

Etyka absolutna z dumą podtrzymuje racjonalną bezinteresowność, co oznacza: wartość konieczną do przetrwania człowieka jako człowieka, a to z kolei znaczy: wartości konieczne do przetrwania ludzkiego, a więc nie wartości stanowiące produkt pragnień, emocji, aspiracji, uczuć, kaprysów lub potrzeb irracjonalnych brutalni, którzy nigdy nie wyrosli ponad pierwotne praktyki ludzkich poświęceń, nigdy nie wzniesli się nad poziom społeczeństwa przemysłowego i nie są w stanie wyobrazić sobie żadnej innej korzyści własnej poza grabieżą doraźnych łupów.

Zgodnie z etyką absolutną ludzkie dobro nie wymaga ludzkich poświęceń i nie daje się osiągać na drodze szkodenia komukolwiek. Etyka ta twierdzi, że racjonalne interesy nie kolidują ze sobą — że nie ma żadnego konfliktu interesów między ludźmi, którzy nie pragną niezасłużonego, którzy nie poświęcają się i nie akceptują takiej postawy; którzy są ze sobą w stosunkach „handlowych”, dając wartość za wartość.

Zasada wymiany jest jedyną racjonalną zasadą etyczną w sferze stosunków międzyludzkich, osobistych i społecznych, prywatnych i publicznych, duchowych i materialnych. Jest to bowiem zasada sprawiedliwości.

Kupiec to człowiek, który żyje z tego, co zyskuje i nie daje ani nie bierze niezасłużonego. Nie traktuje ludzi ani jak panów, ani też jak niewolników, lecz jak niezależnych partnerów. Prowadzi z ludźmi interesy oparte na wolnej, dobrowolnej, nie wymuszonej wymianie; wymianie, która przynosi obu stronom korzyści. Kupiec nie oczekuje zapłaty za niedotrzymanie umowy, lecz jedynie za wywiązanie się z jej warunków; nie obciąża innych winą za własne pomyłki i nie uzależnia swego życia od błędów popełnianych przez innych.

W kwestiach duchowych (przez „duchowy” rozumiem „należący do ludzkiej świadomości”) waluta czy środek wymiany są inne, lecz zasada jest ta sama. Miłość, przyjaźń, respekt, podziw to emocjonalne reakcje jednego człowieka wobec cnót drugiego, duchowa zapłata za osobistą, egoistyczną przyjemność, którą czerpie się z cnót charakteru innej osoby. Jedynie dzikus lub altruista mógłby uważać, że uznanie dla cnót drugiego człowieka jest aktem bezinteresowności, że gdy w grę wchodzi własna korzyść i przyjemność, wtedy nie ma różnicy, czy ma się do czynienia z głupcem czy geniuszem, czy spotyka się bohatera czy bandytę, czy żeni się ktoś z kobietą idealną czy z flejtuchem. W kwestiach duchowych kupcem jest człowiek, który nie chce być kochany za swoje słabości czy wady, lecz jedynie za cnoty. a także człowiek, który nie oddaje swej miłości za wady czy słabości innych, lecz jedynie za cnoty.

Kochać to znaczy oceniać. Jedynie racjonalnie egoistyczny człowiek, mający poczucie własnej godności, zdolny jest kochać, ponieważ tylko taki człowiek formułuje mocne, stałe, bezkompromisowe, niezmiennie oceny. Człowiek, który nie ceni siebie, nie może także cenić kogokolwiek lub czegokolwiek.

Jedynie na podstawie racjonalnego egoizmu — na podstawie sprawiedliwości — człowiek może przystosować się do życia we wspólnocie, w wolnym, pokojowym, prosperującym, dobroczynnym, racjonalnym społeczeństwie.

Czy człowiek jest w stanie wyciągnąć osobiste korzyści z życia w społeczeństwie? Tak, pod warunkiem, że jest to społeczeństwo ludzkie. Dwie wielkie wartości, które czerpie się z egzystencji społecznej to wiedza i handel. Człowiek to jedyny gatunek, który potrafi przekazywać i rozbudowywać wiedzę z pokolenia na pokolenie; potencjał wiedzy będący do jego dyspozycji jest większy niż ktokolwiek mógłby potrzebować w ciągu całego swego życia; każdy człowiek czerpie nieobliczalne korzyści z wiedzy zgromadzonej przez innych. Drugą wielką korzyścią jest podział pracy: umożliwia to każdemu koncentrowanie wysiłku w jednej konkretnej dziedzinie oraz nawiązywanie stosunków z innymi, którzy specjalizują się w innych dziedzinach. Ta forma współpracy umożliwia wszystkim ludziom w niej uczestniczącym osiągnięcie większej wiedzy, umiejętności i produktywnego zwrotu włożonego wysiłku, niż gdyby pragnęli osiągnąć to w pojedynkę, gdyby każdy produkował wszystko, czego potrzebuje na pustynnej wyspie lub w samoutrzymującym się gospodarstwie.

Jednakże te dwie korzyści wskazują, delimitują i definiują, jacy ludzie są dla siebie nawzajem wartościowi i w jakim społeczeństwie: jedynie racjonalni, skuteczni, niezależni ludzie w racjonalnym, produkcyjnym, wolnym społeczeństwie. Pasożyci, szabrownicy, bandyci, złodzieje nie reprezentują żadnej wartości dla istoty ludzkiej — nie może ona zyskać żadnych korzyści z życia w społeczeństwie dostosowanym do potrzeb, żądań i pragnień pasożytów; społeczeństwo traktujące istotę ludzką jako poświęcającą się zwierzę i karzące ją za jej cnoty, aby zadowolić tamtych za ich występki, jest społeczeństwem opartym na etyce altruistycznej. Społeczeństwo nie może mieć żadnej wartości dla człowieka, jeżeli ceną za życie w nim jest rezygnacja z prawa do własnego życia.

Podstawową zasadą etyki absolutnej jest, że żaden człowiek nie może stosować siły fizycznej przeciw innym; żaden człowiek, grupa, społeczeństwo, rząd nie ma prawa wchodzić w rolę kryminalisty i inicjować stosowania przymusu fizycznego przeciw komukolwiek. Ludzie mają prawo stosowania siły fizycznej jedynie w odwecie i jedynie przeciw tym, którzy sami się do niej uciekali. Zasada etyczna wchodząca tu w grę jest prosta i jasna: istnieje różnica między morderstwem a samoobroną. Bandyta, zabijając ofiarę, pragnie zdobyć jej wartość, bogactwo; ofiara, zabijając bandytę, nie staje się przez to bogatsza. Zasada jest, że żaden człowiek nie może zdobywać jakiejkolwiek wartości od innych poprzez stosowanie siły fizycznej.

Jedynym właściwym, moralnym celem rządu (władzy) jest ochrona praw człowieka, co oznacza: ochronę przed gwałtem fizycznym, ochronę jego życia, wolności, własności, prawa do poszukiwania własnego szczęścia. Bez prawa własności żadne inne prawa nie są możliwe.

Nie będę próbowała w krótkim wykładzie omawiać teorii politycznej obiektywizmu. Wszyscy, którzy się tym interesują, znajdą jej szczegółowe omówienie w Atlas Shrugged. Powiem jedynie, że każdy system polityczny opiera się na teorii etyki, a także, iż etyka absolutna stanowi podstawę moralną, której potrzebuje system polityczno-ekonomiczny. System ten jest współcześnie niszczone, właśnie z powodu braku moralnej, filozoficznej obrony i uprawomocnienia. Dotyczy to pierwotnego systemu amerykańskiego, czyli kapitalizmu. Jeżeli upadnie, to z powodu nie ustalonych, nie zidentyfikowanych błędów. Nie było dotąd niczego tak zakamuflowanego przez wiele wypaczeń, nieporozumień i fałszywych interpretacji. Dzisiaj niewielu ludzi wie w istocie, co to jest kapitalizm, jak funkcjonuje i jaka była jego rzeczywista historia.

Mówiąc „kapitalizm”, mam na myśli pełny, czysty, nie kontrolowany, nie regulowany kapitalizm typu laissez-faire — z rozdziałem państwa od gospodarki dokonanym w podobny sposób i z podobnych względów jak rozdział państwa od Kościoła. Czysty system kapitalistyczny nigdy dotąd nie istniał, nawet w Ameryce; różne formy kontroli rządowej od początku podcinały i wypaczały kapitalizm. Jednakże system ten nie należy do przeszłości, lecz do przyszłości, jeżeli ludzkość ma w ogóle mieć przyszłość.

Tym, którzy interesują się historią odwrotu filozofów od kapitalizmu i psychologicznymi przyczynami tego zjawiska, przypomnę, że analizowałam ten problem w zbiorze zatytułowanym For the New Intellectual*.

* Ayn Rand, For the New Intellectual, New York: Random House, 1961; New American Library 1963.

Obecny wykład ograniczyłam do problemu etyki. Przedstawiłam jedynie podstawowe założenia mojego systemu, lecz to wystarczy, aby pokazać, w jaki sposób etyka absolutna staje się moralnością życia, zwłaszcza w porównaniu z trzema głównymi szkołami teorii etyki: mistyczną, społeczną i relatywistyczną. To one doprowadziły świat do obecnego stanu i one reprezentują moralność śmierci.

Te trzy szkoły różnią się jedynie podejściem, a nie treścią. W treści są one jedynie różnymi odmianami altruizmu — teorii etycznej traktującej człowieka jako poświęcające się zwierzę. Zakłada ona, iż człowiek nie ma prawa do życia będącego celem samym w sobie, że służba innym jest jedynym usprawiedliwieniem egzystencji człowieka, i że samopoświęcenie jest najwyższym moralnym obowiązkiem, a także cnotą i wartością. Różnice wchodzą w grę dopiero wówczas, kiedy przychodzi rozstrzygnąć problem, kto ma się poświęcać i dla kogo. Altruizm zakłada, że śmierć jest celem ostatecznym i wzorem wartości — i w tym sensie jest logiczne, że wyrzeczenia, rezygnacja, samozaparcie i każda inna forma cierpienia,

łącznie z samounicestwieniem, stanowią cnoty altruistyczne. I znowu, logicznie, są to jedyne rzeczy, które praktykujący altruizm ludzie osiągnęli i osiągną.

Warto zauważyć, że te trzy szkoły teorii etyki są antyżyciowe nie tylko w treści, ale również w metodzie i w podejściu.

Mistyczna teoria etyki jest w wyraźny sposób oparta na założeniu, że wzór wartości etycznej człowieka ustanowiony jest za grobem przez prawa i warunki innego, nadnaturalnego wymiaru; że człowiek nie jest w stanie przestrzegać etyki, że nie odpowiada ona i przeciwstawia się życiu człowieka na Ziemi, i że człowiek ponosi winę za to i musi cierpieć w czasie swej ziemskiej egzystencji, aby pokutować za swą niezdolność do przestrzegania niewykonalnego. Czasy średniowiecza były egzystencjalnym pomnikiem tej teorii etycznej.

Spółeczna teoria etyki zastępuje pojęcie Boga pojęciem społeczeństwa — i jakkolwiek rości sobie pretensje do tego, by jej głównym zagadnieniem było życie człowieka na Ziemi, to przecież nie życie człowieka ani życie jednostki, lecz życie rozczłonkowanej całości — kolektywu — który w stosunku do każdej jednostki obejmuje wszystkich z wyjątkiem niej samej. Jeżeli zaś chodzi o jednostkę, to jej etycznym obowiązkiem jest być bezinteresownym, pozbawionym głosu i praw niewolnikiem każdej potrzeby, pretensji czy żądania formułowanych przez innych. Motto „niech pies zżera psa”, które nie znajduje odniesienia ani do kapitalizmu, ani do psów, potwierdza się w społecznej teorii etyki. Egzystencjalnymi pomnikami tej teorii były faszystowskie Niemcy i sowiecka Rosja.

Relatywistyczna teoria etyki jest, ściśle biorąc, nie tyle teorią, ile negacją etyki. Co więcej, negacją prawdy, negacją nie tylko egzystencji ludzkiej, ale także wszelkiej egzystencji. Jedynie koncepcja płynnego, plastycznego, nieokreślonego, heraklitańskiego kosmosu mogła umożliwić podejście, zgodnie z którym człowiek nie potrzebuje żadnych obiektywnych zasad postępowania, że istniejąca rzeczywistość daje mu wolną rękę w kwestiach wartości, że cokolwiek uzna on za dobre lub złe, potwierdza się, że kaprys ludzki jest ważnym wzorem moralnym i że jedynym problemem, jaki pozostaje, jest, jak pozbyć się tego. Egzystencjalnym pomnikiem tej teorii jest współczesny stan naszej kultury.

To nie ludzka niemoralność odpowiada za upadek zagrażający unicestwieniem cywilizowanego świata, lecz rodzaje moralności, które narzucono człowiekowi do przestrzegania. Odpowiedzialność spada na filozofów altruizmu. Nie powinni być zaszokowani, oglądając własny sukces. I nie mają prawa potępiać ludzkiej natury. Ludzie poddali się im i dostosowali swe ideały moralne do rzeczywistości.

To filozofia ustala ludzkie cele i określa ich wymiar, toteż obecnie jedynie filozofia może je uratować. Współczesny świat stoi wobec wyboru: jeżeli cywilizacja ma przetrwać, to człowiek musi odrzucić moralność altruistyczną.

Zakończę słowami Johna Galta, które adresuję, podobnie jak on, do wszystkich moralistów altruizmu przeszłości i współczesności: „Korzystaliście ze strachu jako broni i przynosiliście śmierć człowiekowi jako karę za odrzucanie waszej moralności. My proponujemy mu życie jako wynagrodzenie za akceptację naszej moralności”.

3. Zdrowie umysłowe versus mistycyzm i samopoświęcenie

NATHANIEL BRANDEN

Celem zdrowia umysłowego — właściwego biologicznie działania umysłu — jest to samo, co jest celem zdrowia fizycznego: przetrwanie i rozkwit. Umysł jest zdrowy w takim stopniu, w jakim metoda jego funkcjonowania umożliwia człowiekowi taką kontrolę nad rzeczywistością, która sprzyja utrzymaniu i zabezpieczeniu życia.

Wyrazem owej kontroli jest szacunek do siebie, ten zaś jest konsekwencją, wyrazem i pozytywnym efektem tego, że umysł w pełni podporządkowuje się rozumowi. Rozum jest podstawowym narzędziem ludzkiego przetrwania. Podporządkowanie się rozumowi to nieprzerwane skupienie intelektu na ciągłym rozwoju poznania i wiedzy, honorowanie zasady, że musi istnieć spójność pomiędzy naszymi działaniami a przekonaniami, niedopuszczanie do fałszowania rzeczywistości czy wynoszenia ponad nią jakichkolwiek innych zasad, stałe wystrzeganie się sprzeczności, w ten bowiem sposób nie pozwala się na podkopanie czy sabotowanie właściwego funkcjonowania świadomości.

Świadomość nie blokowana przeszkodami, zintegrowana, myśląca — to świadomość zdrowa. Świadomość blokowana, unikająca problemów, świadomość targana konfliktami czy podzielona, rozdzielana przez trwogę czy paraliżowana przez depresję — to świadomość niezdrowa. (Problem ten dokładnie omówiłem w książce *Who is Ayn Rand* w rozdziale „Objectivism and Psychology”).

Aby skutecznie zmierzyć się z rzeczywistością — wysuwać i realizować cele niezbędne dla życia — człowiek musi żywić dla siebie szacunek, musi mieć zaufanie do swej efektywności i wartości.

Trwoga i poczucie winy, stanowiące przeciwieństwo szacunku dla siebie i znamionujące chorobę umysłową, dezintegrują myślenie, deformują wartości i paraliżują działanie.

Kiedy człowiek pełen szacunku dla siebie obiera wartości i wyznacza cele, kiedy podejmuje dalekosiężne zamierzenia, którym podporządkowane będą jego poczynania, jest to podobne do przerzucenia w przyszłość mostu. Po moście tym potoczy się życie, a jego przęsła ustawi przekonanie, że umysł potrafi myśleć, osądzać, wartościować i że godny jest sycenia się wartościami.

Takie poczucie kontroli nad rzeczywistością nie jest efektem specyficznych talentów, uzdolnień czy umiejętności, nie zależy też od jednostkowych sukcesów ani porażek. Jest ono odzwierciedleniem fundamentalnego stosunku danej osoby do rzeczywistości, przekonania tej osoby o jej zasadniczej skuteczności i wartości. Odzwierciedla przekonanie, iż w zasadzie człowiek dorósł do rzeczywistości. Szacunek do siebie to ocena metafizyczna.

Jest to stan psychiczny, który staje się niemożliwy przy akceptacji tradycyjnej moralności.

Ani mistycyzm, ani kult samopoświęcenia nie dają się pogodzić ze zdrowiem umysłowym czy szacunkiem dla siebie. Są to doktryny destrukcyjne egzystencjalnie i psychologicznie.

1. Utrzymanie życia i uzyskanie szacunku dla siebie wymagają od człowieka pełnego zaangażowania rozumu, tymczasem moralność — tak brzmi pouczenie — opiera się na wierze i jej właśnie wymaga.

Wiara to związanie świadomości z przeświadczeniami, które nie są uzasadniane przez zmysły ani przez racjonalny dowód.

Kiedy człowiek rezygnuje z rozumu jako władzy osądu, pozostają mu już tylko uczucia. Mistyk to człowiek, który swe uczucia traktuje jako narzędzie poznania. Wiara zrównuje uczucie z wiedzą.

Aby praktykować „cnotę” wiary, trzeba być gotowym na zawieszanie własnego poglądu i opinii, a więc na współzycie z tym, co niezrozumiałe, co nie może być nazwane i włączone do reszty wiedzy. Oznacza to poddanie się podobnej do transu iluzji zrozumienia. Trzeba być gotowym na to, aby stłumić własny krytyczny osąd, a skłonność do niego uważać za winę, trzeba być gotowym na zdławienie każdego budzącego się w proteście pytania, a jest to w istocie zdławienie wszelkiego zaufania do rozumu, rozpaczliwie usiłującego na przekór wszystkiemu spełniać swą właściwą funkcję, którą jest ochrona życia danej osoby i jej poznawczej integralności.

Pamiętać trzeba, że cała wiedza człowieka i wszystkie jego pojęcia mają strukturę hierarchiczną. Fundamentem ludzkiego myślenia i jego punktem wyjściowym są doznania zmysłowe. Na ich podstawie człowiek tworzy pierwsze pojęcia, a potem rozbudowuje gmach swojej wiedzy, rozpoznając i włączając pojęcia coraz szerzej zakrojone. Aby myślenie to było rzetelne, procesem tym musi sterować logika— sztuka niesprzecznego rozpoznawania— j każde nowe pojęcie może być zintegrowane z hierarchiczną strukturą wiedzy tylko wtedy, gdy nie jest sprzeczne z

innymi. Jeśli jednak wprowadza się do świadomości treść nie dającą się tak zintegrować, nie wyprowadzoną z rzeczywistości, nie poddaną racjonalnemu sprawdzeniu czy osądowi — lub, co jest jeszcze gorsze, kiedy wprowadza się treść sprzeczną z czymś pojmowaniem rzeczywistości, to nie jest to niczym innym niż sabotażem integrującej funkcji świadomości, podkopywaniem innych przekonań i odbieraniem możliwości, aby być czegokolwiek pewnym. To w tym sensie John Galt powiada w Atlas Shmged: „Rzekoma droga na skróty do wiedzy, wiara, okazuje się krótkim pięciem, które demoluje umysł”.

Trudno o większe złudzenie niż to, iż można rozumowi oddać to, co mu należy, a wierze — to, co jej przystoi. Wiara niepodobna ograniczyć, nie daje ona sobie nałożyć barier: oddanie jej całej świadomości oznacza poddanie jej całej. Rozum musi być dla umysłu absolutnym autorytetem, a jeśli nim nie jest, to nie wiadomo, gdzie nakreślić linię, nie sposób podać zasady ustanowienia bariery, za którą wiara nie miałaby wstępu i gdzie toczyłoby się życie wolne od jej inwazji. Człowiek pozostaje istotą rozumną jedynie tak długo, jak długo jego uczucia nie postanowią inaczej.

Wiara to złuda, której żaden system nie może tolerować bez szkody dla siebie, a człowiek, który się jej poddaje, będzie się do niej odwoływał w tych kwestiach, w których najbardziej potrzeba mu rozumu. Kiedy ktoś od rozumu odwraca się do wiary i odrzuca absolutyzm realności, wtedy rezygnuje też z absolutnego charakteru swej świadomości, a umysł staje się czymś, czemu nie można już ufać, staje się tym, za co uważają go mistycy: narzędziem wypaczeń.

2. Aby człowiek miał szacunek dla siebie, nieodzowne jest poczucie sprawowania kontroli nad rzeczywistością, ale niepodobna kontrolować świata zawierającego — zgodnie z wyznaniem wiary — elementy nadprzyrodzone, cudowne, bezprzyczynowe, świata, w którym jest się na łasce duchów i demonów, w którym stawać trzeba naprzeciw tego, co nie tyle nie poznane, ile niepoznawalne. Jakże mówić o kontroli, gdy człowiek planuje, a widmo knuje, jakże mówić o kontroli nad domem nawiedzonym?

3. Aby człowiek mógł żyć w szacunku dla siebie, obiektem jego świadomości musi być rzeczywistość i doczesność, ale moralność, jak słyszymy, domaga się pogardy dla doczesności i świata dostępnego zmysłom, w to zaś miejsce nakazuje kontemplację rzeczywistości „innej” i „wyższej”, niedostępnej dla rozumu i nieprzekazywalnej językowo, odsłaniającej się zaś dzięki objawieniu, swoistemu procesowi dialektycznemu osiąganemu w stanach intelektualnej jasności — zwanych przez buddystów zen nieumysłem — albo też za sprawą śmierci.

Tymczasem istnieje tylko jedna rzeczywistość: ta poznawalna rozumowo. A jeśli ktoś postanawia jej nie spostrzegać, to niczego nie będzie spostrzegał, i jeśli nie tego świata jest świadom, to nie jest świadom czegokolwiek.

Jedynym skutkiem mistycznych wizji „innej” rzeczywistości jest to, iż psychologicznie obezwładniają one człowieka w tej rzeczywistości. To nie dzięki kontemplacji tego, co transcendentne, niedosiężne, niedefiniowalne, nie dzięki kontemplacji tego, co nie istnieje, człowiek wyszedł z jaskini i tak przekształcał materialny świat, aby umożliwić ludzkie życie na Ziemi.

Jeśli cnotą jest wyrzeczenie się rozumu, a grzechem jego użycie, jeśli cnotą jest zbliżanie się do stanu umysłowego schizofrenika, a grzechem danie pierwszeństwa intelektowi, jeśli cnotą jest wyrzeczenie się Ziemi, a grzechem czynienie jej przyjazną życiu, jeśli cnotą jest umartwienie ciała, a grzechem praca i działanie, jeśli cnotą jest pogarda dla życia, a grzechem dbałość o nie i radość z niego — to niemożliwy staje się szacunek człowieka dla siebie, sprawowanie kontroli i skuteczność. W istocie nic nie jest dla niego możliwe oprócz poczucia winy i przerażenia nieszczęśnika zagubionego w widmowym świecie, świecie wykreowanym przez metafizycznych sadystów, którzy stawiają człowieka w pułapce, skąd drzwi oznaczone „Cnota” prowadzą do auto-destrukcji, a drzwi oznaczone „Skuteczność” prowadzą do samopotępienia.

4. Życie w szacunku dla siebie wymaga, aby człowiek był dumny ze swej mocy myślenia, ze swej mocy życia, tymczasem moralność, jak słyszymy, dumę, a zwłaszcza intelektualną dumę uważa za najcięższy z grzechów. Początkiem cnoty — mówią nam — jest pokora: uznanie beznadziejności, małości, bezsiły ludzkiego umysłu.

Czy człowiek jest wszechwiedzący — pytają z pasją mistycy. Czy jest nieomylny? Jeśli nie, to jak ma się odważyć na sprzeciw wobec słów Boga — czy Bożych przedstawicieli — i siebie ustanowić sędzią we wszystkich sprawach?

Duma intelektualna nie jest bynajmniej — jak wżgardliwie przyjmują mistycy — roszczeniem do wszechwiedzy czy nieomylności. Wprost przeciwnie: ponieważ o wiedzę trzeba walczyć, ponieważ jej zyskanie wymaga wysiłku, właśnie dlatego człowiek biorący na siebie to brzemie może rzetelnie czuć się dumny.

W języku potocznym przez „dumę” rozumie się często aspirowanie do zdobyczy, których się nie osiągnęło. Jednak o zarozumiałcu, człowieku, który aspiruje do cnót, których nie posiada, nie powiemy, iż jest dumny: on tylko wybiera najmarniejszy sposób ujawnienia swojej marności.

Duma to rzetelna reakcja na możliwość osiągnięcia założonych wartości, to przyjemność, jaką czerpie się ze swej skuteczności. I to ją mistycy uznają za zło.

Gdyby jednak wątplenie i niepewność miały charakteryzować właściwy stan moralny człowieka, gdyby świadectwem cnoty miała być niewiara w siebie i w możliwość polegania na sobie, gdyby trwoga, a nie szacunek dla siebie miała być oznaką doskonałości, gdyby celem była nie duma, lecz poczucie winy, to moralnym ideałem byłaby choroba umysłowa, a najwspanialszymi uosobieniami moralności staliby się neurotycy i psychotycy, myśliciele zaś i zdobywcy okazali się grzesznikami, nazbyt zepsutymi i aroganckimi, aby cnoty i psychicznego spełnienia szukali w wierze, iż nie nadają się do istnienia.

Pokora jest przeto z konieczności naczelną cnotą moralności mistycznej. To jedyna cnota tych, którzy wyrzekli się umysłu.

Na dumę trzeba zapracować: jest nagrodą za wysiłek i zwycięstwo, po to jednak, by zyskać cnotę pokory, wystarczy tylko zrezygnować z myślenia — nie trzeba niczego więcej — a wtedy nader szybko poczuje się upokorzeni.

5. Szacunek dla siebie wymaga od człowieka lojalności wobec swych wartości, umysłu i osądu, lojalności wobec swego życia, tymczasem moralność, jak słyszymy, domaga się samopoświęcenia, poświęcenia umysłu dla jakiegoś wyższego autorytetu, poświęcenia swych wartości dla każdego, kto tego zażąda.

Nie trzeba analizować tutaj wszystkich postaci zła, które pociąga za sobą pojęcie samopoświęcenia, jako że ich irracjonalność i destrukcyjność zostały szczegółowo zbadane w Atlas Shrugged. Dla problemu zdrowia umysłowego szczególnie istotne są dwa aspekty tej kwestii.

Po pierwsze, samopoświęcenie oznacza tutaj ofiarę z umysłu.

Warto pamiętać, że poświęcenie oznacza ofiarę z czegoś bardziej wartościowego na rzecz mniej wartościowego czy wręcz pozbawionego wartości. Gdy ktoś rezygnuje z rzeczy, która jest dla niego bezwartościowa, aby zyskać coś wartościowego, lub gdy za obiekt mniej wartościowy otrzymuje coś bardziej wartościowego, wtedy mówić trzeba nie o poświęceniu, lecz o zdobyczu.

Ponadto pamiętać trzeba, że wszystkie ludzkie wartości tworzą hierarchię. Jedne rzeczy ceni człowiek bardziej od innych, a w takiej mierze, w jakiej jest istotą racjonalną, także ten hierarchiczny porządek wartości ma charakter racjonalny. Znaczy to, że większą wartość człowiek przypisuje temu, co ma większe znaczenie dla jego życia i powodzenia. Jako istota racjonalna człowiek nie ceni tego, co jest

sprzeczne z jego życiem i powodzeniem, co jest sprzeczne z jego naturą i potrzebami życiowymi.

Jedną z charakterystycznych cech choroby umysłowej jest wypaczona struktura wartości: neurotyk ceni rzeczy nie wedle ich obiektywnej wartości określonej odpowiednio do jego natury i potrzeb, lecz często wartościowe stają się dla niego rzeczy prowadzące go do samozagłady. Według wzorców obiektywnych, uznać trzeba, iż zanurzony jest on w proces chronicznego samopoświęcenia.

Tyle że jeśli poświęcenie uzna się za cnotę, to nie neurotyka trzeba „uzdrowić”, lecz człowieka racjonalnego. To on musi nauczyć się gwałtu na własnym racjonalnym osądzie — odmienić hierarchię wartości, odrzucić to, co jego własny umysł uznał za dobro, zwrócić się przeciw własnej świadomości i ją okaleczyć.

Czy mistycy posuwają się do wyznania, że to, czego domagają się od człowieka, ostatecznie sprowadza się do poświęcenia szczęścia? A przecież uczynić ofiarę ze szczęścia, to zrezygnować ze swych pragnień, zrezygnować z pragnień, to poświęcić swe wartości, poświęcić wartości, to odrzucić swój osąd, odrzucić zaś osąd, to poświęcić umysł, a tego wszak domaga się doktryna samopoświęcenia.

Źródłem sobkostwa jest ludzkie prawo — i potrzeba — by działać na mocy własnego osądu. Jeśli zostanie on złożony w ofierze, to jakaż jeszcze możliwość skuteczności, kontroli, unikania konfliktów i pogody ducha pozostanie człowiekowi?

Moralność irracjonalna, moralność niezgodna z ludzką naturą, realnymi faktami i wymogami przetrwania narzuca z konieczności przekonanie, że istnieje niezbywalny konflikt między nią a wymogami praktyki i dlatego trzeba wybierać: być cnotliwym czy szczęśliwym, żyć ideałami czy sukcesem, albowiem jedno i drugie miałoby być niemożliwe do pogodzenia. Pogląd taki staje się zarzewiem katastrofalnego konfliktu w największych głębinach ludzkiej osoby, a zgubna dychotomia rozdziera człowieka, każąc mu decydować, czy będzie zdolny dla życia, czy też wart życia. Tymczasem szacunek dla siebie i zdrowie umysłowe wymagają i jednego, i drugiego.

Jeśli człowiek uważa życie doczesne za dobro, jeśli wartości ocenia wedle ich przydatności dla istnienia istoty racjonalnej, to niemożliwy jest konflikt pomiędzy byciem zdolnym do życia a byciem wartym życia: to drugie uzyskuje się za sprawą realizacji pierwszego. Konflikt natomiast jest nieuchronny, jeśli dobrem czyni się odrzucenie życia doczesnego, odrzucenie życia, umysłu, szczęścia i siebie samego. Pod panowaniem moralności wrogiej życiu człowiek staje się wart życia w takiej mierze, w jakiej czyni siebie do niego niezdolnym, a staje się do niego zdolny w takiej mierze, w jakiej czyni się jego niewart.

Na to obrońcy tradycyjnej moralności odpowiadają: „Och, nie trzeba zaraz popadać w skrajności!”, a na myśli mają coś takiego: „Nie oczekujemy od ludzi, że będą w pełni moralni, oczekujemy, że do swego życia przeschmuglują odrobinę własnego interesu. Koniec końców zgadzamy się z tym, że ludzie żyć muszą”.

Obrona tego kodeksu moralnego polega więc na tym, iż niewielu będzie straceńców, którzy spróbują realizować go konsekwentnie. Przed udawanymi przeświadczeniami moralnymi ma człowieka chronić moralna hipokryzja. Czy trudno zgadnąć, jak musi ona wpływać na szacunek człowieka do samego siebie?

A jeśli ofiary okażą się niezdolne do odpowiedniej hipokryzji?

Co powiedzieć o dziecku, które przerażone cofa się w autystyczne odludzie, gdyż nie może sobie poradzić z naukami rodziców, którzy powiadają mu, że z natury jest winne, że ciało jest źródłem zła, myślenie jest grzechem, stawianie pytań bluźnierstwem, wątplenie przejawem deprawacji, ono zaś musi wykonywać nakazy nadzmysłowego ducha, inaczej bowiem na wieki wieków będzie płonęło w piekle?

O dziewczynie, która dręczy się poczuciem winy z powodu grzechu, którym jest niechęć pójścia do zakonu, do którego żywi tylko nienawiść?

O dorastającym chłopaku, który ucieka w homoseksualizm, gdyż nauczono go, iż seks jest grzechem, a kobiety należy wielbić, ale nie wolno ich pożądać?

O biznesmenie, który popada w nerwicę lękową, gdyż po latach pełnych pomysłowości i rzutkich zabiegów osiąga w końcu sukces, lecz dowiaduje się, że łatwiej wielbładowi przejść przez ucho igielne, niż bogaczowi dostać się do królestwa niebieskiego?

O neurotyku, który doszczętnie zrozpaczony rezygnuje z prób rozwiązania swych problemów, zawsze bowiem pouczano go, iż padół ziemski to miejsce nędzy, marności i przegranych, gdzie niemożliwe jest szczęście czy spełnienie?

Jeśli na głosicielach tych koncepcji spoczywa wielka odpowiedzialność moralna, to chyba jeszcze większa ciąży na psychologach i psychiatrach, którzy, widząc zgubny wpływ podobnych doktryn, milczą i nie protestują, powiadają bowiem, że nie do nich należą kwestie filozoficzne i moralne, bo nauka nie formułuje sądów wartościujących. Jeśli na dodatek na przekór swym zawodowym powinnościom twierdzą, iż niemożliwy jest racjonalny kodeks moralny, to udzielają cichego przyzwolenia na morderstwo duchowe.

(marzec 1963)

4. Etyka sytuacji krytycznych

AYN RAND

Psychologiczne następstwa altruizmu dostrzec można w sposobie, w jaki wiele ludzi podchodzi do zagadnień etyki. Zadają oni takie np. pytania: „Czy należy narażać swe życie, aby pomóc człowiekowi, który: a) tonie, b) jest odcięty przez pożar, c) wchodzi pod pędzącą ciężarówkę, d) wisi nad przepaścią, czepiając się paznokciami gruntu?”

Rozważmy konsekwencje takiego ujęcia zagadnienia. Ktoś, kto przyjmuje etykę altruizmu, musi się liczyć z następującymi tego skutkami (których nasilenie zależy od stopnia zaakceptowania altruizmu):

1. Brak szacunku dla samego siebie, bo podstawowym problemem świata wartości nie będzie: „Jak żyć?”, ale: „Jak poświęcić życie?”
2. Brak szacunku dla innych, bo uważa się, że ludzkość to z przeznaczenia stado żebraków błagających stale o pomoc.
3. Koszmarna wizja istnienia, bo uważa się, że ludzie uwięzieni są we „wrogim wszechświecie”, a klęski stanowią stały i podstawowy problem ludzkiego życia.
4. Senna obojętność na etykę i beznadziejnie cyniczna amoralność, bo altruista rozważa sytuacje, w których najprawdopodobniej nigdy się nie znajdzie, sytuacje nie mające żadnego związku z rzeczywistym życiem, a przez to pozostaje on bez żadnych zasad moralnych.

Traktując zagadnienie pomocy innym jako podstawową oraz centralną pozycję etyki, altruizm zniszczył pojęcie wszelkiej autentycznej życzliwości i dobrej woli pomiędzy ludźmi. Wpoił ludziom przekonanie, że cenić drugiego człowieka to zapomnieć o sobie, czyli że w innych ludziach nie można widzieć własnej korzyści, że cenić drugiego oznacza poświęcić siebie, że miłość, szacunek czy podziw, które człowiek może odczuwać dla kogoś innego, nie są i nie mogą być źródłem jego własnego zadowolenia, ale stanowią zagrożenie dla jego istnienia, ofiarny czek in blanco wystawiony na nazwisko osoby kochanej.

Niektórzy przyjmują tę dychotomię, ale wybierają jej drugą stronę. Ludzie ci to finalne wytwory dehumanizującego działania altruizmu, psychopaci, którzy nie walczą z podstawową zasadą altruizmu, ale buntują się przeciw samopoświęceniu, oświadczając, że wszystkie inne żywe istoty są im doskonale obojętne oraz że nie ruszyliby palcem, by pomóc człowiekowi lub psu przejechanemu przez kierowcę, który następnie uciekł (i który zapewne należał do tego samego co oni typu).

Większość ludzi nie akceptuje ani jednej, ani drugiej strony fałszywej dychotomii altruizmu, niemniej jednak prowadzi ona do chaosu umysłowego w kwestii poprawnych stosunków międzyludzkich i w sprawach takich, jak istota, cel i zakres pomocy, której można udzielić innym. Istnieje dziś mnóstwo ludzi rozsądnych, o dobrych intencjach, którzy nie potrafią rozpoznać ani sformułować zasad moralnych stanowiących motywy ich miłości, przywiązania i dobrej woli, nie widzą drogowskazu w dziedzinie etyki opanowanej przez frazesy altruizmu.

W kwestii, dlaczego człowiek nie jest zwierzęciem ofiarnym i dlaczego pomaganie innym nie jest obowiązkiem moralnym, odsyłam czytelnika do książki Atlas Shrugged. Obecne natomiast rozważania dotyczą zasad pozwalających rozpoznawać i oceniać przypadki, w których człowiek pomaga innym w sposób nieofiarny.

Ofiara to poświęcenie wartości wyższej w imię wartości niższej lub czegoś bezwartościowego. Zatem altruizm mierzy cnotę człowieka stopniem, w jakim wyrzeka się on swych wartości, rezygnuje z nich bądź je zdradza (bo wszak pomoc nieznanemu albo wrogowi uważa się za bardziej szlachetną, mniej „samolubną” niż pomoc tym, których się kocha). Racjonalna zasada postępowania jest odwrotna: działaj zawsze zgodnie z własną hierarchią wartości i nigdy nie poświęcaj wartości wyższej na rzecz niższej.

Odnosi się to do wszystkich kwestii wyboru, łącznie z działaniami wobec innych ludzi. Trzeba w tym celu mieć określoną hierarchię wartości racjonalnych (wybranych i uprawomocnionych przez racjonalną normę). Bez takiej hierarchii niemożliwe! jest ani racjonalne postępowanie, ani przemyślane osądy na temat j wartości, ani wybory moralne.

Miłość i przyjaźń to wartości całkowicie osobiste i egoistyczne: miłość jest wyrazem i potwierdzeniem poczucia własnej godności, odpowiedzią na własne wartości w osobie innego. Doznajemy całkowicie osobistej, egoistycznej radości wskutek samego istnienia osoby, którą kochamy. I tylko własnego, osobistego i egoistycznego szczęścia w miłości szukamy, takie tylko szczęście w miłości odnajdujemy i z miłości czerpiemy.

Miłość „nie dla siebie”, „bezinteresowna”, to wewnętrzna sprzeczność; oznacza ona obojętność wobec tego, co najbardziej cenimy.

Troska o dobro osoby kochanej jest racjonalną częścią egoistycznych interesów. Jeśli mężczyzna nieprzytomnie zakochany w swej żonie wydaje majątek, by wyleczyć ją z niebezpiecznej choroby, to absurdem byłoby twierdzić, że czyni on „ofiara” dla niej, nie dla siebie, i że z jego osobistego i egoistycznego punktu widzenia nie ma różnicy, czy ona żyje, czy zmarła.

