

WITOLD KWAŚNICKI

HISTORIA MYŚLI

LIBERALNEJ

Instytut Edukacji Ekonomicznej im. Ludwiga von Misesa

Wrocław 2024

Instytut Edukacji Ekonomicznej im. Ludwiga von Misesa, Wrocław 2024
www.mises.pl

Redakcja: Marcin Zieliński
Korekta: Mateusz Benedyk, Paweł Kot
Indeks: Anna Gruhn

Projekt okładki i stron tytułowych: Dawid Żabiński

ISBN 978-83-65086-49-5

Instytut Edukacji Ekonomicznej
im. Ludwiga von Misesa
pl. Strzelecki 20
50-224 Wrocław

Łamanie: PanDawer
<https://pandawer.pl>

Wydanie drugie poprawione

SPIS TREŚCI

DROGI CZYTELNIKU!	VII
WSTĘP	IX
1. LIBERALIZM	I
Idee liberalne w starożytnej Grecji	8
Idee chińskiego taoizmu	12
Idee liberalne w średniowieczu	15
Parlamentaryzm, <i>common law</i> i idee liberalne w Wielkiej Brytanii	22
Liberalizm – krótka historia rozwoju teorii	32
Liberalizm klasyczny (wigowski) w okresie rozwoju liberalizmu socjalnego	82
Liberalizm „kontynentalny” a liberalizm wigowski	96
2. LESEFERYZM I ANARCHIZM	103
Anarchizm – przedstawiciele	111
Anarchizm jako ideał	131
3. SPONTANICZNOŚĆ ROZWOJU	133
Idea spontanicznego rozwoju społeczno-gospodarczego	137
Przykłady ingerencji	153
Agresja	162
Altruizm	169
4. WOLNOŚĆ I RÓWNOŚĆ	177
Wolność negatywna i pozytywna	188
Wolność gospodarcza	192
5. WŁASNOŚĆ	205
Pojęcie własności i idea praw własności	206
Prawo do godnego życia	214
LITERATURA	243
PUBLIKACJE WYDAWNICTWA INSTYTUTU MISESA	253

*Jakubowi i Mateuszowi,
by zawsze cenili wolność swoją i szanowali wolność innych*

DROGI CZYTELNIKU!

Z wielką radością przedstawiam tę książkę, autorstwa Profesora Witolda Kwaśnickiego, wybitnego ekonomisty i intelektualisty, u którego miałem szczęście się kształcić na wszystkich szczeblach wyższej edukacji. Jako jego student, doktorant i wreszcie pracownik miałem niezrównane szczęście uczyć się w otoczeniu bogatego doświadczenia i wszechstronności Profesora, które znalazły swoje odbicie w tej publikacji. Witek powtarzał zawsze za Hayekiem, że ekonomista, który jest tylko ekonomistą, jest nie tylko nudny, ale i niebezpieczny. Właściwą drogą poszerzania rozumienia procesów gospodarowania jest poznawanie nie tylko modeli od strony technicznej, ale wkraczanie również w inne mniej lub bardziej pokrewne dyscypliny, które dotyczą życia człowieka.

Książka, którą trzymasz w rękach, jest opisem podróży przez labirynt idei liberalnych. Profesor Kwaśnicki, z charakterystyczną dla siebie fascynacją przemierza przez kolejne wieki, od starożytnej Grecji, przez ścieżki taoizmu, aż po koncepcje liberalizmu na Wyspach Brytyjskich. Ta podróż, ujęta w kontekście nie tylko ekonomicznym, odsłania wielowymiarowy obraz liberalizmu, ukazując jego różnorodne oblicza i znaczący wpływ na współczesne społeczeństwo.

Wstęp autora do tej książki jest zakończony znacznikiem dzwonka wolności. Nie dzwona, lecz dzwonka, małego gadżetu, którego profesor używał w trakcie swoich wykładów, by uciszać studentów. Drugim amuletem inspirowanym ideami liberalnymi, była emitowana przez Niego waluta z symbolem dzwoneczka, czyli libell (od liberty bell), którą płacił uczestnikom wykładów za aktywność na zajęciach i wzbogacanie procesu dydaktycznego. Za dobrą pracę należała się właściwa zapłata, którą studenci z radością „spieniężali” przy egzaminowaniu i podnosili swoje oceny tak odnotowanymi działaniami. Jednakże równie często studenci tych libellów nie oddawali, by zatrzymać je na pamiątkę – wolnościowo i spontanicznie, co Profesora, przedstawiciela ekonomii ewolucyjnej, bardzo cieszyło.

Witek nie czuł się do końca komfortowo w jednostronnej formule wykładania i preferował, by słuchacze aktywnie angażowali się w jego

zajęcia. Zawsze pragnął, by młodszy ludzie dołączali do jego wycieczki intelektualnego poznawania świata. Potrafił w tym odnaleźć wiele radości i wykrzesać sporą dawkę dobrego humoru. Liberalizm oznaczał dla niego w praktyce postawienie nie tylko na swobodę gospodarczą, lecz również swobodę myśli i akademickiej wolności. Dał temu wyraz niejednokrotnie zarówno jako naukowiec jak i jako przełożony innych pracowników.

Jako uczeń Witka miałem przyjemność uświadamiać sobie, jak różnorodne dyscypliny tworzą jedną spójną narrację, w której ekonomia staje się nie tylko nauką o zasobach i ich alokacji, ale przede wszystkim nauką o ludziach, ich potrzebach, aspiracjach i dążeniach do lepszego życia. Ta książka celnie demonstruje, że ekonomia w ujęciu Profesora Kwaśnickiego przekracza tradycyjne granice, by stać się szerszym narzędziem do zrozumienia świata i ludzkiej natury.

Udanej lektury!

Mateusz Machaj
Wrocław, listopad 2023

WSTĘP

Wolność, własność i odpowiedzialność – te trzy słowa w podtytule książki zdają się stanowić o istocie liberalizmu. Trudno wyobrazić sobie istnienie systemu liberalnego bez nieistnienia choćby jednego z tych trzech elementów. Pisząc „własność”, mamy na myśli własność prywatną. Nie popełniając większego błędu, możemy przyjąć, że dobrą miarą zakresu naszej wolności jest wielkość posiadanej przez nas własności. W kontekście społecznym zakres wolności może być dobrze mierzony udziałem własności prywatnej w ogólnej własności całego społeczeństwa.

Warunkiem wolności jest odpowiedzialność, liberałowie nigdy nie utożsamiali wolności ze swawolą, pełną swobodą czynienia tego, czego każda jednostka pragnie bez uwzględniania potrzeb i oczekiwań innych ludzi. Jeżeli mówimy o odpowiedzialności, to warto podkreślić, że wolność ściśle łączy się z moralnością.

Liberalizm wydaje się być tak trudnym systemem do zaakceptowania, ponieważ wymaga od jednostki odpowiedzialności, chęci podjęcia ryzyka, zaakceptowania porażki jako elementu życia. Zarówno rozwój indywidualny, jak i rozwój społeczny nigdy nie są „usłane różami”. Droga rozwoju liberalnego jest raczej drogą wyboistą, pełną meandrów i zakrętów, podobną bardziej do ścieżki w górach niż do szerokiej drogi czy autostrady na równinie. Często osiągnięcie celu – wejście na górę – wymaga zejścia w dół i ponownej wspinaczki. W wędrówce tej stajemy często przed alternatywą – iść dłużej, powoli, ale bezpieczniej, czy szybciej, ale z podjęciem dużego ryzyka.

