„Analiza i Egzystencja" 36 (2016)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2016.36-05

ARTYKUŁY

CEZARY KALITA*

„BEZSTRONNY OBSERWATOR" ADAMA SMITHA A NEUTRALNE KRYTERIA OCENY W ETYCE SPOŁECZNEJ

Słowa kluczowe: Smith, bezstronny obserwator, bezstronność, sympatia, sprawiedliwość, norma, etyka, zasłona niewiedzy, Rawls, ekonomia, polityka
Keywords: Smith, impartial spectator, impartiality, sympathy, justice, norm, ethicist, veil of ignorance, Rawls, economy, politics

Wstęp

Normy morale, czy szerzej systemy etyczne, wymagają uzasadnienia przez neutralne kryteria ich oceny, które powinny być spoza systemu, z zachowaniem zasady maksymalnej bezstronności. Nie powinno uzasadniać się czegoś czymś, co samo wymaga uzasadnienia – to ciągle aktualny argument sceptyków, ale i również „niepokojąca" konsekwencja *drugiego prawa Gödla.* Jednak musi być jakiś punkt wyjścia, pewne założenie, które ogra-

* Cezary Kalita – doktor filozofii, Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach. E-mail: cezkalita@poczta.onet.pl.

Address for correspondence: Cezary Kalita, Siedlce University of Natural Sciences and Humanities, Faculty of Humanities, Department of Social Science and Security, ul. Żytnia 39, 08–110 Siedlce.

niczy „bezproduktywność" konsekwentnego sceptycyzmu. Czy taki punkt odnajdziemy u Adama Smitha?

System filozoficzny Smitha jest oparty na założeniach etycznych, które w konsekwencji fundują rozstrzygnięcia polityczne i ekonomiczne. Fundamentem etyki Smitha jest kategoria sympatii, ale to dzięki wprowadzeniu obiektywnego kryterium oceny norm moralnych, jaki stanowi „bezstronny obserwator", jest możliwe nadanie stabilności regulatorom życia społecznego. Z kolei John Rawls, którego niektóre idee można konfrontować z pomysłami filozoficznymi Adama Smitha, wprowadza kategorię sytuacji pierwotnej w postaci eksperymentu myślowego, tj. „zasłony niewiedzy", za którą bezstronność jest gwarantem zasady sprawiedliwości na poziomie etycznym i w konsekwencji polityczno-ekonomicznym. Konstrukcja Rawlsa jest obarczona zbyt dużym poziomem abstrakcyjności i zarzutem, że oto rozstrzygać ma abstrakcyjny podmiot o rzeczach, odnośnie do których powinniśmy zawiesić swoją wiedzę i zaangażowanie emocjonalne. Koncepcja Smitha „neutralizuje" to ograniczenie, czyniąc z „bezstronnego obserwatora" realną postać, aczkolwiek zachowującą neutralność oceny. Obie koncepcje obarczone są zarzutami, np. Smith subiektywizuje obserwatora do niejasnej kategorii sumienia (zarzut psychologizmu), jednak obie ukazują wartość obiektywnych kryteriów przy ustalaniu norm moralnych. Czy czynimy to w eksperymencie myślowym za „zasłoną niewiedzy", czy poddajemy je ocenie „bezstronnego obserwatora", zwiększamy w ten sposób stopień obiektywności i racjonalności systemu etyki, a tym samym reguł funkcjonowania społeczeństwa. To właśnie etyka jest (powinna być) podstawą dalszych rozstrzygnięć dotyczących zarówno „dobrych" systemów politycznych, jak i ekonomicznych, w których dominującą zasadą powinna pozostać norma sprawiedliwości, pomimo całej jej wieloznaczności.

Adam Smith: ekonomia oparta na etyce

Spuścizna intelektualna Smitha „żyje" w dwóch odmiennych obszarach. W swojej wersji popularnej (*imaginarium* „nie jest zestawem idei; jest raczej tym, co umożliwia praktyki społeczne dzięki nadaniu im sensu" [Taylora, 2010, s. 9–10]) jest on apologetą egoizmu i twórcą ideologii „drapieżnego" kapitalizmu. Z kolei pogłębiona analiza ukazuje jego myśl społeczną i ekonomiczną ugruntowaną na podstawie zasad moralnych, które tworzą spójną

teorię etyczną. W powszechnej świadomości (czego nie można lekceważyć) karierę zrobiło dictum z *Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*: „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach" (Smith, 1954, t. I, s. 21–22). Stało się ono podstawą do wyciągania daleko idącego wniosku, że życie społeczne oparte jest na pobudkach egoistycznych i to one są podstawą funkcjonalności społeczeństwa.

Z drugiej strony pierwsze zdanie *Teorii uczuć moralnych* brzmi:

> Jakkolwiek samolubny miałby być człowiek, są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które powodują, iż interesuje się losem innych ludzi, i sprawiają, że ich szczęście jest dla niego nieodzowne, choć jedyna przyjemność, jaką może stąd czerpać, to przyjemność oglądania tego (Smith, 1989, s. 5).

Można z tego wnioskować, że życie społeczne oparte jest na przychylności, współczuciu, empatii czy też sympatii, czyli na pozytywnych uczuciach skierowanych na innych. Nie wyklucza to egoizmu, ale przesuwa wyraźnie akcent fundujący zasady życia społecznego. Jaki więc jest ten „prawdziwy" Smith – jest propagatorem egoizmu czy empatii? Co konstytuuje życie w społeczeństwie: sympatia czy chciwość? (zob. też: Kalita, 2012; Sedláček, 2012, s. 207–224).

Przyjmując chronologię powstawania dzieł Smitha, należałoby rozpocząć analizę od *Teorii uczuć moralnych*. W tradycji brytyjskiej (szkockiej) tamtego okresu obowiązywała zasada, że należy zaczynać rozważania od filozofii przede wszystkim moralnej, następnie rozwinąć koncepcję polityczną i uwieńczyć to ekonomią. Miało to m.in. wyraz na niektórych uniwersytetach w specjalnym typie dyplomu, zwanym w skrócie PPE, czyli Philosophy, Politics i Economics. Przekładało się to również na chronologię dzieł nauczyciela Adama Smitha – Francisa Hutchesona (1747) *A Short Introduction to Moral Philosophy*, a także Johna S. Milla czy Jeremy'ego Benthama. Jak sugeruje Maria Ossowska (1966, s. 200): „Ten związek nada etyce angielskiej pewien charakter, będzie ona mianowicie często uprawiana z punktu widzenia organizatora życia zbiorowego". Ugruntowuje to sposób myślenia o etyce będącej fundamentem rozważań społecznych zarówno w kwestii możliwości rozwinięcia idei politycznych, jak i ekonomicznych.