Działanie podejmowane na rzecz osoby kochanej nie jest poświęceniem, jeśli z hierarchii wartości działającego, spośród gamy dostępnych mu wyborów, wybiera on to, co jest dlań pod względem osobistym (i racjonalnym) najważniejsze. W powyższym przykładzie uratowanie żony znaczy dla męża więcej niż cokolwiek, co mógłby kupić za swe pieniądze; ma ono największe znaczenie dla jego własnego szczęścia, a więc działanie takie nie jest poświęceniem.

Założmy jednak, że pozwolił on żonie umrzeć i wydał pieniądze na uratowanie życia dziesięciu innym kobietom, które nic dla niego nie znaczyły — tego właśnie wymaga etyka altruizmu. To byłoby poświęcenie. Widać tu najlepiej różnicę pomiędzy obiektywizmem a altruizmem: jeśli moralną zasadą działania jest poświęcenie, to mąż ów powinien poświęcić swą żonę w imię dziesięciu innych kobiet. Cóż odróżnia żonę od dziesięciu innych? Nic — tylko jej wartość dla męża, który musi dokonać wyboru, tylko fakt, że jej przeżycie potrzebne jest do jego szczęścia.

Etyka obiektywistyczna odpowiedziałaby mu: twoim najwyższym celem moralnym jest osiągnięcie twego własnego szczęścia, twoje pieniądze należą do ciebie, wydaj je na uratowanie twojej żony, bo to jest twoje moralne prawo i racjonalny, moralny wybór.

Wejrzymy w duszę altruistycznego moralisty, który radziłby mężowi coś przeciwnego (a następnie spytajmy samych siebie, czy motywacją altruizmu jest życzliwość i czynienie dobra).

Prawidłową metodą osądu, czy i kiedy należy pomóc innej osobie, jest odniesienie się do własnego, racjonalnego interesu i własnej hierarchii wartości; czas, pieniądze i wysiłek bądź podjęte ryzyko powinny być proporcjonalne do wartości danej osoby dla własnego szczęścia.

Zilustrujmy to ulubionym przykładem altruistów, jakim jest ratowanie tonącego. Jeśli tonie nieznajomy, to moralnie słuszne będzie ratowanie go jedynie wtedy, gdy zagrożenie własnego życia jest minimalne; jeśli niebezpieczeństwo jest duże, to czyn taki byłby niemoralny; tylko brak szacunku dla samego siebie pozwalałby nie

cenic własnego życia wyżej niż życie przypadkowego nieznanego. (I na odwrót — ktoś, kto tonie, nie może oczekiwać, że jakiś nieznajomy narazi dla jego ratowania swe życie — tonący winien pamiętać, że własne życie jest dla nieznanego więcej warte niż jego).

Jeśli tonąca osoba nie jest nieznaną, to ryzyko, które należy podjąć, jest większe, proporcjonalnie do wartości tej osoby dla siebie. Jeśli jest to mężczyzna czy kobieta, którą kochamy, to możemy nawet chcieć oddać dla jego (jej) ratowania własne życie, a to z egoistycznego powodu, że życie bez ukochanej osoby byłoby nie do zniesienia.

I na odwrót, jeśli mężczyzna umie pływać i mógłby ocalić swą tonącą żonę, ale wpada w panikę, ulega bezzasadnemu, irracjonalnemu strachowi i pozwala jej utonąć, a następnie spędza resztę życia w samotności i nieszczęściu, to trudno byłoby przypisać mu „egoizm”; trzeba by go natomiast potępić za zdradę siebie i swych własnych wartości, czyli za niepodjęcie walki o uratowanie wartości niezbędnej dla jego własnego szczęścia. Pamiętajmy, że wartości są tym, co chcemy naszymi działaniami zdobyć lub utrzymać, a własne szczęście osiągnąć można jedynie własnym wysiłkiem. Ponieważ własne szczęście jest moralnym celem życia, więc ten, kto go nie osiąga wskutek zaniedbania, wskutek niepodjęcia walki o nie, ponosi moralną winę.

Cnotą decydującą o pomaganiu tym, których się kocha, nie jest „zapomnienie o sobie” ani też „poświęcenie”, ale uczciwość. Uczciwość to wierność własnym przekonaniom i wartościom, to polityka postępowania zgodnie ze swymi wartościami, wyrażania ich, utrzymywania i przekładania na rzeczywistość. Jeśli mężczyzna oświadcza, że kocha kobietę, ale jego postępowanie wobec niej jest obojętne, nieprzyjazne lub wręcz przynoszące szkodę, to właśnie ten brak uczciwości czyni go niemoralnym.

Ta sama zasada odnosi się do stosunków między przyjaciółmi. Jeśli przyjaciel jest w potrzebie, to należy działać tak, aby mu pomóc z zastosowaniem odpowiednich środków nieofiarnych. Jeśli na przykład przyjaciel głoduje, to nie poświęceniem, lecz aktem uczciwości będzie danie mu pieniędzy na pożywienie i rezygnacja z nabycia jakiejś nieważnej dla siebie rzeczy, gdyż w skali własnych, osobistych wartości dobro przyjaciela jest ważne. Jeśli zaś nieważny przedmiot znaczy dla nas więcej niż cierpienie przyjaciela, to nie ma sensu udawać, że jest się jego przyjacielem.

Urzeczywistnianie przyjaźni, przywiązania i miłości polega na włączeniu (racjonalnego) szczęścia danej osoby do własnej hierarchii wartości, a następnie na działaniu zgodnie z tą hierarchią.

Jest to jednak nagroda, na którą zasłużyć trzeba swoimi zaletami i której nie można przyznać zwykłym znajomym albo obcym.

Cóż więc należy dać nieznajomym? Ogólny szacunek i dobrą wolę, należne istocie ludzkiej w imię potencjalnych wartości, które sobą reprezentuje, chyba że je utraci.

Człowiek rozumny nie zapomina, że to życie jest źródłem wszelkich wartości, a przez to węzłem, który wiąże ze sobą ludzi (w przeciwieństwie do materii nieożywionej), że inni ludzie są potencjalnie zdolni do osiągnięcia tych samych wartości co on sam i dzięki temu przedstawiają dlań ogromną wartość. Nie oznacza to, że życie innych ludzi można uważać za wymienne z własnym. Człowiek rozumny zdaje sobie sprawę z faktu, że jego własne życie jest źródłem nie tylko wszystkich jego wartości, ale też jego zdolności wartościowania. Zatem wartość, której udziela on innym, jest tylko konsekwencją, przedłużeniem, wtórną projekcją wartości pierwotnej, którą jest on sam.

„Szacunek i dobra wola, które ludzie w poczuciu własnej godności odczuwają ku innym, mają charakter całkowicie egoistyczny; w rezultacie myślą oni: »Inni ludzie mają wartość, ponieważ należą do tego samego gatunku co ja«. Szanując istoty żyjące, szanujemy własne życie. Taka jest właśnie psychologiczna podstawa wzajemnego zrozumienia, sympatii i wszelkiego uczucia »solidarności gatunkowej**».

Ponieważ ludzie rodzą się jako tabula rasa (zarówno pod względem poznawczym, jak i moralnym), przeto człowiek rozumny uważa nieznajomych za niewinnych dopóty, dopóki nie okażą się winni i w imię możliwości ludzkich, które mają, traktuje ich z tą wstępną dobrą wolą. Następnie jednak osądza ludzi według ich charakterów moralnych. Jeśli stwierdzi, że winni są poważnego zła, to dobrą wolę zastępuje pogarda i potępienie moralne. (Kto bowiem ceni życie ludzkie, nie może cenić tych, którzy je niszczą). Jeśli wykażą zalety, to przyznaje się im osobistą, indywidualną wartość i uznanie, proporcjonalne do tych zalet.

Właśnie zgodnie z tą uogólnioną dobrą wolą i szacunkiem dla ludzkiego życia należy pomóc nieznajomemu w sytuacji krytycznej — i tylko w takiej sytuacji.

Należy umieć odróżniać zasady postępowania w sytuacji krytycznej i zasady postępowania w normalnych warunkach. Nie oznacza to podwójnych norm moralnych; norma i podstawowe zasady pozostają te same, ale ich zastosowanie w różnych przypadkach wymaga dokładnego określenia.

* Nathaniel Branden, Benevolence versus Altruism, „The Objectivist Newsletter”, lipiec 1962.

Sytuacja krytyczna to zdarzenie następujące nieoczekiwanie i wbrew woli, a czas jej trwania jest ograniczony; stwarza ona warunki, w których przeżycie człowieka jest niemożliwe — powódź, trzęsienie ziemi, pożar, katastrofa okrętu. W sytuacji krytycznej pierwszym celem człowieka jest walka z katastrofą, ucieczka przed niebezpieczeństwem i przywrócenie normalnych warunków (dopłynięcie do brzegu, wydostanie się z ognia itd.).

Jako warunki „normalne” rozumiem metafizyczną normalność, normalną naturę rzeczy odpowiadającą ludzkiemu istnieniu. Człowiek może żyć na ziemi, a nie w wodzie ani w szalejącym ogniu. Ponieważ człowiek nie jest wszechmocny, istnieje metafizyczna możliwość, że będą na niego spadać nieprzewidziane klęski, a wówczas jedynym jego zadaniem będzie powrót do warunków, w których można żyć. Z samej swej istoty sytuacja krytyczna jest tymczasowa i gdyby miała trwać, ludzkość wyginęłaby.

Jedynie w sytuacjach krytycznych, jeśli jest to w naszej mocy, powinniśmy pomagać obcym. Na przykład człowiek, który ceni ludzkie życie, a znalazł się na tonącym statku, powinien ratować współpasażerów (choć nie za cenę własnego życia). Ale nie znaczy to, że gdy dopłyną do brzegu, człowiek ów ma poświęcić swe wysiłki ratowaniu współpasażerów z ubóstwa, niewiedzy, nerwicy czy innych kłopotów, które mogą im się przytrafić. Nie oznacza to również, że resztę życia ma spędzić, żeglując przez siedem mórz w poszukiwaniu oczekujących ratunku ofiar katastrof morskich.

Rozważmy też przypadek, który może się zdarzyć w codziennym życiu. Dowiadujemy się, że sąsiad jest chory i bez grosza. Choroba i bieda to nie są metafizyczne sytuacje krytyczne, ale część normalnego ryzyka egzystencji; niemniej, gdy człowiek jest chwilowo bezradny, można zanieść mu pożywienie i lekarstwa, jeśli nas na to stać (i będzie to akt dobrej woli, a nie obowiązku), można też wśród innych sąsiadów zorganizować składkę na pomoc dla niego. Nie znaczy to przecież, że od tej chwili trzeba już zawsze pomagać temu człowiekowi, ani też, że należy poświęcić życie poszukiwaniom głodnych i potrzebujących pomocy.

W normalnych warunkach człowiek musi wybierać sobie cele, planować je w czasie, dążyć ku nim i osiągać je własnym wysiłkiem. Nie uda mu się to, gdy jego cele będą uzależnione od innych i staną się ofiarą niepowodzeń, które tym innym mogą się przytrafić. Człowiek nie może żyć według zasad obowiązujących jedynie w warunkach, w których życie ludzkie jest niemożliwe.

Zasada, że należy ludziom pomagać w sytuacjach krytycznych nie może być tak uogólniona, aby wszelkie ludzkie cierpienie uważać za sytuację krytyczną i aby czyjeś niepowodzenie decydowało o życiu innych.

Bieda, niewiedza, choroba i inne tego typu problemy nie należą do metafizycznych sytuacji krytycznych. Sama metafizyczna natura człowieka i egzystencji narzuca człowiekowi konieczność utrzymywania się przy życiu własnym wysiłkiem; wartości, których potrzebuje — jak majątek czy wiedza — nie są mu dane jako dar natury automatycznie, ale musi on je odkryć i osiągnąć własnym myśleniem i pracą. Jedynym pod tym względem obowiązkiem wobec innych jest utrzymywanie ustroju społecznego, który pozostawia człowiekowi wolność osiągnięcia, zdobywania i utrzymywania wartości.

Wszystkie reguły etyki pochodzą i wynikają z metafizyki, czyli z teorii podstawowej natury wszechświata, w którym człowiek żyje i działa. Etyka altruistyczna opiera się na metafizyce „wrogiego wszechświata”, na teorii, według której człowiek z samej swej natury jest bezradny i skazany, osiągnięcia, powodzenie i szczęście są dlań niemożliwe do zrealizowania, zasadą życia są stany krytyczne, klęski i katastrofy, a podstawowym celem — ich zwalczanie.

Jako najprostszy empiryczny argument obalający tę metafizykę — jako dowód, że świat nie jest człowiekowi nieprzyjazny, katastrofy zaś stanowią wyjątek, a nie regułę istnienia — niech służą majątki osiągnięte przez towarzystwa ubezpieczeniowe.

Zauważmy też, że zwolennicy altruizmu nie potrafią oprzeć swej etyki na żadnych faktach z normalnego życia ludzkiego i jako przykłady, z których wyprowadzić należy reguły postępowania moralnego podają zawsze sytuacje „szalupowe” („Co powinieneś zrobić, jeżeli wraz z innym człowiekiem znajdziesz się na łodzi ratunkowej, która może unieść tylko jednego?” itd.).

W rzeczywistości jednak ludzie nie żyją w łodziach ratunkowych i nie na nich powinni opierać swą metafizykę.

Moralnym celem życia człowieka jest osiągnięcie przezeń własnego szczęścia. Nie znaczy to, że wszyscy mają być mu obojętni, że życie ludzkie ma nie mieć dla niego wartości i że nie ma on pomagać innym w krytycznej sytuacji. Znaczy to jednak, że nie podporządkowuje on swego życia szczęściu innych, że nie poświęca się dla ich potrzeb, że ulżenie ich cierpieniom nie jest jego podstawową troską, że pomoc, jaką okazuje, jest wyjątkiem, a nie regułą, aktem wspaniałomyślności, a nie obowiązku moralnego, że jest marginalna i przygodna tak samo, jak marginalne i przygodne są w ludzkiej egzystencji katastrofy, wreszcie — że celem, główną troską i siłą napędową życia są wartości, a nie katastrofy.

(luty 1963)

5. „Konflikty” ludzkich interesów

AYN RAND

Niektórym ludziom studiującym obiektywizm trudno zrozumieć obiektywistyczną zasadę, iż „pomiędzy ludźmi racjonalnymi nie ma konfliktów interesów”.

Typowa wątpliwość jest następująca: „Powiedzmy, że dwie osoby starają się o tę samą pracę. Tylko jedna z nich może zostać zatrudniona. Czyż nie jest to przykład konfliktu interesów, czy korzyść jednego człowieka nie zostanie osiągnięta za cenę poświęcenia drugiego?”

Racjonalne widzenie swych interesów przez człowieka wymaga rozważenia czterech wzajemnie ze sobą powiązanych zagadnień, które w powyższym pytaniu i we wszystkich podobnych podejściach do problemu po prostu się pomija. Nazwę te cztery aspekty następująco: (a) rzeczywistość, (b) całokształt sytuacji, czyli kontekst, (c) odpowiedzialność, (d) wysiłek.

(a) Rzeczywistość. Termin „interesy” jest szeroką abstrakcją obejmującą całą dziedzinę etyki. Zawierają się w nim zagadnienia ludzkich wartości, pragnień, celów i ich urzeczywistniania w praktyce. Interesy człowieka zależą od rodzaju celów, ku którym postanawia on dążyć, wybór celów zależy od pragnień, pragnienia zależą od wartości, a wartości wyznawane przez człowieka racjonalnego zależą od jego umysłu.

Pragnienia (bądź uczucia, emocje, chęci czy zachcianki) nie są narzędziami poznania; nie stanowią obowiązującej normy wartości ani obowiązującego kryterium interesów człowieka. Sam fakt, że człowiek czegoś pragnie, nie dowodzi ani że przedmiot jego pragnienia jest dobry, ani też że realizacja tego pragnienia jest dla niego korzystna.

Twierdzenie, że interesy ludzkie są poświęcane zawsze wtedy, gdy nie spełnią się pragnienia, jest wyrazem subiektywistycznego poglądu na wartości i interesy człowieka. Poglądu, według którego osiąganie celów jest słuszne, moralne i możliwe niezależnie od tego, czy są one sprzeczne z faktami rzeczywistymi czy nie. Poglądu, który jest widzeniem egzystencji w kategoriach irracjonalnych i mistycznych. Poglądu, który nie zasługuje na dalszą uwagę.

W wyborze celów (określonych wartości, które zamierza zdobyć lub utrzymać) człowiek racjonalny kieruje się myśleniem (procesem rozumowym), a nie uczuciami czy pragnieniami. Nie uważa pragnień za nieredukowalne czynniki pierwotne, za to, co dane i do czego trzeba dążyć wszelkimi siłami. Określić „bo tak chcę” czy „bo tak

czuję” nie traktuje jako wystarczający motyw i uprawomocnienie swych działań. Wybiera i rozpoznaje swe pragnienia rozumem i nigdy nie działa na rzecz spełnienia tych pragnień, dopóki nie uprawomocni ich całym zasobem posiadanej na dany temat wiedzy oraz innych swych wartości i celów. Nie zaczyna działać, dopóki nie może powiedzieć: „Chcę tego, bo to jest słuszne”.

Podstawową wskazówką w procesie określania swoich interesów przez osobę racjonalną jest zasada tożsamości (A jest A). Człowiek rozumny wie, że związek przeciwny do powyższego jest niemożliwy, że w rzeczywistości nie można dokonać sprzeczności, a próba takiego dokonania musi zakończyć się klęską i katastrofą. Dlatego nie pozwala sobie na wyznawanie sprzecznych wartości, na dążenie do sprzecznych celów, na wyobrażanie sobie, że takie dążenie może być w jego interesie.

Tylko irracjonalista (albo mistyk czy subiektywista — do kategorii tej zaliczam wszystkich tych, którzy za normę wartości wyznawanych przez człowieka uznają wiarę, uczucia lub pragnienia) żyje w ciągłym konflikcie interesów. Jego rzekome interesy kłócą się nie tylko z interesami innych, ale i ze sobą nawzajem.

Nietrudno wyłączyć z rozważań filozoficznych problem człowieka, który żali się, że życie narzuca mu konflikt nie do rozwiązania, bo nie może on naraz zjeść ciastka i dalej go mieć. Zagadnienie to nie nabiera ważności, gdy rozszerzy się na problemy istotniejsze niż jedzenie ciastka — czy to gdy uogólnimy je na cały wszechświat, jak czynią to twórcy doktryny egzystencjalizmu, czy tylko na parę przypadkowych kaprysów i zachcianek, tak jak widzi swe interesy większość ludzi.

Gdy człowiek dojdzie do stanu, w którym będzie twierdził, że jego interesy są w konflikcie z rzeczywistością, to pojęcie interesów straci swe znaczenie, a całe zagadnienie z filozoficznego stanie się psychologicznym.

(b) Całokształt sytuacji (kontekst). Człowiek racjonalny nie tylko nie ma żadnego przekonania oderwanego od kontekstu, tzn. nie odniesionego do całości jego wiedzy, z rozważeniem wszelkich możliwych sprzeczności, ale też nie żywi ani nie stara się spełnić żadnego pozbawionego kontekstu pragnienia. I nie twierdzi nigdy, że coś leży albo nie leży w jego interesie, jeśli nie rozważy tego na tle pewnej całości.

Odrzucanie kontekstu jest jednym z głównych narzędzi psychologicznych służących wykrętom. Są dwa sposoby odrzucania kontekstu swoich pragnień: kwestia zakresu i kwestia środków.

Człowiek racjonalny widzi swe interesy w perspektywie całego życia i odpowiednio wybiera cele. Nie musi być wcale wszechwiedzący i nieomylny ani obdarzony zdolnością jasnowidzenia. Ale też nie żyje krótkowzrocznie i nie dryfuje jak włóczęga powodowany impulsami chwili. Żadna chwila nie jest dlań wyjęta z kontekstu całości jego życia, co pozwala na niedopuszczanie do konfliktów między interesami zamierzonymi na krótką i na długą metę. Człowiek rozumny nie niszczy samego siebie, nie stara się dziś realizować pragnień, które jutro zniweczą cały jego system wartości.

Człowiek racjonalny nie marzy o celach, do których osiągnięcia nie ma środków. Nie żywi pragnienia, gdy nie zna (lub nie stara się poznać) i nie rozważa środków, za pomocą których może je zrealizować. Ponieważ wie, że natura nie zapewnia człowiekowi automatycznego spełnienia jego chęci, że do własnych celów i wartości dochodzić trzeba własną pracą, że życie i wysiłek innych ludzi nie są jego własnością i nie mają służyć spełnianiu jego pragnień — człowiek racjonalny nigdy nie chce ani nie dąży do celu, którego nie może osiągnąć bezpośrednio lub pośrednio własnym wysiłkiem.

Zasadniczy problem społeczny polega właśnie na prawidłowym bądź nieprawidłowym rozumieniu tego „pośrednio”.

Fakt, że żyjemy w społeczeństwie, a nie na bezludnej wyspie, nie zwalnia nikogo od odpowiedzialności za podtrzymywanie własnego życia. Jedyna różnica polega na tym, że człowiek zarabia na życie, sprzedając własne wyroby lub usługi za wyroby i usługi innych. I w handlu tym człowiek racjonalny nie stara się o nic więcej i nie pragnie ani mniej, ani więcej od tego, na co zarobił swą pracą. A co określa wielkość jego zarobków? Wolny rynek, czyli swobodny wybór i osąd ludzi, którzy chcą mu w zamian oddać własny wysiłek.

Handlując z innymi, człowiek w sposób jawny lub niejawny liczy na ich racjonalność, czyli na umiejętność oceny obiektywnej wartości jego pracy. (Handel oparty na innej zasadzie jest zabawą lub oszustwem). A zatem człowiek racjonalny, dążąc do jakiegoś celu w wolnym społeczeństwie, nie oddaje się na łaskę i niełaskę cudzych kaprysów, względów czy uprzedzeń, lecz polega wyłącznie na własnym wysiłku — w sposób bezpośredni, wykonując obiektywnie wartościową pracę, i w sposób pośredni, poprzez obiektywną ocenę jego pracy przez innych ludzi.

Tak właśnie należy rozumieć twierdzenie, że człowiek racjonalny nigdy nie żywi pragnienia ani nie dąży do celów, których własnym wysiłkiem nie może osiągnąć. Oddaje on wartość za wartość i nigdy nie szuka ani nie pragnie tego, na co nie

zarobił. Jeśli podejmuje zadanie, które wymaga współpracy wielu ludzi, liczy wyłącznie na swą umiejętność przekonania ich i na ich dobrowolną zgodę.

Nie trzeba chyba dodawać, że człowiek racjonalny nigdy nie zniekształca i nie wypacza własnych norm i ocen po to, aby przypodobać się czyjejś nieracjonalności, głupocie albo nieuczciwości. Wie, że takie postępowanie byłoby samobójcze. Wie, że jedyna możliwość osiągnięcia jakiegokolwiek sukcesu lub czegośkolwiek pożądanego dla człowieka polega na zawieraniu układów z ludźmi racjonalnymi, choćby była ich tylko garstka. Jeśli w danych okolicznościach możliwe jest jakiekolwiek zwycięstwo, to odnieść je może jedynie rozsądek. I w wolnym społeczeństwie, choć walka bywa niezwykle ciężka, ostatecznie jednak rozsądek zwycięża.

Człowiek racjonalny, nigdy nie poznając kontekstu spraw, z którymi ma do czynienia, przyjmuje tę walkę jako zgodną z własnym interesem, bo wie, że w jego interesie leży wolność. Wie, że walka o realizację jego wartości niesie w sobie możliwość przegranej. Wie też jednak, że nie ma innego wyjścia i że sam wysiłek nie gwarantuje sukcesu ani wtedy, gdy mamy do czynienia z przyrodą, ani gdy współdziałamy z innymi ludźmi. Nie ocenia więc swych interesów z punktu widzenia jednej porażki, nie żyje chwilą. Żyje i ocenia długofalowo i przyjmuje pełną odpowiedzialność za znajomość warunków koniecznych do osiągnięcia jego celów.

(c) Odpowiedzialność. Chodzi tu o szczególny rodzaj odpowiedzialności intelektualnej, której większość ludzi unika. Unik ten jest główną przyczyną zawodów i porażek.

Większość ludzi pragnie czegoś bez uwzględnienia kontekstu, cel majączy gdzieś w mglistej pustce, a mgła okrywa wszelkie pomysły co do środków. Umysł potrafi zdobyć się jedynie na powiedzenie „chcę” i tu wszystko się kończy, po czym następuje oczekiwanie, tak jakby resztą miała się zająć jakaś nieznana moc.

W ten sposób ludzie uciekają od odpowiedzialności za dokonywanie ocen świata społecznego. Przyjmują świat taki, jaki został im dany. „Nie ja stworzyłem ten świat” — w tym zdaniu zawiera się najgłębsza istota ich postawy. Chcą oni tylko bezkrytycznie przystosować się do niezrozumiałych warunków stworzonych przez tych nieznaną inną, którzy kimkolwiek byli, taki właśnie świat zbudowali.

Pokora i zarozumiałość to dwie strony tego samego psychologicznego medalu. W gotowości do ślepego zdania się na łaskę innych zawiera się ukryty przywilej stawiania swym panom ślepych żądań.

Owa metafizyczna pokora przejawia się w najróżniejszy sposób. Oto ktoś chce być bogaty, ale nigdy nie zastanawia się, jakie środki działania i jakie warunki potrzebne są do zdobycia majątku. Kim on jest, aby miał sądzić? To nie on stworzył świat, a „nikt nie wskazał mu drogi”.

Oto dziewczyna, która chce być kochana, lecz nie zastanawia się, czym jest miłość, jakich wartości wymaga, i wreszcie czy ona sama posiada zalety, za które można by ją kochać. Kimże jest, aby miała oceniać? Dziewczyna czuje, że miłość jest dobrem niewytłumaczalnym, więc tylko tęskni za nią, uważając, że ktoś, kto rozdzielał dobra, pozbawił ją w nich udziału.

Oto rodzice, którzy cierpią głęboko i szczerze, bo nie kocha ich syn albo córka, i którzy jednocześnie ignorują, sprzeciwiają się czy próbują zniszczyć wszystkie przekonania, wartości i cele własnego dziecka, nigdy nie zastanawiając się nad związkiem między tymi faktami, nigdy nie starając się dziecka zrozumieć. Świat, którego nie stworzyli i któremu nie śmiać się przeciwstawić powiedział im, że dzieci z natury rzeczy muszą kochać rodziców.

Oto człowiek, który chce dostać pracę, ale nie zastanawia się nigdy, jakich umiejętności wymaga dana posada i na czym polega dobre wykonywanie pracy. Kimże jest, aby miał osądzać? To nie on stworzył świat. Ktoś jest mu winien utrzymanie. Jak? Jakoś...

Znajomy architekt z Europy opowiadał kiedyś o swojej podróży do Puerto Rico. Wielce oburzony na cały świat opisywał nędzne warunki życia Portorykańczyków. Następnie rozsnął perspektywy cudów, jakie mogłoby tam sprawić nowoczesne budownictwo. Wymarzył je sobie bardzo szczegółowo, łącznie z lodówkami elektrycznymi i łazienkami całymi w kafelkach. Zapytałem: „A kto zapłaciłby za to?” Odpowiedział głosem człowieka obrażonego: „O, to już nie moje zmartwienie! Sprawą architekta jest tylko zaprojektowanie tego, co należy zrobić. A o pieniądzach niech myśli ktoś inny”.

Z takiej właśnie psychologii biorą się wszystkie „reformy społeczne”, „państwa dobrobytu”, „szlachetne eksperymenty”, wreszcie destrukcja świata.

Odrzucając odpowiedzialność za własne interesy i własne życie, człowiek odrzuca obowiązek uwzględniania interesów i życia innych — tych innych, którzy „jakoś” mają zaspokoić jego pragnienia.

Ten, kto wyrażając swoje poglądy na temat środków, za pomocą których ma spełniać swe pragnienia, używa słowa „jakoś”, winien jest owej metafizycznej pokory, która w sensie psychologicznym jest przesłanką pasożytnictwa. Jak w

jednym ze swoich wykładów zauważył Nathaniel Branden, „jakoś” zawsze oznacza „ktoś”.

(d) Wysiłek. Ponieważ człowiek racjonalny wie, że cele trzeba osiągać własnymi siłami, zdaje więc sobie też sprawę, że bogactwa, miejsca pracy ani żadne inne ludzkie wartości nie występują w jakiejś danej, ograniczonej i niezmiennej ilości, czekając na to, by je podzielono. Wie, że wszelkiego rodzaju dobra trzeba wytworzyć, że korzyść jednego człowieka wcale nie musi oznaczać straty dla innego, a sukcesu nie osiąga się kosztem kogoś, kto go nie osiągnął.

Człowiek racjonalny nie wyobraża więc sobie nigdy, że może się niezasłużenie i jednostronnie domagać czegośkolwiek od kogokolwiek innego i nigdy nie uzależnia swych interesów od jednej osoby czy jednej instytucji. Owszem, mogą mu być potrzebni klienci, ale niejakiś jeden szczególny klient; może potrzebować kontrahentów, ale nie jednego konkretnego kontrahenta; może chcieć dostać pracę, ale też nie jakąś jedną, określoną posadę.

Jeśli napotyka konkurencję, to albo podejmuje z nią walkę, albo decyduje się na pracę innego rodzaju. W żadnym, nawet najniższym notowanym zawodzie nie jest tak, aby lepsze, bardziej fachowe wykonywanie pracy uszło nie zauważone i nie docenione; nie zdarzy się to w wolnym społeczeństwie. Potwierdzi to kierownik każdego urzędu.

Jedynie bierni, pasożytniczy przedstawiciele szkoły „metafizyki pokory” uważają każdego konkurenta za zagrożenie, bo ich światopoglądowi obca jest myśl o zdobyciu pozycji własnym wysiłkiem. Uważają się oni za pozbawione wyrazu miernoty, które nie mogą nic z siebie dać i walczą w tym „statycznym” świecie o czyjaś bezpodstawną łaskę.

Człowiek racjonalny wie, że nie wolno żyć, czekając na „szczęśliwy traf, „okazję” lub czyjaś łaskę, że nie istnieje nic takiego jak „jedyna możliwość” czy „niepowtarzalna szansa”; rękojmią takiego stanu jest właśnie istnienie współzawodnictwa.

Żadnego konkretnego celu i żadnej szczególnej wartości człowiek racjonalny nie uważa za niemożliwe do zastąpienia. Wie, że niezastąpieni są tylko ludzie — osoby, które kocha.

Wie, że między ludźmi racjonalnymi nie ma konfliktu interesów nawet w kwestii miłości. Jak każda inna wartość, miłość nie jest stałą wielkością, którą można dzielić, ale nieograniczonym w rozmiarach odzewem, na który trzeba zasłużyć. Uczucie do jednego przyjaciela nie jest zagrożeniem dla uczucia do drugiego; nie ma też konfliktu w miłości do poszczególnych członków rodziny, zakładając, że na nią

zasłużyli. Postać najbardziej ekskluzywna — miłość romantyczna — nie jest przedmiotem konkurencji. Gdy dwóch mężczyzn kocha jedną kobietę, wówczas o tym, co czuje ona do jednego, nie decyduje to, co czuje do drugiego, i nie jest temu pierwszemu odbierane. Jeśli wybierze jednego z nich, to „pokonany” nie może mieć tego, co uzyskał „zwycięzca”.

Jedynie wśród ludzi nieracjonalnych i kierujących się emocjami, oddzielających miłość od wszelkich norm wartości, panuje rywalizacja, przypadkowe konflikty i ślepy wybór. Wówczas jednak ten, kto wygrywa, nie wygrywa wiele. U ludzi kierujących się uczuciami ani miłość, ani żadne inne uczucie nie mają najmniejszego znaczenia.

Tak w skrócie wyglądają cztery główne zagadnienia, które rozważa człowiek racjonalny, określając swe interesy.

Wróćmy teraz do zadanego na samym początku pytania o dwie osoby starające się o jedno miejsce pracy i zauważmy, w jaki sposób pomija się w nim te cztery aspekty.

(a) Rzeczywistość. Sam fakt, że dwóch ludzi chce dostać tę samą pracę, nie stanowi dowodu, iż któryś z nich ma do niej prawo lub na nią zasługuje, ani też, że poniesie szkodę, jeśli owego miejsca nie dostanie.

(b) Kontekst sprawy. Obaj panowie winni wiedzieć, że jeśli , chcą dostać pracę, to cel ten jest możliwy jedynie dzięki istnieniu! firmy, która może dawać ludziom zatrudnienie; że firma taka potrzebuje więcej niż jednego kandydata na każde miejsce pracy; że gdyby był zawsze tylko jeden kandydat, to nie otrzymałby pracy, bo firma musiałaby zbankrutować; że współzawodnictwo o pracę leży w interesie ich obu, mimo że jeden z nich musi ten akurat pojedynek przegrać.

(c) Odpowiedzialność. Nikt nie ma moralnego prawa oświadczyć, że wszystkie te rozważania nic go nie obchodzą, ponieważ on chce po prostu dostać pracę. Nikt nie ma bowiem prawa do pragnienia czy interesu, gdy nie wie, co jest potrzebne, aby jego ambicje zostały zaspokojone.

(d) Wysilek. Jeśli ktoś dostał pracę, to znaczy, że na nią zasłużył (zakładając, że pracodawca dokonał racjonalnego wyboru). Sukces zawdzięcza on własnej zasłudze, a nie poświęceniu drugiego człowieka, któremu przecież nigdy nie przysługiwało prawo do tej posady. Niedanie człowiekowi tego, co nigdy doń nie należało, nie może być rozumiane jako poświęcenie jego interesów.

Cała powyższa dyskusja odnosi się jedynie do związków między ludźmi racjonalnymi i żyjącymi w wolnym społeczeństwie. W wolnym społeczeństwie nikt nie musi wchodzić w układy z osobami nieracjonalnymi. Może ich po prostu unikać.

W społeczeństwie pozbawionym wolności niemożliwe jest dążenie kogokolwiek do jakichkolwiek interesów. Możliwa jest tylko postępująca, ogólna destrukcja.

(sierpień 1962)

6. Czy nie jest każdy samolubem?

NATHANIEL BRANDEN

Pytanie to w różnych wersjach wysuwane jest przeciw tym, którzy głoszą etykę racjonalnego interesu własnego. Powiada się więc: „Każdy robi to, co naprawdę chce czynić, inaczej bowiem nie czyniłby tego”. Albo: „W rzeczywistości nikt nigdy się nie poświęcał, każde bowiem celowe działanie motywowane jest przez jakąś wartość czy jakiś cel, którego się pragnie, w efekcie więc każdy postępuje egoistycznie, czy wie o tym, czy też nie”.

Aby wydobyć się z intelektualnego zamętu, który wiąże się z takim postawieniem kwestii, rozważmy, jakie rzeczywiste fakty dają asumpt do takiego zderzenia samolubstwa i samopoświęcenia czy egoizmu i altruizmu. Co tutaj w istocie znaczy słowo „egoizm” i co z tego wynika.

To w sferze etyki pojawia się kontrowersja między samolubstwem a samopoświęceniem. Etyka określa kodeks wartości, które sterują ludzkimi wyborami i działaniami. Te wybory i działania określają cel i przebieg życia. Dokonując wyboru między celami i poczynaniami, człowiek nieustannie staje na rozdrożu. Aby dokonać wyboru, musi się odwołać do jakiejś wartości będącej miarą, musi określić cel. „Zanim powiemy »wartość«, najpierw trzeba odpowiedzieć na dwa pytania: dla kogo i z jakiej racji” (Atlas Shrugged). Jaki ma być cel poczynañ człowieka? Czy pierwszym z jego moralnych zadań winna być troska o własne życie i szczęście, czy też troska o pragnienia i potrzeby innych?

Konflikt pomiędzy egoizmem i altruizmem polega na odmiennych odpowiedziach na to pytanie. Egoizm utrzymuje, że człowiek jest celem samym w sobie, altruizm — że człowiek jest narzędziem do realizacji celów innych ludzi. Egoizm jest zdania, iż moralnie wartościowe jest to, aby z poczynañ korzystała osoba, która je podejmuje, altruizm upatruje moralnej wartości w tym, iż działanie jest korzystne dla kogoś innego niż działająca osoba.

Egoista powoduje się przeto troską o własny interes, co wymaga rozpoznania, na czym ów interes polega i jak go zrealizować, rozstrzygnięcia, do jakich celów dążyć i przy odwołaniu się do jakich zasad i strategii. Jeśli ktoś nie szuka odpowiedzi na takie pytania, to trudno obiektywnie o nim orzec, że troszczy się o własny interes i pragnie go urzeczywistnić. Niepodobna bowiem troszczyć się czy zabiegać o coś, o czym nie ma się wiedzy.

Egoizm zakłada przeto: (a) określoną hierarchię wartości wyznaczonych przez własny interes; (b) niezgodę na to, by wyższą wartość poświęcać w imię wartości niższej czy czegoś bezwartościowego.

Prawdziwy egoista wie, że tylko rozum może określić, na czym polega jego własny interes, popadanie bowiem w sprzeczność czy też działanie na przekór faktom jest autodestrukcyjne, autodestrukcja zaś nie może być w niczym interesie. „Myślenie leży w interesie człowieka, nie jest z nim zgodne zawieszanie świadomości. Jest w interesie człowieka, aby cele swe wyznaczał z uwagi na całą swą wiedzę, swe wartości i życie; nie jest z nim /godne działanie pod wpływem chwilowego impulsu, bez rozważenia dalekosiężnych konsekwencji. Zgodne z ludzkim interesem jest istnienie produktywne, niezgodne jest pasożytnicze trwanie. Chęć życia zgodnie z własną naturą jest w interesie człowieka, sprzeczna z nim jest chęć życia jak zwierzę”^{**}.

Ponieważ rzetelny egoista cele swe wybiera pod kierunkiem rozumu — i ponieważ cele ludzi racjonalnych nie popadają ze sobą w konflikt — więc jego działania często mogą być korzystne także dla innych ludzi. Tyle że to nie te korzyści są jego zasadniczym i pierwotnym celem, tym bowiem, co motywuje jego poczynania, jest jego własna korzyść.

Aby jak najklarowniej ukazać tę zasadę, rozważmy pewien skrajny przypadek: działanie, które w istocie jest egoistyczne, potocznie jednak uznane by zostało za akt samopoświęcenia — oto mężczyzna gotów jest umrzeć, aby ocalić życie ukochanej: kobiety. Jaką korzyść może on odnieść z takiego czynu?

* Nathaniel Branden, *Who Is Ayn Rand?*, New York. Random House, 1962; Paperback Library, 1964.

Odpowiedź znaleźć można w *Atlas Shrugged*, gdy Galt, wiedząc, że niebawem zostanie aresztowany, powiada do Dagny: „Jeśli zrodzi się w nich najłżejsze choćby podejrzenie co do tego, kim jesteśmy dla siebie, nie upłynie tydzień, a na moich oczach poddadzą cię fizycznym torturom. Ani myślę na to czekać. Wystarczy, bym rozpoznał cię zagrożenia wobec ciebie, a wtedy odbiorę sobie życie, aby w tym miejscu musieli się zatrzymać... Nie muszę ci chyba tłumaczyć, że jeśli tak postąpię, nie będzie to akt samopoświęcenia. Ani mi się śni żyć zgodnie z ich regułami. Nie chcę być im posłuszny ani widzieć cię mordowaną powoli i okrutnie. Potem nic by już dla mnie nie miało wartości, a nie godzę się żyć bez wartości”. Kiedy mężczyzna kocha kobietę tak bardzo, że nie chce trwać po jej śmierci, kiedy jest to cena zbyt wysoka, aby świat miał coś jeszcze do zaoferowania, wtedy jego śmierć, aby ocalić ukochaną, nie jest poświęceniem.