Większość liberałów, zwłaszcza kontynuujących idee osiemnastowiecznych wigów, wybiera pierwszą możliwość. Słuszność takiego postępowania znajduje potwierdzenie w doświadczeniu historycznym (jak również w indywidualnym doświadczeniu wielu ludzi). Społeczeństwa wybierające drogę raczej ewolucyjną niż rewolucyjną ponosiły porażkę w krótkim okresie, jednakże w dłuższym okazywały się „zwycięzcami” osiagającymi cel podstawowy, jakim jest dobrobyt społeczeństwa – bogactwo narodów. Chyba nieprzypadkowo idee rozwoju ewolucyjnego (w wymiarze zarówno biologicznym, jak i społecznym) są tak ściśle powiązane z myślą liberalną

i nie przez przypadek współczesna idea ewolucji biologicznej zrodziła się w XIX wieku w Wielkiej Brytanii mającej wówczas najdłuższe tradycje liberalne.

Najbardziej interesujące pytania w kontekście społecznym, stale obecne w historii gatunku ludzkiego, to: Czy człowiek będzie rządzony, czy będzie wolny? Czy będzie odpowiedzialny za swoje działanie jako jednostka, czy też pozbawiony tej odpowiedzialności, pozostając jedynie członkiem społeczności? Czy będzie mógł żyć w pokoju, co będzie stanowiło jego własny, nieprzymuszony wybór? W książce odpowiedzi na te istotne pytania stanowią podstawę rozważań.

Publikacja ta nie powstałaby, gdyby nie głębokie przekonanie autora o nadchodzącym cyklu liberalnego rozwoju społeczeństw uprzemysłowionych. Analiza cykliczności rozwoju społeczno-gospodarczego ma swoją bogatą tradycję. Istnienie cykli o różnych długościach jest dobrze udokumentowane. Z analizy danych historycznych wynika, że cykle rozwojowe mogą być krótkimi cyklami Kitchina (ok. 3 lat), średniookresowymi cyklami Juglara (ok. 9 lat) i Kuzneta (ok. 25 lat) oraz znanymi długimi cyklami Kondratiewa (ok. 50–60 lat). Niektórzy autorzy sugerują istnienie bardzo długich fal rozwojowych (np. Alvin Toffler w *Trzeciej fali*).

W latach osiemdziesiątych postawiliśmy tezę, że rozwój społeczno-gospodarczy może być postrzegany jako cykliczny, o różnych długościach cykli na różnych poziomach życia społeczno-gospodarczego (np. Kwaśnicka, Kwaśnicki 1986, 1989). Teza to została potem rozwinięta (Kwaśnicki 1996a, 1998a, 1998b). Wydaje się, że na podstawie analizy rozwoju społeczno-gospodarczego z perspektywy paradygmatu ewolucyjnego możliwe jest wykazanie istnienia także dłuższych cykli rozwoju – 100–150 lat.

Ewolucyjne spojrzenie na rozwój wiedzy wskazuje, że organizacja wiedzy człowieka jest uporządkowana podobnie jak informacja genetyczna w genomie osobnika biologicznego. Analogiem genów biologicznych w rozwoju kulturowym są wzorce postrzegania, postępowania, rozumienia itp., określające sposób zachowania się człowieka w różnych sytuacjach życiowych. Zaproponowano wyróżnienie sześciu hierarchicznie uporządkowanych poziomów wiedzy człowieka (albo, używając języka biologów, taksonów), a mianowicie: 1) wzorce warunkowane genetycznie; 2) wizerunek świata; 3) wizerunek społeczeństwa; 4) wizerunek sposobów gospodarowania; 5) epistechne; 6) paradygmat.

Najwyższym poziomem odnoszącym się do rozwoju kulturowego człowieka jest wizerunek świata, który może być utożsamiany ze światopoglądem. W tabelicy 1 podano szacunkowe okresy trwania fazy substytucji

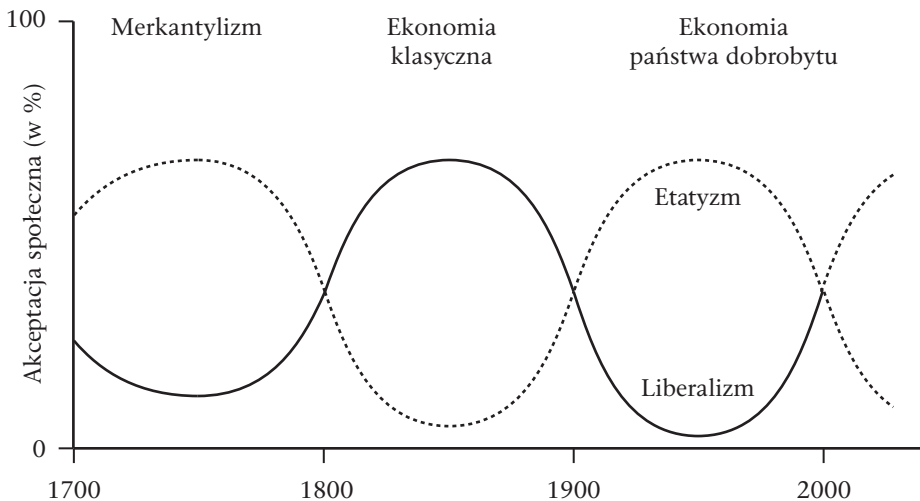
(tj. okresu najszybszego rozprzestrzeniania się nowej postaci taksonu) i fazy względnej równowagi dla poszczególnych taksonów.

Tablica 1. Fazy rozwoju. Cywilizacja zachodnioeuropejska

Takson	Faza substytucji (w latach)	Faza względnej równowagi (w latach)
Wizerunek świata / kultura	100–300	400–1000
Wizerunek społeczeństwa / ustrój polityczny	50–100	200–300
Wizerunek sposobów gospodarowania / system ekonomiczny	30–60	100–150
Epistechne / system epistemologiczny	10–30	40–120
Paradygmat (naukowy i technologiczny)	5–10	30–60

Z wielu zebranych danych zdaje się wynikać nadejście kolejnej fali rozwoju gospodarczego, związanej z koncepcjami liberalnymi. Podobnie jak to było w przeszłości, nie należy się spodziewać, że będzie to proces szybki. Dominacji tego wzorca należy spodziewać się za ok. 30–40 lat. Wiele wskazuje na to, że faza substytucji już się zaczęła. Wyidealizowane spojrzenie na ewolucję stosunków społecznych i połączoną z tym ewolucję wiedzy ekonomicznej przedstawiono na rys. 1. Ten jakościowy wykres obrazuje zmiany stosunku społeczeństw do dwóch podstawowych poglądów na organizację gospodarki, a mianowicie do etatyzmu i liberalizmu.