Myślenie etyczne poprzedza wszelkie myślenie oparte na technicznych procesach zarządzania czy to politycznego, czy ekonomicznego. Jak to ujął Robert Nozick (1999, s. 19):

> Filozofia moralna stanowi tło i wyznacza ramy filozofii polityki. To, co ludziom wolno i czego nie wolno im robić sobie nawzajem, ogranicza to, co wolno im robić za pośrednictwem aparatu państwa albo w celu ustalenia takiego aparatu.

Projektowanie idei polityczno-ekonomicznych musi uwzględniać moralny charakter podmiotów tworzących szersze zbiorowości.

„Sympatia" jako moralna więź społeczna

Samo pojęcie sympatii jest wieloznaczne, w tym sensie, że pociąga za sobą różne aktualne i historyczne rozumienia, jak też występuje w typowych związkach frazeologicznych dla danego języka. Jest to problem nie tylko tłumacza, ale i interpretatora danej myśli (myśliciela) w języku innym od oryginału. Dlatego należy na wstępie dokonać „rozjaśnienia" pojęć. Nie jest to tylko „zabawa" filologiczna, ale zadanie, które zawsze towarzyszy etyce. Tak też postępuje Smith, zaczynając od analizy pojęć moralnych, konfrontowanych ze społeczną obserwacją, w wyniku której powstaje teoria etyczna, będąca podstawą konstruowania teorii ekonomicznej i politycznej.

Na jakim „uczuciu moralnym" oparta jest etyka Smitha? Rozdział pierwszy *Teorii uczuć moralnych* sugeruje, że jest nim „sympatia" (*sympathy*). Jednak w tekście występują również inne warianty terminologiczne uczuć związanych ze współodczuwaniem, przede wszystkim w stosunku do nieszczęść innych. „Współczucie [*pity*] i litość [*compassion*] – oto stosowne słowa do oznaczenia naszego współodczuwania [*fellow-feeling*] ze smutkiem innych. Słowo sympatia (*sympathy*), choć znaczyło zapewne początkowo to samo, można obecnie bez popełnienia większego błędu użyć do oznaczenia naszego współodczuwania ze wszelkim doznaniem emocjonalnym" (Smith, 1989, s. 8).

Trudno jest dzisiaj mówić o sympatii w stosunku do radości drugiej osoby. Jak zauważa Jacques Lacan, analizując zjawisko *jouissance* (rozkosz), raczej powinniśmy mówić o zazdrości o radość drugiego, co jest zjawiskiem dominującym kulturowo (zob. też: Leder, 2014, s. 21–25; Žižek, 2006,

s. 89–106; 2008, s. 97–99). Możemy jednak przyjąć szerokie, zaproponowane przez Smitha, rozumienie terminu *sympatii* „wobec smutku i radości drugiego człowieka" (Smith, 1989, s. 9). (Sam Smith ma pełną świadomość znaczenia tego terminu w powszechnym użyciu językowym: „Słowo «sympatia» w najwłaściwszym i najbardziej podstawowym sensie oznacza współodczuwanie z cierpieniami, nie z przyjemnościami innych ludzi" [s. 62]). Termin „sympatia" jest też ugruntowany w naszej tradycji filozoficznej przez rozprawę Maxa Schelera (1980) *Istota i formy sympatii*.

Sympatia, w swoim szerokim sensie, jest swoistą relacją intencjonalną o pozytywnym zabarwieniu emocjonalnym (życzliwość, przychylność, przyjazne nastawienie itd.), nakierowaną bezpośrednio lub pośrednio na osobę. Konkurencyjnym terminem może być „empatia" jako uczuciowe identyfikowanie się z przeżyciami drugiej osoby. Smith bardzo silnie podkreśla ten aspekt identyfikowania się z drugim, tak jakby się nim było: „Skoro nie odczuwamy bezpośrednio, co czują inni ludzie, jedynym sposobem przedstawiania sobie, co oni przeżywają, jest wyobrażenie, co my sami czulibyśmy w takiej sytuacji" (Smith, 1998, s. 5–6). Wyobraźnia pomaga czy umożliwia nam uświadomienie sobie, „jakie byłyby nasze doznania", gdy stawiamy się na miejscu innego człowieka oraz „pojmujemy, co on czuje, albo jesteśmy tym poruszeni" (s. 6).

Ta obserwacyjna diagnoza realnie występujących w nas uczuć sympatii czy empatii jest jednak osadzona w paradygmacie racjonalności. Emocja może być irracjonalna (często, a może głównie jest), co jednak byłoby wyrazem swoistego szaleństwa. Etyka musi być opanowaniem tej sytuacji afektywnej, za czym opowiada się Smith, często wspierając się argumentacją stoicką, z którą najwyraźniej „sympatyzuje". „Ze wszystkich nieszczęść, na które narażony jest człowiek z racji swej śmiertelności, utrata rozumu wydaje się dla tych wszystkich, którzy posiadają choć iskrę uczuć ludzkich, niewątpliwie najstraszniejsza i […] głębiej współczują niż wobec wszelkiej innej niedoli" (s. 10).

Sympatia jest „wzbogacona" (warunkowana) racjonalnością. „Sympatia powstaje więc nie tylko wtedy, gdy obserwujemy ekspresję uczuć drugiego człowieka, lecz wtedy, gdy poznajemy sytuację, która je wywołuje" (s. 10). Ta „ciekawość zbadania sytuacji" prowadząca do poznania to warunek stopnia naszej sympatii. Musi ona być w ostatecznym rozrachunku uczuciem racjonalnym (co warto jeszcze raz podkreślić). Można, kończąc dyskusję terminologiczną, zaproponować termin opisujący znaczenie sym-

patii, jakie chciał jej nadać Smith jako mało „zręczny" twór językowy typu: „rozumopatia" albo ratiopatia (rozum + pathos, tj. cierpienie). Oznaczałoby to w swoim źródłosłowie „cierpiące odczuwanie rozumu", co brzmi dość osobliwie, a w swojej istocie jest próbą wyrażenia „zrozumienia" połączonego z zaangażowaniem emocjonalnym. Jest to „rozumna sympatia" i to ona stanowi założenie etyki Smitha.