To samo powiemy o człowieku, który w warunkach dyktatury gotów jest ryzykować śmierć, aby tylko uzyskać wolność. Gdyby jego zachowanie uznać za „samopoświęcenie”, trzeba by założyć, iż człowiek ten wolałby żyć jako niewolnik. Egoizm osoby, która w razie konieczności godzi się umrzeć, aby tylko móc walczyć o wolność, polega na tym, iż nie chce ona żyć w świecie, gdzie nie może działać zgodnie z zasadami swego rozumu, w świecie zatem, gdzie nie ma już dla niej warunków do prawdziwej ludzkiej egzystencji.

O egoistycznym bądź nieegoistycznym charakterze czynu rozstrzygać trzeba obiektywnie, nie zaś na podstawie uczucia działającej osoby. Tak samo jak uczucia nie są narzędziem poznania, tak też nie mogą one stanowić kryterium etycznego.

Nie ulega wątpliwości, że do działania trzeba mieć jakiś osobisty motyw, trzeba, by dana osoba w jakimś sensie „chciała” przystąpić do czynu. Problem egoistycznego bądź nieegoistycznego charakteru czynu zależy nie od tego, czy ktoś chce czy nie chce go dokonać, lecz na tym, dlaczego pojawia się ta chęć. Wedle jakiego standardu czyn został wybrany? Do zrealizowania jakiego celu?

Gdyby ktoś oznajmił, że czuje, iż inni największą korzyść odniosą z tego, iż będzie ich obrabowywał i mordował, nikt chyba nie będzie chciał uznać tych zachowań za altruistyczne. Na tej samej zasadzie trudno mówić o egoistycznym charakterze ślepej autodestrukcji, kiedy osoba jej dokonująca powiada, iż czuje, że coś dzięki temu uzyska.

Jeśli ktoś, motywowany jedynie przez chęć dobroczynności, współczucie, poczucie obowiązku, odrzuca pewną wartość bądź cel na rzecz niżej cenionych przyjemności, pragnień lub potrzeb innej osoby, to wtedy mamy do czynienia z aktem samopoświęcenia. Samo odczucie, że „chce” ona tak postąpić, nie wystarczy, aby działanie takie określić jako egoistyczne czy obiektywnie ustalić, że właśnie działający odnosi z niego korzyść.

Tytułem przykładu załóżmy, że oto zgodnie z racjonalnymi standardami syn decyduje się na pewną karierę zawodową, potem jednak z niej rezygnuje, aby zadowolić matkę, która upatrzyła dla niego inną karierę, cieszącą się większym prestiżem w oczach sąsiadów. Młodzieniec podporządkowuje się życzeniom matki, to bowiem uznał za swój moralny obowiązek; jest przekonany, że ciąży na nim synowska powinność, aby szczęście matki stawiać wyżej od własnego, chociażby nawet wiedział, iż pragnienie matki jest irracjonalne, a jego realizacja skaże go na życie w ubóstwie i frustracji. Rzecznicy tezy, że „każdy jest samolubem”, nie dostrzegają absurdalności opinii, że ponieważ młodzieńcem powoduje pragnienie bycia cnotliwym, czy też uniknięcia poczucia winy, nie mamy tu do czynienia z

samopoświęceniem, lecz z czynem rzetelnie samolubnym. Tymczasem zaniedbane zostało pytanie, dlaczego syn ma takie właśnie odczucia czy pragnienia, te bowiem wcale nie są bezprzyczynowymi czynnikami podstawowymi: są one produktami przyjętych założeń. Młodzieniec chce wyrzec się swej kariery tylko dlatego, że zaakceptował etykę altruizmu; wierzył, że działanie we własnym interesie jest niemoralne. To ta zasada kieruje jego poczynaniami.

Głosiciele hasła „każdy jest samolubem” nie przeczą, że pod naciskiem etyki altruizmu człowiek może świadomie działać na przekór swemu długofalowemu szczęściu, głoszą jednak, że w jakimś wyższym, trudnym do zdefiniowania sensie nadal działa on samolubnie. A przecież zamierzeniem wewnętrznym sprzecznym byłaby chęć takiego zdefiniowania samolubstwa, aby pozwalało ono na świadome działanie na przekór własnemu dalekosiężnemu szczęściu.

To tylko w tradycji mistycyzmu ludzie mogą sobie wyobrażać, iż mówią sensownie, kiedy powiadają, że ktoś zyskuje szczęście poprzez odrzucenie szczęścia.

Podstawowy błąd tezy „każdy jest samolubem” zasadza się na jaskrawie błędnym utożsamieniu dwóch różnych terminów. Do kategorii psychologicznych truizmów — czy wręcz tautologii — należy zaliczyć stwierdzenie, że każde celowe zachowanie musi mieć jakiś motyw. Ale jeśli umotywowane zachowanie utożsamić z zachowaniem samolubnym, to zaciera się zasadniczą różnicę pomiędzy elementarnym faktem ludzkiej psychiki a zjawiskiem wyboru moralnego, a w ten sposób unika się centralnego problemu etyki: co motywuje człowieka do działań.

Wielkim sukcesem moralnym jest rzetelne samolubstwo, a więc prawdziwa troska o określenie własnego interesu, akceptacja odpowiedzialności za jego realizację, niezgoda na działanie kiedykolwiek przeciw niemu za podszeptem kaprysu, bezkompromisowa lojalność wobec własnego osądu, przekonañ i wartości. Ci, którzy powiadają, że „każdy jest samolubem”, najczęściej uważają, iż dają w ten sposób wyraz swemu cynizmowi i wsgardzie dla ludzi, a tymczasem prawią w ten sposób gatunkowi ludzkiemu niezasłużony komplement.

(wrzesień 1962)

7. Psychologia przyjemności

NATHANIEL BRANDEN

Przyjemność nie jest dla człowieka luksusem, lecz głęboką potrzebą psychiczną.

Przyjemność (w najszerszym rozumieniu tego terminu) jest metafizyczną przyprawą życia, nagrodą za skuteczne działanie lub jego konsekwencją, podobnie jak ból jest oznaką porażki, destrukcji, śmierci.

W stanach zadowolenia człowiek doświadcza wartości życia, widzi, że jest ono warte wysiłków i walki. Aby żyć, człowiek musi poprzez swe działania realizować wartości. Przyjemność c/y zadowolenie jest zarówno emocjonalną nagrodą za skuteczny czyn, jak i pobudką do jego ponowienia.

Co więcej, z racji metafizycznego znaczenia przyjemności stan zadowolenia dowodzi człowiekowi jego skuteczności, mówi mu, iż jest w stanie uporać się z faktami, realizować wartości, żyć. W doświadczeniu przyjemności zawarte jest takie oto poczucie: „Panuję nad swoją egzystencją”, podobnie jak w doświadczeniu bólu zawiera się uczucie: „Jestem bezradny”. Przyjemność emocjonalnie pociąga za sobą poczucie skuteczności, podobnie jak ból emocjonalnie pociąga za sobą poczucie niemocy.

Przyjemność jest przeto emocjonalnym paliwem ludzkiej egzystencji, albowiem pozwala mu bezpośrednio doświadczyć tego, że życie ma wartość i on sam jest wartościowy.

Podobnie jak w ludzkim ciele mechanizm przyjemności i bólu informuje o zdrowiu i zagrożeniu, tak też w świadomości na identycznej zasadzie mechanizm udziela wskazówek, co jest przyjazne człowiekowi, a co mu wrogie, co dla niego korzystne, a co szkodliwe. Wszelako świadomość człowieka obdarzona jest wolą, a nie ma w niej też żadnych wrodzonych idei, żadnej gotowej i nieomyłnej wiedzy o tym, od czego zależy jego przetrwanie. Sam musi wybierać wartości, które pokierują jego po-f czynaniami, sam musi ustanawiać dla nich cele. Jego mechanizm emocjonalny działać będzie zgodnie z przyjętymi wartościami. To one wyznaczą, co będzie odczuwane jako korzystne, a co jako niekorzystne, to one zadecydują, czego będzie poszukiwał jako źródła przyjemności.

Jeśli człowiek zbłądzi w wyborze wartości, to mechanizm emocjonalny pomyłki tej nie skoryguje: nie przysługuje mu własna wola. Jeśli wartości tworzą taki porządek, iż człowiek pragnie rzeczy, które realnie prowadzą do jego destrukcji, to mechanizm emocjonalny nie uratuje go przed nią, a wprost przeciwnie: będzie do niej popychał,

działając przeciw rzeczywistym faktom, przeciw życiu, na szkodę danej osoby. Emocjonalny mechanizm człowieka przypomina komputer: można go zaprogramować, ale niepodobna zmienić jego natury; dlatego też, jeśli błędnie go zaprogramujemy, to najbardziej autodestrukcyjne pragnienia z konieczności będą występowały z taką samą emocjonalną intensywnością jak pragnienia chroniące życie.

Podstawowe wartości człowieka odzwierciedlają jego świadomą i nieświadomą wizję siebie samego i własnej egzystencji. Są one wyrazem: (a) stopnia i natury szacunku do siebie; (b) stopnia, w jakim dana osoba uważa świat za otwarty dla jej zrozumienia i działania, to znaczy stopnia, w jakim ma ona przychylny pogląd na życie. Tak więc psychologicznie bardzo wiele mówiące jest to, w czym dana osoba znajduje przyjemność i zadowolenie, odsłania nam to bowiem jej charakter i duszę. (Przez „duszę” rozumiem świadomość człowieka i podstawowe wartości, które go motywują).

Najogólniej rzecz biorąc, jest pięć powiązanych ze sobą obszarów mogących być dla człowieka źródłem zadowolenia z życia: praca, stosunki międzyludzkie, odpoczynek, sztuka, seks.

Największe znaczenie ma tutaj praca, w niej bowiem kształtuje się fundamentalne poczucie kontroli nad egzystencją — poczucie skuteczności — które umożliwia dopiero radość z innych wartości. Człowiek, którego życiu brak ukierunkowania czy zadania, człowiek, któremu brak twórczego celu, z konieczności czuje się bezradny i bezsilny, a więc i niezdolny do kształtowania życia. Niepodobna zaś, by taki człowiek cieszył się życiem.

Jedną z oznak szacunku, jaki żywi do siebie człowiek, który uważa świat za otwarty dla jego wysiłków, jest głęboka przyjemność z twórczej pracy umysłu. Radość życia jest nieustannie wspomagana przez nieustający zapał do rozszerzania wiedzy i umiejętności, zapał do myślenia, stawiania przed sobą nowych zadań, zmagania się z przeszkodami i pokonywania ich. W ten sposób rodzi się duma ze stale wzrastającej skuteczności.

Z innym charakterem będziemy mieli do czynienia, gdy człowiek z reguły przyjemność znajduje w pracy rutynowej i dobrze znanej, w pracy na pół sennej, gdy szczęściem jest dla niego ucieczka od wyzwań i walki. Człowiekowi takiemu brak fundamentalnego szacunku do siebie, świat wydaje mu się niepoznawalny i pełen niejasnych zagrożeń, a główną motywacją takiej osoby jest pragnienie bezpieczeństwa, ale nie tego, które uzyskuje się za sprawą skuteczności.

Jeszcze innym typem człowieka będzie ktoś, kto jest przekonany, iż żadna praca nie może dać przyjemności, kto potrzebę zarabiania na życie traktuje jako zło konieczne, kto marzy jedynie o przyjemnościach rozpoczynających się wraz z końcem dnia roboczego: upoić mózg alkoholem, telewizją, bilardem czy kobietą. Takie przyjemności niebycia świadomym właściwe są duszy, w której znajdziemy co najwyżej strzępy szacunku do siebie, bardzo wiele zaś przekonania o niepoznawalności świata i jego obezwładniającej grozy; ulgę takiej duszy dają jedynie nieklarowne odczucia, z którymi nie wiążą się żadne wymagania.

Ale przecież możliwy jest jeszcze inny typ człowieka: ktoś, kto przyjemność znajduje nie w konstruowaniu, lecz w niszczeniu, nie w zyskiwaniu skuteczności, lecz w rządzeniu tymi, którzy ją wykazują. Duszy takiego człowieka tak bardzo brak szacunku do siebie i tak jest ona przeniknięta zgrozą istnienia, że jedyną możliwą dla niej formą samospełnienia jest pełne odrazy i nienawiści zwrócenie się przeciw tym, którzy nie podzielają takiego nastawienia i potrafią żyć, zupełnie jak gdyby niszcząc pewność, siłę i zdrowie, można było niemoc przemienić w skuteczność.

Racjonalny, pewny siebie człowiek motywowany jest przez * umiłowanie wartości i pragnienie ich osiągnięcia. Neurotyk motywowany jest przez trwogę i pragnienie ucieczki od niej. Ta odmienność motywacji odzwierciedla się nie tylko w tym, co obu typom będzie sprawiało przyjemność, ale i w naturze doświadczanej przyjemności.

Emocjonalna jakość przyjemności doznawanej przez ludzi czterech wymienionych wyżej typów nie będzie ta sama. Jakość ta zależy od rodzących ją i podtrzymujących procesów umysłowych oraz od wartości, które wchodzą tu w grę. Przyjemność z właściwego wykorzystania swej świadomości oraz przyjemność wyrzeczenia się świadomości nie mogą być takie same, podobnie jak nie są takie same przyjemność czerpana z osiągnięcia rzeczywistej wartości i poczucia skuteczności oraz przyjemność doraźnego zmniejszenia trwogi i bezradności. Człowiek żywiący szacunek do samego siebie doświadcza czystej, nieskażonej radości z właściwego wykorzystania zdolności i zdobywania rzeczywistych wartości, do takiej radości nie będą jednak czuły pociągu osoby trzech pozostałych typów, podobnie jak on nie będzie czuł pociągu do mrocznych, dziwacznych stanów, które oni zwą przyjemnością.

Zasada ta odnosi się do wszystkich rodzajów satysfakcji. W sferze stosunków międzyludzkich mamy do czynienia z odmiennymi rodzajami przyjemności, odmiennymi motywacjami, odmiennymi charakterami. A widać to wszystko w sytuacji człowieka, który cieszy się towarzystwem ludzi inteligentnych, konsekwentnych, żywiących szacunek do siebie, dzielących jego standard wartości. Albo człowieka, który raduje się z przebywania z ludźmi, którzy nie mają

żadnych standardów i dlatego czuje, że pośród nich może być sobą. Albo człowieka ceniącego sobie tylko towarzystwo ludzi, którymi pogardza i dlatego może czuć nad nimi wyższość. Albo człowieka dobrze się czującego jedynie w kompanii oszustów i manipulatorów, za sprawą których może doświadczać najmniejszego neurotycznego substytutu skuteczności: poczucia władzy.

Dla racjonalnego, psychicznie zdrowego człowieka pragnienie przyjemności to pragnienie kontroli nad rzeczywistością. Dla neurotyka przyjemność wiąże się z ucieczką od rzeczywistości.

Zajmijmy się teraz sferą rozrywki. Jako przykład weźmy spotkanie towarzyskie, party. Człowiek racjonalny ceni sobie takie spotkanie, gdyż jest ono emocjonalną nagrodą za sukcesy, a cieszy się nim naprawdę tylko wtedy, gdy wiąże się to z radosnymi zdarzeniami, jak na przykład kontakt z ludźmi, których lubi, spotkanie z interesującymi osobami, rozmowa z kimś, kogo warto posłuchać i z kim warto dyskutować. Tymczasem neurotyk może radować się spotkaniem zupełnie niezależnie od rzeczywistych zdarzeń, może nienawidzić obecnych czy pogardzać nimi, może szarogęść się wśród nich i czuć się nawet tym zawstydzony, ale nadal będzie mu się wszystko podobało, gdyż inni dają wyraz aprobachie, albo przyjęcie jest wysoko notowane w hierarchii godności towarzyskich, albo inni wydają się rozradowani, albo spotkanie to oszczędziło mu długiego, przeraźliwie samotnego wieczoru.

Przyjemność upicia się to oczywiście przyjemność ucieczki od świadomej odpowiedzialności. Tak samo jest z towarzyskimi spotkaniami, które odbywają się w tym tylko celu, aby dać wyraz histerycznemu chaosowi, w ramach którego goście krążą w pijackim otępieniu, gadając głośno i bez sensu i znajdując radość w iluzji wszechświata, w którym nikt nie musi się kłopotać celowością, logiką, rzeczywistością i podobnymi kwestiami.

Przyjrzyjcie się z tego punktu widzenia współczesnym beatnikom i na przykład ich tańcom. Na twarzach nie dostrzeżemy uśmiechu autentycznej radości, lecz zobaczymy puste, nieruchome oczy i gwałtowne, konwulsyjne ruchy ciała jakby wyswobodzonych spod świadomej kontroli, a wszystko to odbywa się w ramach jakiejś płaskiej histerii, w atmosferze bezcelowości, bezsensu, bezmyślności. Oto i przyjemność nieświadomości.

Zastanówmy się też nad spokojniejszymi odmianami przyjemności, które wypełniają życie wielu ludzi: pikniki rodzinne, podwieczorki dla dam, imprezy dobroczynne, wakacje spędzane w pasywnym bezruchu. Wszystko to są tylko okazje do błogiego znudzenia, albowiem dla tych właśnie ludzi znudzenie jest wartością. Znudzenie

oznacza dla nich bezpieczeństwo, nawyk, rutynę, znane okoliczności — nieobecność tego, co nowe, podniecające, niezwykle, stawiające wymagania.

Kiedy przyjemność stawia wymagania? Kiedy domaga się użycia umysłu nie w sensie rozwiązywania problemów, lecz w sensie bacznej uwagi, identyfikacji, osądzania.

Jedną z fundamentalnych przyjemności życiowych umożliwiają ludziom dzieła sztuki. Sztuka na swym najwyższym poziomie, będąca wizją rzeczy, jakimi mogłyby i powinny być, może dostarczyć człowiekowi trudnego do przecenienia paliwa emocjonalnego. Jednak także i to, na jakie dzieła sztuki człowiek reaguje, zależy od fundamentalnych wartości i przesłanek.

W estetycznych wizjach można szukać heroizmu, inteligencji, skuteczności, dramatyzmu, celowości, stylizacji, genialności, wyzwania, można więc szukać przyjemności, która płynie z podziwu dla wielkich wartości. Ale można w nich także szukać obrazu świata i ludzi dostarczanego przez rubryki kroniki towarzyskiej, informacji, które od odbiorcy nie wymagają wysiłku ani myśli, ani wartościowania, a dają mu poczucie miłego zadowolenia w świecie, gdyż odbierają mu cechy niezrozumiałe i groźne. Może też być tak, że czyjaś dusza z chęcią odpowiada na wizję przemocy i upokorzenia innych, gdyż przyjemność sprawia myśl, iż przecież nie jest ze mną tak źle jak z tym uzależnionym narkomanem czy kryjącą się ze swymi pragnieniami lesbijką. Może ktoś szukać w sztuce opowieści, iż człowiek jest zły, rzeczywistość niepoznawalna, egzystencja nie do zniesienia, że nikt nikomu nie może pomóc, a czyjeś sekretne przerażenie jest czymś normalnym.

Każde dzieło sztuki jest zarazem wyrazem pewnej wizji istnienia i właśnie określona wizja istnienia decyduje o tym, na jakie dzieło sztuki pozytywnie reaguje odbiorca. Dusza człowieka, którego ulubioną sztuką jest Cyrano de Bergerac jest zdecydowanie odmienna od duszy człowieka, którego faworytem jest Czekając na Godota.

Jedną z największych przyjemności, jakie człowiek może uzyskać, jest duma, przyjemność czerpana z własnych osiągnięć i dzieł. Duma z osiągnięć i dzieł innych ludzi przybiera postać podziwu. Najwyższy wyraz i najbardziej intensywną jedność znajdują te dwie przyjemności w romantycznej miłości, której ukoronowaniem jest seks.

To przede wszystkim w tej właśnie sferze — w dziedzinie reakcji seksualno-romantycznych — najbardziej wymownie ujawnia się stanowisko danej osoby wobec siebie samej i wobec życia. Człowiek zakochuje się w osobie, która uosabia jego najgłębsze wartości, i jej pożąda seksualnie.

Są dwa aspekty tych reakcji, które psychologicznie najlepiej ujawniają wybór partnera i znaczenie, jakie się wiąże z aktem seksualnym.

Człowiek pełen szacunku do siebie, kochający życie i siebie samego, odczuwa głęboką potrzebę, by znajdować osoby, które może podziwiać, dorównujące mu duchowo. Dla takiego człowieka seks jest aktem uczczenia, hołdem składanym sobie i partnerce (partnerowi), najwyższą formą doświadczenia wartości i radości życia.

Potrzeba takiego doświadczenia jest zakorzeniona w ludzkiej naturze, jeśli jednak czyjś szacunek dla siebie nazbyt jest nikły, aby je uzyskać, to spróbuje je zafałszować i nieświadomie szukać będzie takiego partnera, który mu w tym pomoże i stworzy iluzję własnej wartości, której nie posiada, i szczęścia, którego nie odczuwa.

Jeśli przeto mężczyznę pociąga kobieta inteligentna, pewna siebie i silna, jeśli imponuje mu kobieta dzielna, to mamy do czynienia z charakterem zupełnie innym niż wtedy, kiedy mężczyzna odczuwa pociąg do niewiasty nieodpowiedzialnej, bezradnej, roztargnionej, której słabość pomaga mu delektować się swoją męskością. Jeszcze zaś innym charakterem obdarzony jest ten, kto poszukuje towarzystwa nierządnic, gdyż może czuć się zwolniony od wszelkich skrupułów, mając przed sobą osoby nie stawiające żadnych wymagań.

Oczywiście, na tej samej zasadzie można to odnieść również do kobiecych wyborów.

Akt seksualny znaczy coś innego dla osoby, której pragnienie wyrasta z dumy i podziwu, a dla której piękne doświadczenie jest celem samym w sobie, a coś innego dla kogoś, kto w seksie szuka potwierdzenia męskości (kobiecości), ochrony przed rozpaczą, leku na trwogę czy ucieczki przed nudą.

Paradoksalnie to właśnie ci, których nazywa się łowcami przyjemności — ludzie na pozór żyjący chwilą, troszczący się tylko o dobrą zabawę — są psychologicznie niezdolni do rozkoszowania się przyjemnością jako celem samym w sobie. Neurotyczny poszukiwacz przyjemności wyobraża sobie, że poprzez powtórzenie samych tylko zewnętrznych gestów rytuału wykrzesa w sobie uczucie, iż ma istotnie cokolwiek do czczenia.

Jednym z wyrazistych znamion człowieka, któremu brak szacunku do siebie — co zresztą stanowi karę za braki moralne i psychiczne — jest to, iż przyjemności dostarcza mu ucieczka przed dwoma siłami, które zdradził, a przed którymi niepodobna naprawdę uciec: przed rzeczywistością i własnym umysłem.

Ponieważ zadaniem przyjemności jest dawanie człowiekowi poczucia własnej skuteczności w świecie, więc neurotyk popada w zabójczy konflikt: ludzka natura każe mu rozpaczliwie pragnąć przyjemności jako wyrazu i potwierdzenia tego, iż sprawuje kontrolę nad rzeczywistością — tymczasem znaleźć ją może tylko wtedy, gdy ucieka od rzeczywistości. To dlatego przyjemność zaczyna pełnić u niego zupełnie inną funkcję i zamiast umożliwiać mu doświadczenie dumy, spełnienia i inspiracji, daje mu tylko poczucie winy, frustracji, beznadziejności, wstydu. W efekcie przyjemność staje się dla człowieka nie szanującego siebie zagrożeniem, albowiem jeśli zatrzęsie fundamentami jego osobowej pseudowartości, cała struktura duchowa może się załamać, a wtedy delikwent stanie twarzą w twarz z absolutną, surową, niepoznawalną i nieprzebraną rzeczywistością.

Pacjenci, którzy szukają pomocy w psychoterapii, najczęściej skarżą się na to, iż nic nie może im sprawić przyjemności, że autentyczna radość wydaje im się niemożliwa. Oto do czego prowadzi traktowanie przyjemności jako ucieczki.

Zachowanie niezakłóconej zdolności do radowania się życiem stanowi niezwykle osiągnięcie moralne i psychologiczne. W przeciwieństwie do potocznej opinii jest to atrybut nie bezmyślności, lecz bezkompromisowego patrzenia na rzeczywistość i ogromnej konsekwencji intelektualnej. Jest to nagroda za szacunek dla siebie.

(luty 1964)

8. Czy życie nie wymaga kompromisu?

AYN RAND

Kompromis jest to pogodzenie sprzecznych żądań poprzez wzajemne ustępstwa. Oznacza to, że obie strony zawierające kompromis mają pewne żądania i pewną wartość, którą mogą sobie nawzajem darować. I znaczy to, że obie strony zgadzają się co do pewnej fundamentalnej zasady, która stanowi podstawę ich porozumienia.

Kompromis zawrzeć można jedynie w odniesieniu do rzeczy konkretnych lub szczegółowych, uznając obustronnie przyjętą podstawową zasadę. Można się targować z nabywcą o cenę, którą chce się otrzymać za jakiś wyrób, po czym zgodzić się na cenę niższą niż żądana, a wyższą niż oferowana przez kupującego na początku. Wzajemnie uznawaną zasadą jest w takim przypadku zasada handlu, a mianowicie, że nabywca musi zapłacić sprzedającemu za jego produkt. Natomiast gdyby sprzedający chciał, aby mu zapłacono, a potencjalny nabywca pragnął dostać towar za darmo, niemożliwy byłby żaden kompromis, ugoda ani dyskusja, lecz jedynie całkowite poddanie się jednej lub drugiej strony.

Nie może być kompromisu między właścicielem mienia a włamywaczem; zaproponowanie włamywaczowi choćby jednej łyżeczki ze srebrnej zastawy nie byłoby kompromisem, ale całkowitą kapitulacją — uznaniem jego prawa do cudzej własności. Jaką wartość albo ustępstwo zaoferował w zamian włamywacz? A skoro obie strony przyjmują jako podstawę porozumienia ustępstwa jednostronne, to tylko kwestią czasu pozostanie zagarnięcie przez włamywacza reszty. Przykładem takiego zjawiska jest polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych.

Nie może być kompromisu między wolnością a nadzorem ze strony rządu. Zgoda choćby na niewielki nadzór jest rezygnacją z zasady niezbywalnych praw jednostki i podstawieniem na jej miejsce zasady nieograniczonej, arbitralnej władzy rządu, przez co jednostka stopniowo staje się niewolnikiem. Przykładem takiego zjawiska niech będzie polityka wewnętrzna Stanów Zjednoczonych.

Nie może być kompromisu w dziedzinie zasad podstawowych ani spraw fundamentalnych. Cóż moglibyśmy uznać za kompromis między życiem a śmiercią? Albo między prawdą a kłamstwem? Czy też między rozumem a bezrozumnością?

Dziś jednak, mówiąc o kompromisie, ludzie mają na myśli nie uzasadnione wzajemne ustępstwa czy handel, ale wręcz zdradę swych własnych zasad — jednostronne poddanie się wszelkim bezpodstawnym i bezrozumnym żądaniom. Podstawą tej doktryny jest subiektywizm etyczny, według którego pragnienie lub zachcianka jest nieredukowalną pierwotną wartością moralną, a każdy ma prawo do

każdego pragnienia, które uważa za uzasadnione, wszystkie pragnienia są moralnie równoważne, a jedynym sposobem współistnienia ludzi jest poddanie się wszystkiemu i zawieranie kompromisów z każdym. Nietrudno zauważyć, kto na takiej doktrynie zyska, a kto straci.

Niemoralność tej doktryny i zarazem przyczyna, dla której termin „kompromis” implikuje w dzisiejszym powszechnym pojęciu akt moralnej zdrady, polega na tym, że zgodnie z nią ludzie muszą uznać subiektywizm etyczny za zasadę podstawową, zastępującą wszelkie zasady stosunków międzyludzkich, i poświęcić wszystko w imię ustępstwa wobec czyichś zachcianek.

Pytanie: „Czy życie nie wymaga kompromisu?” zadają najczęściej ci, którzy nie potrafią odróżnić podstawowej zasady od jakiegoś konkretnego, jednostkowego pragnienia. Nie jest kompromisem przyjęcie gorszego miejsca pracy, na którym chce się pracować. Nie jest kompromisem otrzymywanie od pracodawcy zarządzeń dotyczących wykonywania pracy. Nie jest kompromisem niedostanie ciastka, gdy już się zjadło.

Uczciwość nie polega na lojalności wobec swych subiektywnych zachcianek, ale na lojalności wobec swych racjonalnych zasad. Kompromis (gdy ze znaczenia tego słowa wyłączymy zasadę) nie jest naruszeniem czyjegoś komfortu, jest naruszeniem przekonań. Kompromisem nie jest robienie czegoś, czego S,Q nie lubi, ale robienie czegoś, o czym wiadomo, że jest złem. Nic jest kompromisem pójście z mężem czy żoną na koncert, jeśli ktoś sam nie interesuje się muzyką; jest nim zaś uleganie jego czy jej nieracjonalnym żądaniom dostosowania się do społeczności, nieszczerzej gorliwości religijnej czy uprzejmości wobec gburowatych teściów. Nie jest kompromisem praca dla chlebobawcy, który ma odmienne przekonania, jest nim zaś udawanie, że przekonania te samemu się wyznaje. Nie jest kompromisem wprowadzenie na wniosek wydawcy poprawek do rękopisu, gdy dostrzega się racjonalność tych zmian, jest zaś kompromisem wprowadzanie takich poprawek, aby zrobić przyjemność wydawcy czy publiczności, wbrew własnym sądom i normom.

We wszystkich takich przypadkach stosujemy usprawiedliwienie, że kompromis jest tylko tymczasowy i że w jakiejś nieokreślonej przyszłości uczciwość odzyskamy. Ale nie można wsławić naprawy nieracjonalności męża czy żony, ulegając jej i przez to pobudzając jej wzrost. Nie można doprowadzić do zwycięstwa własnych przekonań, pomagając w rozkrzewianiu się przekonań przeciwnych. Nie można stworzyć arcydzieła literatury „gdy będzie się bogatym i sławnym”, dla publiczności, którą zyskało się, pisząc szmiry. Jeśli na początku nie udało się dochować wierności

własnym przekonaniom, to nie ułatwią tego kolejne zdrady, zwiększające tylko potęgę zła, któremu nie mieliśmy odwagi się przeciwstawić.

W dziedzinie zasad moralnych kompromisu być nie może. ..Na każdym kompromisie między jedzeniem a trucizną wygrać może tylko śmierć. Na każdym kompromisie między dobrem a złem zyskać może tylko zło" (Atlas Shrugged). Kiedy znowu kusić cię będzie pytanie: „Czy życie nie wymaga kompromisu?”, przełóż je na jego prawdziwe znaczenie: „Czy życie nie wymaga, aby to, co prawdziwe i dobre, uległo temu, co fałszywe i złe?” Odpowiedź brzmi: „Otóż tego właśnie w życiu robić nie wolno. jeśli chcemy osiągnąć w nim cokolwiek ponad lata męki i postępującego samozniszczenia”.

(lipiec 1962)

9. Jak prowadzić racjonalne życie w nieracjonalnym społeczeństwie?

AYN RAND

Odpowiedź ograniczę do jednego, podstawowego aspektu zagadnienia. Wymienię tylko jedną zasadę, zaprzeczenie idei, która tak szeroko dziś panuje i która winna jest rozprzestrzenienia zła w świecie. Zasada ta brzmi: Nie wolno powstrzymywać się od wydawania osądów moralnych.

Nic nie niszczy i nie dezintegruje kultury czy charakteru człowieka tak dogłębnie jak reguła agnostycyzmu moralnego, pogląd, że nie wolno wydawać ocen moralnych na temat innych, że trzeba być moralnie tolerancyjnym wobec wszystkiego, że dobro polega na nierozróżnianiu dobra czy zła.

Jasne jest, kto na takim poglądzie zyskuje, a kto traci. Powstrzymywanie się zarówno od chwalenia ludzkich zalet, jak i od potępiania wad nie jest wcale zachowaniem wobec ludzi sprawiedliwości ani równym ich traktowaniem. Skoro konsekwencją owej bezstronnej postawy jest, że ani dobro, ani zło nie może niczego od ciebie oczekiwać — to kogo zdradasz, a kogo popierasz?

Jednak wydanie oceny moralnej to ogromna odpowiedzialność. Aby być sędzią, trzeba mieć charakter bez skazy; trzeba być wszechwiedzącym i nieomylnym, i nie jest to kwestia błędnych wiadomości; trzeba być nieposzlakowanie uczciwym, czyli nigdy nie pozwalać sobie na czynienie świadomego, rozmyślnego zła. Tak samo jak sędzia w sądzie nie może się mylić, gdy dowody są niewystarczające, ale może zarazem nie pomijać istniejących poszlak, nie przyjmować łapówek i nie kierować się żadnym osobistym uczuciem, emocją, pragnieniem czy lękiem, które mogłyby zakłócić osąd jego umysłu o faktach — tak każda racjonalna osoba musi zachować ścisłą, uroczystą uczciwość w sali sądowej wewnątrz własnej świadomości, gdzie odpowiedzialność jest straszniejsza jeszcze niż w sądzie publicznym ajż to on, sędzia właśnie, jedyny wie, kiedy popełnia nieuczciwość.

Istnieje jednak sąd apelacyjny od naszych wyroków: rzeczywistość obiektywna. Sędzia, wypowiadając werdykt, sam stawia się przed sądem. I tylko w dzisiejszym świecie amoralnego cynizmu, subiektywizmu i chuligaństwa może sobie człowiek wyobrazić, że ma swobodę wypowiedzania wszelkiego rodzaju irracjonalnych osądów, i że nie grożą mu za to żadne konsekwencje. W rzeczywistości jednak o człowieku świadczą sądy, które sam wypowiada. Rzeczy, które potępia bądź chwali, istnieją w obiektywnej rzeczywistości i podlegają ocenie innych. Ganiać czy chwalić, ujawnia człowiek swój własny charakter i normy moralne przez siebie wyznawane.

Jeśli ktoś potępia Amerykę, a wychwala Rosję sowiecką, albo gdy atakuje fabrykantów, broniąc zarazem młodocianych przestępców, czy też wyszydza wszelkie dzieła sztuki, a pochwala kicz, to wyznaje tym samym naturę własnej duszy.

To właśnie lęk przed tą odpowiedzialnością skłania większość ludzi ku postawie powszechnej obojętności moralnej. To lek. najlepiej wyrażany maksymą: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni”. Jednak maksyma ta w rzeczywistości jest zrzeczeniem się odpowiedzialności moralnej. Jest moralnym czekiem i n. blanco, który wystawia się innym, oczekując na uzyskanie w zamian takiego samego czeku dla siebie.

Nie da się uciec od konieczności czynienia wyborów; dopóki człowiek musi wybierać, nie ma ucieczki od wartości moralnych; dopóki obowiązują wartości moralne, niemożliwa jest moralna neutralność. Powstrzymać się od potępienia oprawcy, to stać się współwinnym tortur i śmierci, które zadaje on swoim ofiarom.

Zasadą moralną, którą trzeba tu przyjąć, jest: „Sądźcie i bądźcie gotowi na to, że i was sądzić będą”.

Przeciwieństwem moralnej obojętności nie jest ślepe, arbitralne, faryzeuszkowskie potępienie wszelkich przekonań, działań czy osób, które nie odpowiadają naszemu usposobieniu, zapamiętanym hasłom czy chwilowym ocenom. Przeciwieństwem ogólnej „lcrancji nie jest wcale ogólne potępienie, lecz są to dwa sposoby tego samego uchylecia się od odpowiedzialności. Powiedzenie * że „wszystko jest białe”, czy że „wszystko jest czarne”, albo też że „wszystko nie jest ani białe, ani czarne, bo jest szare” nie jest osądem moralnym, ale ucieczką od odpowiedzialności za taki sąd.

Sądzić to znaczy oceniać daną jednostkę przez odniesienie do abstrakcyjnej zasady lub normy. Nie jest to proste zadanie; nie jest to zadanie, które można wykonać automatycznie, za pośrednictwem uczuć, „instynktów” czy podejrzeń. Jest to praca wymagająca najbardziej dokładnego, ścisłego i najbezwzględniej obiektywnego i racjonalnego myślowego procesu. Nietrudno jest uchwycić abstrakcyjne zasady moralne, może jednak być bardzo trudno zastosować je do konkretnej sytuacji, zwłaszcza gdy uwikłany jest w nią charakter moralny innej osoby. Gdy wypowiadamy jakikolwiek, pozytywny bądź negatywny osąd moralny, musimy być gotowi odpowiedzieć na pytanie: „Dlaczego?” i dowieść swej słuszności sobie i każdej racjonalnej osobie, która nas zapyta.

Polityka ciągłego wyrażania ocen moralnych nie jest tożsama z uważaniem się za misjonarza, na którym ciąży odpowiedzialność za „zbawianie wszystkich dusz”, nie

oznacza też ona, że każdej napotkanej osobie, czy chce ona tego czy nie, mamy udzielać moralnych wskazówek. Wynika z niej natomiast, że: (a) trzeba posiadać pełny, dokładny osąd moralny każdej osoby, sprawy i zdarzenia, z którymi się spotykamy, umieć wyrazić ten osąd w słowach i zgodnie z nim działać; (b) jeśli jest to racjonalnie słuszne, trzeba swą oceną moralną dzielić się z innymi.

Ten ostatni postulat oznacza, że nie trzeba wcale rzucać się w nie sprowokowane spory i dyskusje moralne, ale że obowiązkiem jest mówić w sytuacjach, gdy milczenie mogłoby być poczytane za znak zgody na zło. Gdy mamy do czynienia z osobami nieracjonalnymi, z którymi wszelka dyskusja jest daremna, wystarczy powiedzieć: „Nie zgadzam się z tobą”, aby nie udzielić sankcji moralnej. Gdy w grę wchodzić ludzie lepsi, moralnie niezbędne może być pełne wypowiedzenie swych poglądów. Natomiast w żadnym wypadku i w żadnej sytuacji nie wolno milczeć, gdy inni atakują czy potępiają nasze własne wartości. „

Wartości moralne są siłą motywacyjną ludzkich działań. Wyrażając ocenę moralną, zapewniamy jasność naszych własnych spostrzeżeń oraz racjonalność drogi, którą wybraliśmy. Inna jest sytuacja, gdy myślimy, że ktoś popełnia błędy z niewiedzy, a inna, gdy mamy do czynienia ze złem.