Rysunek 1. Długie fale w rozwoju gospodarczym



Liberalizm jest elementem zarówno wizerunku świata, jak i wizerunku społeczeństwa, ale najbardziej widoczny jest w wizerunku sposobów gospodarowania. Jako hipotezę stawiamy przypuszczenie, że wizerunek sposobów gospodarowania zmienia się cyklicznie co ok. 100–150 lat. W końcu XVIII wieku dokonana się zmiana w kierunku liberalizacji gospodarki, od lat siedemdziesiątych XIX wieku obserwowaliśmy stopniowe odchodzenie od gospodarki liberalnej i zmiany w kierunku socjalizacji gospodarki. Jak można zauważyć, w latach osiemdziesiątych XX wieku zapoczątkowany został kolejny cykl w kierunku liberalizacji gospodarki (co oczywiście nie oznacza dokładnego powrotu do idei osiemnastowiecznych).

W dwóch pierwszych rozdziałach przedstawiono historię idei liberalnych, począwszy od starożytności, ale uwaga zostaje skupiona na okresie ostatnich 300 lat. W rozdziale 3 omówiono problem spontaniczności rozwoju i przedstawiono spojrzenie na proces rozwoju społeczno-gospodarczego w kategoriach procesu ewolucyjnego, a ponadto zaprezentowano problem agresji i altruizmu. W rozdziale 4 zawarto możliwie zwięzły opis problemu wolności i jej powiązania z ideą równości. W ostatnim rozdziale rozważany jest podstawowy dla koncepcji liberalnych problem, czyli problem własności, a zwłaszcza relacja między prawem do własności i prawem do wolności.

Pierwotnym zamierzeniem tej książki było zawarcie istotnych z punktu widzenia rozwoju myśli liberalnej zagadnień dotyczących wolnego rynku, analizy roli rządu w kształtowaniu rozwoju społeczno-gospodarczego oraz problemu zapewnienia bezpieczeństwa. Założona objętość książki nie pozwoliła na ujęcie tej problematyki. Zostanie ona przedstawiona w kolejnej publikacji.

Oszczędność w słowach
(jest zgodna) z naturą.
Bowiem i gwałtowny wicher
nie dmie przez cały ranek.
Ani też ulewny deszcz nie
pada przez dzień cały.

Lao-tsy, Tao-te-king, XXIII



I. LIBERALIZM

Czym jest liberalizm? Liberalizm jest trudny do zdefiniowania z kilku powodów. Jeden z nich wynika z samej natury ludzi, którzy, deklarując, że są liberałami, odrzucają wszelkie dogmaty na rzecz pragmatycznego podejścia do problemów społecznych, ale różnie rozkładają akcenty w odniesieniu do istoty liberalizmu. Drugi, o wiele bardziej istotny powód to obserwowane w ostatnich dziesięcioleciach przywłaszczenie terminu *liberalizm* przez wielu socjalizujących lub wręcz lewicowych myślicieli i działaczy (zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych). Przyczyniło się to do całkowitego pomieszania poglądów dotyczących np. roli rządu w procesie gospodarczym.

Dlatego warto rozróżnić pojęcie liberała w sensie europejskim od liberała w sensie amerykańskim. To, co w Europie zwykło się nazywać liberalizmem, a co było w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej powszechnym i praktycznym zwyczajem do końca XIX wieku, nie jest liberalizmem w ujęciu amerykańskim w czasach współczesnych. Amerykańscy radykałowie i socjaliści w ostatnich dziesięcioleciach zaczęli nazywać siebie liberałami. Joseph Clark jr, będąc burmistrzem Filadelfii, stwierdził:

Kiedy słowa tracą swe
pierwotne znaczenie, ludzie
tracą swoją wolność.

Konfucjusz

Pozbywając się na początku złego ducha i odrzucając rozprawy o znaczeniu słów, liberał jest określany tutaj jako ten, który wierzy w użycie siły rządu dla celów postępu społecznej, politycznej i ekonomicznej sprawiedliwości na poziomie zarządu miast, stanów, narodowym i międzynarodowym. [...] Liberał wierzy, że rząd jest właściwym narzędziem wspomagającym rozwój społeczeństwa, za pomocą którego „liberałowie” usiłują wprowadzić chrześcijańskie zasady postępowania w praktycznym życiu.¹

¹ „Atlantic”, lipiec 1953, s. 27; tekst cytowany przez Bettinę Bien Greaves w słowie wstępnym do: Mises 1989.

Kiedy w 1962 roku ukazywało się pierwsze tłumaczenie amerykańskie pracy *Liberalismus*, wydane po niemiecku w 1927 roku, Mises, by nie być opacznie zrozumianym przez amerykańskiego czytelnika, zdecydował się zmienić tytuł książki na *The Free and Prosperous Commonwealth*. Widocznie uznał jednak to za błąd, gdyż w następnym roku, w przedmowie do drugiego wydania *Ludzkiego działania* napisał, iż nie należy się wyrzekać słowa *liberalizm* na rzecz uzurpatorów. Zdaniem Misesa słowo *liberalizm* jest najodpowiedniejsze do określenia ruchu umysłowego, politycznego i społecznego, którego podstawowym celem jest propagowanie zasad wolnego rynku, ograniczonego rządu i wolności indywidualnej. Kolejne wydania jego książki na rynku amerykańskim nosiły już oryginalny tytuł *Liberalism*.

Podobne stanowisko wyraził Friedrich Hayek w wydanej w 1960 roku *Konstytucji wolności*². Niektórzy autorzy w Ameryce proponują nową nazwę *libertarianizm* albo *libertalizm*. Nie wydaje się to pomysłem szczęśliwym, ponieważ niektórzy uznają libertarianizm za skrajną postać liberalizmu, przeciwną jakimkolwiek ograniczeniom swobody działania jednostek. A zatem pod tym względem libertarianizm zbliża się do idei anarchizmu (co omówiono w rozdziale 2). Dlatego wydaje się, że najlepszym wyjściem będzie używanie tradycyjnej nazwy *liberalizm* w rozumieniu osiemnastowiecznych brytyjskich wigów.

Można wyróżnić dwa okresy w rozwoju liberalizmu: pierwszy – od początku XVIII wieku, trwający ok. 150 lat, nazywany *liberalizmem klasycznym* albo *liberalizmem wigowskim*; oraz drugi – od lat siedemdziesiątych XIX wieku do lat osiemdziesiątych XX wieku, nazywany *liberalizmem społecznym* albo *demokratycznym*.

W definicjach liberalizmu za cechy charakterystyczne uznaje się: indywidualistyczną koncepcję człowieka, zagwarantowanie swobody działania jednostkom (zwłaszcza w dziedzinie polityki i gospodarki), w możliwie maksymalnym stopniu usunięcie interwencji państwa z życia gospodarczego, tolerancyjność, brak rygoryzmu. Niekiedy wskazuje się także na „wiarę w rozum ludzki”, „faworyzowanie wolności jednostki”³ czy też „wiarę w siłę rozumu zdolnego regulować sposób życia, krytyczny stosunek do dogmatycznych przekonań i eksperymentalny stosunek do rozwiązywania problemów rządu i rozwoju społecznego”⁴.

² Rozdział *Dlaczego nie jestem konserwatystą* w: Hayek 2007.

³ Sargent 1972, s. 101.

⁴ Schapiro 1949, s. 1.