Biblioteka Adama Smitha, która liczyła ok. 3000 woluminów, nie zawierała książek o tematyce ekonomicznej (Mizuta, 2000). Oczywiście trudno wymagać od twórcy ekonomii (chociaż historycy ekonomii nie uważają Smitha za jej prekursora), aby posiadał taką literaturę, niemniej jednak teorie ekonomiczne jako takie występowały w tamtym czasie (R. Cantillon, fizjokraci; rozważania B. Mandeville'a czy D. Hume'a). Natomiast w bibliotece znajdowały się dzieła filozoficzne, ze szczególnym uwzględnieniem stoików (również duża ilość poezji). Tę „sympatię" do stoików widać również bardzo wyraźnie w *Teorii uczuć moralnych*. Czym było to pojęcie w starożytności? Wyjaśnienie tego określenia umożliwi lepsze zrozumienie intencji znaczeniowych „sympatii" u samego Smitha.

Termin „sympatia" (łac. *sympatha*) ma źródło w grece: συμπάθεια (*sympatheia*), połączenie συν i πάσχω daje συμπάσχω, co oznacza „cierpieć wspólnie" lub „odczuwać z". Ogólnie oznaczał relację, jaka występuje (rodzi się) między rzeczami, w wyniku czego jedna rzecz oddziałuje na drugą i odwrotnie. Części oddziałują na siebie, a całość jest jednym wielkim kosmicznym „czuciem". Sympatia jest więc gwarancją jedności zjawisk i kosmosu. Koncepcję powszechnej sympatii rozwinął Plotyn w *Enneadach*:

> Ten świat jest jedną żywiną, która obejmuje wszystkie żywiny, znajdujące się w jej wnętrzu, i która ma jedną duszę na wszystkie swoje części i to o tyle, o ile każda rzecz poszczególna jest jej częścią. […] *Współdoznająca tedy jest owa cała jedność* i jest taka, jak jedna żywina, i oto dalekie jest bliskie (Plotyn, tłum. 1959, t. I, IV, 4, 32).

Dalej Plotyn, posługując się analogią organizmu żywego, ilustruje tę tezę o odczuwaniu przez całość tego, co czują odległe jego części. Mimo że boli mnie tylko palec, to ból i złe samopoczucie odczuwam jako całość, po prostu cierpię. Sympatia jest relacją utrzymującą „komunikację i łączność" całości i poszczególnych elementów tej całości. Nic nie jest pozostawione samo sobie.

Wydaje się to dość trywialne, jednak rzecz jest bardziej skomplikowana, a to za sprawą samej genezy (genealogii) „sympatii". Skąd się ona bierze? Według Smitha po prostu jest. Nie jest ona żadną nabywaną cnotą. To istotne założenie, zwłaszcza w kontekście powiązania etyki z ekonomią, jakże ważnego, chociaż dzisiaj ekonomia jest sprowadzona do dziedziny technicznej, a nie działu filozofii moralnej, z którą była pierwotnie silnie związana (po raz kolejny trzeba to podkreślić). „Sympatia" to odpowiednik występującej u Smitha w jego ekonomii zasady „niewidzialnej ręki rynku" (*invisible hand*) (Smith, 1989, s. 272; 1954, t. II, s. 46). Ta ostania jest zasadą regulującą, która tłumaczy procesy ekonomii rynku, ale sama nie podlega wyjaśnieniu – to założenie. Coś, co wyjaśnia, samo nie może być wyjaśnione (zob. też: Nozick, 1999, s. 33–35). Sympatia też jest założeniem, którego nie potrafimy w jej genezie uzasadnić.

Jest to próba rozwiązania dylematu typu *regressus ad infinitum*. Jedno uzasadnienie pociąga za sobą konieczność „uzasadnienia" uzasadnienia, a ono rodzi następną konieczność wyjaśnienia tego, co wyjaśniało wyjaśnione, itd. Aby łańcuch wnioskowań zatrzymać, Smith przyjmuje założenia: w ekonomii „niewidzialnej ręki" i w etyce „sympatii". Czy są one satysfakcjonujące? Konsekwentny sceptycyzm do niczego nie prowadzi, chyba że do paradoksalnej pewności wątpienia w wątpienie. Smitha jednak bardziej interesuje opis realnej rzeczywistości niż spór sofistyczny. Dlatego przyjmuje wymienione dogmatyczne warunki wstępne.

Jaka jest rola sympatii w ramach systemu etyki? Można ją rozpatrywać z trzech różnych funkcji (zob. też: Ossowska, 1958, s. 195–218). Po pierwsze, może być ona regułą normatywną, która warunkuje pozytywną ocenę danego działania. Jeśli dokonuję czynu, kierując się sympatią, to mój czyn jest dobry z samego faktu zaistnienia sympatii. Jednak sympatię, jako dodatnią normę moralną, trudno jest utrzymać w konfrontacji z rzeczywistością społeczną, a przecież u Smitha obowiązuje zasada, że etyka jest opisem tejże rzeczywistości. Hutcheson postawił w tym zakresie trafny zarzut, że „sympatia nie może być podstawą moralności, ponieważ często aprobujemy działania ludzi, z którymi nie sympatyzujemy" (O'Rourke, 2009, s. 176).

Nie może być i nie jest u Smitha sympatia normą moralną, ponieważ doprowadziłaby do subiektywizowania etyki na podstawie naszego okazjonalnego przeświadczenia emocjonalnego. Taka etyka przekształciłaby się w niekomunikowaną i irracjonalną estetykę sądów subiektywnych, których natury nie bylibyśmy w stanie wyjaśnić. Coś darzymy sympatią i jest to do-

bre z samego tylko faktu nakierowania naszego intencjonalnego sądu na to „coś". Natomiast przy braku sympatii odbieramy wszelką wartość moralną danym czynom. Przy takich założeniach żaden dyskurs etyczny nie jest możliwy, co oznacza, że do normy nie można przekonać (czucie sympatii jest stanem, którego akurat doświadczam albo nie, ale i tak nie potrafię uzasadnić, dlaczego tak się dzieje), a więc nie jest to normą moralną.