Ileż to ludzi kluczy, racjonalizuje i wprowadza swój umysł w stan ślepego odrętwienia, obawiając się odkrycia, że osoby, z którymi mają do czynienia — bliscy, przyjaciele, znajomi z pracy, politycy rządzący krajem — nie błądzą, ale świadomie czynią zło. Zauważmy, że obawa przed dostrzeżeniem tego faktu prowadzi do sankcjonowania, wspierania i wręcz rozszerzania tego właśnie zła, w którego istnienie lękamy się uwierzyć.

Gdyby ludzie nie stosowali tak nikczemnych wykrętów jak twierdzenia, że jakiś nędzny oszust „chce dobrze”, że wałęsający się obibok „nie może nic poradzić”, że młodociany przestępca „potrzebuje miłości”, że zbrodniarz „nie zna niczego lepszego”, że dążącym do władzy politykiem powoduje patriotyczna troska o dobro powszechne, albo że komuniści to po prostu reformatory rolnictwa — inne byłyby dzieje ostatnich kilku dekad albo i stuleci.

Zadajmy sobie pytanie, dlaczego dyktatury totalitarne uważają, że muszą angażować pieniądze i wysiłki w propagandę dla niewolników bezradnych z kajdanami na rękach i kneblami w ustach, którzy nie mają żadnych możliwości protestu ani obrony. Odpowiedź jest jedna: nawet najpokorniejszy niewolnik i najprymitywniejszy dzikus powstanie w ślepym buncie, gdy tylko zda sobie sprawę, że złożono go w ofierze nie dla jakichś niepojętych szlachetnych zamiarów, ale w imię zła.

Zauważmy też, że moralna obojętność nieuchronnie powoduje coraz silniejszą solidarność z tym, co złe i postępujący protest wobec tego, co szlachetne; ten, kto wzbrania się przyznać, że zło jest złem, jeszcze bardziej boi się stwierdzenia, że dobro jest dobrem. Człowiek prawy jest dlań zagrożeniem mogącym zniweczyć wszystkie jego wykręty; dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o sprawiedliwość i trzeba zająć stanowisko po jednej lub drugiej stronie. Wtedy właśnie następuje zgubne działanie formuł takich, jak: „Nikt nigdy nie ma całkowitej racji, ani nie jest zupełnie pozbawiony racji”, albo „Kimże jestem, abym miał sądzić?” Kto zaczyna od stwierdzenia, że „Nawet w najgorszym z nas jest coś dobrego”, później mówi: „Nawet w najlepszym z nas jest coś złego”, następnie: „W najlepszym z nas musi być coś złego”, aż wreszcie: „To właśnie ci najlepsi utrudniają nam życie; czemu nie siedzą cicho? Kimże są, aby sądzić?”

A potem, będąc już w sile wieku, pewnego chmurnego poranka człowiek taki uświadamia sobie nagle, że zdradził wszystkie wartości, które miłował w wiośnie swego życia, i zastanawia się, jak mogło się to stać, i nie dopuszcza do świadomości odpowiedzi na to pytanie, i pośpiesznie sam sobie tłumaczy, że słuszny był strach, który odczuwał w najgorszych, najbardziej wstydliwych chwilach swego życia, i że wartości nie mają w tym świecie szans na urzeczywistnienie.

Spółeczeństwo nieracjonalne to społeczeństwo moralnych tchórzy — ludzi, których sparaliżowała utrata norm, zasad i celów moralnych. Ponieważ jednak ludzie, dopóki żyją, muszą działać, społeczeństwem takim zawładnąć może każdy, kto zechce nadać mu kierunek. Inicjatywa wyjść może tylko od dwóch rodzajów ludzi: albo od człowieka, który chce przyjąć odpowiedzialność za potwierdzenie wartości racjonalnych, albo od bandyty, którego kwestia odpowiedzialności nic a nic nie obchodzi.

Jakkolwiek trudna byłaby walka, jeden jest tylko wybór, którego może dokonać człowiek racjonalny, stojąc na podobnym rozdrożu.

(kwiecień 1962)

10. Kult moralnej szarości

AYN RAND

Jednym z najwymowniejszych objawów moralnego bankructwa dzisiejszej kultury jest postawa wobec zagadnień moralnych, która stała się ostatnio modna. Najkrócej wyraża ją powiedzenie: „Nie ma ani czerni, ani bieli, istnieje jedynie szarość”.

Powiedzenie to odnosi się do osób, działań, zasad postępowania, a także do moralności w ogóle. „Czerń i biel” oznaczają tutaj dobro i zło (tyle że w odwrotnej kolejności, co jest ciekawe z psychologicznego punktu widzenia).

Mniemanie to jest pod wieloma względami pełne sprzeczności (zawiera między innymi błąd „kradzonego pojęcia”). Jeżeli nie ma ani czerni, ani bieli, nie może również istnieć szarość — jako że szarość jest mieszaniną czerni i bieli.

Zanim określi się coś jako „szare”, trzeba wiedzieć, co jest czarne, a co białe. W dziedzinie moralności oznacza to, że należy najpierw ustalić, co jest dobre, a co złe. A jeśli już stwierdziliśmy, że jeden wybór jest dobry, a drugi zły, to dlaczego mielibyśmy się decydować na coś pośredniego? Nie ma racjonalnego uzasadnienia dla wybierania tego, o czym wiemy, że jest częściowo złe. Z punktu widzenia moralności „czerni” jest w większości przypadków wynikiem prób udawania przed samym sobą, że jest się zaledwie „szarym”.

Jeżeli pewien kodeks moralny jest, jak np. altruizm, niemożliwy do zrealizowania, to należy ten zbiór zasad potępić jako „czarny”, nie zaś oceniać jego ofiary jako „szare”. Jeżeli kodeks moralny zaleca nie dające się pogodzić sprzeczności — tak że wybierając dobro pod pewnym względem, człowiek staje się zły pod innym względem — to musimy odrzucić taki kodeks jako „czarny”. Jeżeli zbiór zasad moralnych nie daje się zastosować w praktyce, jeżeli nie oferuje żadnych wskazówek poza arbitralnymi, bezpodstawnymi, nie związanymi z rzeczywistością zaleceniami, które należy przyjąć na wiarę i stosować bezmyślnie jako apodyktyczne dogmaty, to ludzie, którzy taki kodeks praktykują, nie mogą być w zasadzie określani jako „biali”, „czarni” czy „szarzy”. Kodeks moralny, który paraliżuje osąd moralny lub nań nie zezwala, jest sprzeczny w założeniach.

Jeżeli człowiek, który ma do czynienia ze złożonym zagadnieniem moralnym, usilnie stara się rozstrzygnąć, co jest słuszne, a co nie, i popełnia niezamierzony błąd, czy też nie udaje mu się rozwiązać tego zagadnienia — to nie możemy tego człowieka uważać za „szarego”; jest on moralnie „biały”. Błędy poznania nie są naruszeniem moralności. Żaden prawidłowy kodeks moralny nie może od ludzi wymagać nieomyślności czy wszechwiedzy.

Ale jeśli w celu uniknięcia odpowiedzialnego osądu moralnego człowiek zamyka oczy i umysł, jeśli unika faktów i rozmyślnie stara się nie wiedzieć, to nie można uważać go za „szarego”. Z moralnego punktu widzenia jest on „czarny” jak noc.

Różne przejawy nieładu w teorii poznania, mętność i niejednoznaczność terminów używanych w tej dziedzinie — wszystko to pomaga zaciemnić sprzeczności i ukryć rzeczywiste znaczenie doktryny moralnej szarości.

Niektórzy sądzą, że doktrynę tę wyrażają również frazesy w stylu „nikt na tym świecie nie jest doskonały”, tj. wszyscy jesteśmy mieszaniną dobra i zła, a zatem jesteśmy moralnie „szarzy”. Ludzie przyjmują to jako rodzaj stopu naturalnego nie wymagającego dalszych przemyśleń, jako że większość osób, z którymi się stykamy, prawdopodobnie odpowiada temu opisowi. Zapomina się, że moralność dotyczy jedynie zagadnień związanych z wyborem, z wolną wolą człowieka, i dlatego w tej sprawie nie obowiązują żadne statystyczne uogólnienia.

Jeżeli człowiek jest z natury „szary”, to nie stosują się doń żadne pojęcia moralne, w tym również pojęcie szarości; niemożliwa też jest moralność jako taka.

Ale jeśli człowiek ma wolną wolę, to z faktu, że dziesięciu (lub dziesięciu milionów) ludzi dokonało niesłusznego wyboru, nie wynika, że jedenasty również dokona takiego właśnie wyboru. W odniesieniu do każdego pojedynczego człowieka powyższe liczby niczego nie dowodzą ani nie warunkują niczego w sposób konieczny.

Z wielu przyczyn ludzie rzeczywiście są moralnie niedoskonali, tj. przyjmują niejednoznaczne czy sprzeczne ze sobą przesłanki i wartości (altruistyczna moralność jest jedną z przyczyn tego stanu rzeczy), ale to już inna sprawa. Fakt, że ludzie są w większości moralnie „szarzy”, nie przekreśla potrzeby moralności i moralnej „bieli”; przeciwnie, potrzeby te stają się wręcz naglące. Fakt ten nie usprawiedliwia również epistemologicznej „transakcji zbiorowej”, zbycia problemu poprzez przypisanie moralnej szarości wszystkim ludziom, co pozwala nie uznawać i nie praktykować moralnej bieli. Nie jest to również ucieczka od odpowiedzialnego osądu moralnego: jeśli nie jesteśmy gotowi całkowicie odrzucić moralności i uważać drobnego oszusta oraz mordercę za dwóch moralnie równych sobie ludzi, to musimy osądzać i odróżniać tyle odcieni szarości, ile ich spotykamy w charakterach poszczególnych ludzi. Jedynym sposobem odróżniania odcieni szarości jest jasno zdefiniowane kryterium „czerni” i „bieli”.

Podobne wyobrażenie, obciążone zbliżonymi błędami, występuje u ludzi, którzy uważają, że doktryna moralnej szarości jest jedynie parafrazą powiedzenia o dwóch stronach każdego medalu. Niektórzy sądzą, że powiedzenie to oznacza, że nikt

nigdy nie ma całkowitej racji. W rzeczywistości powiedzenie o dwóch stronach medalu oznacza jedynie, że jeżeli chcemy osądzić pewną sprawę, to powinniśmy się z nią wszechstronnie zapoznać i wysłuchać obu stron. Nie oznacza to wcale, że roszczenia obu stron są w równym stopniu uzasadnione, ani że obie strony mają odrobinę słuszności. W większości przypadków słuszność jest po jednej stronie, po drugiej zaś jest bezpodstawna zarozumiałość lub coś jeszcze gorszego.

Istnieją oczywiście sprawy złożone, w których obie strony mają pod pewnymi względami rację, a pod innymi względami jej nie mają; ale właśnie w takich przypadkach najmniej dopuszczalne jest przypisywanie „szarości” obu stronom. Takie sytuacje wymagają szczególnej precyzji osądu moralnego. Jedynie poprzez uporządkowanie pomieszanych ze sobą drobinek czerni i bieli można bowiem skrupulatnie ustalić i ocenić różne aspekty sprawy.

Podstawowa przyczyna wszystkich tych nieporozumień jest taka sama: zapomina się o tym, że moralność dotyczy jedynie takich sytuacji, kiedy człowiek może wybierać. Innymi słowy, nie dostrzega się różnicy między wyrażeniami „nie być w stanie” i „nie chcieć”. Pozwala to na interpretację powiedzenia: „nie ma ani czerni, ani bieli” jako: „ludzie nie są w stanie być całkowicie dobrzy ani całkowicie źli”, co przyjmuje się z na wpół świadomą rezygnacją, nie wdając się w metafizyczne sprzeczności zawarte w tym stwierdzeniu.

Jednak zdanie to przemycia do naszych umysłów inne znaczenie. Gdyby je ujawnić, niewielu z nas zgodziłoby się z nim: „ludzie nie chcą być ani całkiem dobrzy, ani całkiem źli”.

Takie sformułowanie w ustach konkretnego człowieka prawdopodobnie spotkałoby się z odpowiedzią: „mów za siebie, bracie”. Bo naprawdę człowiek ów mówi o sobie. Świadomie czy nieświadomie, umyślnie czy mimowolnie, ktoś, kto oświadcza, że nie istnieje ani czerń, ani biel, wyznaje jedynie: „Nie mam ochoty być całkiem dobry, ale proszę, nie uważajcie mnie za człowieka całkiem złego”.

Kult niepewności w teorii poznania jest buntem przeciwko rozumowi; podobnie kult moralnej szarości w etyce jest buntem przeciwko wartościom moralnym. Oba zjawiska występują przeciwko absolutyzmowi rzeczywistości.

Podobnie jak kult niepewności nie mógłby zwyciężyć w otwartym buncie przeciwko rozumowi i dlatego usiłuje przedstawić negację rozumu jako swego rodzaju wyższe rozumowanie — tak i kult moralnej szarości nie wygrałby w otwartej walce przeciwko moralności i usiłuje przedstawić negację moralności jako wyższy rodzaj cnoty.

Proszę zwrócić uwagę na sposób występowania doktryny szarości: rzadko spotykamy się z pozytywnym jej przedstawieniem w formie teorii etycznej czy przedmiotu dyskusji. Słyszysz się najczęściej w formie negatywnej, w postaci nagłego sprzeciwu czy zarzutu wymówionego w taki sposób, jakby przeciwnik doktryny szarości winien był naruszenia oczywistego pewnika, który nie wymaga dyskusji.

Doktryna moralnej szarości występuje w formie krytycznej uwagi rzuconej mimochodem tonem zdziwionym, sarkastycznym, gniewnym, oburzonym, czy też histerycznie nienawistnym: „Ty chyba rozumiesz w czarno-białych kategoriach”.

Pod wpływem zakłopotania, bezradności lub strachu przed poruszaniem rozległego tematu moralności większość ludzi zarzeka się skwapliwie: „Ależ skąd”. Przybieramy miny winowajców i nie zdajemy sobie sprawy, o co naprawdę nas się oskarża. Należałoby zastanowić się chwilę, by zrozumieć, że mówi się nam: „Ty chyba jesteś aż tak niesprawiedliwy, że widzisz różnicę między dobrem a złem” lub: „Ty chyba jesteś aż tak zły, że dążysz do dobra” czy też: „Jesteś aż tak niemoralny, że wierzysz w moralność”.

Poczucie winy, strachu przed osądem moralnym i domaganie się nadmiernej pobłażliwości są oczywistymi motywami wypowiedzania uwag o nieistnieniu czerni i bieli. Jedno spojrzenie na rzeczywistość wystarczyłoby, aby ludzie tak mówiący zdali sobie sprawę, jak niemiłe czynią wyznanie. Ale ucieczka od rzeczywistości jest zarówno warunkiem wstępnym, jak i celem kultu moralnej szarości.

Z filozoficznego punktu widzenia kult ten jest negacją moralności, ale nie to jest psychologicznym celem jego wyznawców. Nie szukają oni amoralności, ale czegoś całkiem irracjonalnego: względnej, płynnej, elastycznej, wypośrodkowanej moralności. Nie pragną być „poza dobrem i złem”, chcieliby bowiem zachować „zalety” i dobra i zła. Ich doktryna nie jest moralnym wyzwaniem. Nie przypominają oni również ekstrawaganckich czcicieli zła w wydaniu średniowiecznym i nie namawiają do sprzedawania duszy diabłu. Zgodnie z duchem naszych czasów zalecają detaliczną sprzedaż duszy, kawałek po kawałku. Kupcem nie jest już szatan, ale każdy, kto da więcej.

Nie są szkołą myśli filozoficznej. Są typowym produktem braku filozofii i intelektualnego bankructwa, którego wynikiem jest irracjonalizm w teorii poznania, moralna próżnia w etyce, a także gospodarka mieszana w polityce. Gospodarka mieszana jest amoralną walką pozbawionych zasad, wartości i odwołań do sprawiedliwości grup nacisku. Podstawową bronią w tej rozgrywce jest brutalna przemoc, ale zewnętrzną postacią tej walki jest gra zwana kompromisem. Moralna szarość jest namiastką moralności.

Ludzie trzymają się kurczowo doktryny moralnej szarości, aby w ten sposób usprawiedliwić kompromis.

Warto zauważyć, że zwolennicy tej doktryny przeważnie kierują się nie szukaniem „bieli”, ale obsesyjnym strachem. Przeraża ich to, że mogliby być nazwani (zresztą całkiem słusznie) „czarnymi”. Zauważmy też, że kompromis staje się miernikiem wartości. Moralność taka umożliwia ludziom zdefiniowanie cnoty za pomocą kilku wartości, od których bez zmruczenia oka można odstąpić w imię kompromisu.

Skutki i osiągnięcia tej doktryny widoczne są wokół nas. W polityce można zauważyć, że słowo „ekstremizm” stało się synonimem zła, bez względu na treść sprawy, do której słowo to się odnosi. Złe jest nie to, że ktoś jest skrajny w określonej sprawie, ale sam fakt, że ktoś jest skrajny, tj. konsekwentny.

Zauważmy zjawisko tzw. neutralistów w ONZ. W konflikcie między USA i Związkiem Radzieckim neutraliści nie są wcale neutralni. Oni z zasady gotowi są nie widzieć różnicy między stronami sporu, nigdy nie brać pod uwagę meritum sprawy, zawsze dążyć do kompromisu, jakiegokolwiek kompromisu w każdej sprawie, również takiej jak konflikt między najeżdźcą a krajem przezeń podbitym.

Zauważmy, że w literaturze pojawił się tzw. antybohater, którego właściwością jest to, że nie ma on właściwości — ani zalet, ani wartości, ani celów, ani charakteru. Mimo to antybohater zajmuje w dramatach i powieściach pozycję dawnego bohatera. Akcja skupia się na jego czynach, choćby nawet nic nie robił i donikąd nie dążył. Zwróćmy też uwagę, że określenia „czarny” czy „biały” charakter stały się drwiną i że twórcy odchodzą od schematu szczęśliwego zakończenia. Jest to widoczne szczególnie w filmach telewizyjnych. Czarne charaktery domagają się równouprawnienia i żądają swojej porcji zwycięstw.

Podobnie jak istnieje pojęcie „gospodarka mieszana”, także ludzie o mieszanych zasadach moralnych mogą być określani jako „szarzy”; ale w obu przypadkach mieszanka ta nie pozostaje długo „szara”. W tym kontekście szare jest preludium do czarnego. Możliwe, że są „szarzy” ludzie, ale nie mogą istnieć „szare” zasady moralne. Moralność jest czarno-biała. Jeśli ludzie usiłują osiągnąć kompromis między czarnym a białym, to czarne zwykle wygrywa, a białe przegrywa.

Takie oto przyczyny sprawiają, że na zarzut: „Ty chyba rozumiesz w czarno-białych kategoriach” powinno się odpowiadać: „Jak najbardziej”.

(czerwiec 1964)

11. Etyka kolektywizowana

AYN RAND

Pewne pytania, które często się słyszy, nie są wątpliwościami filozoficznymi, lecz wyznacznikami natury psychologicznej. Dotyczy to szczególnie pytań z dziedziny etyki. Dlatego właśnie w dyskusjach etycznych powinniśmy nie tylko sprawdzać własne przesłanki, ale również nauczyć się sprawdzać przesłanki naszych przeciwników.

Obiektywiści, na przykład, często usłyszą pytania w rodzaju: „Jakie działania podejmie się na rzecz ludzi ubogich i niepełnosprawnych w wolnym społeczeństwie?”

Przesłanką altruistyczno-kolektywistyczną zawartą w tym pytaniu jest przekonanie, że ludzie są „stróżami braci swoich”, i że nieszczęścia jednych obciążają innych. Ktoś, kto zadaje takie pytanie, ignoruje podstawowe założenia teorii etyki obiektywistycznej lub omija je, starając się oprzeć dyskusję na swoich własnych kolektywistycznych podstawach. Zauważmy, że nie pyta on: „Czy powinno się podejmować jakiegokolwiek działania?”, lecz: „Jakie działania się podejmuje?” —jak gdyby założenia kolektywistyczne zostały już milcząco przyjęte i pozostała jedynie dyskusja o środkach ich realizacji.

Pewien student zapytał kiedyś Barbarę Branden: „Co się stanie z ludźmi ubogimi w obiektywistycznym społeczeństwie?” Odpowiedź brzmiała: „Jeżeli ty zechcesz im pomóc, nikt nie będzie cię powstrzymywał”.

W tym właśnie tkwi sedno sprawy. Riposta powyższa jest dobrym przykładem odmowy przyjęcia przesłanek przeciwnika jako podstawy dyskusji.

Jedynie poszczególne osoby mają prawo podjąć decyzję pomocy innym, do jednostek również należy wybór, kiedy chcą jej udzielić. Społeczeństwo, w rozumieniu zorganizowanego systemu politycznego, nie ma żadnych praw w tej kwestii.

Jeśli kogoś interesuje, kiedy i w jakich warunkach indywidualna decyzja pomocy innym jest moralnie właściwa, odsyłam do wypowiedzi Galta w mojej powieści *Atlas Shrugged*. Tutaj skoncentrujemy się na analizie kolektywistycznej przesłanki, jakoby pomoc potrzebującym była sprawą polityczną, problemem czy też obowiązkiem całego społeczeństwa.

Natura nie gwarantuje żadnej istocie ludzkiej bezpieczeństwa, powodzenia ani nawet przetrwania. Kodeks altruistyczno-kolektywistyczny, który pozwala

człowiekowi przypuszczać, że to właśnie on może w jakiś sposób takie bezpieczeństwo zagwarantować niektórym osobom kosztem innych, jest jedynie dyktatorską zarozumiałością i moralnym ludożerstwem. Jeżeli ktoś rozważa, co społeczeństwo powinno zrobić dla biednych, to przyjmuje tym samym kolektywistyczną przesłankę, że życie ludzi należy do społeczeństwa, iż on jako członek społeczeństwa ma prawo cudzym życiem rozporządzać, określać dążenia innych ludzi czy ustalać ich „rozkład zajęć”.

Na tym polega psychologiczne wyznaczenie ukryte w podobnych pytaniach i wątpliwościach. Wyznaczenie takie ujawnia w najlepszym razie chaos psychologiczno-poznawczy; ujawnia też błąd, który można nazwać „błędem zakrzepłych atrakcji”. Polega on na zastępowaniu szerokiej abstrakcyjnej kategorii pojedynczym konkretem do niej należącym. I tak, szerokie pojęcie etyki zastępuje się ściśle określoną etyką kolektywistyczną. Można nawet porzucić teorie altruizmu i przyjąć kodeks racjonalny, ale na skutek braku integracji poglądów nadal podświadomie rozpatrywać kwestie etyczne w kategoriach wyznaczonych przez altruizm.

Częściej jednak zdarza się, że psychologiczne wyznaczenie ujawnia większe zło: głębokie zubożenie zdolności rozumienia praw człowieka oraz wartości pojedynczego ludzkiego życia. Altruizm otumania umysł w ten sposób, że zaciera się zdolność postrzegania konkretnej rzeczywistości.

W zatrutej kolektywizmem mentalności pokora i pycha są dwiema stronami tej samej przesłanki i obie służą wypełnianiu pustki po szacunku dla samego siebie. Człowiek, który gotów jest służyć jako środek dla celów innych ludzi, nie uniknie traktowania innych jako środków dla własnych celów. Im gorliwiej praktykuje on altruizm i im bardziej jest znerwicowany (altruizm i nerwica wzmacniają się nawzajem), tym częściej będzie on obmyślał projekty dla dobra ludzkości, społeczeństwa, narodu, przyszłych pokoleń czy też czegoś innego — byle nie dla dobra konkretnych ludzi.

Stąd bierze się zatrważająca lekkomyślność, z jaką wysuwa się, omawia i akceptuje „humanitarne” pomysły, które mają być zrealizowane środkami politycznymi, to jest narzucone siłą nieograniczonej liczbie osób. Kolektywiści często przedstawiali zdeformowany obraz zachłannych bogaczy, którzy pływają się w zbytkach na zasadzie „cena nie gra roli”. Podobnie, postęp społeczny realizowany przez współczesnych kolektywistów polega na pławieniu się w altruistycznych projektach politycznych na zasadzie „ludzkie życie nie gra roli”.

Tym, co wyróżnia skolektywizowane umysły, jest dążenie ku celom szczytnym i powszechnym, bez względu na sytuację, koszty czy środki. Zwykle można wykazać, że cel taki — wyjęty z kontekstu — jest pożądany. Cel ów musi być społeczny, bo

pomysłodawca nie pokryje kosztów z własnej kieszeni: pieniądze na ten cel trzeba komuś zagarnąć. Gęsta zasłona trującej mgły kryje zagadnienie środków — bo środkiem do realizacji szczytnych celów ma być życie ludzi.

Przykładem takiego projektu jest bezpłatna opieka zdrowotna. „Starsi ludzie powinni mieć opiekę lekarską w czasie choroby — czyż nie jest to pożądane?” — krzyczą zwolennicy wielkich planów społecznych. Teoretycznie jest to pożądane. Któż by miał powód, by się sprzeciwić? W tym miejscu procesy umysłowe w skolektywizowanym umyśle zatrzymują się — reszta jest mgłą. W zasięgu wzroku pozostaje jedynie pragnienie — jest ono dobre, prawda? Nie żądają niczego dla siebie, ale dla innych, dla społeczeństwa, dla biednych, bezradnych, chorych ludzi...

Mgła okrywa takie fakty jak zniewolenie, a zatem i zubożenie medycyny, deformacja i dezintegracja całej praktyki lekarskiej. Ofiarą pada zawodowa uczciwość, niezależność, kariera, ambicje, osiągnięcia, szczęście, życie tych właśnie ludzi, którzy mają ów „pożądany” projekt realizować, a mianowicie życie lekarzy.

Wielowiekowy rozwój cywilizacji nauczył ludzi — z wyjątkiem przestępców — że myślenie kategoriami „pożądanych” celów nie jest ani praktyczne, ani moralne w życiu osobistym i nie może być stosowane dla osiągania prywatnych korzyści. Nikt nie miałby wątpliwości co do moralnego charakteru jakiegoś młodego chuligana, który oświadcza, że dobrze jest posiadać jacht, mieszkać w wytwornym apartamencie i sączyć szampana — ale uparcie nie bierze się pod uwagę faktu, że aby osiągnąć owe „pożądane” cele, obrabował bank i zabił dwóch strażników.

Nie ma moralnej różnicy między tymi dwoma przykładami realizacji „pożądanych” celów. Liczba obdarzonych nie zmienia natury czynów; im więcej jest obdarzonych, tym więcej jest ofiar. Prywatny przestępca ma nawet niewielką przewagę moralną: jego ofiary przynajmniej zachowały swoje prawa, a ponadto nie posiada on takiej władzy, by zniszczyć cały naród.

Skolektywizowana etyka uchroniła natomiast przed postępem zapatrywania ludzi na ich społeczny i polityczny byt. Poglądy te przypominają nietknięte rozwojem cywilizacji dzikie ostępy, gdzie wciąż jeszcze rządzi brutalne prawo dżungli. Dojrzelismy już słaby błysk szacunku dla naszych indywidualnych praw w życiu prywatnym, lecz błysk ten gaśnie, gdy kierujemy się ku sprawom publicznym. Na arenę polityczną wkracza człowiek jaskiniowy. Jeżeli grupa ludzi ma ochotę zgładzić pojedynczego człowieka, to nasz troglodyta nie jest w stanie pojąć, że coś mogłoby gromadę powstrzymać.

Charakterystyczną cechą mentalności stadnej jest bezmyślne, niemal instynktowne traktowanie ludzkiego życia jako nawozu, paliwa czy środka dla różnych planów społecznych.

Przykłady podobnych projektów są niewyczerpane. Czy nie byłoby pożądane zlikwidować brudne slumsy? (nie wiemy, kto za to zapłaci). Czy nie byłoby dobrze mieszkać w pięknych, zaplanowanych miastach zbudowanych w jednym, harmonijnym stylu? (nie wiemy, czyj gust narzuci się architektom). Czy nie jest czymś pożądanym mieć wykształcone, światłe społeczeństwo? (nie wiemy, kto będzie nauczał, czego będzie się uczyć i co stanie się z odstępcami). Czy nie jest pożądane uwolnić pisarzy, malarzy, kompozytorów od brzemienia kłopotów finansowych i dać im wolność tworzenia? (nie wiemy, których pisarzy, malarzy, kompozytorów się uwolni). Przy bliższym zastanowieniu nasuwają się dalsze wątpliwości: no dobrze, chcemy uwolnić twórców od trosk materialnych, ale czym kosztem? Ano, kosztem innych malarzy, pisarzy, kompozytorów, którzy nie mają wpływów politycznych. To ich żałośnie niepewne dochody obłoży się podatkiem, by mieć pieniądze na „uwolnienie” uprzywilejowanej elity. Czyż nie jest pożądany rozwój nauki? Czyż nie jest korzystny podbój kosmosu?

Tu dochodzimy do jądra nierzeczywistości, dzikiej, bezmyślnej, okropnej, krwawej nierzeczywistości, która kieruje skolektywizowaną duszą.

Mówiąc o różnych pożądanym celach, pomija się milczeniem pytanie: „Kto na tym zyska?” Pragnienia i cele wymagają istnienia ludzi, którzy zyskają na ich realizacji.

Czy rozwój nauki jest pożądany? Dla kogo? Nie dla sowieckich poddanych, którzy znoszą epidemie, brud, głód i milicyjny terror, podczas gdy jakiś młody i genialny człowiek kiwa do nich ręką z rakiety przelatującej wysoko ponad ich ludzkimi chlewami. Nie dla amerykańskiego ojca, który zaharował się na śmierć, aby jego syn mógł skończyć studia. I nie dla chłopca, który nie ma pieniędzy na studia. I nie dla pewnego małżeństwa, śmiertelnych ofiar wypadku drogowego, którzy jeździli rozklekotanym wrakiem, bo nie stać ich było na kupno nowego samochodu. I nie dla matki, która straciła dziecko, bo nie miała pieniędzy na najlepszy szpital. Dla nikogo z tych ludzi, których podatki wspierają naszą subwencjonowaną naukę oraz publiczne programy badawcze.

Nauka jest wartościowa, pod warunkiem, że przedłuża, wzbogaca i chroni życie człowieka. Jeśli nauka nie spełnia tego warunku, to przestaje być wartością. Wszystkie abstrakcyjne projekty tracą wartość, jeżeli nie służą ludzkiemu życiu — pojedynczemu, niezastąpionemu, konkretnemu życiu poszczególnych osób.

Nowe odkrycia naukowe są dla ludzi wartościowe jedynie wówczas, gdy mogą oni swobodnie korzystać z dobrodziejstw odkryć dokonanych dawniej. Nowe odkrycia są potencjalnie wartościowe dla wszystkich ludzi, ale nie kosztem rezygnacji z istniejących już wartości.

Trwający w nieskończoność postęp, który nie przynosi nikomu pożytku, staje się potwornym absurdem. Podbój kosmosu jest absurdem, jeśli jest przymusowo finansowany przez biedaków, którzy nie mają pieniędzy na kupno butów.

Postęp może być finansowany wyłącznie z osobistych nadwyżek, to jest z pracy tych ludzi, którzy dzięki swym umiejętnościom produkują więcej, niż są w stanie skonsumować. Motorem postępu są osoby o wystarczających możliwościach umysłowych i finansowych, aby podjąć się ryzykownych przedsięwzięć w poszukiwaniu nowego. Kapitalizm jest jedynym ustrojem, w którym tacy ludzie mogą swobodnie działać, a postępowi nie towarzyszy przymusowy niedostatek, lecz stały wzrost konsumpcji, dobrobytu i zadowolenia ludzi ze swojego życia.

Tylko w lodowatej nierzeczywistości skolektywizowanych mózgów ludzkie życie nie jest niezastąpione. Jedynie taki umysł może uważać za „moralne” czy „pożądane” poświęcenie całych pokoleń żywych ludzi w imię rzekomego dobra, jakie nie narodzonym jeszcze pokoleniom przynieść ma państwowa nauka, państwowy przemysł czy państwowa orkiestra.

Rosja sowiecka jest najwymowniejszą, choć nie jedyną ilustracją dorobku skolektywizowanych mózgów. Dwa pokolenia Rosjan żyły, pracowały i umierały w ubóstwie, czekając na dobrobyt obiecywany przez przywódców; ci zaś namawiali do cierpliwości i zaciskania pasa, budując państwowy przemysł i zabijając w kolejnych pięciolatkach nadzieje społeczne. Niegdyś obywatele sowieccy przymierali głodem, czekając na traktory i prądnice — obecnie nie dojadają, czekając na energię atomową i podróże międzyplanetarne. Czekanie to nie ma kresu. Użytkownicy tej całopalnej ofiary nigdy nie przyjdą na świat. Jak dowodzą dzieje wszystkich tyranii, zwierzęta ofiarne będą płodzić nowe pokolenia zwierząt ofiarnych. Mimo to skolektywizowani myśliciele będą nadal toczyć błędnym wzrokiem i mówić z niegasnącym zapałem o służeniu ludzkości, mając przed oczyma duchy przeszłych, to znów przyszłych pokoleń, ale nie widząc ludzi.

Taki jest stan rzeczywistości w duszy każdego Mikjuetoasta*, który, patrząc zawistnie na osiągnięcia wielkich przemysłów, marzy sobie o tym, jakie piękne parki publiczne mógłby założyć, gdyby sam mógł dysponować pracą, życiem i zasobami pieniężnymi ogromnej liczby ludzi.

Gdy spotkacie jakiegoś „uspołecznionego” marzyciela, który z urazą w głosie powie wam, że pewne szczytne cele społeczne można osiągnąć jedynie wysiłkiem wszystkich obywateli, poradźcie mu, aby nie próbował ich osiągnąć, jeżeli nie uzyska dobrowolnego poparcia wszystkich. Powiedzcie mu również, że nie ma prawa dysponować życiem innych ludzi.

Aby zilustrować jego poglądy, możecie się posłużyć następującym przykładem. Istnieje możliwość przeprowadzenia operacji przeszczepu rogówek, co w niektórych przypadkach ślepoty prowadzioby do odzyskania wzroku. Rogówki do przeszczepu muszą pochodzić od innych ludzi, ale trzeba by je wycinać ludziom natychmiast po śmierci. Otóż według zasad kolektywizowanej etyki rodzi się tu problem społeczny. Czy mamy czekać z wycinaniem rogówek aż do śmierci człowieka, podczas gdy inni potrzebują jego oczu? Czy mamy uważać nasze oczy za własność społeczną i wymyślać „sprawiedliwy sposób” ich rozdziału? Czy w imię równości społecznej popierałbyś zabieranie oczu widzącym i dawanie ich niewidomym? Nie? Więc nie pytaj mnie o „projekty społeczne” w wolnym społeczeństwie. Znasz moją odpowiedź. Zasada jest ta sama.

(styczeń 1963)

* Milquetoast — postać z rysunków amerykańskich karykaturzysty H.T. Webstera (1885-1952); stworzenie bojaźliwe, zahukane i pokorne.

12. Budowniczość pomników

AYN RAND

Niegdyś uważany za ideał, dziś jest szkieletem w łachmanach. Trzeszczy na wietrze jak strach na wróble ponad całym światem, lecz ludzie nie mają odwagi, by podnieść wzrok i dojrzeć trupią czaszkę, która szczyty zębów spod strzępów czerwonej chusty.

Szkieletem tym jest socjalizm. Pięćdziesiąt lat temu istniało może usprawiedliwienie (choć nie uzasadnienie) dla szeroko rozpowszechnionej wiary, że socjalizm jest teorią polityczną, która, kierując się szlachetnymi pobudkami, dąży do zaspokojenia potrzeb wszystkich członków społeczeństwa. Dziś nie można już tej wiary uważać za niewinny błąd. Socjalizm został wypróbowany na wszystkich kontynentach. Nadszedł czas, by w świetle praktyki zbadać pobudki obrońców tej teorii.

Podstawową cechą socjalizmu jest naruszenie prawa prywatnej własności. Prawo własności (a więc prawo do użytkowania i dysponowania) przejmuje w socjalizmie społeczeństwo jako całość, tj. kolektyw. Produkcją i podziałem kieruje natomiast państwo, tj. aparat rządowy.

Socjalizm może być wprowadzony siłą, jak w Rosji sowieckiej, lub w wyniku wyborów, jak w narodowosocjalistycznych Niemczech. Możliwy jest socjalizm całkowity (jak w Rosji) lub socjalizm częściowy (jak w Anglii). Teoretycznie różnice są powierzchowne; praktycznie są one jedynie kwestią czasu. We wszystkich przypadkach podstawowa zasada jest ta sama.

Zlikwidowanie biedy, osiągnięcie powszechnego dobrobytu, postęp, pokój, ogólnoludzkie braterstwo — oto jakie miały być cele socjalizmu. Jeżeli obchodzi nas pomyślność i dobrobyt ludzi, to musimy przyznać, że wyniki okazały się fatalne.

Zamiast rozkwitu socjalizm spowodował gospodarczy paraliż i (lub) klęskę we wszystkich krajach, które ten system zastosowały. Im konsekwentniej wprowadzano socjalizm, tym głębiej pograżała się gospodarka i tym dotkliwiej odczuwano przykre skutki kolektywizacji. Anglia, niegdyś jeden z najbardziej wolnych i dumnych narodów Europy, teraz zredukowana do roli drugorzędnej państewka, dogorywa na hemofilię; traci swą najcenniejszą krew ekonomiczną: klasę średnią i wolne zawody. Tysiące wolnych i wykwalifikowanych, rzutkich i niezależnych młodych ludzi przenosi się do Kanady lub Stanów Zjednoczonych w poszukiwaniu wolności. Uciekają od wszechwładnej przeciętności, od atmosfery przytułku dla ubogich. Ci, którzy pozostali, wyrzekli się swych praw w zamian za bezpłatne protezy zębowe, a teraz mamroczą, że lepiej jest zostać socjalistą, niż umrzeć.

W bardziej usocjalizowanych krajach —jak Rosja sowiecka, czerwone Chiny czy Kuba — początkiem i znamieniem nowej socjalistycznej władzy był głód. W państwach tych socjalizm najpierw zepchnął ludność w otchłań średniowiecznej nędzy i wygłodzenia, by następnie utrzymać ją w stanie biedy i zastoju.

Nie jest to sytuacja przejściowa, jak już od pięćdziesięciu lat mówią obrońcy socjalizmu. Po półwieczu państwowego planowania Rosja nadal nie potrafi rozwiązać problemu wyżywienia własnej ludności. Jeśli chodzi o wyższą wydajność i szybsze tempo wzrostu gospodarczego, problem jakichkolwiek porównań między kapitalizmem a socjalizmem został raz na zawsze rozstrzygnięty — w oczach każdego uczciwego człowieka — przez obecną różnicę między Berlinem Zachodnim a wschodnim.

Zamiast pokoju socjalizm wniósł do stosunków międzynarodowych nową formę makabrycznego obłędu: zimną wojnę. Jest to stan chronicznej walki, przy czym napady są równie nagłe i nieprzewidziane jak okresy spokoju. Socjalistyczne narody i plemiona skaczą sobie do gardeł, Związek Radziecki zagarnia jedną trzecią powierzchni kuli ziemskiej, socjalistyczne Indie napadają Goa, a komunistyczne Chiny atakują socjalistyczne Indie.