Niewątpliwie jednak na pierwszym miejscu przy jakiegokolwiek próbie definiowania liberalizmu stawia się tezę, że jest to doktryna indywidualistyczna, w której zakłada się prymat jednostki nad społeczeństwem. Jednostka i jej dobro uznawane są za wartość naczelną, której podporządkowana ma być organizacja całego społeczeństwa. Wszelkie organizacje społeczne, w tym państwo, traktowane są jako podporządkowane jednostce i jako takie powinny być narzędziem wspomagającym jednostkę w jej dążeniu do pełnego rozwoju osobowości.

Genezy indywidualizmu (zwłaszcza w sensie filozoficznym) należy szukać co najmniej w średniowieczu. Należy tu wspomnieć zwłaszcza metafizykę Jana Dunsza Szkota (ok. 1266–1308), który przyjmował „warstwową” koncepcję rzeczywistości, wyodrębniając zespół cech specyficznych dla bytu indywidualnego (łac. *haecceitas* – tożsamość, indywidualność). Według niego realnie istnieje tylko to, co jednostkowe. Zdaniem Jana Dunsza Szkota wola człowieka nie podlega żadnemu zdeterminowaniu przez umysł. Wolność przynależy do natury woli, a umysł pozostaje na usługach woli. Umysł nie może kierować wolą ani też zmusić jej do czegokolwiek (łac. *nihil aliud a voluntate est cause totalis volitionis in voluntate*). Godność ludzkiego bytu i godność mogącego się samookreślać człowieka wypływa właśnie z wolności woli. Jednostka ludzka, będąca ciałem i duszą, jest właściwą sobie indywidualnością i osobowością. Indywidualność dla Szkota oznacza niepodzielność, a osobowość – niezależność. Szkot widzi człowieka w kategoriach „niezawisłości” od wszystkiego, co mogłoby wskazywać na jakieś jego uzależnienie.

W sposób wyraźnie jednoznaczny indywidualizm widoczny jest w filozofii Kartezjusza (René Descartes, 1596–1650) z jego *cogito* jako podstawową kategorią rozważań i refleksji. Trzeba jednak powiedzieć, że indywidualizm rozumiany może być przynajmniej w trojaki sposób, a mianowicie na poziomie ontologicznym, metodologicznym oraz moralnym i politycznym.

Indywidualizm nie ogranicza się jedynie do spraw wolności osobistych czy obywatelskich, wolności wypowiedzi, wolności stowarzyszeń itp. Zawiera w sobie też postulat odnoszący się do prawa nabywania własności osobistej. Problemem tym będziemy zajmować się w rozdziale 5, tutaj można jedynie stwierdzić, że naruszeniem wolności jednostki i własności indywidualnej jest np. opodatkowywanie kogoś po to, by finansować cele inne niż ogólnospołeczne.

Prawo do dobrobytu (zapisane w konstytucjach niektórych państw) nie może być uznane za zasadę uniwersalną, ponieważ prowadzi do zabierania jednym po to, by zapewnić „równy dobrobyt” wszystkim – co nie

może odbyć się bez naruszenia wolności osobistej. Własność indywidualna i wolność, jakkolwiek rozumiana, są ze sobą nierozzerwalnie związane. Wolność byłaby niczym bez prawa posiadania własności indywidualnej. R.B. Perry stwierdza wręcz, że

rozdzielenie „dobrobytu” i wolności załamuje się całkowicie, skoro rzeczywista wolność człowieka jest proporcjonalna do jego środków (cytat za: Hayek 2007, s. 400, przyp. 23).

Z doświadczenia historycznego wynika, że zasada wolności nigdy nie mogła być w pełni wprowadzona w życie i nigdy nie dawała oczekiwanych rezultatów bez równoczesnego głębokiego wewnętrznego przekonania moralnego i bez dochowania wierności pewnym niezmiennym zasadom moralnym. Jak pisze Hayek:

Przymus może być zredukowany do minimum tylko wtedy, gdy od jednostek można oczekiwać dobrowolnego podporządkowania się pewnym zasadom (Hayek 2007, s. 73).

W liście do członków Zgromadzenia Narodowego Edmund Burke (1729–1797) napisał:

Ludzie są uprawnieni do obywatelskiej wolności w ścisłej proporcji do ich gotowości powściągnięcia moralnymi więzami swoich apetytów; w proporcji, w jakiej ich umiłowanie sprawiedliwości bierze górę nad ich chciwością; w proporcji, w jakiej rzetelność i trzeźwość ich rozumowania przewyższają ich próżność i zarozumiałstwo; w proporcji, w jakiej skłaniają się raczej do słuchania rady ludzi mądrych i zacnych niż pochlebstw niegodziwców.⁵

Jeden z ojców założycieli Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej James Madison w czasie debaty konstytucyjnej w końcu XVIII wieku stwierdził wręcz:

Przypuszczenie, że jakkolwiek forma rządu zapewni wolność czy szczęście bez cnót ludzi, jest poronionym pomysłem.⁶

⁵ Burke 1826, s. 64; cytat za: Hayek 2007, s. 410, przyp. 36.

⁶ Elliot 1863, s. 537; cytat za: Hayek 2007, s. 410, przyp. 36.

Podobnie Alexis de Tocqueville w *O demokracji w Ameryce* wielokrotnie pisał, że wolność nie może być ustanowiona bez moralności, a wolne społeczeństwo nie może istnieć bez przekonań moralnych. Zdaniem Tocqueville'a wolność

traktuje religię jako towarzyszkę swych walk i zwycięstw, kolebkę swego dzieciństwa, boskie źródło swych praw. Uważa religię za strażniczkę obyczajów, obyczaje zaś za rękojmię prawa i gwarancję własnego przetrwania (Tocqueville 1996, t. 1, s. 46).

Ferdynand Zweig, będąc profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, w pracy *Zmierzch czy odrodzenie liberalizmu* napisał:

Liberalizm jest systemem wolności. Uważa wolność za najwyższą wartość gatunku ludzkiego. Uważa wolność za najlepszą, najsukuczniejszą i najtańszą zasadę rządzenia i gospodarowania. Liberalizm nie wierzy w skuteczność i dobroczynność przymusu, narzucanego ludziom wolnym w życiu codziennym. Tylko niewolnikom lub poddanym można narzucić przymus w życiu codziennym. Ale praca takich ludzi przedstawia minimalną wartość w stosunku do pracy i twórczości ludzi wolnych. Tylko człowiek wolny może tworzyć dzieła prawdziwie wartościowe i trwałe (Zweig 1938, s. 553).

Jakże jednak często zapominamy tę starą, odwieczną prawdę, że wolność nierozzerwalnie związana jest z odpowiedzialnością. A może tylko chcemy o tym zapomnieć? Miał rację George Bernard Shaw, pisząc na początku tego wieku w swoich maksymach dla rewolucjonistów:

Wolność znaczy tyle samo co odpowiedzialność. To właśnie dlatego ludzie tak bardzo jej się boją.⁷

Czym zatem jest liberalizm? Jak pisał Ludwig von Mises:

Liberalizm nie jest kompletną doktryną lub określonym dogmatem. Całkiem przeciwnie: jest zastosowaniem nauki do życia człowieka w społeczeństwie. Tak jak ekonomia, socjologia i filozofia nie zatrzymały się w swoim rozwoju od czasów Davida Hume'a,

⁷ Shaw 1903, s. 229.