Druga możliwość polega na tym, że sympatię traktujemy jako warunek moralności. To ona nadaje intencjonalny charakter naszym sądom, to dzięki niej możemy dostrzec inne byty. Bez wartości nie zauważylibyśmy świata. Jeśli nie mielibyśmy żadnych wartości, nie mielibyśmy żadnych faktów, taka jest wymowa, z którą należy się zgodzić, tekstu Hilary Putnam (1981) *Fact and Value* (s. 127–149). Rzeczywistość byłaby przezroczysta, to znaczy nie dokonywalibyśmy w niej wartościowania. Jest to postulat wielu ruchów równościowych, chociażby feministycznych, żeby nie nadawać wartości pewnym cechom naturalnym (neutralnym), takim jak chociażby płeć. Jednak pojawia się tutaj problem. Czy jeśli nie oznaczymy żadną wartością bytu, nawet „niesprawiedliwą", to jesteśmy w stanie cokolwiek zauważyć odnośnie do tego bytu? Na przykład: czy „kobiety" będą w ogóle zauważane w biznesie, jeśli pozbawimy je cechy „kobiecości" jako nieistotnej wartości i czy nie pogorszy to ich sytuacji? Jest to odmiana problemu średniowiecznego wskazanego przez Buridana, a ilustrowanego metaforycznie przez osiołka uwikłanego w konieczność wyboru, do którego nic nie skłania (zob. też: Leibniz, tłum. 1969, s. 272, 358; Kalita, 2007, s. 84–85, 135–139).

Dla Smitha świat to działanie. Aby wyeliminować problem „zawieszonego" działania, musi wprowadzić, jako warunek konieczny moralności, sympatię. To ona nadaje intencjonalność naszym czynom, powoduje, że możemy je do czegoś odnosić. Dobrze to rozumiał Plotyn w przedstawionej już istocie sympatii. Takie rozumienie sympatii, jako warunku zaistnienia moralności i teorii etycznej, nie budzi kontrowersji u samego Smitha.

Pozostaje trzecie rozumienie sympatii – jako swoistego „miernika sądów moralnych" (Ossowska, 1958, s. 195). Sama sympatia nie jest tym miernikiem, ponieważ można ją wtedy interpretować jako normę moralną, a ten sposób myślenia Smith odrzuca. Jest to „trochę" karkołomne wnioskowanie, aby wyprowadzić w tym trzecim znaczeniu rolę sympatii. Sympatia jest warunkiem moralności (drugie znaczenie), ale też, mimo dużych trudności, może być normą moralną (pierwsze znaczenie). Jak to można połączyć w nową jakość?

Bezstronny obserwator

Smith wprowadza kategorię bezstronnego obserwatora, który jest „probierzem sądów moralnych". Dopiero ta abstrakcyjna kategoria umożliwia właściwe wykorzystanie sympatii. Przypomina ona konstrukcyjnie eksperymentalną sytuację pierwotną zaproponowaną przez Johna Rawlsa w formie „zasłony niewiedzy". Dlatego możemy łatwiej ją interpretować, posługując się narzędziem wypracowanym w *Teorii sprawiedliwości* (Rawls, 2009, s. 208–216). Maria Ossowska pomija kategorię „bezstronnego obserwatora", koncentrując się na samej tylko sympatii. Jednak przesunięcie „sympatii" do „bezstronnego obserwatora" ułatwia zrozumienie sensu i znaczenia tego „uczucia" moralnego u Smitha. Sam Rawls częściowo korzysta z „bezstronnego obserwatora" w znaczeniu zaproponowanym przez Hume'a, a dokonania Smitha w tym kontekście tylko wspomina (s. 274).

Rawls zarówno Smitha, jak i Hutchesona interpretuje w duchu utylitaryzmu, z czym pewnie ani jeden, ani drugi nie mógłby się zgodzić (Rawls, 2010, s. 511–512). Jeśli chodzi o Hutchesona, przynajmniej przeszedł on do historii maksym utylitaryzmu ze słynnym stwierdzeniem: „Jak najwięcej szczęścia dla jak największej liczby ludzi". Jednak ze swoją teorią „życzliwości" pozostaje w dalekim oddaleniu od utylitaryzmu. Dla Smitha sympatia daje przyjemność, ale nie wynika ona z jej użyteczności (Smith, 1989, s. 13). „Najpierw, jednak, aprobujemy sąd drugiego człowieka nie jako coś pożytecznego, lecz jako słuszny, ścisły, zgodny z prawdą i rzeczywistością. […] Idea użyteczności […] jest po prostu późniejszą refleksją, a nie tym, co najpierw zaleca nam je aprobować"(s. 24). Przebrzmiewa tu wyraźny duch idei stoickich, przedkładających słuszność nad użytecznością, czy korzyścią, którego Rawls nie dostrzega.

Kim/czym jest „bezstronny obserwator"? Kategoria ta wyrasta z istoty sympatii, ponieważ sympatia zawsze zakłada relacje przynajmniej dwóch osób (egoizm ogranicza się do jednej osoby, stąd trudno budować na tej kategorii etykę, rozumianą jako regulacja relacji społecznych). Ta „relacyjność" zakłada „dwie różne tendencje, tendencja obserwatora włączenia się w uczucia osoby, której to głównie dotyczy, i tendencja osoby głównie zainteresowanej, by zmniejszyć nasilenie swoich uczuć do wymogów możliwych do przyjęcia przez obserwatora" (s. 29). Już sam fakt wyodrębnienia dwóch podmiotów powoduje, że zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie powstaje cnota dzięki wysiłkom, jakie obie strony muszą czynić. Obserwator,

ponieważ jego wysiłek moralny nie jest duży, jego działanie jest podstawą tzw. cnót miękkich, takich jak np. życzliwość. Obiekt obserwowany dokonuje wysiłku wymagającego panowania nad swoimi emocjami, stąd też jego cnoty mają charakter chwalebny, gdzie przykładem może być honor czy przyzwoitość (s. 29).

Nie jest to jeszcze idea „bezstronnego obserwatora", ale Smith w ten sposób ją przygotowuje, pokazując, jak sam proces obserwacji może być źródłem cnoty. Też w ten sposób nakreśla społeczny charakter etyki. Czyn może być tylko wtedy uznany za moralnie dobry, gdy jest tautologicznie uznany za taki przez innych, czyli gdy wzbudza „sympatyczną wdzięczność obserwatora" (s. 114). Jest to socjologiczne budowanie zasad moralności na podstawie rzeczywistych podmiotów interakcji społecznej.

