

Materiał 1.

Arystoteles, Polityka, Księga VII

1. Urządzenie najlepszego państwa. Celem jego jest zapewnić obywatelom życie szczęśliwe, a takim jest życie cnotliwe, wyposażone w środki zewnętrzne umożliwiające dobre uczynki.

1. Kto z należytą starannością chce się zająć zagadnieniem najlepszego ustroju musi przede wszystkim określić, jakie życie najbardziej godne jest pożądanego. Jeśli się tego nie ustali, to z konieczności nie da się jasno odpowiedzieć na pytanie, jaki ustrój jest najlepszy. Tak to bowiem bywa, że ci, którzy posiadają najlepszy w swoich warunkach ustrój, prowadzą zazwyczaj najszczęśliwszy tryb życia, jeśli tylko nie zajdzie coś nieprzewidzianego. Dlatego trzeba przede wszystkim osiągnąć zgodę co do tego, jakie życie jest godne pożądanego dla wszystkich w ogóle, a następnie co do tego, czy ono dla ogółu jest takie samo jak i dla jednostki, czy też jest odmienne.
2. Ponieważ uważam, że w pismach popularnych mówiliśmy już dostatecznie obszernie, jaki jest najlepszy tryb życia, więc trzeba by obecnie zrobić z tego użytek. Istotnie bowiem, zgodnie z przeprowadzonym tam już podziałem, nikt chyba nie poda tego w wątpliwość, że skoro są trzy rodzaje dóbr, a mianowicie dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duchowe, to koniecznym warunkiem szczęścia jest łączne posiadanie ich wszystkich. Nikt przecież nie nazwie szczęśliwym człowieka, który nie posiada ani szczypty męstwa, umiarkowania, sprawiedliwości i rozumu, przeciwnie, bo się much przelatujących, pozwala sobie na najskajniejsze wybryki, jeśli mu przyjdzie ochota na jedzenie i picie, za ćwierć grosza zdradza najlepszych przyjaciół i podobnie, o ile chodzi o rozum, okazuje się tak głupi i łatwy do odszukania, jak dziecko jakieś lub obłąkany.
3. Jakkolwiek zdania te powszechnie znajdują uznanie, to jednak zaznacza się różnica, gdy chodzi o ilość tych dóbr i [ustalenie], które większą wartość posiada. Jeśli bowiem chodzi o cnotę, to ludzie uważają, że wystarczy, gdy ją w jakiejkolwiek mierze posiadają, a natomiast bogactwo i pieniądze, potęgę i sławę i wszystkie rzeczy tego rodzaju w nieskończoność pragną pomnażać. Ale my powiemy takim ludziom, że z łatwością mogą się w tym względzie upewnić w drodze doświadczenia, stwierdzając naocznie, że cnoty nabywa się i zachowuje nie dzięki dobrom zewnętrznym, ale przeciwnie, te ostatnie dzięki pierwszym, jak również, że szczęśliwe życie, bez względu na to, czy ludzie widzą je w używaniu, czy w cnocie, czy też w jednym i drugim, spotyka

się częściej u tych, których zdobią wybitne zalety serca i umysłu, a którzy miernie są wyposażeni w dobra zewnętrzne, aniżeli u tych, którzy tych ostatnich posiadają więcej, niżli potrzebują, a natomiast wykazują braki co do pierwszych.

4. Ale nawet, jeśli się tę rzecz zgodnie z rozsądkiem rozważy, z łatwością do tej samej prawny dochodzi. Zewnętrzne dobra, będąc niejako narzędziem, mają bowiem swój kres, a wszystko co służy jedynie do jakiegoś użytku, należy do rzeczy, których nadmiar z konieczności albo szkodzi posiadającym, albo żadnej nie przynosi korzyści. Natomiast wszelkie dobra duchowe, im więcej się wzmagają, tym więcej są pożyteczne, jeśli i tu mówić należy nie tylko o pięknie, ale i o użyteczności. W ogóle jasne jest, że jeśli zestawimy ze sobą dwie rzeczy w ich najlepszym stanie dla wykazania przewagi jednej nad drugą, to sąd wypadnie według wartości porównywanych rzeczy, którym te wysokie właściwości przypisujemy. Toteż jeśli dusza, tak sama w sobie jak i dla nas, cenniejsza jest od majątku od ciała, to z konieczności podobnie ma się rzecz również z najlepszym stanem każdej z tych rzeczy. Ponadto te dobra zewnętrzne są z natury pożądane ze względu na dusze, toteż [mając duszę na względzie] powinni wszyscy ludzie rozumnie o nie zabiegać, a nie przeciwnie, [zatracać] dusze dla nich.
5. Zgódźmy się zatem na to, że każdemu przypada w udziale tyle szczęścia, ile wykazuje cnoty i rozumu, tudzież odpowiednio do tych właściwości działa, a za świadka tego weźmy Boga, który jest w pełni szczęśliwy, i to wcale nie dzięki dobrom zewnętrznym, ale sam przez się, dzięki właściwościom swojej natury. Właśnie dlatego musi być różnica między dobrym powodzeniem a uczuciem szczęścia. Bo dobra zewnętrzne w stosunku do duszy są dziełem przypadku i losu, ale sprawiedliwym ani też umiarkowanym nikt nie bywa przypadkiem ani też z łaski losu. Łączy się z tym n tych samych zasadach opierające się zdanie, że najlepszym państwem jest państwo szczęśliwe i takie, któremu się dobrze powodzi. Nikomu jednak nie może się dobrze powodzić, kto nie czyni dobrze. Nie ma zaś dobrego czynu ani u człowieka, ani w państwie bez cnoty i rozumu. Dzielność, sprawiedliwość i rozum mają w państwie to samo znaczenie i postać, w jakich muszą występować u każdego z ludzi, jeśli ten ma się nazywać rozumnym, sprawiedliwym i umiarkowanym.
6. Niech jednak kilka tych uwag wystarczy jako wstęp do naszych wywodów, bo ani nie można nie poruszać tych rzeczy, ani też rozwodzić się szczegółowo nad wszystkimi punktami, gdyż należy to do innego zadania; obecnie jednak stwierdzimy tylko, że najlepszym życiem zarówno dla

każdego człowieka z osobna, jak i dla państwa jako wspólnoty, jest życie cnotliwe, przy czym cnota o tyle jest wyposażona w środki zewnętrzne, że może się w dobrych uczynkach przejawiać. Zastrzeżenia przeciw temu pominę w obecnych wywodach, a jeśli komuś nie trafia może do przekonania, co powiedziałem, trzeba to będzie później rozważyć.

2. Wojny i podboje nie są celem państwa, choć państwo musi być i na wojny przygotowane.

1. Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być wątpliwości, bo wszyscy chyba zgodzą się na to, że to jest to samo. Ci bowiem, którzy szczęście jednostki opierają na bogactwie, mienią szczęśliwym również państwo całe, jeśli jest bogate, a ci, co cenią najwyżej życie [na stanowisku] tyrana, powiedzą zapewne, że najszczęśliwsze jest państwo, które ma najwięcej poddanych; jeśli zaś ktoś szanuje jednostkę ze względu na cnotę, ten opowie również, że i państwo tym jest szczęśliwszy, im jest lepsze.
2. Ale tu nasuwają się dwa zagadnienia, które wymagają, aby się nad nimi zastanowić; po pierwsze, jakie życie jest więcej pożądane, czy życie połączone z działalnością polityczną i udziałem w zarządzie państwa, czy też raczej życie jakby obcego, stojącego poza obrębem wspólnoty państwowej; a następnie, jaki ustrój i porządek państwowy należy uznać za najlepszy bez względu na to, czy udział w sprawach państwowych jest dla wszystkich pożądany czy też dla przeważającej większości z wyłączeniem niektórych. Ponieważ tylko to ostatnie zagadnienie, a nie to, co jednostka uważa dla siebie za pożądane, należy do politycznego badania i rozważania, które jest teraz naszym zadaniem, więc tamto zagadnienie ma tu uboczne znaczenie, a to stanowi właściwy przedmiot obecnych rozważań.
3. Nie ulega tedy wątpliwości, że najlepszym ustrojem jest z konieczności taki, w którego ramach każdy bez wyjątku najlepiej się czuje i szczęśliwie żyje; panuje jednak spór - nawet między tymi, którzy zgadzają się, że życie cnotliwe jest najbardziej pożądane - czy pożądane jest życie polityczne i czynne, czy też raczej życie odgródzone od wszelkich spraw zewnętrznych, jakby rozmyślaniom poświęcone, które niektórzy mienią [jedynie godnym] filozofa. Te dwa sposoby życia, jak się okazuje, najgorliwsi miłośnicy cnoty wybierali zarówno w przeszłości, jak i wybierają obecnie; te dwa kierunki, o których mówię, to życie męża stanu i filozofa.
4. Niemalaj wagi to rzecz, po której stronie leży tu prawda, bo rozumny człowiek z konieczności dąży do celu, który za lepszy zostanie uznany, a stosuje się to nie tylko do każdego człowieka,

lecz i do państwa w ogóle. Otóż jedni sądzą, że władać bliźnimi despotycznie jest największą niesprawiedliwością, jeśli zaś czyni się to w ramach ustroju, to wprawdzie nie ma w tym nic niesprawiedliwego, ale władca nie ma zapewnionego spokoju. Skrajnie przeciwne do tego jest zdanie drugich: jedynie życie czynne i polityczne godne jest człowieka, bo dla każdej cnoty otwiera się szersze pole działania raczej wówczas, gdy się ktoś sprawom publicznym poświęca i czynny jest politycznie [niż gdy jest prywatnym człowiekiem].

5. Jedni więc takiego są zdania, inni natomiast utrzymują, że jedyną formą ustroju zapewniającą szczęście jest despotyzm i tyrania. U niektórych prawa i wychowanie zmierzają do tego, aby ujarzmić sąsiadów. Choć zatem w największej części państwa znaczna większość praw ma, że tak powiem, bezładny charakter, to jednak, jeśli gdzieś prawa mają na oku jakiś jeden określony cel, to jest nim zawsze podbój. Tak np. w Lacedemonia i na Krecie wychowanie i przeważna część praw nastawiona jest właśnie na wojny. Także u wszystkich obcych narodów, które są na tyle silne, aby przemoc innych, sztuka ta wielkim cieszy się powodzeniem, tak np. u Scytów, Persów, Traków i Celtów. [...]

3. Życie cnotliwe wymaga aktywności - bo "szczęście leży w działaniu" - a ta może być skierowana zarówno ku celom politycznym, jak i ku rozmyślaniu.

1. Z kolei musimy odpowiedzieć tym, którzy przyznają wprawdzie, że życie cnotliwe jest najdoskonalsze, jednak różnego są zdania co do jego urządzenia. Jedni mianowicie odrzekają się od godności państwowych i sądzą, że życie wolnego człowieka różni się od życia męża stanu i jest [bezwzględnie] najdoskonalsze ze wszystkich, inni natomiast oto ostatnie właśnie uważają za najlepsze. Kto bowiem nic nie robi, nie może mieć powodzenia w swojej działalności, a przecież powodzenie w działaniu i szczęście to to samo. Jedni i drudzy pod pewnym względem mają słuszość, pod innym jednak nie. I tak słusznie twierdzą niektórzy, że życie wolnego człowieka jest lepsze aniżeli despoty, bo tak jest naprawdę. Nic w tym przecież nie ma chlubnego, że się niewolnika traktuje jak niewolnika, bo rozkaz dotyczący rzeczy niezbędnych do życia nie wykazuje żadnych znamion piękna.

Mowa pogrzebowa Peryklesa

Źródło: Tukidydes, Wojna peloponeska

W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeśli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; [...]. W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. W życiu prywatnym nie wyglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeśli się zajmuje tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprowadzić nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisany, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę.

I w sprawach wojennych różnimy się od nieprzyjaciół. Miasto nasze pozostawiamy otwarte dla wszystkich; nie zdarza się, żebyśmy wydalali cudzoziemców i nie pozwalali komuś uczyć się u nas albo patrzeć na coś, co mogłoby się przydać naszym wrogom: mamy bowiem zaufanie nie tyle do przygotowań i podstępów wojennych, ile do własnej odwagi w działaniu. Inni przez twarde i pełne trudów wychowanie i ćwiczenie już we wczesnej młodości dochodzą do męskiej odwagi, my zaś żyjąc w sposób bardziej swobodny z niemniejszą odwagą stawiamy czoło różnym niebezpieczeństwom. [...]

Państwo nasze jest godne podziwu i pod tymi względami, i pod wielu innymi. Kochamy bowiem piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę, ale bez zniewieściałości, bogactwem się nie chwalimy, lecz używamy go w potrzebie; przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą, jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć. U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce. Jesteśmy jedynym narodem, który jednostkę nie interesującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. Zawsze sami oceniamy wypadki i staramy się wyrobić sobie trafny sąd; nie stoimy na stanowisku, że słowa szkodzą czynom, lecz że najpierw trzeba się dać pouczyć słowom, zanim się do czynów przystąpi.

Krótko mówiąc twierdzę, że państwo nasze jako całość jest szkołą wychowania Hellady, i wydaje mi się, że u nas każda jednostka może z największą swobodą przystosować się do najrozmaitszych form życia i stać się przez to samodzielnym człowiekiem.

Materiał 2.