Wymownym objawem moralnej korupcji naszych czasów jest fakt, że nieludzkie czyny popełniane w krajach socjalistycznych nie zakłócają zazwyczaj spokoju ducha socjalistów i liberałów. Przyjmują oni rządy terroru za rzecz naturalną, a jednocześnie nadal uważają się za obrońców „braterstwa między ludźmi”. W latach trzydziestych protestowali wprawdzie przeciwko okrucieństwom hitlerowców, ale chodziło im nie tyle o zasady, ile o względy taktyczne. Wtedy występowali po prostu przeciwko konkurencyjnej bandzie, która walczyła o to samo terytorium. Gdyby było inaczej, protestowaliby i teraz.

W imię ludzkości nasi socjaliści wybaczą i akceptują odbieranie ludziom wszelkich swobód i wolności, całkowite wywłaszczenie, wyroki bez sądu, tortury, obozy niewolniczej pracy, masową zagładę nieprzeliczonych milionów w Rosji sowieckiej, a także przerażające sceny we wschodnim Berlinie, np. podziurawione kulami ciała dzieci przyłapanych na próbie ucieczki.

Kiedy obserwuje się, jak setki tysięcy ludzi desperacko próbuje uciec z socjalistycznych krajów Europy, przedostać się przez druty kolczaste, przemknąć pod ogniem karabinów maszynowych, trudno zaiste wierzyć, że socjalizm w jakiegokolwiek postaci kieruje się dążeniem do zaspokojenia ludzkich potrzeb. Żaden naprawdę szlachetny człowiek nie mógłby przeoczyć czy zlekceważyć okrucieństwa na tak wielką skalę.

Socjalizm nie jest ruchem ludowym, lecz wymyślonym, dowodzonym i kontrolowanym przez intelektualistów. To oni przenieśli socjalizm ze swoich dusznych wież z kości słoniowej na krwawe pole praktyki, gdzie spotkali sprzymierzeńców: zbirów gotowych wypełniać ich rozkazy.

Co zatem kieruje teoretykami socjalizmu? Żądza władzy. Żądza władzy jako wyraz bezradności, samoobrzydzenia i chęci posiadania tego, na co się nie zasłużyło.

Chęć ta ma dwa aspekty: materialny i duchowy (przez słowo „duch” rozumiem ludzką świadomość). Są one oczywiście ze sobą związane, ale chęć posiadania tego, na co się nie zasłużyło, może dotyczyć głównie jednego z nich. Bardziej niszczycielska i niemoralna jest chęć posiadania tego, na co się nie zasłużyło w sferze ducha. Jest to pragnienie niezasłużonej wielkości, określane często mglistociemnym terminem „prestiz”.

Poszukiwacze niezasłużonych korzyści materialnych są jedynie pasożytami, obibokami, szabrownikami czy przestępcami. Są oni zbyt ograniczeni liczebnie i umysłowo, by stanowić groźbę dla rozwoju cywilizacji. Naprawdę niebezpieczni stają się dopiero wtedy, gdy ich działalność zostaje zaakceptowana i zalegalizowana przez poszukiwaczy niezasłużonej wielkości.

Niezasłużona wielkość jest pojęciem tak nierealnym i mgławicowym, że nieszczęśnik, który jej szuka, nie może, nawet przed samym sobą, przyznać się do niej. Nazwać niezasłużoną wielkość po imieniu znaczyłoby unicestwić ją. Po to, by zakotwiczyć jakoś swój ciemny popęd w rzeczywistości, aby nadać mu na pół wiarygodną postać, człowiek ów potrzebuje irracjonalnych i mętnych sloganów altruizmu i kolektywizmu. Hasła te przydatne są bardziej po to, by wspierać jego samozakłamanie, niż po to, by oszukiwać jego ofiary.

Spółeczeństwo, interes społeczny, służba społeczna to tylko środki, narzędzia, magiczne zaklęcia, które wypowiada człowiek ogarnięty żądzą władzy, zapadając w autohipnotyczny trans.

Spółeczeństwo nie jest bytem istniejącym realnie, jako że jest ono po prostu pewną liczbą pojedynczych osób. A zatem, jeżeli ktoś twierdzi lub sugeruje, że istnieje konflikt między interesem społecznym a interesem osób prywatnych, oznacza to tylko, że interesy niektórych ludzi mają być poświęcone w imię interesów i zachcianek innych ludzi. Pojęcie nieokreślonego interesu społecznego jest niezwykle wygodne na użytek każdej bandy wystarczająco silnej, by ogłosić, że „spółeczeństwo to ja” i wesprzeć to twierdzenie siłą.

Podobne roszczenia nie mogły i nie mogą się obyć bez argumentu przemocy fizycznej. Z drugiej strony, bez owych roszczeń bandyci pozostaliby tam, gdzie ich miejsce: na marginesie społecznym. Nie mogliby wtedy zasiadać u steru rządów i kierować losami całych narodów.

Istnieją dwa sposoby ogłaszania, że „społeczeństwo to ja”.

Pierwszy stosowany jest przez zwykłego pasożyta, który w imię potrzeb społecznych wyciąga rękę po państwową jałmużnę i wkłada do kieszeni nie zarobione pieniądze. Drugi sposób jest praktykowany przez pasożyta duchowego — przywódcę, który podobnie jak paser przyjmujący kradziony towar czerpie złudzenie wielkości z szansy dysponowania tym, czego nie zarobił, a także / mistycznego obrazu samego siebie jako wcielenia głosu ludu.

Pasożyt materialny jest psychicznie zdrowszy i bliższy rzeczywistości: on swój łup przynajmniej przejada, przepijaczy nosi na sobie. Pasożyt duchowy zyskuje prestiż i zadowolenie, jedynie wydając rozkazy, szerząc terror, a także zajmując się najbardziej rozrzutną, niepotrzebną i bezsensowną działalnością: wznoszeniem pomników.

Skuteczny wysiłek ludzkiego umysłu i dążenie do jasno określonych rozumnych celów prowadzą do wielkości. Złudzenie wielkości osiąga się za pomocą nagłego, swawolnego kaprysu w postaci publicznego pomnika. Ofiary owego kaprysu — ludzie, którzy zań zapłacili przymusową pracą czy zmniejszonym zarobkiem — otrzymują pomnik jako hojny podarunek od władcy. Pomnik służy wszystkim i nikomu, należy do wszystkich i nie należy do nikogo. Oglądają go wszyscy, choć patrzenie na pomnik nikomu nie sprawia przyjemności.

Wielki pomnik czy publiczny monument jest jedynym ukojeniem dla władcy opętanego pragnieniem prestiżu. Prestiż — w czyich oczach? W oczach wszystkich i w niczyich. Zmęczone ofiary, nadwornicy pochlebcy, żebracy na ulicach, obce plemiona i ich władcy — wszyscy mają wiedzieć, że to miejsce nasiąkło krwią pokoleń.

W kilku filmach o tematyce biblijnej można zobaczyć sceny budowy piramid. Obrazy te znakomicie ilustrują istotę procedury wznoszenia publicznych monumentów. Hordy chudych, obdartych, ledwie żywych ze zmęczenia ludzi ciągną na linach wielkie kamienne bryły. Nieszczęśnicy, smagani jak zwierzęta biczami nadzorców, padają ze zmęczenia na piasek pustyni. Ogromna liczba ludzi straciła życie przy nieludzkiej pracy, aby zmarły luraon mógł spocząć we wspaniałej, bezsensownej budowli i w ten sposób zdobyć wieczny prestiż w oczach przyszłych pokoleń.

Świątynie i pałace są jedynymi pozostałościami najdawniejszych cywilizacji. Budowle te wznoszono w podobny sposób jak piramidy egipskie i tak samo wielkim kosztem. Ceny ludzkiego życia nie usprawiedliwia fakt, że starożytni, umierając z głodu czy wycieńczenia, uważali niewątpliwie, że prestiż ich plemienia, władcy czy boga jest dla nich w jakiś sposób ważny.

Rzym upadał pod ciężarem wszechobecnej kontroli państwowej i nadmiernych podatków, podczas gdy cesarze wznosili kolosea. Ludwik XIV wpędził w nędzę swój lud, by móc wybudować w Wersalu pałac budzący zazdrość ówczesnych monarchów i podziw współczesnych turystów. Wyłożone marmurem metro moskiewskie zbudowane kosztem bezpłatnej „ochotniczej” pracy robotników i robotnic sowieckich jest publicznym monumentem. Ten sam charakter mają wystawne przyjęcia w ambasadach sowieckich. Podczas gdy ludzie sowieccy stoją w kolejkach po ochłapy na kartki, szampan i kawior w ambasadach podtrzymują prestiż Związku Radzieckiego.

Budowle publiczne w Stanach Zjednoczonych zawsze, może z wyjątkiem kilku ostatnich dziesięcioleci, wyróżniały się skromnością. Nie wznoszono ich dla prestiżu; były po prostu funkcjonalnymi budynkami, miejscami ważnych wydarzeń historycznych. Kto podziwiał użytkową prostotę Pałacu Niepodległości, ten zauważył różnicę między autentyczną wielkością a piramidami łowców społecznego prestiżu.

W Ameryce ludzki wysiłek i środki materialne nie były marnowane na publiczne monumenty i społeczne przedsięwzięcia. Praca i środki materialne służyły pomnażaniu prywatnego, osobistego, indywidualnego dobrobytu pojedynczych obywateli. Wielkość Ameryki polega na tym, że te prawdziwe monumenty nie są publiczne. Żadne pałace ani piramidy nie są tak wspaniałe jak olbrzymie sylwetki budynków Nowego Jorku na tle nieba. Ale amerykańskie drapacze chmur nie powstały z funduszy społecznych i nie zostały zbudowane po to, by służyć publicznym celom. Wzniesiono je kosztem energii, inicjatywy i majątku prywatnych ludzi dla ich osobistego zysku. Drapacze chmur nikogo nie zubożają — poziom życia nowojorczyków rośnie wraz z nimi. Nawet mieszkańcy slumsów żyją lepiej niż starożytny niewolnik egipski czy współczesny robotnik sowiecki.

Tak oto w teorii i w praktyce wygląda różnica między kapitalizmem a socjalizmem.

Oparty na amerykańskich wzorach drapacz chmur w Moskwie, a także sowieckie fabryki, kopalnie, zapory wodne i inne „strojki” powstały kosztem bezmiaru ludzkich cierpień, poniżeń i strat. Rabunki i zbrodnie są fundamentem uprzemysłowienia. Liczba ofiar nie jest znana. Wiadomo jednak, że od rewolucji październikowej minęło już sporo czasu; wiadomo, że w imię obiecanego dostatku dwa pokolenia istot

ludzkich cierpiały biedę i poniżenia; wiadomo też, że tego typu fakty nie zrażają dzisiejszych obrońców socjalizmu.

Różne są pobudki działania obrońców socjalizmu. Ci, którzy nadal są zwolennikami tego ustroju, stracili prawo do wiarygodnego głoszenia, że działają na rzecz dobra ludzkości.

Ideologia socjalizacji (w postaci neofaszystowskiej) unosi się dyskretnie w naszej pozbawionej wyrazu atmosferze intelektualnej i kulturalnej. Proszę zauważyć, jak często prosi się nas o nieokreślone poświęcenia w imię mglistych celów. Obecna administracja bardzo często odwołuje się do interesu społecznego. Pro-s/.ę też zauważyć, jak wielkiego znaczenia nabrała nagle sprawa międzynarodowego prestiżu, który często ma usprawiedliwiać samobójcze posunięcia polityczne. Podczas niedawnego kryzysu kubańskiego, gdy szło o pociski nuklearne i groźbę wojny atomowej, nasi dyplomaci i komentatorzy uważali, że należy poważnie rozpatrywać takie kwestie, jak prestiż, osobiste uczucia i zachowanie twarzy rozmaitych socjalistycznych władców zamieszanych w konflikt. Socjalizm ma zasady, metody działania i skutki podobne do historycznych i prehistorycznych tyranii. Jest on po prostu demokratyczną monarchią absolutną, to znaczy systemem absolutyzmu bez dziedzicznych władców. Władzę może zagarnąć każdy: bezwzględny karierowicz, oportunist, awanturник, demagog czy bandyta. Gdy myślimy o socjalizmie, nie oszukujmy się co do jego natury.

Pamiętajmy, że podział na dwie wyłączające się klasy: prawa człowieka i prawa własności jest sztuczny. Żadne z praw człowieka nie może się obyć bez prawa własności. Ludzie wysiłkiem swych rąk i umysłów produkują dobra materialne potrzebne im do życia. Jeśli producent przestaje być właścicielem wyników swej pracy, to przestaje być panem swojego życia. Podważanie prawa własności doprowadza do tego, że ludzie stają się własnością państwa. Ktokolwiek rości sobie prawo do dysponowania majątkiem innych, ten zamierza traktować żywych ludzi jak martwe przedmioty.

Socjalizm jest winien ogromnych zniszczeń, morza przelanej krwi i milionów ofiar. Pamiętajmy, że nie uczyniono tego dla dobra ludzkości ani w imię szlachetnego ideału. Zrobiono to, by zaspokoić bezgraniczną próżność wystraszonego bydlęcia czy też lichego samozwańca, który pragnął okryć się płaszczem niezasłużonej wielkości. Pamiętajmy, że olbrzymi socjalistyczny monument jest piramidą państwowych fabryk, państwowych teatrów i publicznych parków. Socjalizm buduje się na podwalinach z ludzkich ciał. Na wierzchołku tej budowli stoi pomnik władcy. Władca wali się w piersi i patrzy w górę, domagając się prestiżu od pustego, bezgwiezdneho nieba.

(grudzień 1962)

13. Prawa człowieka

AYN RAND

Jeżeli chce się bronić wolnego społeczeństwa, tj. kapitalizmu, to trzeba sobie uświadomić, że jego niezbędną podstawą jest zasada praw indywidualnych. Ktoś, kto te prawa popiera, musi zdać sobie sprawę, że jedynie kapitalizm może zapewnić poszanowanie praw jednostki i ich obronę. Cele współczesnych intelektualistów niewiele mają wspólnego z obroną wolności, o czym świadczy fakt, że pojęcie praw jednostki jest pomijane, zniekształcane i wypaczane. Rzadko się o nim dyskutuje; szczególnie mało mówią o nim tzw. konserwatyści.

Prawa jednostki są pojęciem moralnym, logicznym przejściem od zasad kierujących czynami pojedynczego człowieka do zasad regulujących jego stosunki z innymi ludźmi. Pojęcie to podtrzymuje i chroni indywidualną moralność w otoczeniu społecznym. Jest ono pomostem między moralnymi zasadami człowieka a prawnym kodeksem społeczeństwa, między etyką a polityką. PRAWA JEDNOSTKI SĄ ŚRODKIEM UMOŻLIWIAJĄCYM PODPORZĄDKOWANIE SPOŁECZEŃSTWA PRAWOM MORALNYM.

Każdy system polityczny oparty jest na jakimś kodeksie etycznym. W historii ludzkości dominowały rozmaite odmiany etyki altruistyczno-kolektywistycznej, której zasadą jest podporządkowanie jednostki wyższemu autorytetowi natury mistycznej bądź społecznej. Wskutek tego systemy polityczne były najczęściej odmianami tej samej tyranii państwowej. Takie czynniki jak tradycja, chaos, krwawe walki czy okresowe upadki powodowały zróżnicowanie poszczególnych systemów tyranii. Jednakże ich zasada nie ulegała zmianie: we wszystkich tych systemach kodeks moralny stosował się do jednostek, ale nie do społeczeństwa. Społeczeństwo — będąc wcieleniem prawa moralnego, jego źródłem bądź wyłącznym interpretatorem — samo było poza prawem moralnym. Głównym celem etycznym było wpajanie ludziom, by z oddaniem poświęcali się swoim społecznym obowiązkom.

Każdy projekt społeczny przypomina mauzoleum — nie zawsze ze względu na kształt, ale zawsze ze względu na ogromne koszty realizacji.

Ponieważ społeczeństwo nie jest bytem realnym, ale pewną liczbą jednostek, w praktyce poza prawem byli władcy. Podlegając jedynie tradycyjnym rytuałom, dysponowali oni pełnią władzy i wymagali ślepego posłuszeństwa w myśl zasady: „Dobre jest to, co dobre dla społeczeństwa, a edykty władcy są głosem społeczeństwa (plemienia, rasy, narodu) na ziemi”.

Zasada ta funkcjonowała w różnych systemach państwowych stosujących etykę altruistyczno-kolektywistyczną, bez względu na to, czy uzasadniono tę etykę mistycznie czy też społecznie. Teorię polityczną mistycznej tyranii państwowej streszcza określenie „boskie prawo królów”, tyranię społeczną zaś definiuje powiedzenie: vox pópuli, vox Dei. Oto przykłady: teokracja egipska z faraonem jako wcieleniem boga, nieograniczone rządy większości w demokracji ateńskiej, opiekuńcze Imperium Romanum, inkwizycja późnego średniowiecza, monarchia absolutna we Francji, opiekuńcze Prusy za Bismarcka, komory gazowe narodowosocjalistycznych Niemiec, Gułagi w Związku Radzieckim.

Wszystkie te systemy polityczne wyrażały etykę kolektywistyczno-altruistyczną. Ich wspólną cechą jest to, że społeczeństwo jako czciciel wszechwładnych królewskich kaprysów stoi ponad prawem moralnym. Tak więc z politycznego punktu widzenia wszystkie te systemy były odmianami społeczeństwa amoralnego. Najbardziej przełomowym osiągnięciem Stanów Zjednoczonych było podporządkowanie społeczeństwa łaadowi moralnemu.

Zasada praw człowieka stanowi rozszerzenie moralności na system społeczny. Ogranicza ona potęgę państwa, zabezpiecza jednostkę przed brutalną siłą kolektywu, podporządkowuje przemoc prawu. Stany Zjednoczone były pierwszym w historii społeczeństwem moralnym.

We wszystkich wcześniejszych systemach pojedynczy człowiek uważany był za środek, którym można się posłużyć w dążeniu do celów innych ludzi, a społeczeństwo uważano za cel sam w sobie. Dopiero w Stanach Zjednoczonych zaczęto uważać człowieka za cel sam w sobie, traktując społeczeństwo jako środek służący pokojowej, uporządkowanej i dobrowolnej koegzystencji jednostek. We wszystkich wcześniejszych systemach uważano, że życie człowieka należy do społeczeństwa, że społeczeństwo może człowiekiem dowolnie rozporządzać. Utrzymywano, że ta porcja wolności, jaką cieszy się pojedynczy człowiek, jest mu darowana z łaski czy z przyzwolenia społeczeństwa i może być człowiekowi w każdej chwili odebrana.

W Stanach Zjednoczonych przyjęto, że życie człowieka sprawiedliwie (to znaczy z zasady moralnej i z natury) jest jego własnością i jego prawem, że społeczeństwo jako takie nie ma żadnych praw i że jedynym moralnym celem rządu jest ochrona praw pojedynczych obywateli.

Prawa człowieka są to zasady moralne, które ustalają i sankcjonują wolność działania jednostki w otoczeniu społecznym. Zasadniczo istnieje tylko jedno prawo człowieka, z którego wynikają wszystkie inne: prawo do życia. Życie jest procesem

wymagającym działań podtrzymujących i wytwórczych. Prawo do życia oznacza prawo do podejmowania takich działań. Innymi słowy, jest to wolność poszukiwania wszystkiego, czego istota rozumna z natury swej potrzebuje, by podtrzymać, rozszerzyć i wypełnić własne życie, a także, by cieszyć się życiem. Takie znaczenie ma prawo do życia, do wolności i do poszukiwania szczęścia zawarte w Konstytucji Stanów Zjednoczonych.

Pojęcie „prawa do życia” odnosi się jedynie do działania, a szczególnie do wolności działania. Oznacza wolność od fizycznego przymusu, zniewolenia i ingerencji innych osób. W odniesieniu do każdej jednostki prawo to jest moralną sankcją natury pozytywnej. Człowiek ma wolność działania według własnego uznania, z własnego wyboru i dla własnych celów. Prawo to nie nakłada na człowieka żadnych obowiązków dotyczących jego bliźnich, poza zobowiązaniem natury negatywnej: człowiek ma się powstrzymywać od naruszenia praw innych jednostek.

Prawo do życia jest źródłem wszystkich praw człowieka, prawo własności zaś umożliwia ich realizację. Bez praw własności inne prawa byłyby nierealne. Skoro człowiek musi własnym wysiłkiem podtrzymywać swoje życie, to ten, kto nie ma prawa do wytworów swej pracy, nie ma tym samym środków potrzebnych do podtrzymywania swojego życia. Człowiek, który wytwarza, ale nie rozporządza produktem swojej pracy, jest niewolnikiem.

Pamiętajmy, że prawo własności, jak wszystkie prawa człowieka, dotyczy działania. Nie jest prawem do jakiegoś przedmiotu materialnego, lecz do jego wytworzenia, czy też do zarobienia środków na ten przedmiot. Prawo własności nie zapewnia nikomu dochodów, ale jeśli człowiek je uzyska, to prawo to gwarantuje mu ich własność. Jest to prawo do nabywania, przechowywania i używania wartości materialnych, a także do dysponowania nimi.

Pojęcie praw człowieka jest tak nowe w historii ludzkości, że do dziś nie zostało w pełni zrozumiane. Niektórzy, opierając się na mistycznej teorii etyki, uważają prawa człowieka za dar boży. Zwolennicy społecznej teorii etyki mniemają, iż prawa człowieka zostały mu darowane przez społeczeństwo. Jednak prawdziwym źródłem tych praw jest natura człowieka.

Amerykańska Deklaracja Niepodległości głosi, że ludzie zostali obdarzeni przez Stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami. Bez względu na to, czy uważamy się za dzieci Boga, czy też za twory natury, nie możemy przeoczyć faktu, że człowiek jest bytem szczególnego rodzaju: jest on istotą myślącą. Stworzenia te źle znoszą przymus; ich specyficzny sposób życia wymaga pewnych praw. „Źródłem praw człowieka nie jest prawo boskie ani prawo parlamentarne, ale prawo tożsamości.

Człowiek jest człowiekiem tak jak $A=A$. Uprawnienia są warunkami bytu wymaganymi przez naturę ludzką dla prawidłowego życia. Jeśli człowiek ma przetrwać, to musi mieć prawo do myślenia, do działania zgodnie z własnym rozeznaniem, do dążenia ku własnym wartościom i do posiadania na własność wytworów swojej pracy” (cytat z powieści Ayn Rand *Atlas Shrugged*). Pogwałcenie praw człowieka następuje wtedy, gdy zmusza się go do działania wbrew jego własnemu rozeznaniu lub gdy odbiera mu się jego własność. Podstawowym sposobem łamania praw człowieka jest zastosowanie przemocy fizycznej. Potencjalnym zagrożeniem praw człowieka są przestępcy oraz rząd. W Stanach Zjednoczonych zabezpieczono obywateli przed zakusami władzy, nie pozwalając rządowi na uprawianie legalnej przestępczości. Przeprowadzenie linii podziału między władzą a kryminalistami jest wielkim osiągnięciem amerykańskiej myśli politycznej.

W Deklaracji Niepodległości sformułowano zasadę, że rząd ustanawia się po to, by zabezpieczać prawa człowieka. Obrona praw obywateli przez chronienie ich od przemocy fizycznej — oto jedyne uzasadnienie istnienia rządu i definicja właściwego celu jego działalności.

Tak więc zmieniła się funkcja rządu: odtąd rząd miał służyć, a nie panować. Rząd ustanowiono po to, by bronić obywateli przed przestępcami, natomiast Konstytucja amerykańska została napisana po to, by bronić obywateli przed rządem. Karta Praw [która weszła w skład Konstytucji — przyp. tłum.] skierowana jest nie przeciwko prywatnym osobom, ale przeciwko rządowi. Jest to wyraźne podkreślenie poglądu, że prawa poszczególnych ludzi są ważniejsze niż wszelkie siły społeczne czy publiczne. Amerykanie stworzyli w ten sposób teoretyczny model cywilizowanego społeczeństwa, który został w dużym stopniu wcielony w życie na przestrzeni historii Stanów Zjednoczonych. W społeczeństwie cywilizowanym przemoc fizyczna w stosunkach międzyludzkich przestała być dozwolona, rząd zaś, działając jak policjant, może użyć siły jedynie jako środka odwetowego, i to wyłącznie wobec tych osób, które pierwsze zastosują przemoc.

Taka była zasadnicza treść i intencja amerykańskiej filozofii politycznej wyrażonej w koncepcji praw człowieka. Treść ta nie była ani precyzyjnie sformułowana, ani w pełni zaakceptowana, ani konsekwentnie wdrażana w życie.

Wewnętrzną sprzecznością Ameryki była etyka altruistyczno-kolektywistyczna. Altruizm nie daje się pogodzić z wolnością, kapitalizmem i prawami człowieka. Dążenie do szczęścia jest sprzeczne z moralną pozycją zwierzęcia ofiarnego.

Tym, co dało początek wolnemu społeczeństwu, jest pojęcie praw człowieka. Niszczenie wolności musiało się rozpocząć od podkopania tych praw. Chcąc zniewolić jakiś kraj, kolektywistyczna tyrania nie waży się uczynić tego drogą otwartej konfiskaty jego moralnych i materialnych wartości. Stymulowanie procesu wewnętrznej korupcji jest równie skuteczną metodą zniewalania. Tak jak w sferze materialnej grabież majątku obywateli ma formę inflacji pieniądza, tak podobnie można zjawisko inflacji obserwować w dziedzinie praw człowieka. Zauważamy ogromną liczbę nowo ogłoszonych praw, ale często przeoczamy fakt, że pojęcie praw człowieka traci swój właściwy sens. Tak jak zły pieniądz wypiera dobry, tak „papierowe” prawa zagrażają autentycznym prawom jednostki.

Ciekawe, że na całym świecie występują dwa sprzeczne zjawiska: obfitość „nowych praw” i rosnąca liczba obozów przymusowej pracy. Cała sztuczka polega na sprytnym przetrzuceniu pojęcia praw człowieka ze sfery politycznej w dziedzinę ekonomiczną.

Platforma wyborcza Partii Demokratycznej z 1960 roku jasno i wyraźnie obrazuje to przesunięcie. Demokraci oświadczają, że ich administracja „potwierdzi prawa ekonomiczne, które Franklin Roosevelt zapisał w naszej świadomości narodowej szesnaście lat temu”.

Przyjrzyjmy się propozycjom demokratów pod kątem pojęcia praw człowieka:

1. Prawo do użytecznej i opłacalnej pracy w fabrykach, warsztatach, gospodarstwach rolnych czy kopalniach na terenie kraju.
2. Prawo do zarobków zapewniających właściwe wyżywienie, ubranie i wypoczynek.
3. Prawo każdego rolnika do uprawy i sprzedaży produktów rolnych na takich warunkach, by zapewnić sobie i swojej rodzinie przyzwoite warunki życia.
4. Prawo wszystkich przedsiębiorców dużych i małych do handlu w atmosferze wolnej od nieuczciwej konkurencji i od dominacji monopolu w kraju i za granicą.
5. Prawo każdej rodziny do przyzwoitego mieszkania.
6. Prawo do właściwej opieki zdrowotnej, a także do warunków sprzyjających osiągnięciu i utrzymywaniu dobrego stanu zdrowia.
7. Prawo do właściwego zabezpieczenia finansowego przed uroźbą choroby, wypadków, starości i bezrobocia.
8. Prawo do dobrego wykształcenia.

Sprawa byłaby jasna, gdyby każdy z powyższych punktów kończył się pytaniem: „Kto za to zapłaci?”

Posady, wyżywienie, odzież, wypoczynek (!), mieszkania, opieka zdrowotna, wykształcenie nie spadają z nieba i nie wyrastają z ziemi. Są to dobra i usługi wykonywane przez ludzi. Kto nam to wszystko da? Jeżeli niektórzy ludzie mają prawo do korzystania z owoców pracy innych, to ci inni zostają tym samym wyzuci z praw i skazani na niewolniczą pracę.

Każde rzekome prawo jednego człowieka związane z pogwałceniem praw innego człowieka nie jest i nie może być prawem. Nikt nie może mieć przywileju narzucania innym ludziom bezpłatnych powinności i obowiązkowych przysług. Nie może istnieć prawo do zniewolenia.

Prawo człowieka nie może mu obiecywać dóbr materialnych, które mają być wytworzone przez innych ludzi. Prawo może jedynie zapewniać człowiekowi swobodę wytwarzania dóbr materialnych własnym wysiłkiem.

W tym kontekście dokładność myślowa twórców Konstytucji Stanów Zjednoczonych jest godna podziwu. Sformułowali oni prawo do poszukiwania szczęścia, nie zaś prawo do szczęścia. Człowiek ma prawo do podejmowania takich działań, jakie uzna za potrzebne do własnego szczęścia. Nie znaczy to jednak, że inni muszą człowieka uszczęśliwiać.

Prawo do życia oznacza, że człowiek ma prawo do utrzymywania się z własnej pracy (na różnym poziomie, zależnie od umiejętności). Prawo to nie gwarantuje nikomu, że inni będą łożyć na jego utrzymanie.

Prawo własności oznacza, że człowiek ma prawo do podejmowania działań ekonomicznych, które są niezbędne do zdobycia własności, korzystania z niej oraz dysponowania zarobionymi zasobami. Prawo to nie obiecuje nikomu, że inni dadzą mu coś na własność.

Wolność słowa oznacza, że człowiek ma prawo do wyrażania swoich poglądów bez obawy przed represjami czy karami ze strony rządu. Nie znaczy to jednak, że inni muszą udostępnić mu salę wykładową, stację radiową czy prasę drukarską dlatego tylko, że chce on publicznie swoje poglądy wygłaszać.

Każde przedsięwzięcie związane z udziałem większej liczby osób wymaga dobrowolnej zgody wszystkich uczestników. Każdy z nich może podejmować własne decyzje, ale nikt nie ma prawa do apodyktycznego narzucania własnych decyzji innym ludziom.

Nie ma czegoś takiego jak prawo do pracy. W ramach wolnego handlu człowiek ma natomiast prawo do podejmowania pracy, jeśli ktoś chce go zatrudnić. Nie ma prawa do posiadania domu. Wolny handel zapewnia jedynie prawo do zbudowania czy kupna domu. Nie ma prawa do sprawiedliwych zarobków czy prawa do uczciwej ceny, jeżeli ktoś nie zechce takich zarobków wypłacać i za tę cenę kupować. Nie ma praw konsumentów do mleka, butów, filmów czy szampana, jeśli producenci nie zechcą tych dóbr wyrabiać. Człowiek ma natomiast prawo do podejmowania własnej produkcji najrozmaitszych rzeczy. Nie ma praw grup społecznych, nie ma praw robotników, chłopów, przedsiębiorców, pracowników, pracodawców, starców, młodzieży, nie narodzonych dzieci. Są jedynie prawa człowieka — prawa należne każdemu pojedynczemu człowiekowi i wszystkim ludziom z osobna.

Prawo własności i prawo własnego handlu są jedynymi „ekonomicznymi” prawami człowieka (w istocie są to prawa polityczne). Nie może istnieć „karta praw ekonomicznych”. Zauważmy, że obrońcy rzekomych praw ekonomicznych to ci sami ludzie, którzy niszczą prawa polityczne.

Pamiętajmy, że prawa człowieka są zasadami moralnymi, które określają i chronią wolność działania człowieka, nie narzucając żadnych związanych z tym zobowiązań na jego bliźnich. Moje prawa nie stanowią zagrożenia dla praw i swobód innych prywatnych osób. Człowiek, który użyje siły fizycznej i naruszy prawa innych ludzi, staje się przestępcą. Normy prawne i wymiar sprawiedliwości chronią obywateli przed czynami przestępczymi.

Przestępcy wszędzie i zawsze stanowili znikomą mniejszość. Krzywdy, które wyrządzili oni rodzajowi ludzkiemu, są minimalne w porównaniu do zbrodni popełnianych przez władze państwowe. Krwawe wojny, głód, prześladowania, konfiskaty majątków, okupacje, masowe rzezie nie były czynami popełnianymi przez przestępców. Rząd stanowi największe potencjalne zagrożenie praw człowieka, gdyż ma monopol legalnego stosowania przemocy fizycznej, a jego ofiary nie mogą uciekać się pod obronę prawa. Rząd staje się śmiertelnym wrogiem obywateli wtedy, gdy nie jest skrzepowany i ograniczony prawami człowieka. Prawa człowieka zawarte w Konstytucji Stanów Zjednoczonych nie są jednak wymierzone przeciwko którymś prywatnym działaniom. Zostały napisane z myślą o obronie jednostek przed poczynaniami władzy państwowej.

Obrona ta obecnie słabnie na skutek stosowania niepokojącego manewru. Polega on na przypisywaniu prywatnym obywatelom pewnych wykroczeń, które są konstytucyjnie zabronione rządowi (prywatni obywatele nie są w stanie wykroczeń tych popełnić), zwalniając w ten sposób rząd od różnych ograniczeń. Manewr ten występuje coraz częściej w dziedzinie wolności słowa. Kolektywiści od lat szerzą

mniemanie, iż prywatny obywatel, odmawiając finansowania swojego przeciwnika, ogranicza w ten sposób jego wolność słowa, a zatem stosuje cenzurę.

Gdy gazeta odmawia drukowania lub zatrudnienia autora, którego poglądy są diametralnie różne od kierunku reprezentowanego przez to pismo, kolektywiści nazywają to cenzurą. Gdy sponsor danego programu telewizyjnego odmawia przedstawienia czegoś, co budzi jego oburzenie — na przykład gdy nie ma on ochoty zachęcać Algera Hissa do publicznych wynurzeń na temat byłego wiceprezydenta Nixona — uważa się to za cenzurę.

Tymczasem pan Newton N. Minow oświadcza: „Propozycje programowe dla danego regionu spotykają się z cenzurą ze strony krytyków telewizyjnych, firm reklamowych oraz poszczególnych sieci telewizyjnych i ich współpracowników”. Ten sam pan Minow zapowiada cofnięcie licencji każdej stacji telewizyjnej, która nie zastosuje się do jego koncepcji programowych, i nie uważa tego za cenzurę.

Nie ma takiej prywatnej osoby czy agencji, która może nakazać komukolwiek milczenie lub wycofać z obiegu publikację; jedynie rząd może to uczynić. Wolność słowa oznacza między innymi, że człowiek ma prawo nie popierać, nie słuchać i nie finansować swoich przeciwników.

Mimo to, według takich doktryn jak ekonomiczna karta praw, człowiek nie ma prawa dysponować własnymi środkami materialnymi zgodnie ze swoim przekonaniem, lecz musi on bez sprzeciwu oddawać swoje pieniądze każdemu mówcy czy propagandziście, który ma prawo do cudzej własności.

Zapewnienie materialnych środków głoszenia poglądów narusza prawo człowieka do własnych poglądów. Oznacza bowiem, że wydawca musi publikować książki, które uważa za bezwartościowe, kłamliwe czy niemoralne; że komentator telewizyjny może deprecjonować przekonania swojego sponsora, który musi mu za to płacić; że właściciel gazety musi powierzyć pisanie artykułów młodemu awanturnikowi, który głośno protestuje przeciwko wolności prasy. Tak więc pewna grupa ludzi zdobywa nieograniczone przywileje, gdy tymczasem inna grupa zostaje doprowadzona do stanu bezradnej nieodpowiedzialności.

Skoro nie jest możliwe, by każdy chętny otrzymał pracę, mikrofon i własną kolumnę w gazecie, kto zatem ma kierować dystrybucją praw ekonomicznych? Gdy prywatni właściciele stracą prawo wyboru, kto będzie typował wybrańców? No cóż, pan Minow nie ma takich wątpliwości.

Porzućmy błędne mniemanie, jakoby sprawa dotyczyła jedynie ludzi bardzo bogatych. Trzeba sobie uzmysłowić, że teoria praw ekonomicznych wiąże się z

utrzymywaniem tych wszystkich awangardowych grafomanów, wierszokletów, kompozytorów kocięj muzyki i twórców abstrakcyjnych bohomazów, którzy mają polityczne poparcie. Nie chodząc na ich występy i nie kupując ich utworów, odmówiliście im dobrowolnego wsparcia finansowego. Jednak będziecie ich utrzymywać, bo cóż innego oznacza projekt subwencjonowania sztuki z waszych podatków?

Podczas gdy ludzie głośno domagają się praw ekonomicznych, pojęcie praw politycznych zanika. Zapomina się, że wolność słowa oznacza prawo do obrony własnych przekonań, co wcale nie wyklucza takich skutków, jak sprzeciw otoczenia, niezgoda z innymi, niepopularność i brak poparcia. Polityczną funkcją wolności słowa jest ochrona dysydentów i niepopularnych mniejszości przed represjami i przemocą — ale nie nagradzanie ich niezasłużonym poparciem i specjalnymi przywilejami.

W amerykańskiej Karcie Praw czytamy: „Kongres nie będzie stanowił żadnych praw [...] ograniczających wolność słowa czy wolność prasy [...]” Karta Praw nie wymaga od prywatnych obywateli, by fundowali mikrofon zwolennikowi ich zagłady, czy też dawali wytrych włamywaczowi, który chce ich obrabować, lub kupowali nóż zbirowi, który chce poderżnąć im gardła.

Jedną z najważniejszych kwestii spornych w czasach obecnych przedstawia się tak: prawa polityczne versus prawa ekonomiczne. Albo — albo. Prawa polityczne i prawa ekonomiczne wykluczają się wzajemnie. W rzeczywistości nie istnieją żadne prawa ekonomiczne, kolektywne czy publiczne. W określeniu prawa indywidualne przymiotnik jest właściwie zbędny: nie ma innych swobód poza indywidualnymi i tylko pojedynczy człowiek może z nich korzystać.

Jedynymi obrońcami praw człowieka są zwolennicy kapitalizmu laissez-faire.

(kwiecień 1963)

14. Skolektywizowane „prawa”

AYN RAND

Prawa są moralną podstawą określającą prawidłowe stosunki społeczne. Człowiek potrzebuje kodeksu moralnego po to, aby przetrwać (aby działać, wybierać słuszne cele i je osiągać). Podobnie społeczeństwo (grupa ludzi) potrzebuje zasad moralnych po to, by zorganizować system społeczny zgodny z naturą człowieka i jego życiowymi wymaganiami.

Człowiek może unikać rzeczywistości i działać na podstawie chwilowych, żywiołowych impulsów, ale wtedy nie osiągnie niczego poza postępującym samozniszczeniem. Społeczeństwo może również uchylać się od rzeczywistości, wprowadzając system, którym kierują niepohamowane zachcianki obywateli, wodza, grupy nacisku, zmieniających się demagogów czy też niezmiennego dyktatora. Jednak i takie społeczeństwo nie może osiągnąć niczego oprócz rządów brutalnej przemocy i stanu postępującego samozniszczenia.

Kolektywizm w dziedzinie polityki jest odpowiednikiem subiektywizmu w dziedzinie etyki. Pogląd, iż „cokolwiek robię, jest słuszne, ponieważ ja postanowiłem to zrobić” nie jest zasadą moralną, lecz negacją moralności i wykluczeniem jej z kręgu spraw społecznych.