Smith często łączy wątek socjologiczny i filozoficzny.

> Tendencja do podziwiania, a nawet do uwielbiania bogatych i możnych i do gardzenia, a przynajmniej do lekceważenia ludzi ubogich i niskiej pozycji, choć konieczna zarówno do powstania i podtrzymania różnic w rangach ludzi i porządku społecznego, jest jednocześnie najbardziej powszechną przyczyną rozkładu uczuć moralnych (s. 87–88).

Kształtowanie się stratyfikacji społecznej, i to o charakterze hierarchicznym, jest istotą życia społecznego czy wręcz warunkiem koniecznym jego organizacji. Ale obok Smitha w roli analityka rzeczywistości pojawia się w roli etyka, który wykracza poza akceptowany porządek społeczny. Jeśli nawet podstawowym czynnikiem kształtującym stratyfikację społeczną jest poziom zamożności, nie zmienia to faktu, że oceny moralne są, czy postulatywnie powinny być, kształtowane przez czynniki zależne od indywidualnego wysiłku każdego człowieka. To nie bogactwo trzeba podziwiać, ale mądrość i cnotę, a gardzić należy nie tyle ubóstwem, ile błędami i wadami ludzi (s. 88).

Smith łączy więc perspektywę zarówno socjologiczną, na poziomie opisów rzeczywistości społecznej i realnych procesów, z perspektywą filozoficzną, wyrażaną w postulatach etycznych, które wychodzą poza ustalony i opisany porządek. Nie tylko chodzi o to, aby opisać świat, ale też go poprawić. Socjologia, z całym swoim brakiem zaangażowania w duchu maksymy Simmla, że naszym zadaniem nie jest ani rozgrzeszać, ani potępiać, ale zrozumieć rzeczywistość społeczną (Simmel, 1975, s. 531), u Smitha ma na celu poprawę jakości życia społecznego. Jej dalszym rozwinięciem, czy korektą,

jest właśnie etyka, której z kolei dalszą kontynuacją będzie ekonomia. Sam tylko opis rzeczywistości nie jest w pełni satysfakcjonującym zadaniem dla zaangażowanego społecznie szkockiego badacza tamtego okresu.

Człowiek ze swojej natury troszczy się o siebie samego, jego szczęście jest najważniejsze, a egoizm to wyraz jego istoty. Inny jest przeszkodą w realizacji naszych interesów czy w dążeniu do naszego szczęścia. Czy tę naturalną sytuację da się przezwyciężyć i czy to w ogóle jest konieczne? Sposobem na właściwą ocenę moralną naszego postępowania staje się właśnie kategoria „bezstronnego obserwatora".

> Bezstronny obserwator nie może pogodzić się z tym, że zakłóca się szczęście innych tylko dlatego, że pozbawia się ich czegoś, co jest rzeczywiście dla nich użyteczne tylko dlatego, że dla nas jest tak samo albo jeszcze bardziej użyteczne, że tym samym pozwalamy sobie za cenę krzywdy innych ludzi na naturalne, przysługujące każdemu, przedkładanie własnego szczęścia nad szczęście innych (Smith, 1989, s. 121).

Nie ma, jak zauważa Rawls, bardziej obiektywnej oceny moralnej jak bezstronność. Korzysta on w teorii bezstronności z „obserwatora", którego idea jest też obecna u Hume'a, skąd częściowo ją zapożycza, a nie od Smitha (Rawls, 2009, s. 276–278; zob. też: Hume, tłum. 1963, t. I, s. 395–408). Zaangażowanie zawsze wypacza obraz rzeczywistości, ze swojej istoty powoduje, że z samego faktu zaistnienia emocji, a tym bardziej jednostkowej tożsamości, opowiadamy się za jedną ze stron. Jeśli jednak chodzi o ocenę innych w sytuacjach, które nas nie dotyczą bezpośrednio, możemy sobie pozwolić na stosunkowo dużą dozę bezstronności. Natomiast w przypadku realizacji własnych, partykularnych celów jest to prawie niemożliwe. Każdy z nas przecież dąży do dobra (wie, co dla niego dobre), a więc w swoim odczuciu zawsze postępuje dobrze.

Ponieważ nie jesteśmy w stanie sami adekwatnie dokonać oceny własnych czynów, pozostaje nam przyjąć perspektywę, czy dokonać obserwacji „oczyma innych ludzi, czy też wyobrazić sobie, jakby oni je obserwowali" (Smith, 1989, s. 163). „Próbujemy przyglądać się naszemu postępowaniu, tak jakby przyglądał się im, jak nam się zdaje, uczciwy, *bezstronny obserwator* [podkr. C.K.]" (s. 163). Jest to sytuacja hipotetyczna, ale wydaje się prostsza i bardziej praktyczna niż „zasłona niewiedzy" Rawlsa, ponieważ jest ją łatwo stosować do konkretnych sytuacji wymagających oceny moralnej. Gdy tylko postawimy się w pozycji bezstronnego obserwatora, to

„całkowicie włączymy się we wszystkie uczucia i motywy, które wpłynęły na nasze postępowanie, za sprawą sympatii z aprobatą tego rzekomego sprawiedliwego sędziego aprobujemy je. Jeśli jest inaczej, włączamy się w jego dezaprobatę i potępiamy je" (s. 163). Warunkiem zaistnienia bezstronnego obserwatora jest udział w życiu społecznym, to w nim zyskujemy swoiste „zwierciadło", dzięki któremu uzyskujemy aprobatę lub dezaprobatę naszych czynów moralnych. Jest odwrotnie niż u Rawlsa – nie odrzucamy naszych doświadczeń, a wręcz przeciwnie, powiększamy ten zbiór.