Piotr Stankiewicz, Sztuka życia według stoików. Jak żyć mądrze, dobrze i szczęśliwie, s. 478nn

Fragment III.

Jeśli tylko chcesz, stajesz się wolny. Jeżeli tylko chcesz, na nikogo nie będziesz narzekać, nikogo nie

będziesz oskarżał, wszystko ci się ułoży po myśli.

(Epiktet, Diatryby, 1.17)

Komentarz: Szczęście jest łatwo dostępne, bo zależy ono tylko od nas. Jeżeli więc postawimy żyć dobrze i szczęśliwie, nie będziemy musieli zabiegać o niczyje względy ani łaskę. Nie będziemy musieli nikogo o nic prosić, bo nie zależymy w tej materii od nikogo. Ani od niczyjej dobrej woli, ani od niczyjego widzimisię. Nie potrzebujemy w tej sprawie żadnego pozwolenia czy zgody - jesteśmy samodzielni. To my sami decydujemy o tym, czy będziemy szczęśliwi, czy też nie. To my rozstrzygamy w tej sprawie, tylko my jesteśmy do tego uprawnieni: to jest tylko nasze działanie i nasz wybór. Rzecz jasna, radykalnie upraszcza to całą procedurę ubiegania się o szczęście. Rozstrzygającą rozmowę w tej sprawie prowadzimy bowiem wyłącznie sami z sobą.

Oczywiście, takie postawienie problemu jest dla nas bardzo fortunate. Gdybyśmy bowiem mówili o szczęściu zależnym również od czynników zewnętrznych - wówczas byłoby ono nieporównanie trudniejsze do osiągnięcia. Ten rozdział, jak i cały stoicyzm straciłby sens: szczęścia nie dałoby się już łatwo zdobyć, droga do niego byłaby nieskończenie kręta i skomplikowana. A tak, sprawy są całkiem proste. To my jesteśmy czynnikiem decyzyjnym i odpowiadamy wyłącznie przed sobą. Jeśli postanowimy być szczęśliwi, nikogo o nic nie będziemy musieli prosić. Nie będziemy musieli ani innych do niczego namawiać, ani świata do czegokolwiek naginać. Wystarczy, że zdecydujemy, że chcemy być szczęśliwi i że się tego szczęścia nauczymy. Chodzi o to i tylko o to - nie ma tu żadnej tajemnicy, żadnej wiedzy tajemnej, której można by nie zrozumieć. Nie potrzeba tu żadnych magicznych sił, których ktoś mógłby nam odmówić. I ta właśnie prostota, świadczy o tym, że szczęście jest łatwiejsze do zdobycia, niż to się może wydawać.

Materiał 3.

Testament polityczny Fryderyka II z 1752 r.

Dobry rząd musi się opierać na systemie tak silnie zbudowanym jak system filozoficzny. Wszystkie środki muszą być dokładnie rozważone, finanse, polityka i wojsko zmierzać muszą do wspólnego celu, którym jest wzmocnienie państwa i powiększenie jego potęgi. System musi jednak wypływać z jednej tylko głowy, a zatem z głowy panującego. Lenistwo, żądza używania i głupota, oto przyczyny przeszkadzające władcom w pełnieniu ich szlachetnego urzędu, jakim jest uszczęśliwienie ich ludów. Tacy książęta stają się godnymi pogardy, służą swym współczesnym za przedmiot szyderstw i pośmiewiska, a dla historii

nazwiska ich posiadają co najwyżej znaczenie wytycznych w chronologii. Wegetują na tronie, którego są niegodni, zajęci jedynie zaspokajaniem własnych swych pragnień.

Zaniedbywanie obowiązków względem poddanych staje się wprost zbrodnią. Władca nie po to został wyniesiony do swej wysokiej godności, nie po to powierzono mu władzę najwyższą, by żył w zniewieściałości, tuczył się krwią swego ludu i zażywał szczęścia, gdy wszyscy znoszą niedostatek. Panujący jest pierwszym sługą państwa. Dobrze mu płacą, by podtrzymywał godność swego stanowiska, żąda się jednak od niego, by skutecznie pracował dla dobra państwa, a przynajmniej głównym sprawom poświęcał swą uwagę. Niewątpliwie potrzeba mu pomocy, wykonywanie wszystkich szczegółów przekraczałoby jego możliwość. Powinien jednak z gotowością słuchać skarg poddanych i wymierzać najszybszą sprawiedliwość, gdy komu grozi ucisk. Pewna kobieta chciała królowi Epiru wręczyć petycję; ten ją jednak ofuknął, by go pozostawiła w spokoju. „Po co więc jesteś królem – odparła owa niewiasta – jeśli nie dla wymierzenia mi sprawiedliwości?” Piękne powiedzenie, o którym panujący winni stale pamiętać.

Testament Ludwika XVI z 1792 r.

W Imię Przenajświętszej Trójcy – Ojca, Syna i Ducha Świętego:

Dziś, 25 grudnia [roku] 1792, ja, Ludwik XVI Król Francji, będąc już ponad cztery miesiące uwięziony wraz z moją rodziną w wieży Temple w Paryżu przez tych, którzy niegdyś pozostawali moimi poddanymi, a także pozbawiony możliwości jakiegokolwiek porozumiewania się, nawet z rodziną, od dnia 11 bieżącego miesiąca; co więcej – włączony w proces, którego zakończenia nie sposób przewidzieć z uwagi na ludzkie nastroje, a którego powodu ani znaczenia niepodobna znaleźć w żadnym istniejącym prawie, nie mając zaś prócz Boga, któremu się poświęcam, żadnych innych świadków moich myśli, niniejszym oświadczam w Jego obecności moje ostatnie życzenia i uczucia.

Pozostawiam moją duszę Bogu, memu Stwórcy; modłę się, by przyjął ją w swoim miłosierdziu i nie sądził jej podług zasług jej samej, lecz tych Pana Naszego Jezusa Chrystusa, który złożył Samego Siebie jako ofiarę Bogu Ojcu za nas – ludzi, niezależnie od tego, jak zatwardziały [w grzechu] – a [wśród tych] mnie pierwszego.

Umieram w łączności z naszą Świętą Matką, Katolickim, Apostolskim i Rzymskim Kościołem, dzierżącym autorytet poprzez nieprzerwaną sukcesję od czasów Św. Piotra, któremu zawierzył sam Chrystus; wierzę mocno i wyznaję wszystko to, co zawarto w Credo oraz przykazaniach Bożych i kościelnych, sakramentach, a także tajemnicy, w tym, czego naucza Kościół – i czego nauczał zawsze. Nigdy nie próbowałem ustanowić się sędzią różnych sposobów wykładania dogmatów, które dzieli Kościół Jezusa Chrystusa, ale zgadzam się i zawsze będę się zgadzał, gdyby spodobało się Bogu obdarzyć mnie życiem, z decyzjami, jakie wydają i jakie wydawać będą duchowni przełożeni Świętego Kościoła Katolickiego, zgodnie z dyscypliną, do której dąży Kościół od czasów Jezusa Chrystusa.

Z całego serca żałuję naszych braci, którzy tkwią w błędzie, ale nie chcę być im sędzią i nie miłuję ich przez to mniej w Chrystusie, czego naucza nas nasze chrześcijańskie miłosierdzie, modłę się też do Boga, by odpuścił mi moje grzechy. Poszukiwałem ich dokładnie by je poznać, znienawidzić je, a także by poniżyć się w Jego obecności. Nie mogąc uzyskać posługi katolickiego księdza, modłę się, by Bóg przyjął wyznanie, które czynię umieszczając moje nazwisko (jakkolwiek wbrew mojej woli) przy czynach, mogących stać w sprzeczności z dyscypliną i wiarą Kościoła Katolickiego, do których zawsze pozostaję szczerze przywiązany. Proszę o to, by Bóg przyjął moje mocne postanowienie, że – jeśli tylko pozwoli mi żyć, zadbam o posługę katolickiego kapłana, tak szybko, jak będzie to możliwe, aby wyznać moje grzechy i przyjąć sakrament pokuty.

Błagam tych, którym zawiniłem przez nieuwagę (gdyż nie przywołuję [w pamięci] nikogo, kogo mógłbym skrzywdzić umyślnie), a także tych, którym dostarczyłem złego przykładu albo powodu do zgorszenia, by wybaczyli zło, które w ich mniemaniu mogłem im wyrządzić.

Usilnie proszę tych, którzy w swojej uprzejmości zechcą dołączyć swoje modlitwy do mojej, by wyprosilili Boże przebaczenie moich win.

Z całego serca wybaczam tym, którzy uczynili się moimi wrogami, mimo, że nie dałem im do tego żadnego powodu, i modłę się, by Bóg raczył im wybaczyć, jak również tym, którzy przez fałsz lub nierozumną gorliwość wyrządzili mi wiele szkody.

Powierzam Bogu moją małżonkę i moje dzieci, moją siostrę, moją ciotkę, moich braci, a także wszystkich, którzy pozostają związani ze mną poprzez więzy krwi lub w jakikolwiek inny sposób. Modłę się zwłaszcza o to, by Bóg spojrzał ze współczuciem na moją żonę, moje dzieci i moją siostrę, którzy jakże długo już cierpią wraz ze mną, i by podtrzymał je w swoim miłosierdziu w razie, gdyby mnie stracili, tak długo, jak długo przebywać będą wśród śmiertelnych.

Powierzam moje dzieci mojej żonie; nigdy nie wątpiłem w jej matczyną czułość względem nich. Zalecam jej ponad wszystko, by uczyniła z nich dobrych chrześcijan i uczciwych ludzi; niech ukaże im wspaniałości tego świata (o ile ich przekleństwem będzie takowych doświadczyć) jako dobra niebezpieczne i ulotne, i niech skieruje ich uwagę w kierunku jedynej pewnej i trwałej chwały – ku wieczności. Proszę też moją siostrę, by była uprzejma nie ustawać w swojej czułości względem moich dzieci i by zajęła miejsce ich matki w razie, gdyby miały nieszczęście utracić własną.

Błagam moją żonę o wybaczenie wszelkiego bólu, który cierpiała z mojego powodu, a także smutku, do którego się przyczyniłem w trakcie trwania naszego związku; jeśli czyniła by sobie jakieś wyrzuty, może być pewna, że nie żywię niczego, co było by przeciwko niej.

Jak najserdeczniej napominam moje dzieci, by po tym, co winne są Bogu, a co ma być na pierwszym miejscu, zawsze pozostały zjednoczone między sobą, uległe i posłuszne matce, wdzięczne za całą opiekę i kłopot, jakiego jej przysporzyły, niechaj też zachowają mnie w pamięci. Błagam, by szanowały moją siostrę jak swoją drugą matkę.

Zaklinam mojego syna, by mając owo nieszczęście zostania królem pamiętał, że winien jest samego siebie [poświęcić] dla szczęścia swych poddanych; że musi zapomnieć o wszelkiej nienawiści i urazach, w szczególności tych związanych z nieszczęściem i smutkami, których doświadczam ja sam; że może uczynić ludzi szczęśliwymi tylko przez rządy oparte na prawie, równocześnie jednak musi pamiętać, że król nie jest w stanie przysporzyć sobie szacunku i czynić dobra, które ma w sercu dopóty, dopóki nie ma koniecznego autorytetu, i że w innym wypadku, będąc zaplątanym we własne czyny, bez podobnego natchnienia respektu, jest bardziej szkodnikiem, niż kimś użytecznym.

Nakazuję memu synowi, by troszczył się o wszystkie osoby, które pozostają ze mną związane tak bardzo, jak pozwolą mu na to okoliczności; by pamiętał, że jest to święty dług, który dotyczy również dzieci i krewnych tych, którzy zginęli za mnie, jak również tych, którzy pozostają przekłeci ze względu na moją sprawę. Wiem, że wiele jest osób znajdujących się niegdyś blisko mnie, które jednak nie podażyły w moją stronę, choć powinny, a które okazały nawet swą niewdzięczność, wybaczam im jednak (często w chwilach trudu i zawieruchy nie bywa się bowiem panem samego siebie) i błagam mojego syna, by – jeżeli znajdzie po temu sposobność, myślał wyłącznie o ich nieszczęściu.

Winien teraz jestem okazać moje uznanie tym, którzy obdarzyli mnie prawdziwym i bezinteresownym uczuciem; jak bowiem z jednej strony zostałem dotkliwie skrzywdzony przez niewdzięczność i brak lojalności tych, którym zawsze okazywałem uprzejmość, podobnie jak ich krewnym i przyjaciółom, tak z drugiej strony pojawiła się sympatia i dobrowolne zainteresowanie, jakie okazało mi wiele osób. Błagam ich o przyjęcie mojego podziękowania. W sytuacji, jaką mamy obecnie, obawiam się ich narażać poprzez mówienie wprost, ale w sposób szczególny zalecam memu synowi, by znalazł okazję do rozpoznania tych ludzi.

Uznałbym jednak za potwarz dla narodu, gdybym otwarcie nie polecił memu synowi pp. De Chamilly i Hue, których autentyczne przywiązanie do mnie doprowadziło do uwięzienia ich wraz ze mną w tym smutnym domostwie. Polecam również p. Clery, którego troskę [o mnie] wysławiam, odkąd tylko jest przy mnie. Jako że to on pozostaje ze mną aż do końca, proszę usilnie pana z Komuny [1] o powierzenie mu moich ubrań, książek, mojego zegarka, portmonetki, jak również wszelkich innych drobiazgów, zdeponowanych przy radzie Komuny.