Kiedy siła przeciwstawia się prawu, pojęcie siły może jedynie oznaczać brutalną przemoc fizyczną. Jest to wyłącznie moc niszczenia, która w rzeczywistości jest najbardziej bezradną niemocą: jest to siła zwierząt pędzących tabunem w panicznym strachu. A jednak to właśnie jest celem większości współczesnych intelektualistów. U podłoża ich pojęciowych manipulacji znajduje się przesunięcie koncepcji uprawnień ze sfery jednostkowej w dziedzinę kolektywną. Oznacza to, że zamiast praw człowieka pojawiają się prawa tłumu.

Skoro tylko pojedyncza osoba może mieć uprawnienia, więc można by zamiast „prawa indywidualne” mówić po prostu „prawa”. W obecnym chaosie intelektualnym termin „prawa indywidualne” jest jednak użyteczny dla celów wyjaśniających. Określenie „prawa kolektywne” jest sprzecznością w założeniach.

Każda duża czy mała grupa bądź kolektyw jest jedynie pewną liczbą jednostek. Grupa nie może mieć uprawnień innych niż prawa poszczególnych jej członków. W wolnym społeczeństwie prawa danej grupy wynikają z uprawnień jej członków, są zastosowaniem praw indywidualnych ludzi, którzy dobrowolnie i samodzielnie decydują się na zawarcie ze sobą umownego porozumienia. Każde prawnie uzasadnione przedsięwzięcie grupowe opiera się na prawie jego uczestników do

swobodnego zrzeszania się oraz do wolnego handlu. Termin „prawnie uzasadniony” odnosi się do grupy nieprzestępczej, która powstała w wyniku wolnego wyboru, tj. nikt nie został zmuszony do wejścia w jej skład.

Na przykład prawo przedsięwzięcia przemysłowego do robienia interesów wywodzi się z prawa właścicieli do inwestowania pieniędzy w przedsięwzięcia produkcyjne, z prawa pracowników do sprzedawania swoich usług, z prawa wszystkich członków tej grupy do wytwarzania i sprzedawania produktów swojej pracy, z prawa klientów do kupowania (lub niekupowania) tych produktów. Każde ogniwo tego złożonego łańcucha powiązań kontraktowych oparte jest na indywidualnych uprawnieniach, decyzjach i porozumieniach. Porozumienia te są ograniczone, sprecyzowane, poddane pewnym warunkom, zależne od reguły wzajemnej wymiany z obopólnym zyskiem.

Odnosi się to do wszystkich prawnie uzasadnionych grup czy stowarzyszeń w wolnym społeczeństwie: spółek, koncernów handlowych i związków zawodowych (jeżeli są dobrowolne), partii politycznych itd. Stosuje się to również do porozumień przedstawicielskich: prawo jednego człowieka do działania w imieniu innych ludzi, czy też do ich reprezentowania wywodzi się z praw tych ludzi. To oni udzielili mu dobrowolnie pełnomocnictwa w ściśle określonym, konkretnym celu. Porozumienie przedstawicielskie dotyczy np. adwokata, przedstawiciela handlowego, delegata związków zawodowych.

Grupa jako taka nie ma żadnych praw. Przyłączając się do grupy, człowiek nie może ani zyskać nowych praw, ani utracić tych, które ma osoba prywatna. Zasada praw indywidualnych jest jedyną moralną podstawą wszystkich grup i stowarzyszeń. Grupa, która nie uznaje tej zasady, staje się bandą lub motłochem.

Doktryna, która odrzuca prawa indywidualne w działalności grupy, jest doktryną rządów motłochu lub zalegalizowanych samosądów. Pojęcie praw kolektywnych — zasada, że uprawnienia odnoszą się do grup, a nie do jednostek — oznacza, że prawa należą się pewnym ludziom, inni zaś ludzie są ich pozbawieni. Szczęśliwi posiadacze praw mogą dowolnie rozporządzać innymi ludźmi, a o uprzywilejowanej pozycji decyduje przewaga liczebna.

Nic nie usprawiedliwia ani nie uzasadnia tej doktryny i nikomu nie udało się jej uzasadnić. Podobnie jak altruistyczna moralność, z której się wywodzi, doktryna ta opiera się na mistycyzmie. Jest to albo mistycyzm starej daty oparty na wierze w nadprzyrodzone edykty władców i w „boskie prawo królów”, albo też quasi-mistycyzm społeczny współczesnych kolektywistów. Uważają oni społeczeństwo za

superorganizm, za rodzaj nadprzyrodzonego bytu, który istnieje poza i ponad sumą poszczególnych obywateli.

Amoralność kolektywistycznego quasi-mistycyzmu jest obecnie szczególnie widoczna w odniesieniu do kwestii praw narodowych. Naród, jak każda inna grupa, jest tylko pewną liczbą jednostek i nie może mieć uprawnień innych niż prawa jego poszczególnych członków. Wolny naród, który uznaje, szanuje i chroni indywidualne uprawnienia swoich obywateli, ma prawo do integralności terytorialnej, do swojego systemu społecznego i do własnej formy rządów. Rząd takiego państwa nie jest władcą, lecz sługą lub przedstawicielem obywateli i nie ma innych uprawnień poza tymi, które zostały przez obywateli udzielone po to, by mógł on wykonywać swoje ograniczone i ściśle określone zadanie. Zadaniem rządu jest obrona obywateli przed przemocą fizyczną', zadanie to wywodzi się z prawa obywateli do samoobrony.

Obywatele wolnego państwa mogą spierać się o poszczególne procedury prawne, czy też o metody urzeczywistnienia swoich uprawnień (jest to złożony problem z dziedziny nauk politycznych i filozofii prawa). Jednak wszyscy obywatele uznają, że podstawową zasadą, którą należy stosować, jest zasada praw indywidualnych. Gdy konstytucja umieszcza prawa indywidualne poza zasięgiem władzy państwowej, sfera uprawnień politycznych zostaje dokładnie oznaczona. W tym precyzyjnie nakreślonym kręgu obywatele mogą bezpiecznie stosować się do decyzji przyjętych większością głosów. Grupy mniejszościowe i opozycyjne nie są narażone na wielkie straty, gdyż ani ich życie, ani majątek nie podlegają głosowaniu i nie są zagrożone decyzją większości; żaden człowiek ani grupa ludzi nie ma nieograniczonej władzy nad innymi.

Taki naród ma prawo do suwerenności (wywodzi się on z praw poszczególnych obywateli), a także prawo do wymagania, by jego suwerenność była respektowana przez inne narody.

Nie mogą jednak praw narodowych żądać dyktatury, dzięki plemiona ani rozmaite odmiany absolutnych tyranii. Naród, który przekreśla uprawnienia własnych obywateli, nie może rościć sobie żadnych praw. W kwestii praw, jak we wszystkich kwestiach moralnych, wszystkich bez wyjątku obowiązują jednakowe kryteria. Naród poddany rządowi pięści nie jest narodem, lecz hordą— bez względu na to, czy na jego czele stoi Attyla, Dżyngis--Chan, Hitler, Chruszczow czy Castro. Jakich praw miałby żądać Attyla i na jakiej podstawie?

Dotyczy to wszystkich odmian grupowego barbarzyństwa: tych historycznych i tych współczesnych, tych prymitywnych i tych „uprzemysłowionych”. Ani bogata tradycja czy poprzednio osiągnięty wysoki stopień rozwoju, ani względy geograficzne czy

rasowe nie mogą nadać wybranym istotom ludzkim praw do przekreślania uprawnień innych ludzi.

Prawo narodów do samostanowienia dotyczy jedynie społeczeństw wolnych lub takich, które próbują uzyskać wolność. Prawo to nie dotyczy dyktatur. Prawo do popełniania przestępstwa, tzn. prawo do łamania praw innych ludzi, nie mieści się w granicach wolności działania jednostki. Podobnie, prawo narodu do decydowania o formie własnego rządu nie obejmuje prawa do tworzenia społeczeństwa niewolniczego, tzn. do legalizacji zniewolenia niektórych obywateli przez innych. Nie istnieje prawo do zniewolenia. Naród może wprowadzić system zniewolenia, podobnie jak pojedynczy obywatel może stać się przestępcą, ale nie w ramach swoich praw.

W tym kontekście nie jest istotne, czy naród został zniewolony siłą, jak Rosja sowiecka, czy też drogą parlamentarną, jak nazistowskie Niemcy. Prawa te nie mogą zostać poddane pod głosowanie: większość nie może w głosowaniu odebrać praw mniejszości. Polityczną funkcją praw człowieka jest właśnie ochrona mniejszości przed uciskiem większości (a najdrobniejszą mniejszość stanowi pojedynczy człowiek). Bez względu na to, czy społeczeństwo niewolnicze zostało zniewolone, czy też samo wybrało niewolę, nie może ono żądać praw narodowych ani też domagać się uznania tych praw przez cywilizowane kraje. Szajka bandytów nie może żądać praw równych prawom przedsiębiorstwa przemysłowego czy uniwersytetu. Roszczeń takich nie uzasadnia nawet fakt, że cała szajka jednogłośnie wybrała ten właśnie rodzaj działalności grupowej.

Dyktatury są narodami wyjętymi spod prawa. Każdy wolny naród miał prawo wtargnąć na terytorium hitlerowskich Niemiec czy obecnie ma prawo wkroczyć na obszar Związku Radzieckiego, Kuby czy innej zagrody dla niewolników. Wolny naród może tego nie zrobić, ale kierując się interesem własnym, nie zaś szacunkiem dla nieistniejących praw bandytów rządzących zniewolonymi narodami. Wolny naród nie ma obowiązku wyzwalać innych narodów za cenę samopoświęcenia, ale wolny naród ma prawo to uczynić, jeżeli tak postanowi.

Prawo to jest jednak warunkowe. Walka z przestępczością nie daje policjantowi prawa do podejmowania działalności przestępczej. Podobnie zniszczenie dyktatury drogą inwazji nie daje najeźdźcy prawa do ustanowienia innej odmiany społeczeństwa niewolniczego w podbitym kraju.

Zniewolony kraj nie ma praw narodowych, lecz obowiązują w nim nadal indywidualne prawa poszczególnych obywateli. Choćby nie były one uznawane, najeźdźca nie ma prawa ich przekreślać. Najazd na zniewolony kraj jest zatem

moralnie uzasadniony tylko wtedy, gdy najeźdźca wprowadzi wolny system społeczny, tzn. taki system, który opiera się na uznaniu praw indywidualnych.

Skoro obecnie nie istnieje ani jeden zupełnie wolny kraj, jako że tzw. wolny świat składa się z różnych „ekonomii mieszanych”, można by zapytać, czy najazd dowolnego kraju na jakikolwiek inny kraj jest moralnie uzasadniony. Odpowiedź brzmi: nie. Istnieje różnica między krajem, który uznaje zasadę praw indywidualnych, ale jej w pełni nie urzeczywistnia w praktyce, a krajem, który tę zasadę otwarcie krytykuje i lekceważy. Wszystkie „ekonomie mieszane” są w niepewnym stanie przejściowym, który w końcu przekształcił się bądź w wolność, bądź w dyktaturę. Jak ustalić, czy dany kraj jest dyktaturą? Są cztery cechy charakterystyczne pozwalające łatwo rozpoznać dyktaturę:

1. System jednopartyjny.
2. Wykonywanie wyroków za przestępstwa polityczne bez sądu bądź po upozorowanych procesach sądowych.
3. Nacjonalizacja i konfiskaty własności prywatnej.
4. Cenzura.

Kraj winny powyższych niegodziwości traci wszelkie prerogatywy moralne, wszelkie pretensje do praw narodowych i do suwerenności, staje się krajem wyjętym spod prawa.

Proszę zauważyć, że tzw. liberałowie wykazują w tej sprawie żenujące zagubienie i dezintegrację intelektualną.

Internacjonalizm zawsze był jednym z podstawowych dogmatów liberałów. Uważali oni nacjonalizm za główne zło społeczne, za wytwór kapitalizmu i przyczynę wojen. Zwalczali oni każdą formę narodowej interesowności, nie dostrzegali różnicy między racjonalnym patriotyzmem a ślepym, rasistowskim szowinizmem, potępiając jedno i drugie jako tendencje faszystowskie. Byli oni zwolennikami stopniowego zaniku granic państwowych i połączenia się wszystkich narodów w Jeden Świat. Obok prawa własności prawa narodowe były ulubionym celem ich ataków.

Obecnie liberałowie odwołują się właśnie do praw narodowych, traktując je jako ostatni, słaby punkt moralnego oparcia, kiedy usiłują usprawiedliwić rezultaty swoich doktryn. Z teorii liberałów lęgną się bowiem małe dyktatury państwowe, które rozprzestrzeniają się po powierzchni ziemi jak choroba skóry. Są to tzw. rozwijające

się państwa: pół-socjalistyczne, pół-komunistyczne, pół-faszystowskie, bez reszty oddane stosowaniu przemocy fizycznej.

To właśnie prawa narodowe tych krajów do wyboru własnej formy rządu (dowolnej formy rządu) mają, zdaniem liberałów, stanowić uprawomocnienie moralne, które winniśmy szanować. Liberałowie domagają się, byśmy nie naruszali narodowego prawa Kuby do własnej formy rządu. Ci sami liberałowie, którzy zakwestionowali uzasadnione prawa narodowe wolnych krajów, domagają się teraz zatwierdzenia praw narodowych dyktatur.

Co gorsza: liberałowie stali się orędownikami nie tylko nacjonalizmu, ale i rasizmu — pierwotnego, plemiennego rasizmu. Proszę zauważyć, że liberałowie stosują podwójną miarę: podczas gdy w cywilizowanych krajach Zachodu nadal bronią internacjonalizmu i globalnego samopoświęcenia, dzikie plemiona Azji i Afryki uzyskały w ich oczach suwerenne „prawo” do wyrzynania się nawzajem w rasowych zmaganiach. Ludzkość powraca do przedprzemysłowej, przedpotopowej wizji społeczeństwa: do rasowego kolektywizmu.

Takie są skutki moralnego upadku liberałów. Rozpoczął się on wówczas, gdy zaakceptowali oni kolektywizację praw indywidualnych, co miało być wstępem do kolektywizacji własności.

Ich nomenklatura zawiera przyznanie się do winy. Dlaczego liberałowie posługują się terminem prawa na oznaczenie tego, czego bronią? Czemu nie głoszą otwarcie tych zasad, które stosują w praktyce? Czemu nie ujawniają publicznie swych prawdziwych celów i nie próbują ich, w miarę możliwości, uzasadniać? Odpowiedź narzuca się sama.

(czerwiec 1963)

15. Natura rządu

AYN RAND

Rząd jest instytucją, która ma wyłączną moc prawną, aby wprowadzać w życie określone zasady porządku społecznego na danym obszarze geograficznym.

Czy ludzie potrzebują takiej instytucji i dlaczego?

Ponieważ umysł człowieka jest dla niego podstawowym instrumentem przetrwania oraz zdobywania wiedzy przewodzącej jego czynom, zatem niezbędnym człowiekowi stanem jest wolność myślenia i działania zgodna z jego zdrowym rozsądkiem.

Nie oznacza to, że człowiek ma żyć samotnie lub że bezludna wyspa jest otoczeniem najbardziej odpowiednim do zaspokajania jego potrzeb. Ludzie mogą odnosić niezliczone korzyści z wzajemnych kontaktów. Środowisko społeczne najkorzystniej sprzyja pomyślnemu przetrwaniu ludzi jedynie przy spełnieniu określonych warunków.

Dwoma doniosłymi i możliwymi do uzyskania w życiu społecznym wartościami są wiedza i praca. Człowiek jest jedynym gatunkiem, który potrafi przekazywać i wzbogacać swój zasób wiedzy z pokolenia na pokolenie; wiedza potencjalnie człowiekowi dostępna przewyższa tę, którą on — jako jednostka — byłby w stanie zdobyć w ciągu całego swojego życia. Każdy człowiek czerpie niewymierne korzyści z wiedzy zdobytej przez innych. Drugim doniosłym dobrodziejstwem jest podział pracy, umożliwiający człowiekowi poświęcenie się wybranej dziedzinie i wymianę z innymi specjalistami. Taka forma współpracy pozwala wszystkim ludziom, którzy w niej uczestniczą, osiągać większy zakres wiedzy, umiejętności i zysków produkcyjnych ze swego wysiłku, niż gdyby każdy z nich musiał wytwarzać samodzielnie wszystko, czego potrzebuje, żyjąc na bezludnej wyspie lub w samowystarczalnym gospodarstwie rolnym.

„Jednakże te [...] korzyści wskazują, delimitują i definiują, jacy ludzie są dla siebie nawzajem wartościowi i w jakim społeczeństwie: jedynie racjonalni, skuteczni, niezależni ludzie w racjonalnym, produktywnym, wolnym społeczeństwie” („Etyka absolutna”, s. 37).

Spółeczeństwo, które okrada jednostkę z wytworów jej pracy, zniewalają lub dąży do ograniczenia wolności jej przekonań czy też wymusza na jednostce działania niezgodne z jej zdrowym rozsądkiem — czyli społeczeństwo, które prowadzi do konfliktu między własnymi dekretemi a wymogami natury ludzkiej — nie jest, mówiąc

ściśle, społeczeństwem, lecz motłochem, utrzymanym w ryzach zinstytucjonalizowanego panowania bandy. Takie społeczeństwo niszczy wszystkie wartości ludzkiego współistnienia; nie ma ono uzasadnienia i reprezentuje nie źródło korzyści, lecz śmiertelne zagrożenie ludzkiego przetrwania. Życie na bezludnej wyspie jest bardziej bezpieczne i bez porównania lepsze od życia w Związku Radzieckim czy w nazistowskich Niemczech.

Jeśli ludzie mają żyć razem w pokojowym, produktywnym, racjonalnym społeczeństwie i osiągać wzajemne korzyści ze współdziałania, to muszą uznać określoną, elementarną zasadę, bez której nie ma mowy o społeczeństwie moralnym czy cywilizowanym; stanowią ją prawa indywidualne (zob. rozdz. 12 i 13).

Uznanie praw indywidualnych jest równoznaczne z uwzględnieniem i przyjęciem warunków niezbędnych naturze człowieka do jego godziwego istnienia.

Prawa człowieka można naruszyć jedynie z użyciem przemocy fizycznej. Tylko stosując przemoc fizyczną, jeden człowiek może pozbawić życia drugiego człowieka, zniewolić go, okraść, przeszkodzić mu w realizacji jego osobistych celów bądź zmusić go do działania niezgodnego z jego racjonalnym przekonaniem.

Warunkiem wstępnym istnienia społeczeństwa cywilizowanego jest wykluczenie przemocy fizycznej ze stosunków społecznych, a tym samym ustanowienie zasady mówiącej, że ludzie pragnący wzajemnych kontaktów mogą je utrzymywać, kierując się wyłącznie rozumem: ich podstawą jest dyskusja, perswazja oraz dobrowolna, nie wymuszona zgoda.

Nieuniknioną konsekwencją prawa człowieka do życia jest jego prawo do samoobrony. W cywilizowanym społeczeństwie przemoc może być użyta jedynie odwetowe, i tylko przeciw tym, którzy jej użycie zainicjowali. Wszystkie racje, które czynią inicjowanie przemocy fizycznej złem, czynią z odwetowego stosowania przemocy fizycznej imperatyw moralny.

Gdyby jakieś „pacyfistyczne” społeczeństwo zaniechało odwetowego stosowania siły, tym samym znalazłoby się bez szans na łasce pierwszego lepszego zbira, który postanowił działać nieetycznie. Takie społeczeństwo osiągnęłoby zupełne przeciwieństwo swoich intencji, czyli wspieranie i nagradzanie zła miast (jego) wyrugowania.

Nie gwarantując zorganizowanej obrony przed przemocą, społeczeństwo skłoniłoby każdego obywatela do nierozstawiania się z bronią; do przekształcania domu w fortecę i zabijania wszystkich obcych zbliżających się do drzwi lub do wstąpienia do obronnej bandy obywateli walczącej z innymi bandami (utworzonymi w tym samym

celu), co doprowadziłoby do wtrącenia tego społeczeństwa w chaos panowania bandy, tzn. władzy sprawowanej brutalną przemocą, aż po stadium nieustających utarczek plemiennych, typowych dla prehistorycznych dzikusów.

Zastosowanie przemocy fizycznej, nawet w celach odwetowych, nie może zależeć od uznania pojedynczych obywateli. Pokojowe współistnienie jest niemożliwe, jeśli człowiek musi żyć w stanie ciągłego zagrożenia, w obawie przed użyciem przemocy przez któregokolwiek ze swoich sąsiadów. Bez względu na to, czy kierują się oni pojęciem sprawiedliwości, ignorancją, uprzedzeniami lub złą wolą; czy ich intencje są dobre czy złe; rozumowanie racjonalne czy nie — użycie przemocy przeciw jednemu człowiekowi nie może być pozostawione arbitralnej decyzji drugiego człowieka.

Proszę (przykładowo) wyobrazić sobie, co działałoby się, gdyby człowiek, któremu zginął portfel — doszedłszy do wniosku, iż został okradziony — zaczął włamywać się do wszystkich domów w okolicy celem ich przeszukania i zabijał każdego człowieka, który spojrzałby na niego krzywo, wzięwszy owo spojrzenie za dowód winy.

Odwetowe użycie przemocy wymaga obiektywnych zasad śledztwa w celu stwierdzenia, że zbrodnia została popełniona, i wskazania jej sprawcy, a także obiektywnych przepisów określania kar i form ich wykonywania. Ludzie, którzy ścigają zbrodnie bez takich zasad, są linczującym motłochem. Toteż gdyby społeczeństwo pozostawiło odwetowe użycie przemocy w rękach pojedynczych obywateli, tym samym stoczyłoby się do poziomu władzy bandy, prawa linczu i nie kończącej się serii krwawych, prywatnych waśni i wendet.

Jeśli przemoc fizyczna ma być wykluczona ze stosunków społecznych, to ludzie potrzebują instytucji, której powierzą zadanie obrony swoich praw według kodeksu obiektywnych zasad.

Wykluczenie przemocy (ze stosunków społecznych) jest zadaniem rządu (właściwego rządu), zadaniem podstawowym i jedynym moralnym uzasadnieniem oraz przyczyną, dla której ludziom rząd jest potrzebny.

Rząd jest narzędziem poddania odwetowego użycia przemocy fizycznej kontroli obiektywnej, tj. kontroli obiektywnie zdefiniowanych praw.

Fundamentalna różnica między działaniem prywatnym a rządowym (obecnie całkowicie pomijana i zanikająca) sprowadza się do faktu, iż rząd ma monopol na legalne użycie przemocy fizycznej. Musi taki monopol mieć, będąc czynnikiem ograniczania i zwalczania użycia przemocy fizycznej. Z tego powodu działania

rządowe muszą być ściśle zdefiniowane i mieścić się w wyznaczonych granicach; nie może być w nich ani cienia porywczosci czy kaprysu. Rząd powinien być bezosobowym robotem kierującym się prawami jako jedyną siłą motywującą. Jeśli społeczeństwo ma być wolne, to jego rząd musi być kontrolowany.

W odpowiednim systemie społecznym jednostka dysponuje wolnością prawną do podjęcia każdego działania, które uznaje za stosowne (dopóki nie narusza tym praw innych). Natomiast każdego urzędnika rządowego ogranicza prawo w jego każdym działaniu oficjalnym. Reasumując: jednostka ma swobodę czynienia wszystkiego, co nie jest prawnie zakazane, podczas gdy urzędnik administracji rządowej nie może uczynić niczego poza tym, co jest prawnie dozwolone.

Taki jest sposób na podporządkowanie pięści prawu.

Taka jest koncepcja amerykańska rządu opartego „na prawach, nie zaś na ludzkim subiektywizmie”.

Zarówno natura praw właściwych wolnemu społeczeństwu, jak i źródło autorytetu jego rządu mają wywodzić się z natury i przeznaczenia właściwego rządu.

Elementarna zasada dotycząca tych dwu (natura i przeznaczenie) kategorii jest zawarta w Deklaracji Niepodległości: „to właśnie w celu zagwarantowania tych (indywidualnych) praw wyłania się spośród obywateli rządy otrzymujące swoje uzasadnione uprawnienia z przyzwolenia rządzonych”.

Obrona praw jednostki, będąc jedną właściwą przyczyną istnienia rządu, jest równocześnie wyłącznym przedmiotem legislacji. Całe prawodawstwo musi mieć na względzie prawa indywidualne i ich obronę. Wszystkie prawa muszą być obiektywne i obiektywnie uzasadnione. Ludzie muszą jasno pojmować (jeszcze przed podjęciem jakiegoś działania), na co i z jakich powodów prawo nie zezwala; co stanowi przestępstwo i jaka jest kara za naruszenie prawa.

Źródłem władzy rządu jest przyzwolenie rządzonych. Oznacza to, że rząd nie jest władcą, lecz sługą lub agentem (pośrednikiem) obywateli. Rząd, jako taki, nie ma żadnych uprawnień poza tymi, których udzielili mu obywatele w określonym celu.

Jednakowoż istnieje jedna, podstawowa zasada, którą jednostka pragnąca żyć w wolnym, cywilizowanym społeczeństwie, musi zaakceptować. Jest nią konieczność odstąpienia od stosowania przemocy fizycznej i powierzenie rządowi swojego należnego prawa do samoobrony. Innymi słowy, konieczne jest, by jednostka uznała rozgraniczenie między przemocą fizyczną a porywczością.

Zobaczmy, co się dzieje w sytuacji niezgody pomiędzy dwiema osobami zaangażowanymi w to samo przedsięwzięcie.

W wolnym społeczeństwie nie zmusza się ludzi do nawiązywania wzajemnych kontaktów. Ludzie czynią to wyłącznie na zasadzie dobrowolnego porozumienia, a uwzględniając element czasowy — na warunkach kontraktu. Zerwanie kontraktu na podstawie samowolnej decyzji jednej ze stron może wyrządzić katastrofalną szkodę finansową stronie drugiej. Pokrzywdzony nie miałby innego wyjścia poza przejęciem mienia winnego w charakterze rekompensaty. Jednak tu, ponownie, użycie przemocy nie może być pozostawione decyzji poszczególnych jednostek, co w konsekwencji prowadzi do sformułowania jednej z najważniejszych i najbardziej złożonych funkcji rządu. Jest nią funkcja arbitra, który rozsądza spory między ludźmi, kierując się obiektywnymi prawami.

Przestępcy stanowią znikomą mniejszość w każdym na pół cywilizowanym społeczeństwie. Jednak ochrona i przestrzeganie wywiązywania się z kontraktów za pośrednictwem sądów cywilnych jest najbardziej znaczącą potrzebą w pokojowym społeczeństwie. Bez niej żadna cywilizacja nie byłaby w stanie się rozwijać i utrzymywać.

Człowiek nie jest w stanie przeżyć, tak jak potrafią zwierzęta, działając pod presją chwili. Jest zmuszony do wyznaczania sobie celów i realizowania ich w miarę upływu czasu. Swoje działania musi odmierzać i rozkładać na całe życie. Im wyżej postawiony jest umysł człowieka i im większa jego wiedza, tym bardziej dalekosiężne są jego zamierzenia. Podobnie, wyższy lub bardziej złożony stopień rozwoju społeczeństwa wymaga dalekowzroczności przedsięwzięć, a tym samym większy jest zakres porozumień kontraktowych między ludźmi i pilniejsza staje się kwestia ich ochrony w celu zagwarantowania ich realizacji.

Nawet prymitywne społeczeństwo epoki handlu wymiennego nie mogłoby funkcjonować, gdyby człowiek, uzgodniwszy wymianę buszla ziemniaków na kosz jajek, odmówił dostarczenia ich, otrzymawszy jajka. Wyobraźmy sobie, jakie efekty dałoby takie działanie (oparte na własnym widzimisię) w przemysłowym społeczeństwie, gdzie (w ramach kredytu) ludzie dostarczają dobra warte miliardy dolarów lub zobowiązują się kontraktem wznieść obiekty warte wiele miliardów, czy też sygnują dzierżawy na okres dziewięćdziesięciu dziewięciu lat.

Jednostronne niedotrzymanie kontraktu pociąga za sobą pośrednie użycie przemocy fizycznej. W istocie sprowadza się ono do tego, że jeden partner, otrzymując wartości materialne, dobra czy usługi, zatrzymuje je dla siebie przemocą, a nie zgodnie z prawem. Przemawia za tym sam fakt ich fizycznego posiadania, nie

poparty przyzwoleniem właściciela tych dóbr. Pośrednie stosowanie przemocy, w podobny sposób, dotyczy oszustwa. To ostatnie zawiera następujące elementy: uzyskanie wartości materialnych bez zgody ich właściciela, przez użycie pozorów czy fałszywych obietnic. Wymuszenie jest jeszcze innym wariantem pośredniego stosowania przemocy. W swej istocie jest to działanie, za pomocą którego uzyskuje się wartości materialne nie drogą wzajemnej wymiany, lecz pod groźbą siły, przemocy czy okaleczenia.

Niektóre z tych działań mają, w oczywisty sposób, charakter przestępstw. Inne, takie jak jednostronne niedotrzymanie kontraktu, mogą być przestępstwami popełnianymi nierozmyślnie, wynikającymi z braku odpowiedzialności lub rozsądku. Jeszcze inne mogą mieć charakter złożony, z pewnymi racjami usprawiedliwiającymi obie zainteresowane strony. Jednak bez względu na ich charakter, wszystkie owe przypadki muszą podlegać obiektywnie zdefiniowanym prawom i muszą być rozpatrywane przez bezstronnego arbitra, stosującego prawa — to jest: przez sędziego (a gdy jest to stosowne — przez sąd przysięgłych).

Proszę zwrócić uwagę na podstawową regułę rządzącą sprawiedliwością we wszystkich tych przypadkach. Polega ona na tym, że żadnemu człowiekowi nie wolno wejść w posiadanie dóbr bez zgody ich właściciela. Z tego zaś wynika, że prawa jednego człowieka nie mogą opierać się na jednostronnej decyzji, samowolnym wyborze, braku rozsądku czy kaprysie innego człowieka. Reasumując: właściwym przeznaczeniem rządu jest umożliwienie człowiekowi egzystencji społecznej poprzez ochronę zysków i zwalczanie krzywd, jakie ludzie mogą sobie wzajemnie wyrządzić.

Właściwe funkcje rządu sprowadzają się do trzech rozległych kategorii, z których wszystkie dotyczą kwestii przemocy fizycznej i obrony praw ludzkich. Są to: policja, w celu obrony ludzi przed przestępcami; siły zbrojne, w celu obrony przed najeźdźcami; sądy, kierujące się obiektywnymi prawami w celu rozstrzygania spraw spornych między ludźmi.

Owe trzy kategorie prowadzą do licznych wynikowych i pochodnych zagadnień. Zastosowanie ich w praktyce jest złożone i należy do specjalistycznej dziedziny wiedzy — do filozofii prawa. Wiele błędów i nieporozumień jest możliwych w trakcie wprowadzania tych kategorii w czyn, ale nadrzędne znaczenie ma tu racja uzasadniająca ich urzeczywistnienie. Jest nią zasada mówiąca, że celem prawa i rządu jest obrona praw indywidualnych.

Dzisiaj zasada ta jest odrzucana i pomijana, popada w zapomnienie. Rezultatem tego jest obecna sytuacja w świecie, na którą składa się powrót ludzkości do

bezprawia tyranii absolutystycznych, do prymitywnego barbarzyństwa rządów sprawowanych brutalną siłą.

Niektórzy ludzie, w bezmyślnym proteście przeciw tej tendencji, zadają pytanie, czy rząd jako taki jest zły z natury, czy też anarchia jest idealnym systemem społecznym. Anarchia, jako zagadnienie polityczne, jest naiwną bezprzedmiotową abstrakcją. Powołując się na wszystkie racje wcześniej tu rozważane, należy stwierdzić, że społeczeństwo bez zorganizowanego rządu znalazłoby się na łasce pierwszego lepszego przestępcy, który wtrąciłby je w chaos potyczek między bandami. Ale możliwość ludzkiej nieetyczności nie stanowi jedynego argumentu przeciw anarchii. Bo nawet społeczeństwo, którego wszyscy członkowie byłiby całkowicie rozsądni i nieskazitelnie moralni, nie mogłoby funkcjonować w stanie anarchii. Stąd też ustanowienie rządu jest podyktowane potrzebą istnienia praw obiektywnych i powołania arbitra w celu uczciwego rozpatrywania zatargów między ludźmi.

Bardziej współczesny wariant teorii anarchistycznej, mający niektórych młodszych orędowników wolności, jest niedorzecznym absurdem określanym mianem rządów współzawodniczących. Aby to wyjaśnić dokładnie, należy wspomnieć o współczesnych państwach, którzy nie widzą różnicy między funkcjami rządu a funkcjami przemysłu, między siłą a produkcją i którzy przemawiają za rządową własnością kapitału. Otóż rzecznicy doktryny „rządów współzawodniczących” biorą pod uwagę drugą stronę medalu i oświadczają, że konkurencyjność (tak rentownie służąca kapitałowi) może być również zastosowana w odniesieniu do rządu. Twierdzą, że zamiast jednego monopolistycznego rządu powinna istnieć (na tym samym obszarze geograficznym) pewna liczba odmiennych rządów. Miałyby one rywalizować o posłuszeństwo jednostkowych obywateli, z zachowaniem prawa każdego obywatela do „kupienia” i popierania rządu wybranego przez siebie.

Pamiętajmy, że trzymanie obywateli w ryzach z użyciem siły jest jedną usługą, którą rząd ma do zaoferowania. Wobec tego postawmy sobie pytanie, jaki wydzwitek miałyby konkurencyjność w panowaniu dokonywanym z użyciem siły.

Nie da się tej teorii nazwać sprzeczną w założeniach, jako że (w sposób oczywisty) jest ona pozbawiona jakiegokolwiek zrozumienia pojęć „konkurencyjność” i „rząd”. Nie można jej również określić mianem bezprzedmiotowej abstrakcji, bo teoria ta zupełnie nie wykazuje ani związku, ani odniesienia do rzeczywistości. Całkowite jej skonkretyzowanie jest niemożliwe, nawet pobieżnie czy w przybliżeniu.

Wystarczająco ilustruje to następująca sytuacja. Załóżmy, że pan Smith (klient rządu A) podejrzewa, że jego najbliższy sąsiad, pan Jones (klient rządu B) okradł go. Wtedy oddział policji A udaje się do domu pana Jonesa, a tam napotyka oddział

policji B, który odmawia uznania zasadności skargi pana Smitha i uznania autorytetu rządu A. Co dzieje się dalej? Dopowiedzcie sobie sami.

Ewolucja pojęcia „rząd” miała długą i zawiłą historię. Wydaje się, że w każdym zorganizowanym społeczeństwie istniało pewne rozeznanie co do właściwej funkcji rządu. Manifestowało się ono w dwu formach: 1) przyjęciem pewnej domniemanej różnicy (jeśli rzeczywiście istniała) między rządem a bandą złodziei; 2) istnieniem atmosfery szacunku i moralnego autorytetu przypisanego rządowi jako strażnikowi prawa i porządku. Potwierdza to fakt, że nawet rządy największego zła uznawały za konieczne stworzenie pewnej imitacji porządku i pozorów sprawiedliwości, kierując się choćby rutyną czy tradycją. Przypisywały swojej władzy również pewnego rodzaju moralne uzasadnienie natury mistycznej lub społecznej. Zupełnie tak samo jak absolutni monarchowie Francji byli zmuszeni powoływać się na boskie prawa królów, tak współcześni dyktatorzy Rosji sowieckiej są zmuszeni do wydawania fortuny na propagandę celem uprawomocnienia swoich rządów w oczach zniewolonych poddanych.

Zrozumienie właściwej funkcji rządu jest bardzo niedawnym osiągnięciem w historii ludzkości. Ma ono zaledwie dwieście lat, a sięga czasów Ojców Założycieli rewolucji amerykańskiej. Oni nie tylko zidentyfikowali charakter i potrzeby własnego społeczeństwa, lecz również opracowali metody uczynienia społeczeństwa wolnym. Wolnego społeczeństwa, tak jak każdego innego wytworu człowieka, nie da się osiągnąć przypadkiem, pobożnymi życzeniami czy dobrymi intencjami przywódcy. Całościowy system prawny, oparty na obiektywnie ważnych zasadach, jest niezbędny, aby społeczeństwo stało się wolne i wolność tę zachowało.

Ma to być system, który nie zależy od motywów, charakteru moralnego czy intencji jakiegokolwiek urzędnika państwowego i nie stwarza ani sposobności, ani prawnej luki dla rozwoju tyranii.

Amerykański system checks and balances* był właśnie takim osiągnięciem. I choć pewne sprzeczności w Konstytucji amerykańskiej pozostawiają furtkę dla wzrostu państwowości, to jednak niezrównanym osiągnięciem było pojmowanie konstytucji jako środka ograniczania i zawężania władzy państwowej.

Obecnie, w dobie podejmowania zgodnego wysiłku w celu wyrugowania tej kwestii, nie będzie zbyteczne powtórzenie, że Konstytucja amerykańska jest edyktem ograniczającym możliwości rządu, a nie osób prywatnych. Nie narzuca ona sposobu postępowania osobom prywatnym, lecz rządowi. Nie jest też

* Checks and balances — seria ograniczeń nałożonych na różne departamenty rządu w celu uniemożliwienia im przejmowania dla siebie uprawnień powierzonych

innemu departamentowi przywilejem dla władzy rządowej, lecz dokumentem broniącym obywateli przed rządem.

Rozważmy teraz zakres moralnej i politycznej inwersji we współcześnie dominującej koncepcji rządu. Otóż, miast pozostawać obrońcą praw człowieka, rząd staje się ich najgroźniejszym gwałcicielem. Zamiast bronić wolności, rząd wprowadza niewolnictwo. Zamiast bronić ludzi przed tymi, którzy pierwsi stosują przemoc fizyczną, rząd sam inicjuje użycie przemocy fizycznej oraz przymusu, dowolną metodą i w każdej kwestii, jaką uzna za stosowną. Miast funkcjonować jako narzędzie obiektywności w stosunkach międzyludzkich, rząd stwarza nieludzkie, nielegalne władanie niepewności i strachu z użyciem nieobiektywnych praw, których interpretację pozostawia samowolnym decyzjom przypadkowych biurokratów. Zamiast chronić jednych ludzi przed szkodliwymi skutkami wybryków innych, rząd rości sobie prawo do nieograniczonych wybryków. W ten oto sposób zbliżamy się w szybkim tempie do stadium inwersji ostatecznej, czyli takiego stadium, w którym rząd ma swobodę czynienia wszystkiego, czego zechce, podczas gdy obywatele mogą działać za przyzwoleniem. Takie stadium jest typowe dla najbardziej ponurych okresów w historii ludzkości.

Jak dotąd, często wypowiada się pogląd, że pomimo swego materialnego postępu ludzkość nie osiągnęła proporcjonalnego postępu w rozwoju moralnym. Pogląd ten zwykle kwituje się pesymistyczną refleksją o naturze ludzkiej. Prawdą pozostaje fakt, że stan moralny ludzkości jest żenująco zły. Jednakże uwzględniając monstrualne inwersje moralne rządów (umożliwiane moralnością typu altruistyczno-kolektywistycznego), pod panowaniem których ludzkości przyszło przeżyć większość swej historii, można zacząć się dziwić, jak człowiek zdołał zachować choćby i pozory cywilizacji, oraz jakież to niezniszczalne resztki poczucia własnej godności pozwalają mu poruszać się na dwu nogach, w pozycji wyprostowanej.