Sytuacja pierwotna w eksperymencie za „zasłoną niewiedzy"

U Rawlsa „zasłona niewiedzy", jako sytuacja początkowa, likwiduje wszelkie obciążenia społeczne, tak aby zmaksymalizować bezstronność, a tym samym przyczynić się do wypracowania sprawiedliwych zasad (zob. też: Rawls, 2009, s. 208). Abstrahując od swojej partykularnej sytuacji za zasłoną niewiedzy, „nie wiedzą, jaki wpływ miałyby różne alternatywy w ich konkretnym przypadku, i zmuszeni są oceniać zasady wyłącznie na podstawie ogólnych względów" (s. 208). Podejmujący decyzję nie kierują się wiedzą szczegółową na temat swojej tożsamości, przyszłych ról, preferencji itd. i dzięki temu mogą w pełni bezstronnie podejmować decyzje, które obiektywnie uzyskają status najbardziej sprawiedliwych. U Smitha „bezstronny obserwator" jest zakorzeniony w społeczeństwie. To ono wyznacza warunki jego „bezstronności". Jest uśrednieniem ocen społecznych (społecznego doświadczenia), to przywrócenie równowagi w ocenach moralnych.

Rawls chce uzyskać efekt maximinu, czyli decydujący za zasłoną niewiedzy wybiorą taką opcję, zgodnie z którą uzyskają najwyższą dolną użyteczność o maksymalnym minimum (Neumann, Morgenstern, 1944; zob. też: Dixit, Nalebuff, 2009, s. 174; Rawls, 2009, s. 126–131). Temu służy metoda refleksyjnej równowagi, zmierzająca do uzgodnienia finalnych wniosków, których postulatywność sprawdzamy, poprawiamy i w końcu akceptujemy. Smith uzyskuje swoistą medianę, czyli uśrednioną sytuację sprawiedliwości, bez jej skrajnych przypadków. Jest to wynikiem obserwacji empirycznych i uwzględniania bagażu realnych, tożsamościowych doświadczeń. Rawls preferuje racjonalność (abstrakcyjność) w uzgadnianiu reguł, podczas gdy Smith odwołuje się do empirii.

Rawls uznaje ideę „zasłony niewiedzy" za odkrycie tak oczywiste, że sam nie wierzy, aby nie występowało ono w przeszłości. Za takiego prekursora uważa Kanta, u którego jest ona sformułowana *implicite* w doktrynie imperatywu kategorycznego (Rawls, 2009, s. 208–209). Być może dlatego Rawls nie odwołuje się do Smitha, chociaż nie wyklucza istnienia tej idei u innych myślicieli z przeszłości ze względu na silne powiązanie Smitha z empiryzmem społecznym. Smitha uznać trzeba byłoby za filozofa społecznego, podczas gdy Rawlsa za filozofa polityki, co w jakimś stopniu oddala punkty ciężkości ich refleksji (też tłumaczy powierzchowne zainteresowanie Rawlsa Smithem). Warto byłoby dokonać radykalnego rozróżnienia filozofii społecznej i politycznej, a nie tylko podejmować „nieśmiałe" próby w tym zakresie (Kaczocha, 2015; Król, 2008).

Zarzut, jaki stawia się Rawlsowi, dotyczy abstrakcyjności jego sytuacji pierwotnej. Mówiąc słowami Pirrona, że w realnym działaniu trudno jest porzucić ludzką skórę, a to właśnie chce uczynić Rawls. Smith próbuje uwzględnić „ludzką skórę" obciążoną tożsamością, ale nie na poziomie indywidualnym, lecz na poziomie społecznym. Kryterium oceny staje się społeczeństwo uosobione przez „bezstronnego obserwatora". „Tak tworzy się zasady moralności. Ostatecznie zasadzają się one na doświadczeniu tego, co w szczególnych okolicznościach aprobują czy dezaprobują nasze władze moralne, nasze poczucie zasługi i przyzwoitości" (Smith, 1989, s. 232).

„Bezstronny obserwator" nie jest tożsamy z naszym sumieniem. Ten „potężny gość naszego serca", „bezstronny widz", „wewnętrzny sędzia", jest zasadą pomocniczą dla naszego sumienia. „Tylko za radą tego wewnętrznego sędziego możemy zazwyczaj ujrzeć sprawy, które nas dotyczą, we właściwym kształcie i wymiarach, a także dokonać właściwych porównań między naszymi własnymi sprawami a sprawami innych ludzi" (s. 195). Jest więc bezstronny obserwator „naturalnymi oczami duszy", „głosem wewnętrznym", co może być (jednak) bliskoznaczne z sumieniem. Ale ten wewnętrzny arbiter to ocena naszej sytuacji moralnej „z pozycji i oczyma osoby trzeciej, kogoś, kto nie ma szczególnego związku z żadnym z nas i kto dokonuje oceny z bezstronnością dla obu stron" (s. 196).

Jest więc bezstronny obserwator elementem stabilizującym (obiektywizującym) etykę Smitha. Bez tej kategorii można byłoby jej zarzucić błąd psychologizmu, że prywatne poczucie sympatii staje się podstawą epistemologiczną teorii etycznej. W efekcie obserwator wprowadza element racjonalny i obiektywny, jakim jest kryterium bezstronności. Nie jest to

abstrakcyjny podmiot, czy „sytuacja", jak u Rawlsa, ale obserwator obciążony znajomością reguł funkcjonującego społeczeństwa. Jeśli sympatia jest warunkiem zaistnienia moralności i zaangażowanych relacji, to „bezstronny obserwator", czy „zasada bezstronności", jest warunkiem adekwatności ocen moralnych. Dopiero to połączenie daje możliwość stworzenia obiektywnej etyki, która nie opiera się na zsubiektywizowanych emocjach typu „życzliwość" Hutchisona czy bezwarunkowa „sympatia", polegająca na estetycznym upodobaniu, że kogoś, bez żadnych racjonalnych powodów, lubimy. Złożonych społeczeństw nie da się zbudować na irracjonalnym (nieuzasadnionym) uczuciu, chociaż odgrywa ono (uczucie) istotną rolę w konstruowaniu relacji społecznych.

Fundamentalność zasady sprawiedliwości

Wśród cnót najbardziej istotnych dla tworzenia społeczeństwa Smith wyróżnia sprawiedliwość (ponowna analogia do Rawlsa). Tak zwane akty dobrowolne, które stanowią istotę dobroczynności, nie są konieczną podstawą istnienia społeczeństwa.

> Jest to ozdoba, która upiększa, lecz nie jest fundamentem budowli, którą więc wystarczy zalecać, lecz w żadnym wypadku nakazywać. Sprawiedliwość, odwrotnie, jest główną kolumną, która podtrzymuje cały gmach (s. 127).