Jak najchętniej wybaczam raz jeszcze tym, których postawiono mi na straży, złe traktowanie oraz zdenerwowanie, które uznali za niezbędne do zapanowania nade mną. Znalazłem pośród nich kilka wrażliwych i współczujących dusz – niech ich serca cieszą się spokojem, jaki daje im ich sposób myślenia.

Błagam pp. De Malesherbe [2], Tronchet [3] i De Seze [4], by przyjęli moje podziękowania i uczucie za wszelkie starania i kłopot, który mieli z uwagi na mnie.

Kończę oświadczając przed Bogiem, gotów stanąć przed nim, że nie zarzucam sobie żadnych zbrodni, o jakie jestem oskarżony.

Sporządzone wraz z kopią w wieży Temple, 25 grudnia 1792.

Akt abdykacji Stanisława Augusta Poniatowskiego z 1795 r.

My, Stanisław August, z Bożej Łaski Król Polski, Wielki Książę Litewski et c., et c., et c.

Nie szukając w ciągu królowania naszego innych korzyści lub zamiarów, jak stać się użytecznym ojczyźnie Naszej, byliśmy także tego zdania, iż opuścić należy tron w okolicznościach, w których rozumieliśmy, że oddalenie Nasze przyłoży się do powiększenia szczęścia współziomków Naszych lub też przynajmniej umniejszy ich nieszczęścia; przekonani teraz, że pieczołowitość Nasza na nic się ojczyźnie Naszej nie przyda, kiedy nieszczęśliwa zdarzona w niej insurekcja pogrążyła ją w teraźniejszy stan zniszczenia, i rozważywszy, że środki względem przyszłego losu Polski konieczne potrzebne z powodu naglących okoliczności, a od Najjaśniejszej Imperatorowej Wszech Rosji i innych sąsiednich mocarstw przedsięwzięte, jedynymi są do przywrócenia pokoju i spokojności współobywatelom Naszym, których dobro zawsze było najmilszym przedmiotem starań Naszych — postanowiliśmy przeto z przywiązania do spokojności publicznej oświadczyć, tak jako też niniejszym aktem najuroczyściej ogłaszamy, że **wolnie i z własnej woli** wyrzekamy się bez ekscepcji wszelkich praw Naszych do Korony Polskiej, do Wielkiego Księstwa Litewskiego i innych należących do nich krajów, jako też znajdujących się w nich posesji i przynależności; akt ten uroczysty abdykacji korony i rządu Polski w ręce Najjaśniejszej Imperatorowej Wszech Rosji składamy dobrowolnie i z tą rzetelnością, która postępowaniem Naszym w całym życiu kierowała. Zstępując z tronu, dopełniamy ostatniego obowiązku królewskiej godności, zaklinając Najjaśniejszą Imperatorową, ażeby macierzyńską swą dobroczynność na tych rozciągnęła, których królem byliśmy, i to wielkości Jej duszy działanie wielkim swym sprzymierzeńcom udzieliła. Akt niniejszy dla większego waloru podpisaliśmy i pieczęć nań Nasza wycisnąć rozkazaliśmy.

Działo się to w Grodnie dnia 25 listopada, a roku 32 panowania Naszego Stanisław August, król.

Materiał 4.

Michał Kopczyński, Standard życia i << jakość życia>> robotników angielskich w okresie rewolucji przemysłowej [w:] Gospodarka. Ludzie. Władza. Studia historyczne, Warszawa 1998, s. 179nn

Jedną z najgłośniejszych, a zarazem do dziś nie rozstrzygniętych dyskusji jest spór o poziom życia robotników angielskich w stuleciu rewolucji przemysłowej.

Jego początków doszukiwać się należy już w pierwszej połowie XIX w. Rozgrywał się on w parlamencie, literaturze pięknej i publicystyce. Krytycy rzeczywistości społecznej wywodzili się z różnych obozów. Z jednej strony romantycy (Shelley, Wordsworth, Southey), konserwatyści (Carlyle, lord Ashley) i radykałowie (Cobbett), z drugiej reformatorzy (Chadwick), poruszający sumienia klas średnich powieściopisarze (Dickens, Kingsley, Disraeli) i socjaliści (Owen, Engels). Zasadniczym motywem powodującym wszystkimi krytykami był humanitaryzm i płynący sprzeciw wobec rzucającej się w oczy biedy w wielkich miastach. Nie napawały optymizmem prognozy ekonomistów. Dla Malthusa i Ricardo nędza była nie tyle efektem złego działania instytucji, co nieodzownym elementem nowego systemu gospodarczego. Krytyce współczesności często towarzyszyła idealizacja przeszłości. Dla Carlyle'a życie w XII w. było bardziej ludzkie niż w XIX w. Bardziej krytyczny wobec przeszłości Engels nie omieszkiał jednak we wstępie do "Położenia klasy robotniczej w Anglii" odmalować idealistyczny obraz życia osiemnastowiecznych wieśniaków i wiejskich rzemieślników. Wprawdzie życie wiejskie czyniło ich <<martwymi duchowo>>, ale warunki życia były bez porównania korzystniejsze.

Współczesny historyk podsumowując te głosy zauważa, że <<do 1830 roku współcześni byli zgodni, że poziom życia robotników spadał>>. Wbrew pozorom nie jest to pogląd słuszny. Najdawniejszym i najbardziej wpływowym z apologetów postępu był T.B. Macaulay, który odwracając dominującą retorykę, przedstawiał czasy sobie współczesne jako erę nieznanego dotąd wysokiego poziomu materialnego, a życie w przeszłości było krótkie, brutalne i nędzne. Nawet on jednak zdawał sobie sprawę, że obok beneficjentów istnieją i ofiary. Głosy podobne do Macauleya nie pochodziły wyłącznie od bezkrytycznych apologetów wolnokonkurencyjnego kapitalizmu czy fanatyków wigowskiej wizji historii. Wedle statystyka Johna Rickmana, wzrost przeciętnego trwania życia i spadek śmiertelności po 1780 r. świadczy przeciw sądom pesymistów. Przyznawał on jednak, iż wszelkie argumenty przeciw obiegowym sądom nie przekonują operujących drastycznymi casusami krytyków.

Spór stracił nieco na aktualności w drugiej połowie XIX wieku, choć zarówno socjaliści, jak i zwolennicy

teorii rasowych nadal bili na alarm opisując położenia robotników. W 1884 r. prezydent Royal Statistical Society, Robert Giffen opublikował rozprawę pod znaczącym tytułem *The progres of the working class in the last half century*. Dowodził w niej, że poprawa standardu życia robotników w okresie 1840 - 1880 znajduje statystyczne potwierdzenie w spadku śmiertelności, liczby ubogich, przestępczości, wzroście zasięgu i jakości oświaty oraz poziomu oszczędności.

[...]

Dominującej wizji [...] nie były w stanie przyćmić publikowane przez statystyków dalekie od katastrofizmu indeksy płac i kosztów utrzymania. Do konfrontacji stanowisk nie dochodziło, bowiem obie strony wzajemnie się nie dostrzegały. Stało się to dopiero w 1926 r. wraz z ukazaniem się pierwszego tomu "Historii gospodarczej nowożytnej Anglii" pióra Johna Claphama. [...] Metoda Claphama polegająca na konfrontowaniu opisów ze świadectwem źródeł statystycznych, prowadziło go do zakwestionowania rewolucyjnego tempa przemian gospodarczych w pierwszej połowie XIX w. oraz do konkluzji, że materialny poziom życia nie tylko się nie pogorszył, ale wręcz poprawił. [...]

Głos Claphama otworzył nowy etap w dziejach kontrowersji, przede wszystkim dzięki wprowadzeniu statystyki. Polemizując z Claphamem, J.L. Hammond podkreślał zawodność średnich statystycznych [...]. Poprawa standardów materialnych nie rekompensowała [...] pogorszenia <<jakości życia>>. Pod terminem tym Hammond rozumiał warunki życia w wielkich miastach, nową dyscyplinę pracy, utratę niezależności ekonomicznej przez robotników, upadek standardów moralnych. Wprowadzenie do dyskusji nowego pojęcia pozwoliło na dalsze nieskrępowane głoszenie poglądów katastroficznych i otwierało furtkę pozwalającą nie tyle obalić, co zignorować dowody Claphama.

Gregory Clark, Pożegnanie z jałmużną, s. 250 - 251, 256 - 258

Rewolucja przemysłowa w Anglii - najwyraźniej nagle wyrwanie się małego wyspiarskiego narodu w okresie krótszym od półwieczna z żałośnie wolnego postępu gospodarczego - to jedna z wielkich tajemnic historii. To, że doszło do niej pozornie niespodziewanie w społeczeństwie, o którym panowało przekonanie (i nadal panuje), że wszelkie zmiany społeczne zachodzą w nim ewolucyjnie, jest trudnym wyzwaniem dla wszystkich, którzy chcieliby przedstawić przyczyny gospodarcze.

Do najwytrawniejszych przykładów ironii historii należy to, że rewolucję przemysłową łączy się z rewolucją francuską, drugim modelem wyzwolenia człowieka. Ale rewolucjoniści polityczni, którzy w 1789 roku głosili miłość do całej ludzkości, wkrótce byli skąpani w krwi wrogów z coraz dłuższej listy. Gdy

rewolucjoniści się pożerali, rewolucyjna równość szybko ustąpiła wyniosłej wojskowej dyktaturze, która spowodowała śmierć setek tysięcy ludzi z głodu i mrozu na rozległych przestrzeniach Rosji. W tym samym czasie "naród sklepikarzy" - wydawałoby się, że niezdolny do wykroczenia myślą poza następny obiad - zmienił zakres możliwości dla całej ludzkości. Jak zobaczymy, w wyniku tego procesu pojawiły się społeczeństwa najbardziej egalitarne od tysiącleci.

Dzięki prowadzonym od dwustu lat badaniom wydarzeń z okresu rewolucji przemysłowej są one powszechnie znane i zasadniczo panuje co do nich zgoda. Zaciekle spory natomiast wywołuje ich interpretacja. Nie ma dwóch badaczy, którzy by się zgadzali w kwestii tego, co spowodowało rewolucję przemysłową i na czym polega jej ogólniejsze znaczenie.

Tutaj, po krótkim omówieniu najważniejszych wydarzeń rewolucji przemysłowej, stawiam tezę, że wbrew pozorom rewolucja przemysłowa zaczęła się setki lat wcześniej, a proces odbywał się stopniowo i ewolucyjnie; proces ten ponadto wpłynął na inne europejskie systemy gospodarcze niemal w takim samym stopniu, co na angielski. Był on wynikiem stopniowego postępu zachodzącego w osiadłych społecznościach rolniczych, zmierzających do nastawienia intelektualnego bardziej racjonalnego i nastawionego na wyniki gospodarcze.

[...]

Instytucjonaliści twierdzą, że szybsze tempo wdrażania innowacji musiał być wynikiem większych nagród przyznawanych twórcom innowacji w systemie gospodarczym. Ale twórcy innowacji działający w branży tekstylnej w okresie rewolucji przemysłowej - nawet, ci którzy odnieśli sukces i obecnie są sławni - na ogół skorzystali niewiele.

W tabeli 12.2 przedstawiono korzyści finansowe osiągnięte przez najsłynniejszych wynalazców, których konstrukcje wykorzystywano w branży tekstylnej w okresie rewolucji przemysłowej. Ci wynalazcy - nieliczni, którzy odnieśli sukcesy tam, gdzie wielu innych próbowało bez powodzenia, i przyczynili się do zrewolucjonizowania branży tekstylnej - na ogół w wyniku swojej działalności mało zyskali. Nawet w Anglii z okresu rewolucji przemysłowej rynek nie najlepiej nagradzał innowacje.

Zyski najważniejszych przedsiębiorstw branży też świadczą o tym, że większość innowacji szybko wyciekła od wynalazców i zaczęła być wykorzystywana przez innych producentów, a konstruktorzy nie zyskiwali niemal nic. Przędzalnia Samuel Greg i S - ka w latach 1796 - 1819 odnotowała średnie zyski w wysokości 12 procent. W tamtym okresie był to normalny zysk z działalności gospodarczej. Firma William Grey i S - ka w latach 1801 - 1810 osiągała zyski wynoszące poniżej 2 procent - to ujemna stopa

zysku. Gdyby innowacyjne przedsiębiorstwa mogły chronić swoje wynalazki, wykorzystując tajemnicę lub patenty umożliwiające egzekwowanie praw, osiągnęłyby wielkie zyski w porównaniu z konkurentami. Stało się jednak inaczej. Innowacje w dziedzinie przędzalnictwa przede wszystkim spowodowały spadek cen, co zapewniało korzyści konsumentom. I tak działająca w branży tkackiej firma Richard Hornby i S - ka (branżę zmechanizowano dopiero w drugiej dekadzie XIX wieku) w latach 1777 - 1809 przeciętnie odnotowała zysk w wysokości 11 procent, równie wysoki jak zysk przędzalni Samuel Greg i S - ka, która działała w branży wykorzystującej innowacyjne rozwiązania techniczne.