Adama Smitha, Davida Ricardo, Jeremy'ego Benthama i Wilhelma Humboldta, tak doktryna liberalizmu jest inna dzisiaj od tej, jaka była w ich czasach, nawet jeśli jej podstawowe zasady pozostały niezienne. [...] Liberalizm jest doktryną dotyczącą całkowicie wzajemnego postępowania ludzi w stosunku do siebie w tym świecie. Liberalizm nie przyrzeka ludziom szczęśliwości i zadowolenia, ale tylko możliwie najobszerniejsze zaspokojenie wszystkich tych pragnień, które mogą być zaspokojone rzeczami zewnętrznego świata (Mises 1989, s. 3).

Liberalizm często krytykowany jest za zbyt materialne nastawienie do człowieka. Twierdzi się, że nie ma on do zaoferowania nic, co służyłoby zaspokojeniu tzw. wyższych potrzeb. Trzeba być świadomym, że odpowiednia polityka społeczna może przyczynić się do polepszenia bytu materialnego, ale nigdy nie zdoła uczynić ludzi szczęśliwszymi czy też spełnić ich najskrytszych pragnień. Liberałowie uważają wręcz, że

szczęście i zadowolenie z losu nie zależy od żywności, odzienia i mieszkania, ale przede wszystkim od wewnętrznych myśli i marzeń człowieka (Mises 1989, s. 4).

Troszcząc się przede wszystkim o materialny byt człowieka, liberalizm nie lekceważy duchowej strony życia. Stosunek liberalizmu do sfery duchowej wypływa z przekonania, że żadne regulacje zewnętrzne nie mogą wpływać na to, co najwyższe i najgłębsze w człowieku. Liberałowie dążą do stworzenia odpowiednich warunków do zaspokojenia materialnych potrzeb człowieka, traktując to jako warunek konieczny jego pełnego duchowego rozwoju. Wypływa to z ich przekonania, że

inne duchowe bogactwa nie mogą przyjść do człowieka z zewnątrz, ale z wnętrza jego własnego serca (Mises 1989, s. 4).

Tym, co najważniejsze w liberalizmie, jest chęć stworzenia zewnętrznych warunków koniecznych do zbudowania bogatego życia wewnętrznego. Liberałowie wierzą nie tylko w możliwości doskonalenia się ludzi, ale też w możliwości polepszania warunków zewnętrznych, w których przychodzi im żyć. Co jednak równie istotne, liberałowie są przekonani, że w długim okresie, w toku ludzkich dziejów, dokonuje się rzeczywiste doskonalenie człowieka i poprawa jego warunków życia, przy czym okresy

najszybszych zmian na lepsze odczuwały społeczeństwa, które umożliwiały jednostkom względną swobodę działania w imię ich własnego interesu.

Liberalna wiara w możliwości doskonalenia się człowieka zakłada empiryczny i pragmatyczny stosunek do zastanej rzeczywistości, skłonność do eksperymentowania i poszukiwania coraz to lepszych rozwiązań. Pod tym względem liberałów można nazwać ewolucjonistami, bo podobnie jak w ewolucji naturalnej lepsze rozwiązania poszukiwane są metodą prób i błędów, a znalezione rozwiązania zawsze poddawane są jak najszybszej konfrontacji z rzeczywistymi warunkami i sprawdzeniu ich przydatności w warunkach rzeczywistych. Generalnie można powiedzieć, że pojęciem bliskim liberałom było pojęcie zmiany. Już na początku XIX wieku partia liberalna nazywana była „partią ruchu”, w odróżnieniu od konserwatywistów nazywanych „partią porządku”.

Mises kończy swoją książkę o liberalizmie stwierdzeniem, które warto wielokrotnie powtarzać:

Liberalizm nie jest religią ani żadnym światopoglądem, żadną partią specjalnych interesów. [...] Liberalizm jest czymś całkowicie różnym. Jest ideologią, doktryną wzajemnej zależności wśród członków społeczeństwa i równocześnie zastosowaniem tej doktryny do zachowania się ludzi w aktualnym społeczeństwie. Nie obiecuje nic, co przekracza to, co może być osiągnięte w społeczeństwie i przez społeczeństwo. Pragnie dać ludziom jedną rzecz – spokojny, niezakłócony rozwój materialnego dobrobytu dla wszystkich ludzi, by osłonić ich przed zewnętrznymi przyczynami bólu i cierpień, o ile to leży w mocy społecznych instytucji w ogóle. Zmniejszać cierpienia, zwiększać szczęście – to jest cel liberalizmu. [...] Liberalizm [...] nie ma partyjnych kwiatów i nie ma żadnych kolorowych sztandarów, żadnych partyjnych pieśni, żadnych partyjnych bożków, żadnych symboli i sloganów. Liberalizm ma istotną treść i argumenty. Te muszą prowadzić do zwycięstwa (Mises 1989, s. 167).

W tym samym czasie co Mises w podobnym duchu o istocie liberalizmu pisał Ramsay Muir, dla którego liberalizm jest „raczej stanem umysłu, punktem widzenia, sposobem patrzenia na różne sprawy, a nie ustaloną i niezmienną doktryną. Jak wszystkie żywotne wyznania, jest raczej przekonaniem duchowym, a nie jakimś przepisem” (Muir 1920, s. 15).

IDEE LIBERALNE W STAROŻYTNEJ GRECJI

Choć liberalizm rozumiany jako szeroko pojęta filozofia wolności jest ideą w pełni nowożytną, to pewne jego wątki można odnaleźć w starożytności i to w myśli zarówno zachodniej, jak i wschodniej. Liberalizm nowożytny może być uważany za „spadkobiercę” proroków hebrajskich, nauczycieli i filozofów przedsokratejskich, którzy podkreślali wagę indywidualności człowieka, wyzwolenia osoby spod dominacji grupy i wyzwolenia z pęt nakładanych przez różne autorytety (m.in. przez władzę). Mamy tu na myśli Heraklita z Efezu (ok. 544–484 p.n.e.), Zenona z Elei (ok. 490–430 p.n.e.), a zwłaszcza sofistów (V–IV wiek p.n.e.) i stoików (IV wiek p.n.e. – III wiek n.e.).

Sofiści byli pierwszymi filozofami greckimi, którzy nie dążyli do wykrycia i ustalenia prazasad, „pierwo-prawidłowości” czy papierwiastków świata rzeczywistości. Sofiści uznali człowieka za przedmiot dociekań, opierali się przede wszystkim na doświadczeniach wywodzących się ze znajomości biegu spraw ludzkich. Zawsze, nawet gdy zajmowali się światem przyrody, dążyli do formułowania wniosków odnoszących się do człowieka. Zajmowali się często analizą takich pojęć jak *sprawiedliwość*, *prawo*, *dobro* i *zło*, *prawda* i *kłamstwo*, *piękno* i *brzydota* itp. Ciekawe, że sofisci byli też pierwszymi myślicielami, którzy kazali płacić sobie za prowadzone wykłady i nauczanie (zwyczaj ten zainicjowali Protagoras z Abdery [480–411 p.n.e.] i Prodikos z Julis).