Można także jasno postrzegać naturę zasad politycznych, które należy uznać i zalecać jako część walki o intelektualne odrodzenie człowieka.

(grudzień 1963)

16. Finansowanie rządu w wolnym społeczeństwie

AYN RAND

Jaka byłaby właściwa metoda finansowania rządu w całkowicie wolnym społeczeństwie?

Zwykle to pytanie stawia się w związku z zasadą obiektywistyczną. Głosi ona, że w wolnym społeczeństwie rządowi nie wolno inicjować użycia przemocy fizycznej. Wolno mu natomiast zastosować ją odwetowe przeciw tym, którzy posługują się nią pierwsi. Ponieważ nałożenie podatków nie jest żadnym ucieleśnieniem przemocy, zatem powstaje pytanie: W jaki sposób rząd wolnego kraju miałby zbierać fundusze konieczne do finansowania swoich świadczeń?

W całkowicie wolnym społeczeństwie podatki (a mówiąc ściśle — opłaty za usługi rządowe) byłyby dobrowolne. Ponieważ odpowiednie usługi rządu (policja, siły zbrojne, sądownictwo) są niezaprzeczalnie potrzebne pojedynczym obywatelom i bezpośrednio wpływają na ich interesy, więc ci zainteresowani obywatele będą (i powinni) chętnie płacić za takie usługi, tak jak płacą za ubezpieczenie.

Problem uprawomocnienia zasady dobrowolnego finansowania rządu i określania najlepszych metod jej praktycznego zastosowania jest bardzo złożony i należy do dziedziny filozofii prawa. Zadaniem filozofii politycznej jest wyłącznie ustanowienie charakteru tej zasady i wykazanie jej wykonalności. Wybranie konkretnej metody realizacji jest obecnie bardziej niż przedwcześnie. Wynika to z faktu, że zasada ta będzie wykonalna jedynie w całkowicie wolnym społeczeństwie, czyli w takim, którego rząd zostanie konstytucyjnie zmuszony do wykonywania swoich właściwych, podstawowych funkcji. (Rozważania o funkcji rządu, patrz rozdz. 14).

Istnieje wiele możliwych metod dobrowolnego finansowania rządu. Jedną z nich jest (stosowana w niektórych państwach europejskich) loteria rządowa. Są też i inne.

Jako ilustrację, i wyłącznie jako taką, rozważmy następującą możliwość. Otóż jedną z najbardziej niezbędnych usług, którą tylko rząd może wyświadczyć, jest ochrona umów kontraktowych zawieranych przez obywateli między sobą. Przyjmijmy, że rząd miałby chronić (tj. uznać za prawnie ważne i obowiązujące) tylko te kontrakty, które ubezpieczono, uiszczając składkę (na rzecz rządu) w postaci prawnie ustalonego procentu od sum, na które opiewa transakcja kontraktowa. Takie ubezpieczenie nie byłoby obowiązkowe. Nie nakładano by kary prawnej w żadnej formie na nie ubezpieczających się. Obywatele mieliby swobodę zawierania werbalnych porozumień czy też sygnowania nie ubezpieczonych kontraktów według swojego uznania. Jedyną konsekwencją byłby fakt, że realizacja takich porozumień lub

kontraktów nie byłaby uprawomocniona. W przypadku ich zerwania strona pokrzywdzona nie mogłaby szukać zadośćuczynienia w sądzie.

Wszystkie transakcje kredytowe są porozumieniami kontraktowymi. Transakcja kredytowa to taka, która uwzględnia upływ czasu pomiędzy zapłatą a uzyskaniem towarów czy usług. Ta formuła odnosi się do ogromnej większości transakcji ekonomicznych w złożonym społeczeństwie przemysłowym. Jedynie niewielka część całej gigantycznej sieci transakcji kredytowych kończy się w sądzie, ale funkcjonowanie całej owej sieci jest możliwe dzięki istnieniu sądów. Gdyby nie było ochrony prawnej, cała ta struktura rozpadłaby się z dnia na dzień. To właśnie usługowa funkcja rządu jest tym, czego obywatele potrzebują, na co się zdają i za co powinni płacić. Pomimo to współcześnie ta funkcja jest sprawowana bezpłatnie i jest równoznaczna (w rezultacie) z subwencją.

Kiedy rozważy się ogrom bogactw objętych transakcjami kredytowymi, można się przekonać, że procent wymagany do zapłacenia za rządowe ubezpieczenie byłby nieskończenie mały (o wiele mniejszy od składek za ubezpieczenie innego typu), lecz wystarczający na opłacenie pozostałych funkcji odpowiedniego rządu. (W czasie wojny wysokość opłat mogłaby być prawnie podnoszona, zależnie od potrzeb. Można byłoby również ustanowić inne, choć podobne metody uzyskiwania funduszy na ściśle określone potrzeby wojenne).

Ten osobliwy „projekt” prezentuje się tu jako pewną ilustrację potencjalnego sposobu potraktowania całego zagadnienia. Nie ma on służyć jako definitywne rozwiązanie ani jako program zalecany na dzisiejsze czasy. Trudności natury prawnej i technicznej, które mu towarzyszą, są przeogromne. Stanowią je takie kwestie, jak, po pierwsze, potrzeba wprowadzenia żelaznego warunku konstytucyjnego, aby umożliwić rządowi dyktowanie treści prywatnych kontraktów (problem istniejący obecnie, wymagający dużo więcej obiektywnych definicji). Po drugie, istnieje potrzeba norm (lub gwarancji) obiektywnych w celu ustalenia wysokości opłat. Tej kwestii nie można pozostawić arbitralnej woli rządu etc.

Program dobrowolnego finansowania rządu jest ostatnim, a nie pierwszym krokiem na drodze do wolnego społeczeństwa. Jest też ostatnią, a nie pierwszą zalecaną reformą. Sprawdzi się wyłącznie po ustanowieniu elementarnych zasad i instytucji właściwych wolnemu społeczeństwu. W dobie obecnej nie mógłby funkcjonować.

Obywatele uiszczaliby dobrowolnie opłaty zabezpieczające ich kontakty, ale nie płaciliby takich składek dobrowolnie w celu zabezpieczenia się przeciw kambodżańskiej agresji. Nie chcąc działać wbrew swoim interesom, producenci

sklejki z Wisconsin ani ich robotnicy nie płaciliby ich również, gdyby należało wspomóc rozwój tegoż przemysłu w Japonii.

Program dobrowolnego finansowania rządu (wystarczający na opłacenie prawowitych funkcji odpowiedniego rządu) nie wystarczyłby na udzielenie nie zasłużonego wsparcia dla całego globu; takiego zapotrzebowania nie pokryłoby żadne opodatkowanie, chyba że doszłoby do samounicestwienia wielkiego państwa. Jednak nawet wtedy efekt byłby tymczasowy.

Z dnia na dzień nie uda się stworzyć wolnego społeczeństwa — podobnie jak nie dokonano pełnego rozwoju środków kontroli, opodatkowania oraz „zobowiązań rządowych” w kraju [mowa o USA — przyp. tłum.]. Proces tworzenia wolnego społeczeństwa przebiegałby znacznie szybciej niż proces zniewalania, gdyż fakty byłyby jego sprzymierzeńcem. Pomimo to niezbędne jest, aby przebiegał on stopniowo. A jakkolwiek program dotyczący dobrowolnego finansowania rządu powinien być uważany za cel na odległą przyszłość. To, co rzecznicy całkowicie wolnego społeczeństwa obecnie muszą wiedzieć, dotyczy wyłącznie zasady, według której cel ów ma być osiągnięty.

Zasada dobrowolnego finansowania rządu opiera się na następujących przesłankach: (1) rząd nie jest właścicielem dochodów obywateli, stąd nie może posiadać *carte blanche* na owe dochody; (2) charakter odpowiednich usług świadczonych przez rząd musi być konstytucyjnie zdefiniowany i mieć określone granice, tak by nie pozostawić rządowi żadnej mocy do zwiększania zakresu jego usług według jego arbitralnego uznania. Konsekwentnie, zasada dobrowolnego finansowania rządu uważa rząd jedynie za służbę obywateli, nie zaś za ich władcę. Rząd to pośrednik, któremu należy płacić za świadczone usługi, a nie dobroczyńca, którego usługi są bezpłatne, i który rozdaje coś za nic.

To ostatnie, wraz z pojęciem obowiązkowego opodatkowania jest jedną z pozostałości czasów, w których rząd uważano za wszechmocnego władcę obywateli. Monarcha absolutny, mający w posiadaniu wytwory pracy, energię, dochody, własność prywatną i życie swoich poddanych, musiał być nie opłacanym „dobroczyńcą”, obrońcą i dysponentem przywilejów. Taki monarcha uważałby płacenie mu za jego usługi za akt osobistego poniżenia. Dokładnie taką samą postawę reprezentują, kierując się atawistyczną mentalnością, jego następcy w linii duchowej (reszta europejskiej arystokracji feudalnej o wielowiekowych tradycjach oraz współcześni orędownicy państwa dobrobytu), ciągle uważając zasłużone, komercyjne dochody za poniżające i moralnie ustępujące dochodom nie zapracowanym, uzyskiwanym z kradzieży lub szabru; z darów charytatywnych lub w wyniku użycia przemocy przez rząd.

Kiedy uważa się jakiś rząd (niech to będzie monarchia czy parlament demokratyczny) za dostawcę bezpłatnych usług, to wkrótce zacznie on powiększać ich zakres i sferę działalności prowadzonej bezpłatnie (obecnie taki proces nazywa się wzrostem sektora państwowego w gospodarce) aż do czasu, kiedy stanie się — a jest to nieuniknione — instrumentem rozgrywek między grupami nacisku, ugrupowaniami ekonomicznymi, które okradają się nawzajem doszczętnie.

W tym kontekście przesłanką, którą należy przeanalizować (i zakwestionować), jest pierwotne przekonanie, że wszelkie usługi rządowe powinny być świadczone obywatelom bezpłatnie (nawet usługi prawnie uzasadnione). Po to, by amerykańską koncepcję rządu jako sługi obywateli w pełni przełożyć na język praktyki, należy uznać rząd za płatnego sługę. Następnie, mając taką podstawę, można przystąpić do obmyślenia stosownych metod bezpośredniego powiązania dochodów rządowych z usługami świadczonymi przez rząd.

Można zauważyć na powyższym przykładzie, że koszty takiego dobrowolnego finansowania rządu byłyby automatycznie proporcjonalne do skali działalności ekonomicznej jednostek. Stąd, obywatele o najmniejszych możliwościach ekonomicznych (rzadko, jeśli w ogóle, angażujący się w transakcje kredytowe) zostaliby zwolnieni od opłat, nadal ciesząc się korzyściami wynikającymi z prawnej ochrony sił zbrojnych, policji i sądów do spraw wykroczeń. Korzyści te można uznać za premię (bonus) ze strony obywateli o większych możliwościach ekonomicznych na rzecz tych, których możliwości ekonomiczne są mniejsze — bez poświęceń ze strony tych pierwszych.

W imię własnych interesów zamożniejsi obywatele musząłożyć na utrzymanie sił zbrojnych w celu obrony swego kraju przed napaścią zbrojną. Ich wydatków nie zwiększa fakt, że marginalna liczba ludności nie może wносить swego wkładu do tych kosztów. Z ekonomicznego punktu widzenia ta marginalna grupa nie istnieje, kiedy w grę wchodzi koszt wojenne. To samo stwierdzenie zachowuje słuszość w odniesieniu do kosztów utrzymania sił policyjnych. I w tej kwestii interes własny obywateli zamożniejszych nakazuje im finansować koszty ścigania przestępców, bez względu na to, czy konkretna ofiara danego przestępstwa jest zamożna czy nie.

Istotne jest, by uzmysłwić sobie fakt, że bezpłatna ochrona tych, którzy na nią niełożą, jest korzyścią pośrednią i jedynie marginalną konsekwencją interesów własnych i wydatków tych, którzy tę ochronę finansują. Premii tego typu nie uda się zwiększyć tak, aby objęła ona korzyści bezpośrednie, lub by twierdzić (jak to czynią orędownicy państwa dobrobytu), że bezpośrednia jałmużna dla tych, którzy nic nie produkują, leży we własnych interesach producentów.

Ową różnicę, w skrócie rzecz biorąc, wyraża poniższy przykład. Jeśli kolej uruchamia pociąg i zezwala ubogim na podróżowanie za darmo w miarę wolnych miejsc, to nie jest to działaniem ani tym samym, ani opartym na tej samej zasadzie jak zapewnienie im wagonów pierwszej klasy i pociągów specjalnych.

Dowolny, dopuszczalny między ludźmi typ wsparcia nie wymagający ofiar, zasiłku socjalnego, bezpłatnego zysku lub darowizny jest możliwy tylko w wolnym społeczeństwie i tylko wtedy, gdy nie wymaga poświęceń. W wolnym społeczeństwie (w systemie dobrowolnego finansowania rządu) nie byłoby żadnej luki prawnej ani prawnej możliwości redystrybucji majątku. Niemożliwe byłoby, aby jedni obywatele otrzymali niezаслужone wsparcie w wyniku przymusowej pracy i pozbawienia dochodów innych obywateli. Nie byłoby miejsca na drenaż, wyzysk i ruinę tych, którzy są zdolni ponosić koszty utrzymywania cywilizowanego społeczeństwa na rzecz tych, którzy nie mogą lub nie są skłonni opłacać kosztów zapewniających ich własną egzystencję.

(luty 1964)

17. Boskie prawo stagnacji

NATHANIEL BRANDEN

Każda żywa istota przetrwać może tylko dzięki temu, że się rozwija. Życie jest ruchem, a proces jego podtrzymywania musi nieustannie się toczyć, aby egzystencja nie wygasła. Zasada ta w równym stopniu stosuje się do prostego przetwarzania energii przez rośliny, jak i do długofalowych, skomplikowanych poczynąń człowieka. Bezruch oznacza z punktu widzenia biologii śmierć.

Natura i zasięg możliwych działań i zmian są inne w przypadku każdego gatunku. W przypadku roślin zasięg ten jest znacznie mniejszy niż u zwierząt, u zwierząt — znacznie mniejszy niż w przypadku człowieka. U zwierząt możliwość rozwoju kończy się wraz z osiągnięciem cielesnej dojrzałości i potem chodzi już tylko o utrzymanie życia na uzyskanym już poziomie. Osiągnąwszy dojrzałość, zwierzę w żadnym istotnym sensie nie zwiększa już swojej skuteczności, co znaczy, że w żadnym istotnym sensie nie zwiększa swojej zdolności zmagania się z otoczeniem. Tymczasem ludzka możliwość rozwoju nie kończy się bynajmniej wraz z osiągnięciem cielesnej dojrzałości i potencjalnie jest nieograniczona. Charakterystyczną cechą człowieka jest zdolność rozumowania, a umysł jest zasadniczym narzędziem w walce człowieka o przetrwanie. Jego umiejętność myślenia, uczenia się, wynajdywania nowych i lepszych sposobów zmagania się z rzeczywistością, zdolność do poprawy swej skuteczności, do rozwoju intelektualnego — oto czynniki, które otwierają przed człowiekiem drogę bez końca.

Człowiek podtrzymuje swe życie nie poprzez przystosowanie się do otoczenia (jak zwierzęta), lecz poprzez jego przekształcanie produktywną pracą. „Gdy przychodzi susza, zwierzęta giną — człowiek buduje kanały irygacyjne; gdy przychodzi powódź, zwierzęta giną — człowiek buduje tamy; gdy zaatakują silniejsze stado, zwierzęta giną — człowiek pisze Konstytucję Stanów Zjednoczonych” (Ayn Rand, *For the New Intellectual*).

Jeśli życie jest procesem działań je podtrzymujących, to specyficzne dla człowieka działania polegają na myśleniu — produkowaniu — aby wyzwaniom rzeczywistości sprostać w niewygasającym twórczym wysiłku.

Kiedy człowiek nauczył się rozpalać ogień, aby zapewnić sobie ciepło, jego potrzeba myślenia i wysiłku na tym się nie zatrzymała; kiedy nauczył się wyrabiać łuki i strzały, jego potrzeba myślenia i wysiłku na tym się nie zatrzymała; kiedy odkrył, jak budować schronienie z kamieni, potem z cegły, potem ze szkła i stali, jego potrzeba myślenia i wysiłku na tym się nie zatrzymała; kiedy przeciętny czas życia wydłużył

się z dziewiętnastu lat do trzydziestu, czterdziestu, sześćdziesięciu, siedemdziesięciu, jego potrzeba myślenia i wysiłku na tym się nie zatrzymała; jak długo żyje, jego potrzeba myślenia i wysiłku nie zatrzymuje się w żadnym punkcie.

Każde osiągnięcie człowieka jest wartością samą w sobie, zarazem jednak stanowi szczebel do jeszcze większych osiągnięć i wartości. Życie to wzrastanie, rozwój, a jeśli nie idzie się naprzód, to zaczyna się nie bezruch, lecz regres; życie trwa tylko tak długo, jak długo robi postępy. Każdy krok wwyż otwiera przed człowiekiem szerszy zakres działania i osiągnięć i wytwarza też ich potrzebę. Nie ma żadnej ostatecznej, nieprzekraczalnej płaszczyzny. Problem przetrwania nie może zostać rozwiązany raz na zawsze, tak by niepotrzebne już było myślenie i ruch. Czy, mówiąc ściślej, problem przetrwania zostaje rozwiązany, gdy uznajemy, że wymaga ono nieustannego wzrostu i twórczości.

Co więcej, stały rozwój jest psychiczną potrzebą człowieka, która stanowi warunek umysłowej pomyślności. Pomyślność ta wymaga, aby człowiek miał silne poczucie sprawowania kontroli nad rzeczywistością, czyli przekonania, że jest zdatny do życia. Takie przekonanie nie domaga się wcale wszechwiedzy czy wszechmocy, lecz pewności, że własne metody stawiania czoła wymogom rzeczywistości — zasady, wedle których ktoś funkcjonuje — są słuszne. Nie sposób z tym pogodzić pasywności.

Szacunek do siebie nie jest bynajmniej wartością, którą wystarczy raz uzyskać, by mieć już ją zawsze. Podobnie jak wszystkie inne ludzkie wartości, także i ją utrzymać można tylko za sprawą działania. Szacunek dla siebie, podstawowe przeświadczenie, że jest się zdatnym do życia, można żywić tylko tak długo, jak długo jest się zaangażowanym w proces rozwoju, w zwiększanie własnej skuteczności. W sferze życia natura nie znosi bezruchu; czy to w sferze cielesnej, czy w sferze umysłowej, gdy ustaje rozwój, zaczyna się dezintegracja.

Rozważmy w tym kontekście często spotykany przypadek ludzi, którzy w wieku lat trzydziestu są już starzy. Są to osoby, które w istocie uznawszy, że już się „namyślały”, korzystają z wygasających efektów dawnych wysiłków, dziwiąc się, gdzie się podział ich dawny zapał i energia, skąd się wziął dziwny niepokój, dlaczego ich istnienie wydaje się tak strasznie zubożone i dlaczego wydaje im się, że zapadają się w jakąś trudną do określenia otchłań. Nie przychodzi im do głowy, że jeśli zabraknie woli myślenia, to nie będzie też woli życia.

Ludzka potrzeba rozwoju — a więc także warunków społecznych i egzystencjalnych, które rozwój umożliwiają — ma podstawowe znaczenie dla oceny ustrojów

polityczno-ekonomicznych, w odniesieniu do których trzeba pytać, czy dany system sprzyja życiu czy je utrudnia, tworzy czy niszczy warunki przetrwania.

Wielką zasługą kapitalizmu jest jego wyjątkowa zgodność z warunkami ludzkiego przetrwania i potrzebą rozwoju. Ponieważ kapitalizm pozostawia ludziom swobodę myślenia, działania, produkowania, wypróbowywania sytuacji nieznanych, więc zgodnie ze swymi zasadami nagradza wysiłek i sukces, a karze pasywność.

I to jest właśnie główna przyczyna, dla której poddawany jest krytyce.

W książce *Who Is Ayn Rand?*, rozważając dziewiętnastowieczne ataki na kapitalizm, napisałem: „W tekstach miłośników czy to średniowiecza, czy socjalizmu znajdujemy wspólny motyw: gorące pragnienie, by znaleźć się w społeczeństwie, w którym każdy będzie miał zagwarantowaną egzystencję, na nikim nie będzie przeto ciążyć odpowiedzialność za własne przetrwanie.

Po obu stronach buduje się wizje społeczeństwa, które odznacza się harmonią i wolne jest od gwałtownych przemian, wyzwań, którym trzeba sprostać, konieczności współzawodnictwa. W społeczności takiej każdy musi wykonywać przypisaną mu funkcję, przyczyniając się w ten sposób do ogólnej pomyślności, nikt jednak nie musi podejmować decyzji i dokonywać wyborów, które decydowałyby o jego życiu i przyszłości. W takiej sytuacji nigdy nie będzie się pojawiało pytanie, czy ktoś zasłużył sobie na to, co otrzymuje, korzyści bowiem nie będą się wiązały z osiągnięciami i wystarczy łaskawość zwierzchnika, by nie trzeba było ponosić konsekwencji własnych błędów. Kiedy miłośnicy średniowiecza i socjalizmu przypuszczają atak na wolne społeczeństwo, ich racją jest fakt, iż nie odpowiada ono ich sielskiej wizji życia. To prawda, że kapitalizm nie proponuje raj na ziemi”.

Pośród argumentów używanych przez rzeczników takiej sielskiej wizji, jest też koncepcja, której treść najwyraźniej można ująć w sformułowaniu: boskie prawo stagnacji.

Niechaj zilustruje ją następujący przykład. Podczas podróży samolotem zacząłem rozmawiać z działaczem związkowym. Pomstował on na katastrofę, którą jest jego zdaniem automatyzacja; w efekcie wprowadzenia maszyn, wywodził, tysiące robotników znajdą się bez pracy, trzeba więc „coś z tym zrobić”. Odpowiedziałem mu, że mit ten pojawiał się już wiele razy, a tymczasem wprowadzenie nowych maszyn niezmiennie powoduje wzrost zapotrzebowania na ręce do pracy, a także i ogólne podniesienie się standardów życiowych, na poparcie zaś tej tezy można przytoczyć argumenty tak teoretyczne, jak i historyczne. Wskazałem, że za sprawą automatyzacji bardziej poszukiwani stają się robotnicy wykwalifikowani i bez wątplenia wielu pracowników będzie musiało zdobyć nowe umiejętności. Na co on:

„A co z robotnikami, którzy nie będą chcieli się uczyć? Dlaczego oni mają znaleźć się w tarapatach?”

Więc oto dla wygody tych, którzy dość już się „namyśleli” i „nauczyli”, nie zamierzają zatem kłopotać się więcej przyszłością i swoją działalnością zawodową, mielibyśmy dławić i dusić ambicje, dalekowzroczność, pęd do życia coraz lepszego, życiową energię ludzi twórczych?

Człowiek rzucony na bezludną wyspę, sam ponoszący odpowiedzialność za przetrwanie, nie mógłby sobie pozwolić na iluzję, że nie musi się troszczyć o dzień jutrzejszy, że spokojnie może się zadowolić nabytą wczoraj wiedzą i umiejętnościami, a „bezpieczeństwo” powinna mu zapewnić natura. Taka iluzja może się krzewić tylko w społeczeństwie, w którym ciężar porażek jednej osoby może być przerzucony na ramiona tych, którzy porażki nie ponieśli. (Tutaj też nieodzowna staje się moralność altruizmu każąca chronić pasożytów).

Boskim prawem stagnacji nazywam przekonanie, że ludzie wykonujący tego samego typu pracę powinni otrzymywać takie samo wynagrodzenie niezależnie od efektów, co oznacza, że na lepszego pracownika zostaje nałożona kara, stanowiąca korzyść pracownika gorszego.

Boskim prawem stagnacji nazywam przekonanie, że ludzie winni zachowywać posady i awansować nie z racji zasług, lecz starszeństwa, tak by zadomowiony przeciętniak był w lepszej sytuacji od utalentowanego nowicjusza, co ostatecznie oznacza ograniczenie możliwości i tego ostatniego, i pracodawcy.

Boskim prawem stagnacji nazywam przekonanie, że pracodawca musi negocjować z jednym tylko związkiem zawodowym, który ma władzę przyjmowania do swych szeregów tylko niektórych osób, w efekcie czego pewne typy zajęć produkcyjnych przekazywane są z ojca na syna i nikt spoza tego układu nie może naruszyć jego stabilności. Powstaje zatem sytuacja podobna do systemu cechowego w średniowieczu, kiedy to rygoryzm przepisów nie pozwalał na rozwój całych gałęzi wytwórczości.

Boskim prawem stagnacji nazywam przekonanie, że ludzie powinni dalej wykonywać prace, które stały się zbędne, i że należy im pozwolić na bezużyteczne marnowanie wysiłków, aby tylko oszczędzić im trudności związanych z przyuczeniem do nowego zawodu (co w przypadku na przykład kolei grozi katastrofą całej gałęzi usług).

Boskim prawem stagnacji nazywam oskarżanie kapitalizmu o to, iż zezwala na takie „krzywdy” jak wyparcie małego sklepikarza przez duży dom handlowy; między

wierszami sugeruje się tutaj bowiem, że ekonomiczne korzyści klientów i właścicieli domów handlowych należy ograniczyć w skali wyznaczanej przez inicjatywę i zręczność sklepikarza.

Boskim prawem stagnacji nazywam wyrok sądu, który na mocy prawa antymonopolistycznego postanowił, że odnoszący sukcesy przedsiębiorca nie ma prawa do swych patentów, lecz musi je za darmo udostępnić potencjalnym konkurentom, których nie stać na zapłacenie za to (sprawa General Electric z roku 1948).

Boskim prawem stagnacji w nagiej, krystalicznej postaci — jako że chodzi tu o prawne ukaranie rozwoju i zdolności do niego — nazywam wyrok sądu, który ukarał przedsiębiorcę za troskę o przyszłość, za przestępstwo uznając dalekowzroczność, przewidywanie zmian popytu i rozwijanie zdolności produkcyjnych, to bowiem może „onieśmielić” przyszłych konkurentów (sprawa ALCOA z roku 1945).

Kapitalizm z samej swej natury zakłada nieprzerwany proces ruchu, rozwoju, postępu. Stwarza najbardziej optymalne warunki społeczne do tego, by człowiek na wyzwania przyrody odpowiadał w taki sposób, który najbardziej sprzyja życiu i jego wzrostowi. Korzystny jest dla tych wszystkich, którzy wybierają akty wnosć w społecznym procesie produkcyjnym niezależnie od poziomu ich kwalifikacji. Natomiast nie spełnia kryteriów wyznaczanych przez stagnację. Ale tych nie spełnia także rzeczywistość.

Kiedy zważyć na spektakularne sukcesy, na niebywały dobrobyt, do którego doprowadził kapitalizm (mimo różnych wewnętrznych blokad i ograniczeń), a także na tragiczne klęski, które stawały się udziałem każdej odmiany kolektywizmu, wtedy staje się oczywiste, że wrogowie kapitalizmu powodują się racjami nic ekonomicznymi, lecz metafizycznymi: buntują się przeciw ludzkiemu sposobowi przetrwania, buntują się przeciw faktowi, że życie jest procesem działań, które je podtrzymują i krzewią — a karmią się mrzonką, że gdyby tylko udało im się nałożyć pęta tym, którzy nie czują odrazy do życia, uczyniliby egzystencję bardziej znośną dla tych, którzy odrazy takiej doświadczają.

(sierpień 1963)

18. Rasizm

AYN RAND

Rasizm to najniższa, najprymitywniejsza postać kolektywizmu. Jest to pogląd przypisujący genetycznemu pochodzeniu człowieka znaczenie moralne, społeczne lub polityczne, pogląd, że cechy umysłowe i charakterologiczne człowieka są wytwarzane i przekazywane przez wewnętrzną chemię jego ciała. W praktyce oznacza to, że człowieka należy sądzić nie według jego charakteru, ale według charakterów i uczynków zbiorowości jego przodków.

Rasizm twierdzi, że zawartość umysłu człowieka (nie aparat poznawczy, ale jego zawartość) jest dziedziczona; że przekonania, charakter i wartości określone są przed urodzeniem człowieka przez niezależne odeń czynniki fizyczne. Jest to godna jaskiniowca wersja teorii idei wrodzonych, czy też wiedzy dziedziczonej, teorii, którą bezspornie odrzuciła filozofia i nauka. Rasizm jest doktryną brutalności i dla brutalności. Jest to podwórzowa czy hodowlana wersja kolektywizmu, odpowiadająca mentalności człowieka, który umie rozróżnić rasy zwierząt, ale nie odróżnia zwierzęcia od człowieka.

Jak wszelki determinizm, rasizm nie uznaje szczególnej cechy różniącej człowieka od innych żyjących gatunków: zdolności do racjonalnego myślenia. Rasizm neguje dwa aspekty życia ludzkiego: rozum i wybór, czy też umysł i moralność, zastępując je predestynacją chemiczną.

Szanowana rodzina, która wspiera swych nic nie wartych krewnych lub tuszuje ich występki, aby „chronić dobre imię rodziny” (jak gdyby postawę moralną jednego człowieka zepsuć mogły czyny innego): próżniak, który chwali się, że jego pradziad wznosił imperia; stara panna z małego miasteczka, która szczyci się, że wujek jej matki był senatorem, a kuzyn kuzynki dał koncert w Carnegie Hall (jak gdyby osiągnięcia jednego człowieka mogły przesłonić mierność innego); rodzice przeszukujący drzewa genealogiczne, aby oszacować przyszłych zięciów; znakomita osoba, która zaczyna autobiografię szczegółowym opisem dziejów swej rodziny — wszystko to są przykłady rasizmu, atawistyczne przejawy doktryny, której pełnym wyrazem były wojny plemienne prehistorycznych dzikusów, masowe rzezie dokonywane przez hitlerowskie Niemcy, a dziś są to nieludzkie czyny tak zwanych nowo powstających narodów.

Teoria, w której kryterium moralnym i intelektualnym jest „dobra” czy „zła” krew, w praktyce prowadzić może jedynie do potoków krwi. Brutalna siła jest jedyną drogą

postępowania otwartą dla ludzi, którzy uważają się za bezduszne skupiska substancji chemicznych.

Współcześni rasiści usiłują dowieść wyższości czy niższości danej rasy, wskazując na osiągnięcia historyczne jej niektórych przedstawicieli. Często jest w historii zjawisko wielkiego twórcy, którego przez całe życie wyszydzają i prześladują, i któremu wszelkie przeszkody stawiają na drodze jego ziomkowie, by w kilka lat po jego śmierci zamienić go w narodowy pomnik i czcić jako dowód wielkości rasy niemieckiej (albo francuskiej, włoskiej czy kambodżańskiej); zjawisko takie jest równie oburzającym aktem kolektywistycznego wywłaszczania dokonywanego przez rasistów, jak oburzające jest wywłaszczanie z własności materialnej będące dziełem komunistów.

Tak samo jak nie istnieje nic takiego jak umysł kolektywny czy rasowy, tak nie ma też czegoś takiego jak kolektywne czy rasowe osiągnięcie. Są tylko indywidualne umysły i indywidualne osiągnięcia, kultura zaś nie jest anonimowym wytworem niezróżnicowanych mas, tylko sumą osiągnięć intelektualnych pojedynczych ludzi.

Nawet gdyby dowiedziono, co zresztą jest nieprawdą, że występowanie ludzi o potencjalnie większej mocy mózgu jest wśród członków jednej rasy częstsze niż wśród członków ras innych, wciąż nic by nam to nie mówiło o danej jednostce i w żaden sposób nie wpływałoby na nasz osąd o niej. Geniusz pozostanie geniuszem niezależnie od tego, ilu do jego rasy należy idiotów, a idiota pozostanie idiotą niezależnie od tego, z iloma geniuszami dzielić będzie rasowe pochodzenie. Trudno powiedzieć, co jest bardziej oburzającą niesprawiedliwością: żądanie rasistów z Południa, aby genialnego Murzyna traktować jako istotę niższą, dlatego że rasa jego wydała również pewną liczbę prymitywów, czy domaganie się przez niemieckiego gbura statusu istoty wyższej, bo rasa jego „wytworzyła” Goethego, Schillera i Brahmsa.

Nie są to oczywiście dwa różne postulaty, lecz dwa zastosowania tej samej podstawowej przesłanki. Nieważne, czy ktoś powołuje się na wyższość czy na niższość jakiejś rasy, rasizm wyrasta z jednego psychologicznego podłoża, z odczucia przez rasistę swej własnej niższości.

Jak każda inna postać kolektywizmu rasizm jest poszukiwaniem tego, na co się samemu nie zapracowało. Jest to poszukiwanie wiedzy automatycznej, automatycznego sposobu osądzania ludzkich charakterów pozwalającego ominąć odpowiedzialność za wydanie racjonalnej czy moralnej oceny, a przede wszystkim jest to poszukiwanie automatycznego szacunku (lub pseudoszacunku) dla samego siebie.

Przypisywanie czyichś zalet pochodzeniu rasowemu równa się przyznaniu, że nie wie się nic o procesie nabywania zalet, a najczęściej, że samemu się ich nie zyskało. Ogromną większość rasistów stanowią ludzie, którzy nie zdobyli poczucia tożsamości osobowej, którzy nie mogą poszczycić się żadnym własnym osiągnięciem i niczym się nie wyróżniają, za to głosząc niższość jakiegoś innego plemienia, szukają iluzji plemiennego samouwielbienia. Zauważam historyczne zaangażowanie rasistów z Południa Stanów Zjednoczonych; zwróćmy uwagę, że rasizm jest znacznie bardziej rozpowszechniony wśród biednej białej hołoty niż wśród ludzi o wyższym poziomie intelektualnym.

Historycznie rzecz biorąc, rasizm przeżywał wzloty i upadki zawsze wtedy, gdy rósł w siłę lub słabł kolektywizm. Według doktryny kolektywizmu jednostka nie ma praw, a jej życie i praca należą do grupy (towarzystwa, plemienia, państwa, narodu) i grupa może poświęcić jednostkę w imię swej zachcianki i dla swych interesów. Politykę taką można wprowadzić w życie jedynie za pomocą brutalnej siły i wraz z kolektywizmem zawsze przychodził podział na stany.

Państwo absolutne jest to po prostu zinstytucjonalizowana forma rządów gangsterskich, niezależnie od tego, który akurat gang zdobędzie władzę. A ponieważ rządów takich nie da się racjonalnie usprawiedliwić, bo usprawiedliwienia takiego nie było, nie ma i nigdy być nie może, przeto rasizm jest podstawowym składnikiem wszelkiego rodzaju państwa absolutnego. Związek jest tu dwustronny: ustrój stanowy wyrasta z prehistorycznych walk plemiennych, z poglądu, że członkowie jednego plemienia z natury zdani są na pastwę ludzi z plemienia innego i wytwarza swe własne, wewnętrzne podkategorie rasizmu, system kast wyznaczany przez urodzenie, dziedziczne tytuły szlacheckie czy dziedziczne niewolnictwo.

Rasizm hitlerowskich Niemiec, gdzie ludzie musieli wypełniać kwestionariusze na temat pochodzenia, cofając się o kilka pokoleń wstecz, by dowiedzieć swej czystej aryjskości, znajduje godnego partnera w Rosji sowieckiej, gdzie podobne formularze służą do wykazania, że przodkowie nie posiadali żadnej własności, a więc że jest się pochodzenia proletariackiego. Ideologia sowiecka opiera się na poglądzie, że ludzi można genetycznie uwarunkować ku komunizmowi, czyli że kilka pokoleń ukształtowanych przez dyktaturę przekaże ideologię komunistyczną swym potomkom, którzy będą komunistami z urodzenia. Rzeczą stwierdzoną są prześladowania mniejszości rasowych w Rosji sowieckiej dokonywane według pochodzenia albo stosownie do kaprysu jakiegoś komisarza; szczególnie częsty jest antysemityzm — tyle że te oficjalne programy zwą się teraz czystkami politycznymi.

Na rasizm jest tylko jedno lekarstwo: filozofia indywidualizmu i jej polityczno-ekonomiczne konsekwencje, krótko mówiąc — kapitalizm.

W myśl indywidualizmu człowiek — każdy człowiek — jest niezależnym i suwerennym bytem, mającym niezbywalne prawo do własnego życia, prawo wypływające z samej jego natury jako istoty rozumnej. Indywidualizm twierdzi, że cywilizowane społeczeństwo i każdą inną formę stowarzyszenia, współpracy czy pokojowego współistnienia między ludźmi stworzyć można jedynie na podstawie uznania praw jednostki, oraz że grupa taka nie ma praw innych niż indywidualne prawa jej członków (patrz rozdz. 12 i 13).

Na wolnym rynku nie liczą się przodkowie, kuzyni, geny ani skład chemiczny ciała, lecz tylko jeden ludzki przymiot: zdolności wytwórcze. I tylko na podstawie osobistych zdolności i ambicji kapitalizm ocenia człowieka i odpowiednio go wynagradza.

Żaden ustrój polityczny nie zdoła uznać powszechnej racjonalności na mocy prawa (ani siły). Ale kapitalizm jest jedynym ustrojem, w którym z samej zasady racjonalność jest wynagradzana, a wszelkie postacie nieracjonalności, łącznie z rasizmem, karane.

Dotychczas nigdzie jeszcze nie powstał całkowicie wolny ustrój kapitalistyczny. Ale niezmiernie znaczącym faktem jest zależność pomiędzy rasizmem a nadzorem politycznym rządu w na poły wolnych systemach ekonomicznych dziewiętnastego wieku. Prześladowania mniejszości rasowych czy religijnych były odwrotnie proporcjonalne do stopnia wolności panującej w danym kraju. Rasizm był najsilniejszy w krajach, gdzie gospodarka znajdowała się pod ściślejszą kontrolą władz, jak np. w Rosji i w Niemczech, najłagodniejszy zaś w Anglii, która była wówczas krajem o największym w Europie zakresie wolności.

To właśnie kapitalizm pozwolił ludzkości uczynić pierwsze kroki na drodze ku wolności i racjonalnemu sposobowi życia. To kapitalizm potęgą wolnego handlu przełamał bariery narodowe i rasowe. To kapitalizm zniósł niewolnictwo i poddaństwo we wszystkich cywilizowanych krajach świata. To kapitalistyczna Północ zburzyła niewolnictwo rolniczo-feudalne Południa Stanów Zjednoczonych.

Taka była właśnie tendencja rozwojowa ludzkości w krótkim okresie mniej więcej stu pięćdziesięciu lat. Nie trzeba przypominać świetnych wyników i osiągnięć tego kierunku.

Odwróciła tę tendencję kariera kolektywizmu.