O niewielkich korzyściach osiągniętych przez twórców innowacji działających w branży tekstylnej w czasie rewolucji przemysłowej świadczą także testamenty zamożnych ludzi z XIX wieku. Wzbogacili się tylko nieliczni innowatorzy z tej branży, na przykład Richard Arkwright i Robert Peel. Z 379 testamentów, którzy zmarli w latach sześćdziesiątych XIX wieku, zostawiając majątki o wartości przekraczającej pół miliona funtów, jedynie siedemnastu (4 procent) działało w branży tekstylnej, choć ta branża wytwarzała 11 procent brytyjskiego produktu krajowego i to dzięki niej dokonana się większość postępu pod względem wydajności w czasie rewolucji przemysłowej. Jeśli chodzi o nagradzanie innowacji, ekonomia tamtego okresu nadal przedstawiała się fatalnie. W wyniku innowacji korzyści odnosili przede wszystkim nie przedsiębiorcy, ale pracownicy i zagraniczni konsumenci. Dlatego Wielka Brytania ma niewiele fundacji, które mogą konkurować z wielkimi organizacjami charytatywnymi zakładanymi w Stanach Zjednoczonych przez prywatne osoby czy tamtejszymi uczelniami. Rewolucja przemysłowa nie zmieniła nędzarzy w książąt.

Podobnie przedstawia się sytuacja w pozostałych brytyjskich branżach, w których przede wszystkim dokonywano innowacji, czyli w górnictwie węgla, produkcji żelaza i stali oraz kolejach. W okresie rewolucji przemysłowej ogromnie wzrosło wydobycie węgla. Wykresy z tablicy 12.3 ukazują, że w latach sześćdziesiątych XIX wieku niemal dwudziestokrotnie przewyższało wydobycie z XVIII wieku. Ten węgiel wykorzystywano do ogrzewania domów, wytopu żelaza i napędzania lokomotyw. Mimo to w Wielkiej Brytanii nie znajdziemy odpowiedników olbrzymich majątków zbudowanych na produkcji ropy i stali oraz budowie kolei w Stanach Zjednoczonych pod koniec XIX wieku, w okresie uprzemysłowienia.

Nowy stan kapłański ery przemysłowej, inżynierowie, którzy projektowali angielskie kopalnie, linie kolejowe i kanały, żyli dostatnio, ale na ogół dość skromnie. Ich nazwiska trafiły do historii - wspomnijmy Richarda Trevithick, George'a i Roberta Stephensonów, Humpry'ego Davy'ego - ale oni także niewiele osiągnęli dzięki swym innowacjom. Richard Trevithick, pionierski konstruktor lokomotyw, zmarł w nędzy

w roku 1825. George Stephenson, którego słynna lokomotywa "The Rocket" podczas próby przeprowadzonej w 1825 roku jechała z ładunkiem z prędkością piętnastu mil na godzinę, co w owym czasie było bezprecedensową prędkością przy podróży lądem, był o wiele zamożniejszy. Wiejski dom w Chesterfield był jednak bardzo drobną nagrodą za znaczący wkład w rozwój kolei. Inne lokomotywy konkurowały z "The Rocket" w słynnej próbie i wkrótce rój budowniczych lokomotyw zaopatrywał powiększającą się sieć połączeń kolejowych.

Jak wynika z wykresu 12.3, w okresie rewolucji przemysłowej innowacje zwykle przynosiły korzyści konsumentom w postaci niższych cen. Produkcja węgla wzrastała w wielkim tempie, a realne ceny płacone przez konsumentów stale spadały. W pierwszej dekadzie XVIII wieku realna cena węgla była o 60 procent wyższa niż w latach sześćdziesiątych XIX wieku. W branży węglowej, stalowej i w transporcie w okresie rewolucji przemysłowej w Anglii nadal panowała ogromna konkurencja. System patentów zapewniał znikomą ochronę większości innowacji dokonywanych w tych dziedzinach, toteż wynalazki szybko wyciekały od jednego producenta do innego.

Wzrastający współczynnik innowacyjności w Anglii w okresie rewolucji przemysłowej nie był wynikiem niezwykłych korzyści osiąganych dzięki wynalazkom, lecz większej podaży innowacji, nadal nagradzanych skąpo.

Materiał 5.

Alexis de Tocqueville, Dawny ustrój i rewolucja, s. 211 nn

Nie ulega wątpliwości, że siły monarchii zaczęły się wyczerpywać za Ludwika XIV, w czasach kiedy ten władca wciąż jeszcze święcił triumfy w Europie. Pierwsze oznaki osłabienia spotykamy w najświetniejszych latach jego panowania. Francja była zrujnowana na długo przedtem, nim przestała zwyciężać. Któż nie czytał przerażającej rozprawy z dziedziny statystyki administracyjnej, jaką nam zostawił Vauban? Wszyscy intendenci w memoriałach posyłanych księciu Burgundii pod koniec siedemnastego wieku, jeszcze przed nieszczęsną wojną sukcesyjną, wspominają o postępującym upadku narodu i bynajmniej nie mówią o tym jak o rzeczy nowej. Jeden pisze, że od iluś tam lat liczba ludności w jego okręgu znacznie zmalała; drugi - że w mieście niegdyś bogatym i kwitnącym dziś nie ma żadnego przemysłu. Inny: w prowincji były kiedyś manufaktury, dziś są pozamykane. Jeszcze inny: niegdyś ziemia dawała mieszkańcom dużo więcej niż dziś; rolnictwo było w nieporównanie lepszym

stanie przed dwudziestu laty. Zaludnienie i produkcja spadły o jedną piątą w ciągu mniej więcej trzydziestu lat, mówi w tymże czasie intendent z Orleanu. Lekturę tych memoriałów należałoby zalecić ludziom, którzy cenią sobie rządy absolutne, oraz władcom, którzy kochają się w wojnie.

Ponieważ głównym źródłem tych niedoli były wady ustroju, ani śmierć Ludwika XIV, ani nawet pokój nie przywróciły dobrobytu. Wszyscy piszący o administracji albo o gospodarce społecznej w pierwszej połowie osiemnastego wieku jednomyślnie stwierdzają, że sytuacja w prowincjach się nie poprawia; wielu twierdzi nawet, że podupadają one coraz bardziej. Tylko Paryż, mówią, bogaci się i rozrasta. Intendenci, byli ministrowie, ludzie interesu są w tym punkcie zgodni z literatami.

Wyznam, że nie wierzą w ów stały upadek Francji w pierwszej połowie osiemnastego wieku; ale opinia tak powszechna, podzielona przez tak dobrze poinformowanych ludzi, dowodzi już choćby tego, że nie dokonywał się wówczas żaden widoczny postęp. Wszystkie dokumenty administracyjne odnoszące się do tej epoki, jakie zdarzyło mi się czytać, świadczą rzeczywiście, że społeczeństwo jest jakby w letargu. Rząd kręci się w koło po upartym szlaku nic nowego nie tworząc; miasta nie robią prawie żadnego wysiłku, by poprawić i uzdrowić warunki życia swoich mieszkańców; nawet osoby prywatne nie zdobywają się na żadne poważniejsze przedsięwzięcie.

Na trzydzieści albo i czterdzieści lat przed rewolucją obraz zaczyna się zmieniać; we wszystkich częściach społecznego organizmu występują jakieś wewnętrzne drgania, niewidoczne do tej pory. Z początku można to spostrzec tylko przy bardzo uważnej obserwacji; ale powoli ruch staje się coraz bardziej charakterystyczny i wyraźny, szerzy się i potęguje z każdym rokiem. Ale uwaga! - nie jest to już dawne życie budzące się na nowo; duch, który porusza to ogromne ciało, jest nowy; ożywił je na chwilę tylko po to, by je rozsadzić.

Każdy zaczyna się czuć w swojej skórze źle i niewygodnie i usiłuje ją zmienić - dążenie do lepszego staje się powszechne, ale jest to dążenie niecierpliwe i gorzkie, które każe przeklinać przeszłość i wyobrażać sobie stan rzeczy całkiem od istniejącego odmienny.

Ten nastrój szybko przenika do kręgu ludzi sprawujących rządy; przekształca go od wewnątrz, niczego na zewnątrz nie naruszając: prawa pozostają niezmiennione, ale stosuje się je inaczej.

Już gdzie indziej mówiłem, że kontroler generalny i intendent z roku 1740 nie są w niczym podobni do intendenta i kontrolera generalnego z roku 1780. Korespondencja administracyjna wykazuje to na szczegółach. Intendent z roku 1780 ma tę samą władzę, tych samych podwładnych urzędników, tę samą swobodę decyzji, co jego poprzednik, ale jego cele są już inne: pierwszy troszczył się jedynie o

utrzymanie prowincji w posłuszeństwie, o pobór rekruta, głównie zaś o ściągnięcie podatków; drugi ma inne troski - w jego głowie roi się od projektów mających podnieść publiczny dobrobyt. Myśli przede wszystkim o drogach, kanałach, manufakturach, handlu; najbardziej zajmuje go rolnictwo. Wśród urzędników administracji staje się wtedy modny Sully.

Właśnie w tym czasie zaczynają oni zakładać towarzystwa rolnicze, o których już mówiłem, urządzą konkursy, rozdają premie. Niektóre okólniki kontrolera generalnego bardziej przypominają traktaty o rolnictwie niż urzędowe pisma.

Przemiana, jaka się dokonała w nastrojach rządzących, najlepsze swoje odbicie znajduje w sposobie ściągania wszelkiego rodzaju podatków. Prawa są wciąż tak samo nierówne, samowolne i bezwzględne jak w przeszłości, ale sposób ich stosowania łagodzi wszystkie ich wady.

“Kiedy zacząłem studiować ustawy skarbowe - mówi w swoich pamiętnikach Mollien - byłem przerażony tym, co tam znajdowałem: za zwykłe przeoczenia trybunały specjalne mogły wymierzać grzywny, areszt, kary cielesne, niemal wszystkie posiadłości i osoby uzależniane były od przysięgi agenta dzierżawcy posiadłości i osoby uzależniane były od przysięgi agenta dzierżawcy podatków itd. Na szczęście nie poprzestałem na przeczytaniu tego kodeksu i wkrótce mogłem się przekonać, że między tekstem ustawy a jej zastosowaniem jest taka sama różnica jak między obyczajami dawnych urzędników skarbowych i nowych. Prawoznawcy zawsze dążyli do umniejszania przestępstw i złagodzenia kary”.

“Do iluż to nadużyć i szykan prowadzi ściąganie podatków! - powiada zgromadzenie prowincjonalne Dolnej Normandii w roku 1787 - Musimy wszakże gwoli sprawiedliwości przyznać, że od kilku lat odbywa się to w sposób łagodniejszy i bardziej wyrozumiały”.

Dokumenty całkowicie usprawiedliwiają to twierdzenie. Często można w nich znaleźć dowody poszanowania ludzkiej wolności i ludzkiego życia. Przede wszystkim widać w nich prawdziwą troskę o straszny los ubogich - do tej pory darmo byłoby tego szukać. Bezwzględnie traktowanie nędzarzy przez skarb państwa zdarza się rzadko, coraz częstsze są wzmianki o ulgach podatkowych, o zapomogach. Król powiększa wszystkie fundusze przeznaczone na urządzenie warsztatów dobroczynnych po wsiach i na pomoc dla ubogich, często też ustanawia na te cele fundusze nowe. Jak wynika z badanych przez mnie dokumentów, państwo rozdało na te cele w jednym tylko okręgu Haute - Guyenne w roku 1779 - 80 000 liwrow; w okręgu Tours w roku 1784 - 40 000; w Normandii w roku 1787 - 48 000. W tej dziedzinie swoich rządów Ludwik XVI nie chciał polegać jedynie na ministrach; nieraz załatwiał te sprawy sam. Kiedy w roku 1776 postanowienie rady ustaliło, jakie odszkodowania miały przysługiwać chłopom,

którym zwierzyna królewska niszczyła pola położone w obrębie zarządów leśnych, i wskazało proste i pewne sposoby uzyskiwania tych odszkodowań, król osobiście zrehabilitował motyw postawienia. Turgot opowiada nam, że ten dobry i nieszczęśliwy władca oddał mu je napisane własnoręcznie, mówiąc: "Jak pan widzi, ja też pracuję ze swojej strony". Gdyby odmalować dawny ustrój w kształcie, jaki przybrał w ostatnich latach swojego istnienia, wyszedłby portret bardzo pochlebny i mało podobny.

W miarę jak te przemiany dokonują się w umysłach rządzonych i rządzących, ogólny dobrobyt podnosi się z szybkością nieznana do tej pory. Świadczy o tym wszystko: przybywa ludności, jeszcze szybciej rośnie bogactwo. Wojna amerykańska nie hamuje gospodarczego rozwoju; państwo zadłuża się z jej powodu, ale obywatele nadal się bogacą, stają się pracowitsi, bardziej przedsiębiorczy, bardziej pomysłowi.

"Od roku 1774 - mówi jeden z ówczesnych urzędników administracji - rozmaite rozwijające się gałęzie przemysłu zwiększyły dochód ze wszystkich podatków pośrednich". I rzeczywiście, kiedy się porówna umowy zawierane w różnych okresach panowania Ludwika XVI między państwem a towarzystwami finansowymi, którym zlecano ściąganie podatków, widać że ceny dzierżawy przy każdym odnowieniu kontraktu rosły nieustannie i coraz szybciej; umowa dzierżawna z roku 1786 daje o czternaście milionów więcej niż ta sama umowa z roku 1780. "Można liczyć, że dochód ze wszystkich podatków pośrednich wzrasta rocznie o dwa miliony" - mówi Necker w sprawozdaniu z roku 1781.