W pracach Lykofrona znajdujemy jeden z pierwszych śladów teorii państwa jako umowy społecznej:

Państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę, inaczej bowiem wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców, który od innych układów, zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami, różni się jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz rękojmnią wzajemnej sprawiedliwości bez możliwości natomiast urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli.⁸

Inny sofista, Alkidamas z Eolii, w *Mowie za Meseńczykami* chyba po raz pierwszy w historii myśli wyraził pogląd o istnieniu pewnych naturalnych praw przynależnych człowiekowi. Wypowiadając słowa: „Wolnych

⁸ Cytat za: Legowicz 1986, s. 133.

wypuścił wszystkich bóg, nikogo niewolnikiem natura nie uczyniła” (zob. Legowicz 1986, s. 133), opowiedział się jednoznacznie za naturalnym prawem człowieka do wolności. Warunki społeczne nie pozwalały jednak na rozwinięcie tej myśli i jej praktyczne zastosowanie. Jak się okazało, dopiero historyczne warunki XVIII wieku sprzyjały rozwinięciu tej idei. W *Protreptyku* Jamblicha, w rozdziale 20, zawarto pogląd nieznanego sofisty, według którego nie istnieje sprzeczność między prawem naturalnym i prawodawstwem pozytywnym, gdyż normy moralne należy sprowadzić do tego, co nazywa on „naturą ludzką” (zob. Legowicz 1986, s. 136).

Natomiast inny sofista, który pojawia się w mowie przypisywanej Demostenesowi, wypowiada się w duchu podobnym jak Lykofron i Antyfon – za umową społeczną jako naturalną zasadą rozwoju państwa. W jego opinii o wszystkim decydować powinna jednostka, a wszelkie prawo oraz normy zależą od ustanowienia czynionego przez jednostkę.

Stoicy byli drugą grupą filozofów greckich, w których rozważaniach obecne są elementy liberalne. Byli oni najbardziej interesującą i wpływową szkołą filozoficzną w Grecji po Arystotelesie. Założycielem tej szkoły był Zenon z Kition (ok. 336–264 p.n.e.), który pojawił się w Atenach ok. 300 roku p.n.e., by uczyć w zdobnym w kolorowe freski „pstrym portyku” (*stoá poikīlē*), stąd wzięła się ich późniejsza nazwa „stoicy”. Drugim twórcą szkoły stoików był Chrýsippos (Chryzyp z Soloj, ok. 280–205 p.n.e.). Podczas gdy Diogenes twierdził, że pragnienie posiadania pieniędzy jest źródłem wszelkiego zła, Chryzyp zaprzeczał temu, twierdząc, że „za rozsądną zapłatę każdy rozsądny człowiek zdecyduje się na wykonanie trzech fikołków”. Jak zobaczymy w rozdziale 4, stosunek liberałów do istnienia nierówności i różnorodności wyróżnia ten nurt myślowy. Już Chryzyp zauważył, że „nic nie może zmienić tego niezaprzeczalnego faktu, że pewne miejsca w teatrze są lepsze od innych”.

Największym wkładem stoików w rozwój wiedzy była ich filozofia etyki, polityki i prawa. Rozwinęli oni i usystematyzowali koncepcję prawa naturalnego. Jedną z naczelných kategorii w filozofii Platona i Arystotelesia było pojęcie greckiej *polis*. Moralność i filozofia prawa nierozłącznie związane były z greckim miastem-państwem. Dla sokratejczyków to właśnie państwo-miasto, a nie indywidualny obywatel, było nośnikiem ludzkich zalet. Stoicy po raz pierwszy odeszli od tej koncepcji i, opierając się na doktrynie prawa naturalnego, wysnuli wniosek, że nie *polis*, a właśnie jednostka jest tą podstawową kategorią. Mówiąc o prawach, nie należy myśleć w kategoriach jednego państwa, ale odnosić to do wszystkich państw w każdym czasie. Prawo i etyka, zasady sprawiedliwości stały się w opinii

stoików czymś ponadnarodowym i ponadkulturowym, odnoszącym się do każdego miejsca i do wszystkich, w każdym czasie historycznym.

Stoicka postawa wobec losu może budzić sprzeciw z racji postulowanej bierności (i pod tym względem stoicy mają wiele wspólnego z chińskimi taoistami, o których będzie mowa dalej). Postulatem stoików jest to, by raczej zmieniać siebie, a nie świat. Jest to postawa w pewnym sensie egoistyczna, ponieważ nakazuje przede wszystkim troskę o własny spokój ducha. Tę postawę stoików dobrze charakteryzują słowa Epikteta (ok. 50 – ok. 130): „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swej woli, ale naginaj wolę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności”⁹.

Stoicy wyrażali swoje przekonanie, że świat jest ze swej istoty racjonalny, ponieważ rządzi nim *logos*, czyli kosmiczny rozum, Człowiek rozsądny dostosowuje swoje pragnienia do rozumnego porządku świata. Zwykle jednak ludzie usiłują realizować własne pragnienia, nie bacząc na to, czy są one możliwe do spełnienia. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest to, że ludzie podlegają namiętnościom (gr. *pathos*), przez które Zenon z Kition rozumiał „bezrozumne i przeciwne naturze poruszenie duszy albo nadmierną żądzę”. Czyniąc tak, ludzie uzależniają swe szczęście od okoliczności zewnętrznych. W innym miejscu Epiktet przypomina:

Pamiętaj, że jesteś aktorem grającym rolę w widowisku scenicznym, a do tego w takim widowisku, jakie spodobało się dramaturgowi ułożyć, w krótkim – jeżeli krótkie, w długim – jeżeli długie. Jeżeli chciał, żebyś grał rolę żebraka, staraj się tę rolę po mistrzowsku odegrać. Twoją bowiem jedynie jest rzeczą powierzoną ci rolę odegrać pięknie, sam wybór roli jest sprawą kogo innego (Epiktet 1961, 17).

Stoicyzm uczy pogody ducha i mobilizuje do poszukiwania wewnętrznej wolności. Wolność i moralna doskonałość są dla stoika wartościami fundamentalnymi. W pełni wolnym człowiekiem jest jedynie mędrzec i człowiek dobry; jak mówił Zenon z Kition, „tylko ludzie cnotliwi mogą być dobrymi przyjaciółmi, krewnymi i tylko oni naprawdę są wolni”. Wolnością jest kierowanie własnymi czynami, źli ludzie nie są w stanie tego czynić, dlatego też są niewolnikami. Niewola, jako przeciwieństwo wolności, to pozbawienie człowieka możliwości kierowania swoim postępowaniem. Nie powinniśmy narzekać na los i to, co nas spotyka. Do losu nie można mieć pretensji i w tym względzie w postawie stoików widoczna

⁹ Epiktet 1961, 8.

jest pewna surowość wobec samego siebie. Ten, kto narzeka na los, zapomina, że „drzwi stoją otworem”, że to my sami powinniśmy zdecydować, co należy czynić.