Nawoływanie do różnych form dobroczynności jest co najwyżej szlachetnym moralizatorstwem, a nie zasadą społeczną. Natomiast sprawiedliwość jest warunkiem sine qua non funkcjonowania społeczeństwa. „Dla istnienia społeczności jest więc mniej istotne czynienie dobra niż sprawiedliwości" (s. 127).

Smith próbuje wyprowadzić zasadę sprawiedliwości z samej istoty porządku „natury". Rawls – że ludzie „są zdolni do posiadania zmysłu sprawiedliwości, […] co gwarantuje, że wybrane zasady będą przestrzegane" (Rawls, 2009, s. 219–220). To ona „zaszczepiła w sercach ludzkich świadomość złego postępku, wszystkie obawy zasłużonej kary, oczekujące tych, którzy sprzeniewierzają się sprawiedliwości, jako gwarancje utrzymania związku ludzi, by chronić słabszych, powściągnąć stosujących przemoc i ukarać winnych" (Smith, 1989, s. 127). Jest tu pewien dualizm natury ludz-

kiej, w której jest wiele zła (w zasadzie ono przeważa), ale są też elementy dobra. Smith zbliża się do Hobbesa w ocenie natury ludzkiej, chociaż nie jej fundamentów. Człowiek jest nie tyle zły ze swojej natury, ile ma pragnienie czynienia zła. Jak to ujął św. Paweł w Liście do Rzymian: „[…] nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię" (Pismo Święte, Rz 7.15). Jednak to nie państwo, jak u Hobbesa, powoduje, że człowiek pod groźbą kary jego represyjnego aparatu powstrzymuje się przed szkodzeniem innym, ale naturalne poczucie sprawiedliwości. Gdyby nie ta właśnie zasada sprawiedliwości, ludzie „byliby jak dzikie bestie zawsze gotowe do ataku; człowiek zaś przyłączając się do wspólnoty ludzi, znalazłby się w jaskini lwów" (Smith, 1989, s. 128). Nie dochodzi więc do hobbesowskiego stanu natury wojny wszystkich ze wszystkimi.

Zasada sprawiedliwości służy przede wszystkim do korygowania patologii społecznej. Statystycznie nie wszyscy ludzie muszą postępować dobrze i oczywiście tak nie postępują. Ale to dzięki obowiązującej wszystkich zasadzie sprawiedliwości jest możliwe korygowanie czy przywracanie pożądanego ładu społecznego (sprawiedliwość korekcyjna). „Jak społeczność może istnieć tylko wtedy, gdy na ogół przestrzega się w miarę zasad sprawiedliwości, tak współżycie społeczne jest niemożliwe, gdy ludzie w większości nie powstrzymują się od szkodzenia innym" (s. 129). Warto jeszcze raz podkreślić realizm Smitha, stara się on opisywać rzeczywiste procesy społeczne, nie podporządkowując ich swojej teorii, lecz odwrotnie, starając się wyjaśnić teorią realne zjawiska.

Większość zjawisk społecznych nie ma charakteru totalnego, lecz właśnie statystyczny. Nie potrzebujemy w życiu społecznym zasady, „wszystko albo nic", raczej zadowalamy się pewnym stopniem realizacji niektórych postulatów czy reguł. Społeczeństwo nie ma natury modelu estetycznego, którego doskonałość i piękno polega na tym, że jest ono geometrycznie doskonałe. Taka wizja społeczeństwa i kosmosu, obecna w średniowieczu chociażby u Hildegardy, umożliwia tworzenie ciekawych konstrukcji myślowych, ale niestety, nieadekwatnych do rzeczywistości. Kiedy więc świat przestaje być piękny, staje się ciekawy, co umożliwia jego poznawanie (Sloterdijk, 2011). Dlatego łączenie socjologii z filozofią, co odnajdujemy u Smitha, przywraca realizm filozofii, a socjologii umożliwia lepsze poznanie rzeczywistości.

Doskonałość zawsze jest podejrzana. Smith „doskonale" to rozumie, że idealne społeczeństwo („spokojny i kwitnący stan społeczności"), które-

go „kontemplowanie […] sprawia mu wielką przyjemność" (Smith, 1989, s. 129–130), nie jest twórcze (chociaż pożądane i „miłe"). „Nieład i chaos we wspólnocie, przeciwnie, wzbudza niechęć i niepokoi go, co może z tego wyniknąć. Zdaje sobie także sprawę, że jego własny pożytek wiąże się z pomyślnością społeczności i […] zależy od przetrwania społeczności" (s. 130). Dlatego dopiero naruszenie ładu społecznego wymusza na nas działania zmierzające do jego przywrócenia, zmusza nas do formowania ocen i stosowania sankcji zgodnie z ochronną rolą ładu społecznego, jaką pełni sprawiedliwość (sprawiedliwość retrybutywna). Naruszenie interesu indywidualnego lub społecznego pogarsza parametry naszego życia. Jest to punkt zwrotny działający w dwóch kierunkach. Realizacja własnych interesów z jednej strony jest sposobem na poprawę jakości naszego życia w społeczeństwie, z drugiej strony może poprawić partykularny interes jednostki, pogarszając jednocześnie jakość życia innych czy całego społeczeństwa. Jak rozstrzygnąć ten dylemat?

To zadanie podejmuje Smith w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Jak już była o tym mowa, ekonomia ma być, według założeń tradycji szkockiej tamtego okresu, rozwinięciem etyki. Teoria moralności została wypracowana i doprowadzona do momentu, że jako regulacja życia społecznego dalej już nie poprawia parametrów jakościowych funkcjonowania w społeczeństwie. Można ją oczywiście korygować moralizatorstwem, myśleniem życzeniowym i „apelami do ludzkości", ale nie jest to już nauka. Też ten typ działalności, odwołujący się przede wszystkim do emocji i poczucia osobistych więzi, jest być może skuteczny w ograniczonej pod względem wielkości wspólnocie. Życie społeczne (społeczeństwo) musi się opierać jednak na bardziej gruntownych i stabilnych podstawach i temu służy ekonomia i polityka.