Arthur Young twierdzi, że w roku 1788 Bordeaux miało większe obroty handlowe niż Liverpool, i dodaje: "Ostatnimi czasy handel morski rozwija się szybciej we Francji niż w samej Anglii; w ciągu dwudziestu lat wzrósł on dwukrotnie".

Jeśli chcemy uwzględnić różnicę epok, to dojdziemy do przekonania, że w żadnym z okresów porewolucyjnych wzrost ogólnego dobrobytu nie następował szybciej niż w ciągu owych dwudziestu lat poprzedzających Rewolucję. Jedynie trzydzieści siedem lat monarchii konstytucyjnej, które był dla nas czasami pokoju i postępu, da się porównać pod tym względem z panowaniem Ludwika XVI.

Widok tak wielkiego i wciąż podnoszącego się dobrobytu może zadziwić, jeśli się pomyśli o wszystkich wadach, które obciążały jeszcze rząd, i o wszystkich utrudnieniach, na jakie jeszcze natykał się przemysł; wielu polityków może nawet przeczyć temu faktowi, bo go nie potrafią wyjaśnić i, jak lekarz u Moliera, twierdzą, że chory nie może wyzdrowieć wbrew zasadom medycyny. Bo rzeczywiście, jak uwierzyć, że Francja mogła rozwijać się i bogacić przy nierównym rozłożeniu ciężarów, różnorodności zwyczajów, ciach wewnętrznych, prawach feudalnych, ograniczeniach cechowych, ówczesnym trybie

obsadzania urzędów itd.? A jednak, na przekór temu wszystkiemu, zaczęła się bogacić i rozwijać wszechstronnie, ponieważ poza tym systemem źle skonstruowanych i kiepsko się zazębiających kółek, które mogły raczej hamować maszynę społeczną, niż przyspieszać jej ruch, kryły się dwie bardzo proste i bardzo silne sprężyny wystarczające, by dwie bardzo proste i bardzo silne sprężyny wystarczające, by wszystko utrzymać w całości i doprowadzić do wzrostu ogólnego dobrobytu: rząd, który przestał być despotyczny, a pozostał wszechwładny i wszędzie utrzymywał porządek, oraz naród, który w swoich wyższych klasach był już najbardziej oświecony i najbardziej wolny na kontynencie europejskim, naród, w którym każdy mógł się swobodnie bogacić i zachować zdobyty majątek.

Król w dalszym ciągu przemawiał tonem władcy, ale w rzeczywistości był posłuszny opinii publicznej, która mu co dzień podsuwa pomysły i wciągała go w swój nurt, której się radził, obawiał, której schlebiał nieustannie; absolutny z litery prawa, ograniczony był przez sposób jego stosowania. W roku 1784 Necker w publicznym dokumencie mówi jak o fakcie niewątpliwym: "Większość cudzoziemców z trudem zdaje sobie sprawę z autorytetu, jakim cieszy się dziś we Francji opinia publiczna; trudno jest im zrozumieć, czym jest ta niewidzialna potęga, która rządzi nawet w królewskim pałacu. A przecież tak jest".

Nie ma nic bardziej powierzchownego niż przypisywanie wielkości i potęgi narodu samemu tylko mechanizmowi jego praw, bo w tej materii o wyniku przesądza nie tyle doskonałość instrumentu, ile siła motorów. Spójrzcie na Anglię: do jakiego stopnia jeszcze dziś jej prawa administracyjne wydają się zawilsze, mniej jednolite i poprawne od naszych! A mimo to czy istnieje w Europie jakiś kraj, gdzie majątek publiczny był większy, własność prywatna powszechniejsza, bardziej zabezpieczona i różnorodna, społeczeństwo silniejsze i bogatsze? Nie bierze się to wszystko ze słuszności takiej czy innej ustawy, ale z ducha ożywiającego całe angielskie prawodawstwo. Niedoskonałość niektórych organów niczemu nie przeszkadza, bo życie jest potężne.

Ale w miarę tego, jak wzrasta we Francji ów dobrobyt, o którym mówiłem, w umysłach wzmagają się niepewność i niepokój, pogłębia powszechne niezadowolenie; wzbiera nienawiść do wszystkich starych instytucji. Naród jawniej zmierza do Rewolucji.

Więcej, właśnie w tych częściach Francji, które miały się stać głównym ogniskiem rewolucji, postęp jest najwidoczniejszy. Badając to, co pozostało z archiwów dawnego okręgu Ile - de - France, można się z łatwością przekonać, że na terenach położonych wokół Paryża dawny ustrój zreformował się najwcześniej i najgłębiej. Wolność i majątek chłopów są tu ubezpieczone lepiej niż w innych okręgach z

elekcjami. Pańszczyzna zanikła na długo przed rokiem 1789. Pobór podatku majątkowego stał się regularniejszy, łagodniejszy, sprawdziwszy niż na innych ziemiach Francji. Jeśli się chce zrozumieć, jak dalece dobrobyt i nędza całej prowincji zależne były wówczas od intendenta, należy przeczytać odnośny regulamin 1772 roku. W regulaminie tym podatek majątkowy wygląda już całkiem inaczej. Komisarze rządowi co roku udaje się do każdej parafii, mieszkańcy zbierają się w ich obecności, majątki szacuje się publicznie, zdolności płatnicze każdego mieszkańca zostają określone w toku dyskusji, w ustaleniu ogólnego wymiaru samowola syndyków, kończą niepotrzebne akty przemocy. Oczywiście podatek majątkowy bez względu na to, jak jest pobierany, nadal ma swoje organiczne wady; obciąża tylko jedną klasę podatników, która go płaci tyleż od własności, co i od uprawnionego przemysłu; ale we wszystkim innym głęboko różni się od tego, co się jeszcze nazywa podatkiem majątkowym w okręgach sąsiednich. I odwrotnie, dawny ustrój nigdzie nie zachował się lepiej niż wzdłuż dolnej Loary, na bagniskach Poitou i w Bretanii. Tu właśnie rozpałił się i utrzymywał ogień wojny domowej, tu najdłużej stawiano opór Rewolucji; można by więc powiedzieć, że Francuzom ich położenie wydawało się tym nieznośniejsze, im bardziej się poprawiało.

Może się wydać dziwne, ale w historii pełno jest takich zjawisk.

Rewolucja nie zawsze wybucha wtedy, kiedy tym, którym było źle, zaczyna być jeszcze gorzej. Najczęściej dzieje się tak, że lud, który bez skargi, jakby obojętnie, znosił najuciążliwsze prawa, odrzuca je gwałtownie, kiedy ciężar ich nieco zelżeje. Ustrój, który rewolucja obala, bywa niemal zawsze lepszy od tego, który go bezpośrednio poprzedzał, i doświadczenie uczy, że najbezpieczniejszą chwilą dla złego rządu bywa zwykle ta, w której zaczyna on wprowadzać reformy. Jedynie wielki osobisty geniusz może ocalić władcę, który postanawia ulżyć losowi swoich poddanych po długim okresie ucisku. Zło, które ludzie znosili cierpliwe jako nieuniknione, wydaje się nieznośne z chwilą, gdy w umysłach zaświta myśl, że można się spod niego wyłamać. Jakby każde usunięte wówczas nadużycie tym wyraźniej pozwalało dojrzeć pozostałe, potęgując jeszcze wrażenie ich dokuczliwości. Zło stało się mniejsze, to prawda, ale pogłębia się wrażliwość na zło. Feudalizm w swojej całej potędze nie budził we Francuzach tyle nienawiści, co w chwili, gdy miał już zniknąć. Najmniejsze objawy samowoli Ludwika XVI wydawały się trudniejsze do zniesienia niż cały despotyzm Ludwika XIV.

Materiał 6.

Hannah Arendt, O rewolucji, s. 102 - 103, 111 - 113, 121 - 123, 141 -

Nędza jest czymś gorszym niż niedostatek. Jest to stan permanentnego braku i dotkliwej biedy, której haniebnosc polega na jej dehumanizacyjnej sile. Nędza jest upodleniem, bo poddaje ludzi absolutnemu dyktatowi konieczności, którą wszyscy znamy z najbardziej osobistego doświadczenia, pozostającego poza wszelką spekulacją. I właśnie pod naciskiem tej konieczności masy pospieszyły rewolucji francuskiej z pomocą, ożywiły ją, pchnęły naprzód i ostatecznie przywiodły do zguby, albowiem były to masy biedoty. Kiedy nędzarze pojawili się na scenie polityki, wraz z nimi pojawiła się konieczność. Wskutek tego władza starego systemu utraciła moc, a nowa republika została poroniona: wolność dostała się pod panowanie konieczności, pod nacisk samego procesu życiowego. Robespierre, oświadczając, że "wszystko, co niezbędne do podtrzymania życia, musi być dobrem wspólnym, a jedynie nadwyżkę można uznać za własność prywatną", nie tylko przeinaczył przednowożytną teorię polityczną, która twierdziła, że to właśnie nadmiar czasu i dóbr obywateli ma być rozdawany i dzielony z innymi. Ostatecznie bowiem, by znów zacytować jego słowa, podporządkował rząd rewolucyjny "dobrobytowi ludu, stanowiącemu najświętszą ze wszystkich prerogatyw, i konieczności, będącej najbardziej niezaprzeczalnym ze wszystkich praw". Innymi słowy, swój "despotyzm wolności", czyli dyktaturę mającą stworzyć podstawy wolności, Robespierre poświęcił na rzecz "praw sankiulotów", którymi były: "odzienie, pożywienie i reprodukcja gatunku". To właśnie konieczność, naglące ludzkie potrzeby przywiodły rewolucję do zguby. Robespierre dość dobrze wiedział, co zaszło, choć wyraził to (w swej ostatniej mowie) w formie proroctwa: "Zginieśmy, bo przeoczyliśmy w historii ludzkości moment ustanowienia wolności". Tak więc nie spisek królów i tyranów, lecz daleko bardziej potężna zmowa konieczności i nędzy oszołomiła rewolucjonistów do tego stopnia, że przeoczyli ów "historyczny moment". Tymczasem rewolucja zmieniła kierunek. Nie zmierzała już ku wolności. Jej celem stał się teraz dobrobyt ludu.

[...]

Niektórzy Amerykanie już wcześniej ostrzegali francuskich oficerów, z którymi wspólnie walczyli w wojnie o niepodległość, że "wasze nadzieje pozostają pod wpływem naszych triumfów na tych dziewiczych ziemiach. Zabierzcie ze sobą nasze uczucia, gdybyście jednak próbowali zaszcześcić je w kraju, który psuł się przez całe wieki, napotykanie przeszkody o wiele straszniejsze niż u nas. My okupiliśmy naszą wolność krwią; wasza krew popłynie całymi strumieniami, zanim wolność zdoła zapuścić korzenie w Starym Świecie". Ale główny argument Amerykanów brzmiał znacznie bardziej konkretnie. Jak napisał

Jefferson dwa lata przed wybuchem rewolucji francuskiej: "Na dwadzieścia milionów ludzi [...] dziewiętnaście jest tutaj bardziej nieszczęśliwych, bardziej przeklętych w każdej okoliczności życia niż najbardziej nieszczęsna istota w całych Stanach Zjednoczonych". (Również Franklin, który wcześniej od Jeffersona odwiedził Paryż, myślał "często o szczęściu Nowej Anglii, gdzie każdy jest właścicielem, zabiera głos w sprawach publicznych i mieszka w schludnym, ciepłym domu, pełnym dobrego jedzenia i opału"). Jefferson nie spodziewał się zresztą żadnych wielkich czynów również po reszcie francuskiego społeczeństwa, czyli tych, którzy żyli w komforcie i luksusie. Ich zachowaniem rządziły, zdaniem Jeffersona, "obyczaje", których przyjęcie byłoby w każdym kraju "krokiem w stronę zupełnej nędzy". Nawet przez chwilę nie przyszło mu na myśl, by ludzie tak bardzo "przytłoczeni nędzą", ową podwójną nędzą ubóstwa i demoralizacji, mogli osiągnąć to, co osiągnięto w Ameryce. Przeciwnie, ostrzegał, że Francuzi "nie są bynajmniej takimi wolnomyślicielami, za jakich uchodzą w Ameryce". John Adams był natomiast przekonany, że wolny rząd republikański "we Francji to rzecz równie nienaturalna, irracjonalna i niepraktyczna, jak przewożenie lwów, panterom, wilkom i niedźwiedziom z królewskiej menażerii w Wersalu". Gdy jakieś dwadzieścia pięć lat później wydarzenia w pewnej mierze przyznały Adamsowi rację, Jefferson, wspominając "nikczemników, zamieszkujących europejskie miasta", który każdy rodzaj wolności "sprowadzali natychmiast do burzenia i niszczenia wszelkiego dobra prywatnego i publicznego", miał na myśli zarówno możnych, jak i ubogich, zepsucie i nędzę.