Jednym z trudniejszych do przyjęcia postulatów stoicyzmu jest specyficznie rozumiany zakaz współczucia. Powinniśmy starać się rozumieć ludzi i pomagać im. Jest to pewien nakaz moralny, jednakże pocieszenie lub wyrażanie współczucia dowodzi, że mamy jeszcze jakieś oczekiwania wobec losu. Zdaniem Chryzypa z Soloj mędrzec nigdy nie okazuje miłosierdzia ani nikomu niczego nie wybacza, gdyż jest przekonany, że „nie należy uchylać kar ustanowionych przez prawo, a ustępstwa i litość nie przystoją duszy, która uważa karę za rzecz konieczną, kary zaś nie wydają się im zbyt surowe”.

Ogólnie zdaniem stoików nie należy zbyt interesować się przeżyciami innych ludzi, lecz przede wszystkim wykazywać troskę o stan własnej świadomości.

Stoicyzm był popularnym kierunkiem myślenia przez kilkaset lat. Wywarł istotny wpływ na rozwój intelektualny Rzymu, do tego stopnia, że w późniejszych wiekach najbardziej znanymi stoikami byli Rzymianie, a nie Grecy. Marcus Tullius Cicero (106–43 p.n.e.) był tym rzymskim filozofem, który przyczynił się w największym stopniu do popularyzacji filozofii stoików w Rzymie. Jego następcy przyczynili się do utrwalenia się doktryny prawa naturalnego w prawodawstwie rzymskim w II i III wieku naszej ery. W okresie tym wykształciły się podstawowe struktury prawa rzymskiego, które w następnych wiekach rozprzestrzeniły się i zdominowały prawodawstwo europejskie.

Cyceronowi zawdzięczamy znaną metaforę, obrazującą sytuację wszechpotężnego rządu. Opowiedział on przypowieść o piracie, który został postawiony przed sądem Aleksandra Wielkiego. Aleksander, oskarżając pirata o piractwo i rozbój, zapytał, co skłania go do tego, by stwarzać niebezpieczeństwo na morzach przez żeglowanie po nich małym stateczkiem. Pirat miał odpowiedzieć: „Jest to ta sama przyczyna, która skłania ciebie [Aleksandrze] do czynienia, że niebezpieczny jest cały świat”. Myśl ta rozwinięta została kilka wieków po Cyceronie przez św. Augustyna w *Państwie Bożym*: mający wielką flotę Aleksander nazywany jest cesarzem, a właściciel jednego zbójckiego statku – łotrem.

IDEE CHIŃSKIEGO TAOIZMU

Interesujące jest, że równoległe i niezależnie od rozwoju myśli greckiej w podobnym duchu rozwijała się myśl wschodnia. Mamy tu na myśli działalność i pisma starożytnych filozofów chińskich, twórców taoizmu: Lao-tsy¹⁰ (ok. VI wiek p.n.e.), który napisał *Tao-te-king*, czyli *Księgę drogi i cnoty* (*tao* to droga, *te* to cnota, stąd tłumaczenie: *Traktat o drodze i cnotcie* albo *Traktat o drodze i jej przejawach* albo *Księga drogi i cnoty*) oraz Czuang-tsy (369–186 p.n.e.), autora uznawanej za arcydzieło literatury chińskiej *Prawdziwej księgi południowego kwiatu*. Wielokrotnie w książce będziemy powoływać się na myśl taoistyczną, warto zatem poświęcić trochę miejsca na krótką charakterystykę taoizmu.

W najstarszym słowniku chińskim (ok. 100 n.e.) ideogram *tao* oznacza „drogę, po której się chodzi”, obecnie współlistnieje ponad 50 różnych znaczeń tego ideogramu – droga, metoda, sposób, zasada, zbiór zasad moralnych. Dla konfucjonisty *tao* to najwyższe prawo moralne, dla taoisty to powszechne prawo natury, zasada bytu, istota świata. Zgodnie z potocznym powiedzeniem chińskim „gdy rzecz osiągnie swój kraniec, przemienia się w swoje przeciwieństwo”. Powiedzenie to ma swe źródło w rozumowaniu Lao-tsy. Podobnie jak stoicy, myśliciele taoistyczni uznali człowieka za obiekt swoich rozważań. Jak pisał Lao-tsy (1987):

XXV

Istnieje coś, powstałe z chaosu, zanim się jeszcze niebo i ziemia zrodziły.

Jakże ciche jest ono. Jakże puste i bezkresne!

Stoi samotnie i nie ulega przemianom,

Oddziałuje na wszystkich dookoła i nie (odczuwa) zmęczenia,

Można je uważać za matkę (całego świata) pod niebem.

Nie znam jego (prawdziwej) nazwy.

Nadaję mu miano: tao, czyli Droga. [...]

Na świecie są cztery rzeczy wielkie i człowiek jest jedną z nich.

¹⁰ Obecnie obowiązująca transkrypcja *pinyin*: Lao-zi zamiast tradycyjnego Lao-tsy (jest to przydomek założyciela taoizmu, znaczący dosłownie „stary mistrz”), tytuł jego dzieła w nowej transkrypcji brzmi *Dao De Jing* (zamiast tradycyjnego *Tao-te-king*). Podobnie Zhuang Zi (Czuang-tsy). W dalszej części pracy będziemy jednak używać transkrypcji tradycyjnej.

Człowiek wzoruje się na ziemi, ziemia bierze za wzór niebo, niebo obiera sobie za wzór tao, a tao czerpie wzory z (praw rządzących) przyrodą.

XL

Dążenie ku swemu przeciwieństwu jest (przejawem) ruchu (wynikającego z zasad) tao.

Słabość jest (główną cechą, na której opiera się) wykorzystanie (zasad) tao.

Dziesięć tysięcy istot (i rzeczy na świecie) pod niebem zrodziło się z bytu.

A byt powstał z niebytu.

Jedna z zasadniczych różnic między taoizmem a liberalizmem wypływa ze stosunku do przeszłości i przyszłości. Taoista myśli najczęściej w kategoriach przeszłości, a właściwie w kategoriach cudownego okresu w przeszłości, który już minął i który powinniśmy traktować jako wzorzec (stąd też częste odwołania do doświadczenia wynikającego z uprawy roli i hodowli). Liberał najczęściej nastawiony jest na przyszłość i mówi o cudownym okresie, który będzie, do którego powinniśmy zmierzać. Jak się wydaje, jest to różnica wypływająca z ogólnego stylu myślenia człowieka Wschodu i Zachodu.

Zarówno taoizm, jak i liberalizm propagują wolność jednostki, należy jednak bardzo ostrożnie łączyć taoizm z zachodnim pojęciem indywidualizmu. Jak pisze Tung-chi: „Wolność taoistyczna to wolność istoty przedspołecznej czy aspołecznej, podczas gdy wolność głoszona przez wyznawców doktryny o wolnej woli to swoboda człowieka społecznie świadomego” (1988, s. 10). Wolność w rozumieniu Zachodu to najczęściej wolność „od czegoś” lub wolność „do czegoś” (zob. rozdział 4): wolność słowa; wolność przekonań, wyznania, religii; wolność zgromadzeń i stowarzyszeń; wolność zawierania umów. Tak pojęta wolność zawsze łączy się z celem, do którego należy dążyć.