Podsumowując myśl Adama Smitha, należy stwierdzić, że był on przede wszystkim filozofem, który swoje rozważania rozpoczyna od wyprowadzenia teorii moralnej, a następnie proponuje na jej bazie budowę adekwatnych idei ekonomicznych i politycznych. Etyka jest podstawowym (fundamentalnym) regulatorem życia społecznego. Warunkiem zaistnienia moralności jest „sympatia", to ona przez swoją intencjonalność powoduje, że zwracamy uwagę na innych. Etyka może być rozwinięciem tej zasady, która realizowana w praktyce, może okazać się funkcjonalna. Jednak budowanie społeczeństwa na bazie „sympatii" jako normy nie jest możliwe. Jeśli taka norma może sprawdzić się w lokalnej wspólnocie, opartej na osobistych

relacjach, to już w społeczeństwie traci swoją moc i staje się tylko życzeniowym moralizatorstwem. Dlatego Smith wprowadza kategorię „bezstronnego obserwatora", który obiektywizuje moralność (przekształca ją w teorię etyczną). Idea bezstronnego obserwatora jest zakorzeniona w empiryzmie społecznym Smitha, a u Rawlsa jest ona (sytuacja pierwotna za zasłoną niewiedzy) konstruktem racjonalnym i czysto spekulatywnym.

Poprawa jakości funkcjonowania bardziej złożonej struktury, jaką jest społeczeństwo, wymaga wprowadzenia idei, które „przekroczą" teorię etyczną. Dlatego konsekwentnie Smith wprowadza kategorie ekonomiczne, które odwołują się do zasady podziału pracy. Nowa organizacja pracy przyczynia się z jednej strony do poprawy stanu bogactwa społeczeństw, jednak niesie za sobą sporo niebezpieczeństw, szczególnie dotyczących sytuacji pracownika. Stąd konieczność wprowadzania etyki do ekonomii, tak aby dalej system pozostał funkcjonalny (takie założenie przyjmie również Rawls).

Widać wyraźnie, że Smith jest myślicielem nowoczesnym, co jest wynikiem jego niedocenianej, niestety, „filozoficzności". Idee zaproponowane przez tego autora będą rozwijane przez Marksa, Tönniesa, Durkheima, Webera, ale też Rawlsa, Nozicka czy Putnama. Problem ze Smithem polega jednak na tym, że za dużo pisał. Próbował opisać rzeczywistość społeczną, jaką ona jest, starając się maksymalnie ilustrować swoje teorie faktami oraz ich szczegółowym opisem. Spowodowało to rozrośnięcie się jego dzieł do rozmiarów, które powodują, że „nikt nie przeczytał w całości" *Bogactwa narodów*. Teoria, aby była zrozumiała, musi być sprowadzona do kilku idei. W przypadku Smitha to trudne, ponieważ zjawiska, które analizuje, są bardzo obszerne. Z drugiej strony trzeba zauważyć, jak wielu zainspirowały (świadomie lub nie) jego poszczególne idee.

Bibliografia

Mizuta, H. (red.). (2000). *Adam Smith's Library. A Catalogue*. Oxford: Clarendon Press.

Dixit, A.K., Nalebuff, B.J. (2009). *Sztuka strategii. Teoria gier w biznesie i życiu prywatnym*. Tłum. D. Gasper. Warszawa: MT Biznes.

Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. C. Znamierowski. Warszawa: PWN.

Hutcheson, F. (1747). *A Short Introduction to Moral Philosophy: in Three Books; Containing the Elements of Ethicks and The Law of Nature*. Glasgow: R. Foulis.

Kaczocha, W. (2015). *Filozofia społeczna. Wybrane zagadnienia filozoficzno-teoretyczne oraz empiryczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Kalita, C. (2012). Etyka biznesu i jej historyczno-społeczne uwarunkowania: czy ograniczyć „chciwość"? / Business ethics and its historical and social conditions: should „greed" be limited? *Rozprawy Społeczne / Social Dissertations*, *2*, 31–38.

Kalita, C. (2007). *Idea wolności w myśli filozoficznej i politycznej siedemnastego wieku*. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.

Król, M. (2008). *Filozofia polityczna*. Kraków: Znak.

Leder, A. (2014). *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Leibniz, G.W. (1969). *Wyznanie wiary filozofa*, *Rozprawa metafizyczna*, *Monadologia*, *Zasady natury i łask oraz inne pisma filozoficzne.* Tłum. S. Cichowicz i in. Warszawa: PWN.

Neumanna, J., Morgensterna, O. (1944). *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press.

Nozick, R. (1999). *Anarchia, państwo, utopia*. Tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia.

O'Rourke, P.J. (2009). *Adam Smith. Bogactwo narodów. Biografia*. Tłum. H. Jankowska. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.

Ossowska, M. (1958). *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Ossowska, M. (1966). *Myśl moralna oświecenia angielskiego*. Warszawa: PWN.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (1990). Oprac. zespół biblistów polskich. Wyd. 3. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.

Plotyn (1959). *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa: PWN.

Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J. (2009). *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rawls, J. (2010). *Wykłady z historii filozofii polityki*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Scheler, M. (1980). *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.

Sedláček, T. (2012). *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street.* Tłum. D. Bakalarz. Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka.

Simmel, G. (1975). *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.

Sloterdijk, P. (2011). *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*. Tłum. B. Cymbrowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Smith, A. (1954). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów.* Tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski i in. Warszawa: PWN.

Smith, A. (1989). *Teorii uczuć moralnych.* Tłum. D. Petsch. Warszawa: PWN.

Taylora, Ch. (2010). *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak. Kraków: Znak.

The Theory of Moral Sentiments Adam Smith. Pobrane z: http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/smith1759.pdf.

Žižek, S. (2006). *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Tłum. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz–Warszawa–Wrocław: Oficyna Wydawnicza Branta.

Žižek, S. (2008). *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Tłum. J. Kutyła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

THE 'IMPARTIAL SPECTATOR' BY ADAM SMITH AND THE NEUTRAL CRITERIA OF OPINION IN SOCIAL ETHICS

Summary

Ethical theory for Adam Smith is first of all the basic mechanism of social controls. Going out from decisions of the matter of the moral feelings, which the 'sympathy' states the foundation; it tries to work out the neutral criteria of ethical opinions introducing the 'impartial spectator' figure. Superiority of this category in relation to John Rawls 'veil of ignorance' depends on this, that the Smith places his philosophical theory in the strong empirical context (the kind of sociological philosophy). Social

ethicist is the base to build more folded regulators of community life, or social, such as economy and politics. The neutral criteria of ethical opinions are the foundation of different derivative social workings (economy, politics).