Trudno jednak o coś bardziej nieoczywistego niż przesądzanie o sukcesie w przypadku rewolucji amerykańskiej, a o klęsce w przypadku rewolucji francuskiej. O sukcesie tym bowiem nie zadecydowała wyłącznie mądrość założycieli republiki, aczkolwiek była to istotnie mądrość wysokiej próby. Trzeba pamiętać, że choć rewolucja amerykańska była rewolucją udaną, to jednak nie wprowadziła *novi ordinis saeculorum* i że choć Konstytucję zdołano ustanowić "naprawdę" jako "rzeczywiście istniejącą [...] w widzialnej formie", to nie stała się ona "dla Wolności" tym, czym "gramatyka jest dla języka". W istocie powodem sukcesu Amerykanów i klęski Francuzów był fakt, że w Ameryce nie występowało ubóstwo istniejące wszędzie indziej na świecie. Twierdzenie to jest nieco ogólnikowe i wymaga bliższego określenia.

Otóż zjawiskiem, którego nie spotykało się w Ameryce, była raczej skrajna nędza niż ubóstwo. Jeśli natomiast chodzi o "sprzeczności między bogatymi a biednymi, pracującymi a niepracującymi, wykształconymi a niewykształconymi", to i tam ich nie brakowało. Nie dawało to spokoju Założycielom, którzy mimo dobrobytu panującego w ich kraju byli przekonani, że tego rodzaju różnice - "tak dawne jak

stworzenie i istnienie świata - są odwieczne". Jednakże ludzie pracy w Ameryce, choć ubodzy, nie cierpieli nędzy. Obserwacje podróżników z Anglii i z Kontynentu są pod tym względem zgodne i wyrażają to samo zdumienie: "Na przestrzeni tysiąca dwustu mil nie widziałem ani jednego człowieka proszącego o jałmużnę" (Andrew Burnaby). Nie kierował nimi głód, a biedota nie zdominowała rewolucji. Problem amerykański nie miał więc charakteru socjalnego, lecz polityczny; nie dotyczył porządku społeczeństwa, lecz formy władzy. Sedno sprawy tkwiło w tym, że "nieustający mozół" i prześladowający większość ludzi brak wolnego czasu automatycznie wykluczały ich z aktywnego uczestnictwa w rządzeniu. Ludzie ci mogli oczywiście wybierać swych przedstawicieli i sami być wybierani. Przedstawicielstwo jednak nie daje nic poza "samoobroną" i zabezpieczeniem własnego interesu. [...]

W osiemnastowiecznym Paryżu czy dziewiętnastowiecznym Londynie (gdzie Marx z Engelsem mieli przemyśleć lekcję rewolucji francuskiej) równie trudno było nie zauważyć masowej nędzy i nieszczęść jak dziś w niektórych krajach Europy, w ogromnej części Ameryki Łacińskiej i we wszystkich niemal krajach Azji i Afryki. Inna rzecz, że początkowo ludźmi rewolucji francuskiej powodowała nienawiść do tyranii i ucisku - tak jak w przypadku Amerykanów, którzy (według pełnych podziwu słów Daniela Webstera) "poszli na wojnę o preambułę", a "przez siedem lat walczyli o deklarację". Tak więc bojownicy rewolucji francuskiej nie występowali pierwotnie przeciwko wyzyskowi i nędzy, lecz przeciwko uciskowi i tyranii, żądając praw dla ludu, z którego przyzwolenia wywodzi się wszelka prawowita władza - jak głosił przykład starożytnego Rzymu. Świadomi swej politycznej słabości i podległości, czuli, że należą do ludu i nie muszą się starać o solidarność z nim. Jeśli zaś stali się jego rzecznikami, to nie w tym sensie, że chcieli coś zrobić dla ludu - czy to z miłości, czy to po to, by objąć nad nim władzę. Przemawiali po prostu i walczyli jako przedstawiciele ludu we wspólnej sprawie. Jednakże to, co okazało się trwale i prawdziwe w ciągu trzynastu lat rewolucji amerykańskiej, podczas rewolucji francuskiej rychło uznano za fikcję.

We FRancji bowiem obalenie monarchii nie zmieniło charakteru stosunków między władzą a narodem i nic nie wskazywało, by jakakolwiek zmiana ustrojowa mogła doprowadzić do przerzucania mostu nad przepaścią dzielącą rządzących od rządzonych. Żaden z rządów rewolucyjnych (nieróżniących się pod tym względem od swoich poprzedników) nie został wyłoniony z ludu ani przez lud. W najlepszym razie tworzone je "dla" ludu, w najgorszych zaś przypadkach rządy te stanowiły "uzurpację suwerennej władzy" i był dziełem samozwańców zachowujących "absolutną niezależność od narodu". Problem polegał na tym, że - wbrew oczekiwaniom Robespierre'a i innych - różnica między narodem a jego przedstawicielami w poszczególnych frakcjach niewiele miała wspólnego z "cnotą i geniuszem". Opierała

się natomiast na wyraźnej odmienności kondycji społecznej, co wyszło na jaw dopiero wtedy, gdy rewolucja już się dokonała. Okazało się wówczas, że wyzwolenie od tyranii przyniosło wolność tylko nielicznym, natomiast przytłoczona nędzą większość prawie go nie odczuła. Tę większość należało więc wyzwolić jeszcze raz. Jednak w porównaniu z wyzwoleniem spod jarzma konieczności, tamto pierwsze wyzwolenie - od tyranii - wydawało się dziecienną igraszką. Co gorsza, ponowne wyzwolenie nie miał już charakteru "wspólnej sprawy", w naturalny sposób łączącej bojowników rewolucji z reprezentowanym przez nich ludem. Od reprezentantów wymagano teraz szczególnego wysiłku, a mianowicie wysiłku solidarności nazywanej przez Robespierre'a "cnotą". Nie była to jednak cnota rzymska. Nie miała nic wspólnego z dobrem republiki ani z wolnością. Robespierre'owska "cnota" oznaczała troskę o pomyślność ludu i utożsamienie własnej woli z jego wolą ([...] [trzeba JEDNEJ woli!]), a jej nadrzędnym celem było "szczęście" ogółu. Tak więc po upadku Żyrondy, już nie wolność, lecz szczęście stało się "nową idą w Europie" (Saint Just).

[...]

Wkrótce zresztą okazało się, że litość, uważana za źródło cnoty, bywa okrutniejsza od samego okrucieństwa. "Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!" ["Z litości, z ułomowania ludzkości bądźcie niehumanicy"] - słowa te, wyjęte na chybił trafił z petycji jednego z oddziałów Komuny PARYża do Zgromadzenia Narodowego, nie są ani przypadkowe, ani szczególnie radykalne, lecz stanowią autentyczny język litości. Ich konsekwencją była brutalna - aczkolwiek precyzyjna i bardzo powszechna - racjonalizacja okrucieństwa litości: "Tak właśnie zręczny i niosący pomoc chirurg swym okrutnym i dobroczynnym nożem odcina zgangrenowaną kończynę, by uratować kogoś chorego". Poza tym sentymenty (jako coś różnego od pasji i od zasady) nie znają granic i jeśli nawet Robespierre rzeczywiście kierował się współczuciem, to i tak musiało ono zmienić się w litość, kiedy wyszedł z nim na forum publiczne, gdzie nie mógł go już zwrócić ku konkretnemu cierpieniu i skupić na poszczególnych osobach. To, co może naprawdę było pasją, przekształciło się teraz w bezgraniczną emocję, która aż nadto trafnie zdawała się odzwierciedlać bezgraniczne cierpienie mas przytłaczających samą swą liczebnością. Tym samym Robespierre utracił zdolność nawiązywania i utrzymywania stosunków z konkretnymi osobami. Ocean cierpienia wokół niego i wzburzone morze emocji w nim samym zatopiły wszelki szczegółowy wzgląd: zarówno względy przyjaźni, jak też wzgląd na sztukę polityczną i zasadę działania. I w tych właśnie czynnikach - bardziej niż w jakichś szczególnych ułomnościach charakteru - musimy upatrywać przyczyn zaskakujących niewierności Robespierre'a zapowiadającej jeszcze większą

wiarołomność, która miała odegrać tak ogromną rolę w tradycji rewolucyjnej. Od czasów rewolucji francuskiej ta bezgraniczność sentymentów czyniła rewolucjonistów dziwnie obojętnymi na rzeczywistość w ogóle, a na rzeczywistość osób w szczególności. Osoby bowiem bez skrupułów poświęcało się na rzecz "zasad": w imię historii lub rewolucji jako takiej. I choć ta ciężka od emocji nieczułość w stosunku do rzeczywistości uwidoczniła się już u samego Rousseau (człowieka wyjątkowo nieodpowiedzialnego i niespolegliwego), to istotnej wagi nabrała dopiero u Robespierre'a, który wprowadził ją do walki frakcyjnej w łonie rewolucji.

Ujmując rzecz z politycznego punktu widzenia, można powiedzieć, że złem cnoty Robespierre'a było to, iż nie dopuszczała żadnych ograniczeń. W genialnym powiedzeniu Montesquieu, że nawet cnota musi mieć swoje granice, Robespierre nie widziałby nic więcej poza maksymalną zlecającą powściągliwość. My sami dopiero z perspektywy czasu - a więc mądrzy po szkodzie - zdajemy sobie sprawę z ogromnej przenikliwości Montesquieu i widzimy, jak ta inspirowana litością cnota Robespierre'a od samych początków jego władzy siała spustoszenie w dziedzinie sprawiedliwości i prawa. Bezstronność sprawiedliwości i prawa, czyli stosowanie wobec śpiących w pałacach tych samych reguł, co wobec nędzarzy śpiących pod mostami - mające ulżyć cierpieniom ogromnej większości ludu - zakrawało na kpinę. Kiedy bowiem rewolucja otworzyła ubogim wrota do świata polityki, ta ostatnia została zdominowana przez "kwestię socjalną". Przytłaczały ją troski i zmartwienia należące w rzeczywistości do dziedziny gospodarki. I choć pozwolono, by troski te przeniknęły do świata spraw publicznych, nie można im było zaradzić środkami polityki, ponieważ wiązały się z zarządzaniem dobrami materialnymi i wymagały udziału specjalistów. Nie były to problemy do rozwikłania przez swoisty dla polityki proces podejmowania decyzji i perswazji. Co prawda, sprawy socjoekonomiczne przedostawały się do polityki już dawniej, przekształcenie zaś rządu w administrację i zastąpienie władzy osobowej biurokracją, a nawet towarzyszącą temu przemiana ustaw w dekrety stanowiły jedną z zasadniczych cech absolutyzmu. Jednakże wraz z upadkiem autorytetu władzy politycznej i prawa - czyli z nadejściem rewolucji - rozpoczęła się gra nie o ogólne problemy finansowo - ekonomiczne, lecz o sam lud. A ów lud nie tyle wkroczył, ile wtargnął do świata polityki. Rządzące nim potrzeby miały charakter nachalny i niejako przed polityczny, toteż zdawało się, że tylko przemoc może być wystarczająco silna i rychliwa, by im sprostać.

Materiał 7.

Andrzej Zamoyski, Święte szaleństwo. Romantycy, patrioci, rewolucjoniści 1776 - 1871, s. 24nn

Politycy i przedstawiciele duchowieństwa często mówili o Anglikach jako o dzieciach Izraela, a o Francuzach lub innych nieprzyjaciółach jako o Moabitach. Koncepcja narodu wybranego miała wielu zwolenników również po drugiej stronie Atlantyku. Jedną z najbardziej wówczas popularnych książek, *Wędrówkę pielgrzyma* Johna Bunyana, odbierano jako opis szlachetnych zmagania narodu angielskiego, zwalczającego pokusy i przeszkody w drodze do ostatecznego celu, któremu nieustannie zagrażają siły zła. W Ameryce owa wizja została twórczo rozwinięta i podniesiona do rangi militarystycznego marzenia o całkowitym zerwaniu ze Starym Światem i stworzeniu nowego porządku społecznego, opartego na zasadach religijnych, czyli w istocie religijnego państwa teokratycznego. Leżała ona u podstaw Wielkiego Przebudzenia, które w pierwszych dekadach XVIII stulecia przyczyniło się do powstania czegoś w rodzaju ekumenicznego, multietnicznego konsensusu. Ale choć zjednoczyła kolonistów, obdarzając ich optymistyczną i stanowczą wizją własnego przeznaczenia, ta wizja miała niewiele wspólnego z zagadnieniami, jakie w owym czasie nurtowały Europejczyków. Europejscy intelektualiści postrzegali Amerykę Północną jako nowe Ateny, jej mieszkańcy budowali w istocie nowy Syjon.

W kategoriach politycznych koloniści byli jeszcze bardziej przywiązani do "praw Anglika" niż ich bracia w metropolii. Trudno się temu dziwić, gdyż element osobistej wolności był nieodłącznym atrybutem początków bytu kolonii, których prawa i przywileje zostały zapisane w statutach i układach. Koloniści górowali też nad swymi metropolitalnymi kuzynami w gorliwości religijnej. Ostateczny upadek powstania jakobitów w 1745 roku sugerował, że monarchia hanowerska jest już wystarczająco silna, by zapobiec "restauracji" Stuartów i przywróceniu katolicyzmu w Anglii. Po zwycięstwie Brytyjczyków w wojnie siedmioletniej (1756 - 1763) zmalało też zagrożenie ze strony Francji. Skutkiem tego było złagodzenie antykatolickiej obsesji Anglików, powitanie przez mieszkańców zamorskich kolonii z wyraźną dezaprobatą. Odwiedzający Anglię koloniści dostrzegali rosnącą korupcję w życiu publicznym i prywatnym i utwierdzali się w przekonaniu o "grzeszności" metropolii. Kiedy w 1774 roku parlament uchwalił Ustawę o Quebecu, zezwalającą mieszkańcom Kanady, z których większość stanowili pochodzący z Francji katolicy, na nieskrępowane praktyki religijne, w koloniach zapanowało oburzenie i zaczęto mówić o nękających imperium brytyjskie pro papieskich spiskach.