Gdy zaczęto ludziom znowu wpajać pogląd, że jednostka nie ma praw, że zwierzchnictwo, autorytet moralny i nieograniczona władza to własność grupy, a człowiek poza swą grupą nic nie znaczy, nieuniknioną konsekwencją stało się

ciężenie ludzi ku tej czy innej grupie wskutek instynktu samozachowawczego, dezorientacji lub podświadomego strachu. Kolektywem, do którego najłatwiej się włączyć i który najłatwiej rozpoznać, zwłaszcza ludziom o ograniczonej inteligencji, najmniej wymagającą formą „należenia” i „bycia razem” jest rasa.

Dlatego też teoretycy kolektywizmu, „humanitarni” zwolennicy „dobroczyńnego” państwa absolutnego doprowadzili do odrodzenia i ponownego, gwałtownego wzrostu rasizmu w dwudziestym stuleciu.

W wielkiej epoce kapitalizmu Stany Zjednoczone były najbardziej wolnym krajem na ziemi i najlepszym zaprzeczeniem teorii rasistowskich. Przyjeżdżali tu ludzie wszystkich ras, niektórzy z krajów zacofanych, o bardzo niskiej kulturze, i dokonywali wspaniałych postępów w swych zdolnościach wytwórczych, które w ich rodzinnych, despotycznie rządzonych krajach nigdy nie znalazłyby ujścia. Ludzie pochodzący z grup rasowych mordujących się nawzajem przez wieki, nauczyli się żyć razem w harmonii i pokojowej współpracy. Amerykę słusznie zwano tygłem narodów, choć niewielu obserwatorów pojmowało, że tygiel ten nie stapia ludzi w kolektywną szarą masę, ale jednoczy ich, zapewniając każdemu prawo do indywidualności.

Ofiarami uprzedzeń rasowych, które istniały w Ameryce, byli głównie Murzyni. Rasizm był problemem zrodzonym i podtrzymywanym przez niekapitalistyczne Południe, choć nie zamykał się w jego granicach. Prześladowanie Murzynów na Południu było i jest hańbą. Ale w pozostałej części kraju, odkąd zapanowała tam wolność, również rasizm musiał powoli ustąpić pod naporem oświecenia i interesów ekonomicznych samych białych.

Dziś sytuacja pogarsza się i dotyczy to wszelkich postaci rasizmu. Ameryka zyskała świadomość rasową przypominającą najgorsze czasy najbardziej zacofanych państw Europy dziewiętnastego wieku. Przyczyna jest ta sama: wzrost kolektywizmu i etatyzmu.

Mimo całej wzniecanej od kilkudziesięciu lat przez liberałów wrzawy na rzecz równości rasowej, urząd statystyczny podał niedawno, że „sytuacja ekonomiczna Murzynów w stosunku do białych nie polepszyła się od prawie 20 lat”. Poprawiała się ona w swobodniejszych latach gospodarki mieszanej — pogorszyła się wraz z rozszerzaniem państwa dobrobytu liberałów.

Nasilenie rasizmu w warunkach gospodarki mieszanej towarzyszy rozszerzaniu kontroli rządu. Gospodarka mieszana powoduje rozbięcie kraju, instytucjonalizując wojnę domową między grupami nacisku walczącymi o przyznanie sobie korzyści ustawodawczych i specjalnych przywilejów, oczywiście kosztem innych.

O istnieniu takich grup nacisku i ich politycznych lobby mówi się dziś otwarcie i cynicznie. Szybko znikają z naszej sceny pozory jakichś filozofii politycznych, zasad, ideałów i dalekosiężnych celów i tylko nikt nie chce przyznać, że kraj dryfuje bez żadnego kierunku, pozostając na łasce i niełasce ślepych, krótkowzrocznych targów różnych gangów etatystycznych, z których każdemu zależy wyłącznie na uzyskaniu wpływu na ustawodawstwo, aby zapewnić sobie chwilową korzyść.

W braku jakiejkolwiek spójnej filozofii politycznej każda grupa bezmyślnie dąży ku samozniszczeniu, sprzedając własną przyszłość za doraźny przywilej. Przez pewien czas najbardziej samobójcza była pod tym względem polityka wielkich przedsiębiorców. Prześcignęli ich jednak obecni przywódcy murzyńscy.

Dopóki czarni liderzy walczyli przeciwko dyskryminacji narzuconej przez rząd, dopóty prawo, sprawiedliwość i moralność były po ich stronie. Zamieszanie i sprzeczności nagromadzone wokół zagadnienia rasizmu osiągnęły swój szczyt.

Pora wyjaśnić, jakie są źródła tego bałaganu.

Polityka stanów południowych wobec Murzynów była i jest haniebnym zaprzeczeniem podstawowych zasad naszego kraju. Narzucona i wymuszona przez prawo dyskryminacja rasowa jest tak rażącym i niewybaczalnym łamaniem praw jednostki, że już dawno temu należałoby uznać rasistowskie ustawy Południa za sprzeczne z konstytucją.

W wysuwanym przez południowych rasistów żądaniu praw stanowych kryje się wewnętrzna sprzeczność, bo wszak nie mogą jedni ludzie mieć prawa do gwałcenia praw innych. Konstytucyjne ujęcie „praw stanowych” dotyczy podziału władzy pomiędzy organa lokalne i ogólnokrajowe i służy ochronie stanów przed rządem federalnym; rządy stanowe nie mają nieograniczonej, dowolnej władzy nad swymi obywatelami, nie mają też przywileju znoszenia praw obywatelskich jednostki.

To prawda, że rząd federalny wykorzystuje często kwestię rasową do rozszerzenia swego własnego zakresu władzy i do tworzenia precedensowych naruszeń słusznych praw stanów oraz że czyni to w sposób przesadny i niekonstytucyjny. Z tego jednak wynika tylko, że oba rządy są złe, i nie usprawiedliwia to polityki rasistów z Południa.

Jedną z najostrzejszych sprzeczności jest tutaj stanowisko wielu tzw. konserwatystów (nie tylko południowych), którzy uważają się za obrońców wolności, kapitalizmu, prawa własności i konstytucji, a jednocześnie popierają rasizm. Nie starcza im chyba wyobraźni, by pojąć, że podcinają gałąź, na której siedzą. Ci, którzy odmawiają ludziom ich praw, nie mogą żadnych praw jednocześnie żądać,

bronić czy popierać. To właśnie tacy pozorni szermierze sprawy kapitalizmu kompromitują go i niszczą.

Liberałom zarzucić można tę samą sprzeczność, tyle że w innej postaci. Bronią oni poświęcenia wszelkich praw jednostki w imię nieograniczonych rządów większości, a zarazem pozują na obrońców praw mniejszości. Ale wszak najmniejszą mniejszością na świecie jest jednostka. Kto odmawia praw jednostce, ten nie może głosić, że broni mniejszości.

To nagromadzenie sprzeczności, krótkowzrocznego pragmatyzmu, cynicznej wzgardy dla zasady i niesłychanej nieracjonalności osiągnęło szczyt w nowych żądaniach przywódców murzyńskich.

Zamiast walczyć z dyskryminacją rasową, domagają się oni, aby dyskryminację rasową zalegalizować i siłą wprowadzać w życie. Zamiast walczyć z rasizmem, żądają ustanowienia kontyngentów rasowych. Zamiast walczyć o „niewidzenie kolorów” w sprawach społecznych i gospodarczych, ogłaszają wszem wobec, że „niewidzenie kolorów” jest złe i że właśnie kolor powinien stać się kryterium nadrzędnym. Zamiast walczyć o równe prawa, domagają się specjalnych rasowych przywilejów.

Żądają wprowadzenia kontyngentów rasowych w dziedzinie zatrudnienia, czyli tego, by miejsca pracy rozdzielano według kryterium rasowego, proporcjonalnie do udziału procentowego danej rasy w miejscowej społeczności. Skoro Murzyni stanowią 25 procent ludności miasta Nowy Jork, domagają się tam 25 procent miejsc pracy w każdym przedsiębiorstwie.

Kontyngenty rasowe były jednym z najgorszych wynalazków reżimów rasistowskich. Ustalono rasowe procenty dla uniwersytetów w carskiej Rosji, dla głównych miast rosyjskich itd. W Ameryce rasistów oskarża się między innymi o to, że w niektórych szkołach praktykuje się utajony system kontyngentów rasowych. Za sukces sprawiedliwości uważano zaprzestanie pytania o rasę i wyznanie w kwestionariuszach zatrudnienia.

A dziś wprowadzania kontyngentów żąda nie rasa uciskająca, ale uciskana!

Tego jednak było już za wiele nawet dla liberałów. Wielu z nich potępiło to żądanie z oburzeniem.

„The New York Times” z dnia 25 lipca 1963 roku pisze: „Demonstranci, bawiąc się w »grę liczb«, podążają za z gruntu fałszywą doktryną. Żądanie, aby 25 procent (czy jakiegokolwiek inny procent) miejsc pracy przyznano Murzynom (czy jakiegokolwiek innej

grupie) jest bzdurne z jednej podstawowej przyczyny: postuluje ono »system kontyngentowy*, który z samej istoty jest oparty na dyskryminacji. [...] Gazeta nasza długo walczyła przeciw kontyngentom religijnym w sądownictwie. Z równą mocą będziemy się opierać kontyngentom rasowym w odniesieniu do miejsc pracy, od najgorszych do tych, które wymagają najwyższych kwalifikacji”.

Jak gdyby żądanie takie było nie dość jaskrawie rasistowskie, niektórzy murzyńscy przywódcy poszli jeszcze dalej. Whitney M. Young junior, dyrektor Krajowej Ligi Miejskiej (NUL) złożył następujące oświadczenie („New York Times”, 1 sierpnia 1963 r.):

„Biali przywódcy muszą być na tyle uczciwi, by przyznać, że istniała w dziejach naszego kraju szczególnie uprzywilejowana klasa obywateli, których traktowano lepiej. Klasą tą byli ludzie biali. Teraz więc powiadamy: Jeśli dwaj ludzie, Murzyn i biały, mają jednakowe kwalifikacje do danej pracy, to należy zatrudnić Murzyna”.

Rozważmy, co wynika z takiego oświadczenia. Nie żąda się w nim jedynie specjalnych przywilejów zgodnie z przynależnością rasową, lecz wymaga się, aby ludzie biali podlegali karze za grzechy swych przodków. Żąda się, aby białemu pracownikowi odmawiano pracy dlatego, że jego dziadek mógł kiedyś uprawiać dyskryminację rasową. Ale może ów dziadek wcale nie był jej zwolennikiem. Możliwe też, że żył w zupełnie innym kraju. Ponieważ te kwestie nie są rozważane, oznacza to, iż na pracowniku białym ciążyć ma wspólna, kolektywna wina rasowa, wina, która opiera się tylko na kolorze jego skóry.

A wszak taka jest właśnie zasada najgorszych południowych rasistów, którzy obciążają wszystkich Murzynów kolektywną winą rasową za każde przestępstwo dokonane przez jakiegokolwiek Murzyna i traktują ich wszystkich jako rasę niższą dlatego, że przodkowie ich byli dzicy.

O tego rodzaju żądaniach nie da się nic powiedzieć poza zapytaniem: Jakim prawem? Na podstawie jakich przepisów? Wedle jakiej normy?

Ta absurdalna polityka niszczy moralny fundament walki Murzynów. Sprawa ich wyrosła z zasady praw jednostki. Jeśli więc domagają się, aby naruszano prawa innych, to sami negują i tracą swoje. I można im odpowiedzieć tak samo jak rasistom z Południa: nie istnieje nic takiego jak „prawo” jednych do gwałcenia praw innych.

Obecnie jednak polityka murzyńskich przywódców zmierza w tym właśnie kierunku. Żądają oni np. ustanowienia kontyngentów rasowych w szkołach, proponując, aby setki białych i czarnych dzieci zmuszać do dalekich dojazdów, a wszystko to w imię

równowagi rasowej. Jest to znowu czysty rasizm. Przeciwnicy tego żądania wskazują, iż przypisywanie dzieci do określonych szkół ze względu na rasę jest równie złe, gdy ma służyć rasowej integracji, jak wtedy, gdy jego celem jest segregacja. Sam pomysł użycia dzieci jako pionków w grze politycznej powinien oburzyć wszystkich rodziców, niezależnie od rasy, wyznania i koloru skóry.

Projekt ustawy o „prawach obywatelskich”, diskutowany obecnie w Kongresie, jest kolejnym przykładem brutalnego gwałcenia praw jednostki. Słuszny jest zakaz wszelkiej dyskryminacji w instytucjach i przedsiębiorstwach należących do rządu — rząd nie ma prawa dyskryminować żadnych obywateli, lecz zgodnie z tą samą zasadą rząd nie ma prawa prowadzić dyskryminacji na rzecz niektórych obywateli kosztem innych. Nie ma prawa naruszać praw własności prywatnej, zabraniając dyskryminacji w przedsiębiorstwach należących do prywatnych właścicieli.

Nikt, ani Murzyn, ani biały nie ma najmniejszych praw do własności innego człowieka. Prawa człowieka nie są naruszane, gdy jakaś prywatna osoba nie chce z nim wchodzić w układy. Rasizm jest doktryną złą, irracjonalną i moralnie haniebną, ale doktryny jednak nie można zakazać ani nakazać mocą prawa. Tak samo jak musimy przestrzegać wolności słowa dla komunistów, choć doktryny ich są złe, tak i rasiście trzeba zapewnić prawo do swobodnego rozporządzania swą własnością. Prywatny rasizm nie jest kwestią prawną, lecz moralną, więc i walczyć z nim można tylko środkami prywatnymi, takimi jak bojkot ekonomiczny czy ostracyzm społeczny.

Nie trzeba mówić, że jeśli ten projekt praw obywatelskich zostanie przyjęty, to stanie się on najpoważniejszym pogwałceniem praw własności w smutnych pod tym względem dziejach Ameryki*.

Zakrawającym na ironię dowodem filozoficznego obłędu i konsekwentnie samobójczych skłonności naszych czasów jest fakt, że Murzyni — ludzie, którzy najbardziej potrzebują zabezpieczenia praw jednostki — kroczą teraz w awangardzie tych, którzy prawa te niszczą.

* Projekt tej ustawy został przyjęty w roku 1964 wraz z rozdziałami naruszającymi prawa własności.

Słowo ostrzeżenia: nie wolno nam ulec rasizmowi, bo wówczas stalibyśmy się ofiarami tych samych rasistów; nie przypisujemy wszystkim Murzynom straszliwej głupoty niektórych ich przywódców. Dziś żadna grupa nie ma właściwego przywództwa intelektualnego ani nie jest należycie reprezentowana.

Na zakończenie zacytuję zadziwiający artykuł z „New York Timesa” z 4 sierpnia — zadziwiający, bo tego rodzaju idee nie są w naszych czasach często spotykane: „Problem nie może polegać na tym, czy grupa odróżnia się kolorem skóry,

cechami osobowymi lub kulturą ma prawa jako grupa. Nie, bo chodzi o to, aby żaden Amerykanin, niezależnie od koloru skóry, cech osobowych i kultury nie był pozbawiony praw, które mu jako Amerykaninowi przysługują. Jeśli jednostka ma wszystkie prawa i przywileje należne jej na mocy prawa i Konstytucji, to nie potrzebujemy się martwić o grupy czy masy, bo w rzeczywistości nie są one niczym innym jak tylko pojęciami językowymi”.

(wrzesień 1963)

19. Fałszywy indywidualizm

NATHANIEL BRANDEN

Teoria indywidualizmu jest zasadniczym komponentem filozofii obiektywizmu. Indywidualizm jest pojęciem tyleż etyczno--politycznym, ile etyczno-psychologicznym. W rozumieniu etyczno-politycznym indywidualizm głosi nadrzędność praw jednostki, zasadę, iż człowiek jest celem samym w sobie, nie zaś narzędziem służącymi do osiągania cudzych celów. W rozumieniu etyczno-psychologicznym indywidualizm domaga się, aby człowiek myślał i formułował osądy samodzielnie, niczego nie ceniąc wyżej od autonomii swego intelektu.

Filozoficzną podstawą i uzasadnieniem indywidualizmu —jak pokazała Ayn Rand w *Atlas Shrugged* — jest fakt, iż indywidualizm etyczny, polityczny i psychologiczny jest obiektywnym warunkiem przetrwania, przetrwania człowieka jako człowieka, jako istoty rozumnej. Indywidualizm jest postulatem i nakazem kodu etycznego, który za podstawową wartość uznaje życie człowieka.

Obstawanie obiektywizmu za indywidualizmem nie jest niczym nowym, nowe natomiast jest uzasadnienie jego teorii, a także określenie spójnej metody urzeczywistniania.

Aż nazbyt często indywidualizm w sensie etyczno-politycznym rozumie się tak, iż postuluje on, aby każdy czynił, cokolwiek mu się spodoba, bez zważania na prawa innych. Na poparcie takiego stanowiska przytacza się wypowiedzi pisarzy w rodzaju Nietzschego czy Maxa Stirnera. Altruści i kolektywiści są szczególnie zainteresowani tym, aby indywidualizmowi nadać znaczenie, zgodnie z którym jeśli ktoś nie chce dać się złożyć w ofierze, to z pewnością chce uczynić to z innymi.

Taka interpretacja indywidualizmu jest sprzeczna wewnętrznie, czego wykazanie zarazem ją obala. Ponieważ jedyną racjonalną podstawą indywidualizmu ujętą jako zasada etyczna jest domaganie się, aby człowiek mógł przetrwać jako człowiek, więc nikt nie może domagać się dla siebie moralnego prawa do gwałcenia praw innych. Jeśli ktoś nie chce się wyrzec naruszania praw innych, nie może się ich domagać dla siebie, albowiem narusza samą podstawę tych praw.

Indywidualizm nie zamyka się w odrzuceniu tezy, że człowiek powinien żyć dla kolektywu. Nie jest indywidualistą ten, kto ucieka od odpowiedzialności za staranie się o swe życie mocą własnej myśli i własnych wysiłków, a chciałby utrzymać się dzięki podbojowi, władzy i wyzyskowi innych. Indywidualista to człowiek, który żyje dzięki sobie samemu i swemu umysłowi; ani nie poświęca się dla innych, ani ich dla

siebie nie poświęca. Wobec innych zachowuje się jak uczestnik wymiany, nie jak grabieżca, jak wytwórca — nie jak Attyla.

O ile znaczenie indywidualizmu w sensie etyczno-politycznym zostało przeinaczone i zdeprecjonowane przez jego zagorzałych antagonistów, o tyle w sensie etyczno-psychologicznym przeinaczyli je i zdeprecjonowali głównie jego gorący zwolennicy, ci, którzy pragną zatrzeć różnicę między niezależnym osądem a subiektywnym kaprysem. Owi rzekomi indywidualiści stanowisko to utożsamiają nie z niezależną myślą, lecz z niezależnym odczuwaniem. Tymczasem nie ma czegoś takiego jak niezależne uczucia, niezależny może być tylko umysł.

Indywidualista jest przede wszystkim i nade wszystko człowiekiem rozumu. Życie ludzkie zależy od zdolności do myślenia, od władzy wykorzystania rozumu: racjonalność stanowi warunek wstępny niezależności i zaufania do siebie. Obraz indywidualisty, któremu brakłoby niezależności i zaufania do siebie, oparty byłby na logicznej sprzeczności; indywidualizm i niezależność są nierozłączne. W jego przypadku podstawą niezależności jest lojalność wobec własnego umysłu; to własnej obserwacji faktów, rzeczywistości, własnego pojmowania i osądu nie zgadza się on poświęcić na rzecz nieuzasadnionych cudzych tez. Oto sens intelektualnej niezależności oraz istota indywidualizmu. Prawdziwy indywidualista z pasją i niezmiennie koncentruje się na faktach.

Aby przetrwać, człowiek potrzebuje wiedzy, a tę uzyskać może jedynie rozum; ludzie, którzy odrzucają odpowiedzialność za myślenie i rozumowanie, mogą istnieć, tylko pasożytując na myśleniu innych. A pasożyt nie jest indywidualistą. Nie jest indywidualistą irracjonalista, wielbiciel kaprysów, który wiedzę i obiektywność uważa za restrykcje wolności, nie jest indywidualistą hedonista, który działa pod dyktando swoich uczuć. Niezależność irracjonalisty domaga się niezależności od rzeczywistości, zupełnie jak ktoś, kto na podobieństwo człowieka z podziemia Dostojewskiego oznajmia: „A co mnie obchodzą prawa natury i arytmetyki, jeśli z jakiegoś powodu mi się nie podobają, jak nie podoba mi się fakt, że dwa razy dwa jest cztery”.

Dla irracjonalisty istnienie sprowadza się do starć jego kaprysów z kaprysami innych; nie istnieje dla niego pojęcie obiektywnej rzeczywistości.

Wojowniczość i niezgoda na konwencje wcale jeszcze nie świadczą o indywidualizmie. Tak jak indywidualizm nie sprowadza się do odrzucenia kolektywizmu, tak też nie polega on jedynie na braku konformizmu. Konformista to człowiek, który oznajmia: „To prawda, gdyż inni tak sądzą”, wszelako nie jest

indywidualistą ten, kto obwieszcza: „To prawda, gdyż ja tak sądzę”. Teza indywidualisty brzmi: „To prawda, gdyż o tym poucza mnie rozum”.

W *The Fountainhead* Ayn Rand można znaleźć interesujący fragment w rozdziale prezentującym życie kolektywistki Ellsworth Toohey. Opisując różne grupy pisarzy i artystów, które zawiązywała Toohey, Rand pisze: „Była kobietą, która nigdy w swych książkach nie używała dużych liter; był mężczyzna, który nigdy nie stosował przecinków [...] oraz inny, który pisał wiersze bez rymu i rytmu [...] Był malarz, który nie tykał się płócien, tworzył natomiast coś z klatek dla ptaków i metronomów [...] Niektórzy przyjaciele Ellsworth Toohey zarzucali jej niekonsekwencję: tak żarliwie występowała przeciw indywidualizmowi, a przecież wszyscy ci pisarze i artyści to jeden w drugiego zagorzali indywidualiści. »Naprawdę tak myślicie?« odrzekła Toohey z leciutkim uśmieszkiem na ustach”^{*}.

^{*} Ayn Rand, *The Fountainhead*, Indianapolis-New York: The Bobbs-Merill Co., 1943; Nowy Jork: New American Library, 1952.

Toohey dobrze wiedziała — jak dobrze wie każdy zwolennik obiektywizmu — że tacy subiektywiści zbuntowani przeciw tyranii rzeczywistości są mniej niezależni i bardziej pasożytniczy niż najbardziej przeciętny babbitt, którym rzekomo pogardzają. Niczego nie tworzą, są w gruncie rzeczy pozbawieni własnego Ja, a pustkę tę starają się zapełnić przez jedyną formę autowyznania, jaką akceptują, przez sprzeciw dla samego sprzeciwu, irracjonalizm dla samego irracjonalizmu, destrukcję w imię destrukcji, kaprys w imię kaprysu.

Psychotyka rzadko można oskarżyć o konformizm, jednak ani psychotyk, ani subiektywista nie są rzecznikami indywiduizmu.

Warto zauważyć wspólny element w próbach deprecjacji indywiduizmu w znaczeniu etyczno-politycznym i etyczno-psychologicznym: chęć oddzielenia go od rozumu. Tymczasem jego pojęcie można obronić, tylko biorąc pod uwagę rozum i potrzeby człowieka jako istoty rozumnej. Poza tym kontekstem wszelki „indywiduizm” staje się równie arbitralny oraz irracjonalny jak kolektywizm.

Z tej przyczyny obiektywizm zdecydowanie występuje przeciwko wszelkim rzekomo indywiduistycznym próbom, które stanowisko to chcą utożsamić z subiektywizmem.

Na tej samej zasadzie obiektywizm zdecydowanie odżegnuje się od wszelkich samozwańczych obiektywistów, którzy sądzą, że możliwy jest kompromis, stanowisko pośrednie między obiektywizmem a fałszywym indywiduizmem,

ograniczającym się do stwierdzeń: „To słuszne, gdyż ja tak czuję”, „To dobre, gdyż ja tak chcę” „To prawda, gdyż ja tak sądzę”.

(kwiecień 1962)

20. Argumentacja przez zastraszenie

Jest to szczególny rodzaj argumentacji, która właściwie nie jest argumentacją, ale sposobem uprzedzania dyskusji i wymuszenia zgody przeciwnika na niedyskutowane poglądy. Jest to metoda ominięcia logiki poprzez nacisk psychologiczny. Ponieważ we współczesnej kulturze sposób ten jest wyjątkowo rozpowszechniony, a w ciągu najbliższych kilku miesięcy nabierze prawdopodobnie jeszcze większego znaczenia, więc dobrze będzie nauczyć się go rozpoznawać i mieć się przed nim na baczności.

Metoda ta nosi znamiona podobieństwa do sofizmatycznego argumentu ad kominem i ma to samo podłoże psychologiczne, choć zasadnicze jej znaczenie jest odmienne. Sofizmat ad kominem to próba odparcia argumentu przeciwnika przez oskarżenie jego osoby. Oto przykład: „Kandydat X jest niemoralny, więc jego argumenty są fałszywe”.

Natomiast metoda nacisku psychologicznego polega na zagrożeniu, że zakwestionuje się prawość charakteru przeciwnika za pośrednictwem jego własnych argumentów, a w ten sposób bez dyskusji zakwestionuje się argument. Przykład: „Tylko człowiek niemoralny może nie dostrzec, że argumenty kandydata X są fałszywe”.

W pierwszym przypadku podaje się (prawdziwą lub wymyśloną) niemoralność kandydata X jako dowód fałszywości jego argumentu. W drugim wypadku w sposób arbitralny stwierdza się fałszywość argumentu przeciwnika i podaje ją jako dowód jego niemoralności.

W panującej dziś dżungli epistemologicznej z tej drugiej metody korzysta się częściej niż z jakiegokolwiek innego rodzaju argumentów irracjonalnych. Należy ją uznać za sofizmat logiczny i nazwijmy tę metodę argumentacją przez zastraszenie.

Podstawową cechą argumentacji przez zastraszenie jest apelowanie do samoniepewności moralnej i oparcie się na lęku, poczuciu winy lub niewiedzy ofiary. Stosuje się ją w postaci ultimatum żądającego, aby ofiara zrezygnowała z danej idei bez dyskusji, pod groźbą uznania jej za osobę niegodną moralnie. Wzorec zawsze jest jednakowy: „Ideę taką mogą wyznawać tylko ludzie źli (nieuczciwi, bez serca, niewrażliwi, nieświadomi itd.)”.

Klasycznym przykładem argumentacji przez zastraszenie jest bajka Nowe szaty cesarza.

W bajce tej kilku szarlatanów sprzedaje cesarzowi nie istniejące szaty, zapewniając, że niezwykle piękno tkanin czyni je niewidzialnymi dla ludzi o nieczystych sercach. Zauważamy, jakie czynniki psychologiczne są do tego potrzebne. Szarlatani polegają na samoniepewności moralnej cesarza; cesarz nie podważa ich zapewnień i nie kwestionuje ich powagi moralnej; poddaje się od razu, twierdząc, że widzi ubrania, przecząc w ten sposób świadectwu swych własnych oczu i unieważniając własną świadomość, aby tylko nic nie zagroziło jego wątpliwemu poczuciu własnej godności. Miarą jego odejścia od rzeczywistości może być fakt, że woli paradować nago ulicą, demonstrując ludowi swe nie istniejące szaty, niż zaryzykować narażanie się na moralne potępienie dwóch łotrów. Ludzie zaś, pchnięci tą samą psychologiczną paniką, prześcigają się nawzajem w okrzykach, jakie to wspaniałe szaty nosi cesarz, aż wreszcie jakieś dziecko zawoła, że przecież cesarz jest nagi.

W ten właśnie sposób działa argumentacja przez zastraszenie, którą napotykamy na każdym kroku.

Wszyscy słyszeliśmy i wciąż słyszymy, że: „Tylko ci, którym brak dobrych instynktów, mogą nie wyznawać moralności altruizmu”. „Tylko ignorant może nie wiedzieć, że prawa rozsądku zostały unieważnione”. „Tylko czarni reakcyoniści mogą bronić kapitalizmu”. „Tylko podżegacze wojenni mogą być przeciwni Organizacji Narodów Zjednoczonych”. „Tylko wariat może jeszcze wierzyć w wolność”. „Tylko tchórze mogą nie widzieć, że życie to rynsztok”. „Tylko ci, którzy patrzą powierzchownie, mogą szukać piękna, szczęścia, zasługi, wartości i bohaterów”.

Jako przykład całej dziedziny działalności, opartej wyłącznie na argumentacji przez zastraszenie, podam sztukę nowoczesną; gapie chcąc dowieść, iż posiadają właściwy tylko mistycznej elicie zmysł, prześcigają się w zachwytach nad jakimś pustym (choć poplamionym) kawałkiem płótna.

Argumentacja przez zastraszenie dominuje w dzisiejszych dyskusjach pod dwiema postaciami. W przemówieniach publicznych i w druku kwitnie ona w formie długich, zawikłanych, dopracowanych w najmniejszych szczegółach struktur niezrozumiałej gadaniny, z której nic jasno nie wynika prócz groźby moralnej. („Tylko ludzie o prymitywnych umysłach mogą nie zdawać sobie sprawy, że jasność wypowiedzi oznacza nadmierne uproszczenie”). Ale w osobistym, codziennym doświadczeniu argumentacja ta przemyka się bez słów, między wierszami, w postaci nie wypowiedzianych dźwięków niosących przemilczane implikacje. Polega ona nie na tym co, ale na tym, jak powiedziano — nie na treści, ale na zabarwieniu głosu.

Wypowiedzi takie wyrażane są zazwyczaj tonem pogardliwego lub zaczepnego niedowierzania. „Przecież chyba nie jesteś zwolennikiem kapitalizmu, prawda?” A

jeśli zamierzona ofiara nie ulegnie zastraszeniu i odpowie szczerze: „Owszem, jestem”, to dalsza rozmowa przebiega następująco: „Och, to niemożliwe! Przecież nie mówisz poważnie!” — „Poważnie”. — „Ale przecież wszyscy wiedzą, że kapitalizm się przeżył”. — „Ja o tym nie wiem”. — „Och, to niesłychane!” — „Skoro tego nie wiem, więc może uprzejmie wyjaśnisz mi, dlaczego mam sądzić, że kapitalizm się przeżył?” — „Och, nie bądź śmieszny!” — „Czy powiesz mi, dlaczego?” — „No nie, jeżeli sam nie wiesz, to ja nie jestem w stanie ci tego wyjaśnić!”

Towarzyszy temu wszystkiemu uniesienie brwi, wytrzeszczanie oczu, wzruszanie ramionami, chrząkanie, parskanie i cały arsenał sygnałów pozawerbalnych mających wyrazić złowieszcze insynuacje i emocje, a oznaczające jedno: dezaprobatę.

Jeśli wszystkie te środki zawodzą i potencjalna ofiara podejmuje wyzwanie, to okazuje się, że dyskutant atakujący nie ma ani argumentów, ani dowodów, ani racji, ani podstaw, na których mógłby się oprzeć, a hałaśliwa agresywność ma po prostu pokryć próżnię. Argumentacja przez zastraszenie okazuje się wyznaniem niemocy intelektualnej.

Pierwotny archetyp takiej argumentacji jest oczywisty (podobnie jak przyczyny, dla których apeluje ona do współczesnego neomistycyzmu): „Tym, którzy rozumieją, niepotrzebne są żadne wyjaśnienia. A tym, którzy nie rozumieją, żadne wyjaśnienia nie pomogą”. Psychologicznym źródłem tej argumentacji jest metafizyka społeczna*.

Metafizyk społeczny to człowiek, który świadomość innych ludzi uważa za wyższą od swej własnej i od faktów rzeczywistości. Ocena moralna, jaką wystawiają mu inni, jest dla niego sprawą nadrzędną zastępującą prawdę, fakty, rozum i logikę. Dezaprobatą okazana przez innych jest dla metafizyka społecznego czymś tak przerażającym, że jego świadomość nie potrafi jej się w żaden sposób oprzeć; zaprzeczy więc świadectwu własnych oczu i poskromi własne sumienie, by zyskać sankcję moralną pierwszego lepszego szarlatana. Tylko metafizyk społeczny może wyobrazić sobie taki absurd jak zwycięstwo odniesione w dyskusji intelektualnej dzięki napomknieniom: „Bo ludzie nie będą cię lubili!”

Mówiąc ściśle, metafizyk społeczny nie przedstawia sobie swej argumentacji w sposób świadomy; odnajduje ją „instynktownie” przez introspekcję, bo argumentacja ta reprezentuje jego psychologiczno-epistemologiczny sposób życia. Wszyscy spotykamy takie irytujące typy ludzi, którzy nie słuchają treści tego, co się do nich mówi, ale emocjonalnych wibracji głosu mówiącego i pośpiesznie tłumaczą je sobie jako aprobatę lub dezaprobatę i udzielają stosownej odpowiedzi. Jest to właściwie

narzucanie samemu sobie argumentacji przez zastraszenie, której metafizyk społeczny ulega w większości swych kontaktów z innymi osobami. Dlatego gdy spotka przeciwnika kwestionującego jego poglądy, automatycznie ucieka się do oręża, który go najbardziej przeraża: do wycofania sankcji moralnej.

* Patrz Nathaniel Branden, *Social Metaphysics*. „The Objectivist Newslet-ter”, listopad 1962.

Ponieważ ten rodzaj terroru nie jest znany ludziom psychologicznie zdrowym, mogą oni ulec argumentacji przez zastraszenie właśnie wskutek swej niewinności. Nie mogą zrozumieć motywów tej argumentacji ani uwierzyć, że jest to tylko głupi blef, przyjmują, że ten, kto ją stosuje, ma widocznie jakieś specjalne wiadomości albo podstawy, by wypowiadać pozornie tak zadufane i wojownicze twierdzenia; popadają w zwątpienie, na co tylko czeka przeciwnik, a stąd tylko krok do poczucia dezorientacji i zakłopotania. W ten właśnie sposób metafizykom społecznym udaje się znaleźć ofiary wśród ludzi młodych, niewinnych, o czułym sumieniu.

Dzieje się tak szczególnie często w salach wykładowych wyższych uczelni. Wielu profesorów stosuje argumentację przez zastraszenie w celu stłumienia u studentów niezależnego myślenia, uniknięcia pytań, na które nie umieliby odpowiedzieć, zniechęcenia do jakiegokolwiek krytycznej analizy arbitralnych założeń, które profesor przyjmuje, oraz do wszelkiej próby odejścia od intelektualnego status quo.

„Arystoteles? Ależ drogi kolego... (ciężkie westchnienie) gdyby pan przeczytał artykuł profesora Spiffkina w (głosem pełnym czci) numerze czasopisma »Intelekt« ze stycznia 1912 roku, którego (pogardliwie) oczywiście pan nie czytał, wiedziałby pan wówczas (beztrosko), że teorie Arystotelesa zostały obalone”.

„Profesor X? (X oznacza tu nazwisko wybitnego teoretyka gospodarki wolnorynkowej) Pan powołuje się na profesora X? Och nie, doprawdy! (tu następuje sarkastyczny chichot, mający dać do zrozumienia, że profesor X został doszczętnie zdyskredytowany. Przez kogo? Nieważne).

Wykładowcom takim często pomaga liberalny oddział dyspozycyjny na sali, w odpowiednich momentach wybuchający śmiechem.

W naszym życiu politycznym argumentacja przez zastraszenie jest niemalże jedynym sposobem dyskusowania. Dzisiejsze debaty polityczne składające się zazwyczaj z łżenia i przeproszania lub z zastraszania i ustępstw. To pierwsze jest domeną (choć nie wyłączną) liberałów, drugie — konserwatystów. Przodują pod tym względem liberalni republikanie, którzy stosują obie techniki: pierwszą przeciwko swym konserwatywnym republikańskim kolegom, drugą zaś — przeciw demokratom.

Lżenie kogoś to zawsze argumentacja przez zastraszenie; polega na obelżywych stwierdzeniach nie popartych w żaden sposób, podawanych zamiast świadectw i dowodów, a wymierzonych w tchórzostwo moralne bądź bezmyślną łatwowierność słuchaczy.

Argumentacja przez zastraszenie nie jest nowym wynalazkiem, stosowano ją we wszystkich epokach i kulturach, lecz rzadko na tak szeroką skalę jak współcześnie. Najbrutalniejszy użytek czyni się z niej w polityce, choć i innym dziedzinom ludzkiej aktywności metoda ta nie jest obca. Przenika ona całą naszą kulturę. Jest objawem kulturalnego bankructwa.

Jak można się tej argumentacji oprzeć? Jest tylko jeden sposób — moralna pewność.

Gdy przystępujemy do wielkiej lub małej, publicznej czy prywatnej walki intelektualnej, nie możemy poszukiwać, oczekiwać ani pragnąć uznania ze strony przeciwnika. Jedyną troską i jedynym kryterium osądów musi być prawda albo fałsz, a nie czyjakolwiek aprobata czy dezaprobata. W większości zagadnień intelektualnych kryją się oceny moralne. Nie tylko wolno, ale obowiązkiem jest wydawanie ocen moralnych wtedy, gdy wydać je należy. Tłumienie tych ocen jest aktem moralnego tchórzostwa. Ale osąd moralny musi następować dopiero po kwestii, na której jest oparty, a nie poprzedzać ją czy wręcz zastępować.

Podając motywy swego werdyktu, przyjmuje się zań odpowiedzialność i samemu wystawia się na obiektywną ocenę. Jeśli motywy były złe lub fałszywe, to należy ponieść tego konsekwencje. Ale potępienie bez podania przyczyn to akt nieodpowiedzialności, to jakby ucieczka po spowodowaniu wypadku drogowego, co właśnie stanowi istotę argumentacji przez zastraszenie.

Zauważmy, że ludzie stosujący tę argumentację to ci, którzy najbardziej ze wszystkich walk obawiają się umotywowanego ataku moralnego, a napotkawszy pewnego siebie pod względem moralnym przeciwnika, sami najgłośniej protestują, że „moralizowanie” należy wyłączyć z intelektualnych dyskusji. Ale dyskutować na temat zła w sposób, który zakłada neutralność, oznacza udzielić temu złu swej sankcji.

Argumentacja przez zastraszenie obrazuje, jak ważna jest pewność własnych poglądów i postaw moralnych. Ukazuje pułapkę intelektualną czekającą na tych, którzy ryzykują różne posunięcia, nie mając pełnego, jasnego i spójnego zbioru przekonań sięgającego samych fundamentów, na tych, którzy nierozważnie rzucają się w wir walki, zbrojni jedynie w parę przypadkowych poglądów, błędzących we mgle nieznanego, nierozpoznanego, nieokreślonego i niedowiedzianego, a

wspartych jedynie własnymi uczuciami, nadziejami i lękiem. Argumentacja przez zastraszenie to ich nemezis.

W zagadnieniach moralnych i intelektualnych nie wystarczy mieć rację; trzeba też wiedzieć, że się ją ma.

Najbardziej w dziejach Ameryki obrazowym przykładem prawidłowej odpowiedzi na argumentację przez zastraszenie jest zdanie wypowiedziane przez człowieka, który odrzucił normy moralne przeciwnika i był w pełni świadom swej prawości. Rzekł on: „Jeśli to jest zdrada, wykorzystajcie ją, jak możecie”.

(lipiec 1964)