Rząd angielski, odczuwający skutki zwycięskiej, lecz kosztownej wojny, chciał, żeby koloniści pokrywali część wydatków, jakich wymagało utrzymanie wojsk. Ale Ustawa o akcyzie z 1765 roku, która miała

uregulować tę kwestię, wywołała burzę protestów. Londyński parlament został poinformowany, że ma prawo wydawać ustawy dotyczące kolonii, ale nie ma prawa nakładać na nie podatków, ponieważ ich nie reprezentuje - i został zmuszony do ustępstw. w 1767 roku narzucił im jednak pośrednie podatki w postaci ceł na importowane towary. Spory prawnicze, jakie wywołało to posunięcie przypominały niekiedy debaty teologiczne. Zwolennicy kolonistów przedstawiali ich stanowisko jako słuszne i moralne, a postępowanie rządu uznawali za przejaw korupcji i "grzesznego rozpasania". Odrzucenie jego roszczeń zaczęto utożsamiać z odrzuceniem zła, jakie panowało w metropolii. Postawę rządu nazywano papieżem w polityce, a ludzi, którzy wygłaszali probrytyjskie poglądy, uznawano za apostatów. Urzędujący w Finlandii Komisarz do Spraw Akcyzy skarżył się w 1766 roku swym londyńskim przełożonym, że znaczki akcyzy są uważane za "znamiona Bestii". Punkt widzenia kolonistów stał się "świętą sprawą". Niezgoda na ich stanowisko uchodziła za herezję, a oficjalni przedstawiciele brytyjskiego rządu i kolonialni zwolennicy torysów byli potępiani jako "wrogowie wolności", "wrogowie Ameryki", a nawet "wrogowie ludu". Ten ostatni osobliwy epitet będzie miał - jak się okaże - długą i krwawą historię.

Poziom werbalnej agresji był w tym wypadku zdecydowanie przesadzony. Prawo Westminsteru do zarządzania koloniami i narzucania im legislacji nie było przedmiotem sporu. Pozbawiony charyzmy Jerzy III uchodził powszechnie za "najlepszego króla, jakim kiedykolwiek został obdarzony przez Boga jakikolwiek naród", a ogół zainteresowanych uważał, że brytyjska konstytucja jest najlepsza na świecie. Większość mieszkańców kolonii nie dostrzegała w istniejącym układzie tkwiącego w nim zła, prz czym już dość dobrze ugruntowane było przekonanie, że rządy nadużywają niekiedy swej władzy, a odpowiedzialni obywatele mają obowiązek ograniczać ich poczynania. Po uchyleniu Ustawy o akcyzie wieloletni William Smith, rektor Philadelphia College, chwalił swych współobywateli za to, że "przypomnieli o naszym rodowodzie i dowiedli, że jesteśmy godni miana potomków prześwieconego rodu Brytyjczyków". Mieszkańcy kolonii czuli wprawdzie, że osiągnęli wiek dojrzały, i mieli wrażenie, iż powinni korzystać z większej autonomii, ale nie podważało to w żaden sposób ich lojalności wobec brytyjskiej Korony. John Dickinson twierdził, że "nie można jednoznacznie orzec, czy najbardziej znamiennej cechą charakteru Amerykanów jest ich lojalność wobec swego Monarchy, poczucie obowiązku wobec ojczyzny [tj. Anglii], umiłowanie wolności czy przywiązanie do ojczystej ziemi".

Te dwie ostatnie cechy nabierały stopniowo coraz większego znaczenia. Nieudolność i gruboskórność brytyjskiego rządu rozwścieczyły kolonistów i stały się przyczyną swego rodzaju obsesji, która sprawiała,

że dopatrywali się oni złych intencji nawet w najbardziej banalnych posunięciach władz. SZczenjólnie skłonni byli do takiej oceny mieszkańcy portowego miasta Boston. Ponieważ żyli z handlu i przemytu przejawiali wielkie zainteresowanie wszystkimi sprawami publicznymi, a w dodatku zajmowali w każdej z tych spraw radykalne stanowisko. Reszty dokonała ich skłonność do wszczynania rozruchów. Gwałtowne demonstracje i akty agresji skierowane przeciwko komisarzom celnym, przedstawicielom prawa i porządku oraz miejscowym torysom doprowadziły ich w końcu do konfrontacji ze stacjonującymi w mieście oddziałami wojska.

Materiał 8.

Joshua Muravchik, Raj na ziemi. Wzlot, upadek i życie pozagrobowe socjalizmu, s. 56 - 59.

[O socjalizmie utopijnym Roberta Owena]

Jeszcze w czasach zarządzania przedsiębiorstwem Drinkwatera Owen po raz pierwszy “zauważył, jak wielką uwagę poświęca się nieożywione maszynierii, a lekceważy i zaniedbuje maszynierię żywą”, czyli pracowników. Stopniowo w jego głowie zrodził się plan zupełnie innego zarządzania New Lanark. Miał to być według jego słów, “najważniejszy eksperyment na rzecz szczęścia rasy ludzkiej, jaki dotąd przeprowadzono”.

Gdy Owen objął w posiadania New Lanark, przedsiębiorstwo zatrudniało około 1700 - 1800 pracowników. Z tej liczby 400 - 500 stanowiły dzieci z ubogich rodzin, zobowiązane do pracy jako wychowankowie przemysłowców, którzy zapewniali im żywność, odzież i dach nad głową w zamian za prawo, by orać nimi, jak chcieli. Zapisany wiek tych podopiecznych wahał się od 7 do 12 lat, ale Owen utrzymywał, że odkrył, iż mieli w rzeczywistości od 5 do 10. Pracownicy ogółem, twierdził Owen, “byli w ogromnej większości leniwi, rozbici, nieuczciwi”, a “kradzież była bardzo rozpowszechniona, uprawiano ją na ogromną i wyniszczającą skalę”.

Zapewne Owen wyolbrzymiał kłopoty, aby udratyzować swe późniejsze osiągnięcie, jednak bez dwóch zdań uczynił zakład znacznie szczęśliwszym, niż go zastał. Nie podniósł płacy, za to nieznacznie skrócił godziny pracy, wprowadził też w młynie porządek i czystość.

Ponieważ New Lanark było osadą podległą przedsiębiorstwu, Owen nadzorował nie tylko zakład, ale i wszelkie aspekty otoczenia swoich pracowników. Zapewnił lepszy sklep, w którym mogli robić zakupy, a w każdym z mieszkań dobudował drugi pokój. Przed przybyciem Owena wielu mieszkańców pozwalało, by pod drzwiami gromadziły się im przyzmy gnoju. OWen kazał je wywieźć na pobliską farmę i zakazał

dalszego wysypywania. Później, jak wspomina jego syn Robert Dale Owen, "ulice, zamiatane codziennie na koszt firmy, utrzymywano w starannej czystości, a schludny pod każdym względem wygląd wsi budził zachwyt obcych".

Owen starał się podnosić pracowników na duchu bez konieczności stosowania najbardziej znanych metod z jego epoki - nauk religijnych i surowych kar. Dla zwiększenia ich wydajności w pracy wynalazł urządzenie zwane "cichym nadzorcą", które, jak wyjaśniał,

"składało się z czworobocznego kawałka drewna, długiego na około dwa cale i szerokiego na jeden, każdy bok w innym kolorze - jeden czarny, drugi niebieski, trzeci żółty, a czwarty biały (...). Wieszano po jednym w widocznym miejscu obok każdej z zatrudnionych osób, a kolor na przedzie wskazywał na zachowanie danej osoby z poprzedniego dnia, według czterech stopni porównawczych. Złe zachowanie oznaczał czarny (...), obojętne - niebieski (...), dobre - żółty, (...) a wzorowe - biały. (...) Widziałem więc na pierwszy rzut oka, przechodząc przez każde pomieszczenie, jak poprzedniego dnia zachowywał się dany pracownik".

Dla usprawnienia systemu ocen Owen kazał kierownikom prowadzić "księgi charakteru", w których zapisywano codzienny wynik każdego z zatrudnionych w skali od 1 do 4. Uznawał za "satysfakcjonującą obserwację nowego ducha stworzonego" przez ten system. Z biegiem czasu najczęstszy kolor, jaki dostrzegał, przechadzając się między stanowiskami, zmieniał się z najciemniejszego na najjaśniejszy. "Nigdy zapewne w dziejach ludzkości" - stawiał tezę - "tak prosty przyrząd nie przyczynił w tak krótkim okresie tyle porządku, cnoty, dobra i szczęścia". Nie wiemy, co o takiej metodzie codziennej oceny sądzili pracownicy.

Dogłądał też ich zachowania poza fabryką. Choć czuł się zmuszony tolerować spożycie alkoholu, to nie zamierzał znosić pijaństwa. Robert Dale mówi nam, że "podlegli mu wiejscy strażnicy, którzy nocami patrolowali ulice i mieli obowiązek zapisywać nazwisko każdego, kogo znaleźliby pijanego. Nietrzeźwego za pierwsze przewinienie karano określoną grzywną, za drugie większą sumą - kary potrącano z wynagrodzenia - a trzecie wykroczenie oznaczało zwolnienie z pracy, czasami odrodzone, jeśli okazał szczerą skruchę".

Starania Owena, aby zreformować podwładnych, nie kończyły się jednak pod ich drzwiami: podjął się nawet kontroli czystości ich mieszkań. Opracował w tym celu metodę, którą można by uważać za wczesny pierwowzór "komitetów blokowych", stworzonych przez Fidela Castro, by nadzorować życie codzienne na Kubie. Anonimowa ulotka autorstwa jednego z wieśniaków podaje, że Owen

“zalecał, by wyłonili spośród siebie komitet, który co tydzień miałby kontrolować domy we wsi i zapisywać w księdze (...) wierne sprawozdanie ze stanu każdego domu, tak jak go zastań. Ogólnie rzecz biorąc, zalecenie to całkiem serdecznie przyjęła męska część ludności, za to gniew i sprzeciw, jaki napotkało ze strony kobiet - dobrze pamiętam - nie miały granic. Prawie jednogłośnie postanowiły one przywitać wizytatorów zamkniętymi drzwiami. Nadały im przezwisko “puskwołapów”, a panu Owenowi też nie oszczędzono udziału w ogólnym potępieniu”.

Oprócz porządku i czystości oraz ogólnego ducha życzliwości, które Owen zaprowadził w New Lanark, miejsce to stało się sławne dzięki systemowi edukacyjnemu. Owen przeznaczał wielkie kwoty na swoje szkoły, często popadając ze współnikami w kłótnie na tle tych wydatków. Zapewniał edukację aż do dwunastego roku życia, choć nauka z książek rozpoczynała się dopiero w ostatnim roku, gdyż zdaniem Owena środowisko naturalne było idealnym źródłem nauczania. Do głównych przedmiotów należały śpiew, taniec i wojskowa musztra - dla obu płci - jego zdaniem dyscypliny najbardziej sprzyjające kształtowaniu dobrego charakteru.

Nauka do dwunastego roku życia trwała znacznie dłużej od powszechnie wówczas dostępnej, zwłaszcza dla dzieci pracowników przędzalni, ale najbardziej nadzwyczajny aspekt systemu Owena stanowił wiek jej rozpoczęcia - od ukończenia pierwszego roku życia albo gdy tylko dzieci zaczynały chodzić.

Materiał 9.

Michael Sandel, Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?, s. 48nn

Jeremy Bentham (1748 - 1832) jasno określił swoje stanowisko w tej kwestii. Szydził z praw naturalnych, nazywając je nonsensem na szczudłach. Filozofia, którą jako pierwszy zaczął uprawiać, zrobiła oszałamiającą karierę. W zasadzie do dziś wywiera duży wpływ na sposób myślenia naszych ustawodawców, biznesmenów i zwykłych obywateli.

Bentham, angielski filozof moralny i reformator prawa, stworzył doktrynę utilitaryzmu. Jej główna idea daje się wyrazić prostymi słowami i intuicyjnie trafia do przekonania: najwyższą zasadą moralności jest maksymalizacja szczęścia, ogólnej przewagi przyjemności nad cierpieniem. Zdaniem Benthama właściwe jest to, co zmaksymalizuje użyteczność. Mówiąc o użyteczności miał na myśli wszystko to, co przynosi przyjemność lub szczęścia, a zapobiega bólowi i cierpieniu.

Bentham doszedł do tej zasady, stosując następujący tok rozumowania: wszystkimi ludźmi rządzą uczucia cierpienia i przyjemności. To nasi "zwierzchni władcy". Decydują o wszystkim, co robimy i to na ich podstawie ustalamy, jak powinniśmy postąpić. To "do ich tronu przytwierdzono miarę słuszności i niesłuszności".

Wszyscy lubimy przyjemności i nie lubimy cierpienia. Filozofia użyteczności uznaje ten fakt i czyni go podstawą życia moralnego i politycznego. Zasada maksymalizacji użyteczności obowiązuje nie tylko jednostki, ale także ustawodawców. Decydując o tym, jakie wprowadzić prawa lub strategie, rząd powinien postępować w taki sposób, który potęguje szczęście całego społeczeństwa. W końcu, czym jest społeczeństwo? Według Benthama, to "rzekome ciało", złożone z sumy jednostek, które je stanowią. Decydując o charakterze prawa, obywatele i ustawodawcy powinni zadawać sobie następujące pytanie: jeśli zsumujemy korzyści danego aktu prawnego i odejmiemy od nich, wszystkie jego koszty, to czy przyniesie on więcej szczęścia, czy rozwiązanie alternatywne?

Argument Benthama za zasadą maksymalizacji użyteczności przybiera postać śmiałego stwierdzenia: nie ma podstaw, by ją odrzucić. Filozof utrzymuje, że każda argumentacja moralna musi implícite odwoływać się do idei maksymalizacji szczęścia. Ludzie mogą utrzymywać, że wierzą w pewne absolutne, kategoryczne prawa i obowiązki. Ale nie mogliby w żaden sposób obronić swojej wiary w owe obowiązki lub prawa, gdyby nie wierzyli, że ich przestrzeganie spotęguje szczęście ludzi, przynajmniej w dłuższej perspektywie.

Bentham pisze: "Gdy ktoś próbuje zwalczać zasadę użyteczności, to czyni to, aczkolwiek nieświadomie, z racji wynikających właśnie z tej zasady". Wszystkie spory moralne, we właściwym rozumieniu tego słowa, dotyczą metod zastosowania użytecznej zasady maksymalizacji szczęścia i minimalizacji bólu, a nie samej zasady. "Czy człowiek może poruszyć ziemię? - pyta Bentham. "Może! Przy tym jednak musi znaleźć inną ziemię, na której może stanąć". A jedyną ziemią, jedyną przesłanką, jedynym punktem wyjścia argumentacji moralnej jest, zdaniem Benthama, zasada użyteczności.

Bentham uważał, że jego nauka o użyteczności pozwala stworzyć naukę o moralności, która posłuży za podstawę reformy politycznej. Złożył wiele propozycji, jak uczynić prawo karne bardziej skutecznym i ludzkim. Jednym z nich był Panoptikon, więzienie z centralną wieżą strażniczą, która pozwalała strażnikowi obserwować więźniów, samemu pozostając w ukryciu. Bentham uważał, że Panoptikon powinien być zarządzany przez prywatnego podwykonawcę (najlepiej jego samego), prowadzącego więzienie w zamian za zyski z pracy więźniów, która zajmowałaby szesnaście godzin dziennie. Plan

Benthama ostatecznie został odrzucony, ale trzeba powiedzieć, że filozof wyprzedzał swoje czasy. W ostatnich latach w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii wraca się do pomysłu prowadzenia więzień prywatnym firmom.

Inny plan Benthama dotyczył lepszego “zarządzania biedą” przez stworzenie samofinansujących się przytułków dla biedaków. Projekt, który miał na celu ograniczenie liczby żebraków na ulicach, jest barwnym przykładem logiki użyteczności. Bentham zauważył najpierw, że żebracy na ulicach obniżają poziom szczęścia przechodniów na dwa sposoby. W ludziach o miękkich sercach widok żebraka wywołuje cierpienie współczucia; w ludziach nieczułych budzi cierpienie w postaci wstrętu. Tak czy inaczej kontakt z żebrakiem jest nieużyteczny dla społeczeństwa. Dlatego Bentham zaproponował, żeby usunąć biedaków z ulic i zamknąć w przytułkach.

Niektórym może się to wydać niesprawiedliwe wobec żebraków. Jednakże Bentham nie zapomina o użyteczności. Przyznaje, że niektórzy żebracy byłiby szczęśliwsi, żebrząc, nie pracując w przytułku. Zwraca jednak uwagę, że na każdego szczęśliwego i świetnie radzącego sobie żebraka przypada wielu nieszczęśliwych. Wyciąga z tego wniosek, że suma cierpień, jakie ponosi społeczeństwo, jest wyższa niż suma cierpień żebraków zamkniętych w przytułku.

Pewne wątpliwości może budzić fakt, że budowa i prowadzenie przytułku narzuciłyby na podatników pewne koszty, zmniejszając ich szczęścia, a przez to poczucie użyteczności. Ale Bentham zaproponował rozwiązanie, dzięki któremu jego plan zarządzania biedą miał być całkowicie samowystarczalny finansowo. Każdy obywatel, który natknie się na żebraka, będzie miał prawo go zatrzymać i zabrać do najbliższego przytułku. Każdy żebrak, który się tam znajdzie, będzie musiał odpracować koszt swojego utrzymania, rejestrowany na “rachunku samowyzwolenia”. Rachunek ten obejmowałby koszt jedzenia, ubrania, pościeli, opieki zdrowotnej i ubezpieczenia na życie na wypadek, gdyby żebrak zmarł zanim spłaci całą kwotę.

Materiał 10.

Thomas Sowell, Bieda, bogactwo i polityka, s. 176 - 180

Państwo opiekuńcze rozpatruje się często przez pryzmat jego wpływu na dobrobyt materialny jednostek bądź grup, tymczasem może ono również mieć wpływ na produktywność całego kraju, a tym samym na standard życia wszystkich jego obywateli. Co więcej, konsekwencje państwa opiekuńczego wykraczają

poza sferę materialną, oddziałując także na postawę i zachowania społeczne zarówno odbiorców korzyści socjalnych, osób mających z nimi styczność, jak i podatników, którzy to przedsięwzięcie opłacają. Nie wynikają one jedynie z funkcjonowania programów socjalnych, ale także z całościowej wizji społecznej towarzyszącej zwykłej polityce państwa opiekuńczego, która zmienia sposób, w jaki ludzie patrzą na świat.

W kraju demokratycznym polityka państwa opiekuńczego nie może zostać wdrożona bez uprzedniego stworzenia wizji takiego państwa oraz zaakceptowania jej przez społeczeństwo. Analizując skutki państwa opiekuńczego, oprócz wpływu jego poszczególnych instytucji i programów musimy zatem wziąć pod uwagę także długoterminowe konsekwencje tejże wizji. Pośród jej założeń dwa wydają się najważniejsze, mianowicie że: (1) wielu ludzi żyje w biedzie tak okrutnej, że prosperujące społeczeństwo może i powinno im pomóc oraz (2) wielu ubogich - jeśli nie większość - nigdy nie miało takich samych szans na lepsze życie jak ci, którzy wyrosli na członków klasy średniej i wyższej.

Nawet w społeczeństwie opartym na sprawiedliwych zasadach - w którym wszystkich obywateli ocenia się, nagradza i kara według jednakowych standardów - prawdą jest, że na prawdopodobieństwo odniesienia sukcesu ekonomicznego (jakkolwiek definiowanego) wpływają miejsce urodzenia i społeczność, w jakiej się dorasta; i tak, osiągnięcie sukcesu przez osobę urodzoną w południowym Bronksie jest zdecydowanie niższe, niż gdyby urodziła się ona w eleganckiej dzielnicy niedaleko Park Avenue. Sprawiedliwość pojęta jako zapewnienie równego prawdopodobieństwa sukcesu ludziom urodzonym w różnych okolicznościach społeczno - ekonomicznych to coś zupełnie innego - w tym rozumieniu żadne społeczeństwo w historii ludzkości nie zapewniło ludziom sprawiedliwości.

Mało kto argumenty za państwem opiekuńczym przedstawia jaśniej niż zrobił to Nichola Kristof na łamach "New York Timesa":

Jednym z fałszywych przekonań powszechnych wśród amerykańskich ludzi sukcesu jest to, że wzbili się na społeczne wyżyny jedynie dzięki ciężkiej pracy i inteligencji.

W rzeczywistości ich największym dokonaniem było urodzenie się w rodzinach klasy średniej, które obdarzyły ich miłością, czytały im do snu oraz zapisywały do klubów sportowych, bibliotek, na lekcje muzyki i języków obcych. Zostali zaprogramowani do odniesienia sukcesu już jako zygoty.

Uwarunkowania społeczne, w których ludzie rodzą się i dorastają, nie są, rzecz jasna, we wszystkich

przypadkach takie same - podobnie jak uwarunkowania geograficzne, demograficzne i kulturowe, w których funkcjonują jednostki, grupy i kraje, nie oferują równych szans ekonomicznych. Było tak od początku historii ludzkości. Oczywiście większość z nas wolałaby, żeby taki los nie był dla niektórych tak okrutny, i wielu chciałoby "coś z tym zrobić". Czym mogłoby jednak być to "coś"? Państwo opiekuńcze to tylko jedna z wielu możliwości.

Odpowiedzią Kristofa na to, że życie nie jest sprawiedliwe, jest krytyka tych, "którzy są świadomi swojego uprzywilejowania oraz niedoli innych". Oskarża ich on o "małoduszność w poglądach politycznych oraz brak empatii dla potrzebujących - co przejawia się w sprzeciwie wobec ekspansji państwa w sektorze opieki zdrowotnej, długoterminowych zasiłków dla bezrobotnych czy systematycznego podwyższania płacy minimalnej". Inaczej mówiąc, w odpowiedzi na niesprawiedliwość życia Kristof proponuje państwowe transfery zasobów od ludzi lepiej sytuowanych do ludzi gorzej sytuowanych - bez obaw o dalsze konsekwencje takiej polityki socjalnej i towarzyszącej jej ogólnej wizji społecznej oraz bez względu na to, czy przyczynią się one do poprawy czy do pogorszenia sytuacji ludzi gorzej prosperujących, a także całego społeczeństwa.

Lekkomyślne założenie, że jedyną przyczyną sprzeciwu wobec płacy minimalnej jest brak empatii wobec ubogich, ignoruje mnóstwo badań dowodzących jej negatywnych konsekwencji. Jedną z nich jest wzrost liczby bezrobotnych młodych mężczyzn walczących się beczynnym po ulicach, co rzadko bywa korzystne dla jakiegokolwiek społeczności.

W 1948 roku, czyli dziesięć lat po ustanowieniu prawa o płacy minimalnej w Stanach Zjednoczonych, inflacja z czasów wojny doprowadziła do tak znaczącego wzrostu cen i wynagrodzeń, że płaca minimalna określona w ustawie z 1938 roku była niższa niż zarobki niedoświadczonych i niewykwalifikowanych pracowników - można więc powiedzieć, że sytuacja ekonomiczna większości stanów była taka, jak gdyby płaca minimalna w ogóle nie obowiązywała. Stopa bezrobotnych wśród czarnych szesnasto- i siedemnastolatków wyniosła w tym roku niecałe 10 procent, jednakże w latach późniejszych, gdy wysokość płacy minimalnej regularnie podnoszono, by nadążyć za inflacją, odestek niezatrudnionych czarnych w tym przedziale wiekowym już nigdy nie spadł poniżej 20 procent. Dekadę później wynosił już 27 procent, a w 1945 roku aż 45 procent.

[...]

Centralnym pojęciem wokół którego toczy się debata na temat polityki państwa opiekuńczego, jest ubóstwo. By słowo to miało jednak jakieś konkretne znaczenie, musi najpierw zostać precyzyjnie

zdefiniowane. Od chwili, gdy taka definicja zostanie ustalona "ubóstwo" to ni mniej, ni więcej niż określone nią specyfikacje - często dalekie od obrazów z przeszłości, które słowo to przywodzi na myśl, takich jak głów, obdarte szmaty zamiast ubrań, brak higieny i ciasne lokale mieszkalne. Dziś ubóstwo w Ameryce oznacza jedynie to, co uznają za nie państwowi statystycy w Waszyngtonie - i nie powinniśmy oczekiwać, że biurokraci definiują je tak, by podważyć zasadność polityki państwa opiekuńczego, której są częścią.

Dla przykładu, w 2001 roku większość ludzi, którzy według amerykańskiego urzędu statystycznego żyli poniżej granicy ubóstwa, posiadała w domach klimatyzację i kuchenkę mikrofalową. Co więcej udogodnienia te były wówczas bardziej powszechne wśród ubogich Amerykanów niż wśród Amerykanów ogółem w 1980 roku. Większość gospodarstw domowych klasyfikowanych w 2001 roku jako ubogie miała telewizję kablową oraz co najmniej dwa odbiorniki telewizyjne. W 2003 roku prawie trzy czwarte gospodarstw domowych o wydatkach, które plasowały je poniżej oficjalnej granicy ubóstwa, posiadało co najmniej jeden pojazd mechaniczny, a 14 procent posiadało ich dwa lub więcej. W przeciwieństwie do czasów minionych, gdy najbiedniejsi żyli w ciasnych, przeludnionych domach, Amerykanie żyjący dziś poniżej granicy ubóstwa dysponują większą przestrzenią mieszkalną niż przeciętni Europejczycy - przeciętni, nie biedni. Jak to ujął Lawrence E. Harrison, amerykański uczony badający rozwój krajów Ameryki Łacińskiej, "poziom życia, który wyznacza granicę ubóstwa w Stanach Zjednoczonych, odpowiada poziomowi życia bogatszej części klasy średniej w Meksyku".