Taoizm nie wyznacza natomiast jakichkolwiek konkretnych celów. W ostateczności taoizm głosi całkowite odrzucenie cywilizacji i – pod tym względem – zbliża się do zachodniego anarchizmu (zob. rozdział 2). Taoista neguje potrzebę organizacji społeczeństwa. „Wolność w pojęciu taoisty nie znaczy, że należy walczyć, by wyzwolić się od czegoś czy kogoś określonego; znaczy wolność od wszystkiego i do wszystkiego”

(Tung-chi 1988, s. 10). Podczas gdy zachodni liberalizm jest nasycony koniecznością społecznego działania, taoizm jest przesycony liryzmem pełnym prywatnych pragnień, przyzwyczajzeń, upodobań, ale też wątpliwości, sprzeciwów, protestów i niechęci, z którymi tylko z konieczności jednostka wychodzi na zewnątrz, a które powinny trwać zamknięte w jej wnętrzu. Cechą wspólną wielu taoistów jest przekonanie o konieczności kwestionowania tzw. wartości ostatecznych. Analiza taoizmu i liberalizmu prowadzi Tung-chi do wniosku, że „zachodni indywidualizm to wiara, natomiast taoizm to sceptycyzm *par excellence*” (Tung-chi 1988, s. 11).

Modelem człowieka dla taoisty jest pustelnik, reprezentujący swobodę człowieka prawdziwie wolnego, żyjącego dniem dzisiejszym, biorącego życie takim, jakie jest, godzącego się z każdym jego przejawem, poddającego się biegowi spraw. Żyjącego w harmonii z otoczeniem, wierzącego, że spontaniczność reakcji prowadzi do sukcesu. Według słów Huai-nan-Zi (Huai-nan-tsy): „Ci, co działają zgodnie z naturalnym porządkiem, płyną z nurtem *Tao*”¹¹.

Lao-tsy głosił koncepcję przeciwstawną konfucjańskiemu przekonaniu, że człowiek żyje i działa w zorganizowanym zespole, społeczeństwie, państwie, co prowadzi do poddania każdego członka społeczności określonym regułom, normom życia społecznego, wypracowanym przez społeczeństwa w trakcie ich rozwoju. Lao-tsy twierdził, że właśnie narzucenie tych reguł jest przyczyną wszelkich nieszczęść, zarówno jednostek, jak i całej społeczności. Ład może zostać osiągnięty jedynie przez wyrzeczenie się wszystkich reguł narzucanych przez społeczeństwo i postępowanie zgodnie z naturą rzeczy. Taoista nie pragnie zapanować nad przyrodą, gdyż zdaje sobie sprawę, że jest to zawracanie kijem biegu rzeki. Jedną z naczelných zasad taoizmu jest zasada *wu-wei*, czyli zasada niedziałania. Szerzej omówiono tę zasadę w rozdziale 3 o spontaniczności rozwoju. W jednym z wielu miejsc odnoszących się do rozumienia zasady *wu-wei* Lao-tsy pisze:

LXIII

Czyń poprzez nieczynienie niczego.
Działaj, nie uciekając się do działania.
Znajdź smak w rzeczach bez smaku.

¹¹ Zob. Needham 1956, s. 88, Tutaj warto wskazać na podobieństwo z Heraklitem: „Nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki” – „wszystko płynie” (*panta rhei*).

Uważaj (rzeczy) małe za wielkie.

A liczebne za nieliczne.

Odplącaj nienawiść (dobrocią) twej cnoty.

Staraj się pokonywać trudności wtedy, gdy są łatwe do pokonania.

Czyniąc rzeczy wielkie, zaczynaj od rzeczy drobnych. (Bowiem)

Żeby dokonać rzeczy najtrudniejszych na świecie, należy rozpocząć od rzeczy najłatwiejszych.

Żeby dokonać rzeczy największych na świecie, należy rozpoczynać od rzeczy drobnych.

Dlatego święty (Mędrzec) przez całe życie nie czyni nic wielkiego, i właśnie dlatego zdolny jest stać się wielkim.

Ten, co z łatwością ze wszystkim się zgadza, z pewnością niewielkim zaufaniem cieszyć się będzie u ludzi.

Ten, dla którego wszystko wydaje się łatwe, z pewnością napotka wiele trudności w życiu.

Dlatego święty (Mędrzec), nawet rzeczy łatwe traktując, jakby były trudne, do końca (życia) nie napotyka żadnych trudności.

W *Prawdziwej księdze południowego kwiatu* znajdujemy bardzo bliską liberalizmowi myśl odnoszącą się do wartości i ceny przedmiotów. Myśl ta zdaje się być zbliżona do poglądów scholastyków w średniowieczu i szkoły austriackiej kilka wieków później. Można powiedzieć, że, będąc zwolennikami subiektywistycznej teorii wartości, taoiści wyprzedzili o kilkanaście stuleci zachodnią myśl liberalną.

Władca Rzeki powiedział: „– Czy w samych przedmiotach, czy też poza nimi istnieje granica między cennym i bezwartościowym, między wielkim i małym?”. „– Z punktu widzenia tao – odpowiedział Żo z Północnego Morza – istoty [same przez się] nie są ani cenne, ani bezwartościowe. Ze swego punktu widzenia każda istota uważa siebie za cenną, a inne za bezwartościowe. Według powszechnego zdania [cechy] cenności czy bezwartościowości nie tkwią w przedmiotach” (Czuang-tsy 1953, s. 185–186).

IDEE LIBERALNE W ŚREDNIOWIECZU

Liberalizm jest w dużym stopniu kontynuacją rozwoju myśli społecznej w okresie poprzedzającym jego dojrzałą formę i jego praktyczne

zastosowanie w XVIII wieku. Rozwój liberalizmu nie byłby możliwy bez zasadniczej zmiany wizji świata (obrazu świata – zob. np. Kwaśnicki, Kwaśnicka 1989; Kwaśnicki 1996a), jaka dokonała się w XVI i XVII wieku. Renesansowy obraz świata umożliwił dojrzałe sformułowanie zasad liberalizmu i ich praktyczne zastosowanie. W tym sensie liberalizm należy uznać za formę przeciwstawienia się porządkowi feudalnemu i wynaturzonej średniowiecznej monarchii absolutnej.

Średniowiecze nie stworzyło odpowiednich warunków do rozwoju idei liberalizmu. W społeczeństwie średniowiecznym prawa i status jednostki były określane przez jej miejsce w sztywnej i hierarchicznej strukturze społecznej. Miejsce jednostki w społeczeństwie określane było w zasadzie przez jej pochodzenie i „urodzenie”. Oczywiście taka forma organizacji społecznej była częścią całego średniowiecznego obrazu świata i trudno wyobrazić sobie, aby liberalizm mógł być wbudowany w ten obraz w jakikolwiek sposób bez naruszenia wielu innych elementów. Mimo to wielu myślicieli średniowiecznych głosiło poglądy zbliżone do liberalizmu szkockiego oświecenia. Nie były one powszechnie propagowane i często stosowane w praktyce, tym niemniej należy je uznać za sprzyjające dalszemu rozwojowi liberalizmu w epoce oświecenia.

Św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) był jednym z bardziej znanych myślicieli średniowiecza, w którego rozważaniach można znaleźć elementy myślenia liberalnego. Znany jest on z opublikowanego podczas pobytu w Paryżu w latach 1252–1259 *Komentarza* do czterech ksiąg *Sentencji* Piotra z Lombardii, a zwłaszcza z napisanej w latach 1265–1273 trzydzięciowej *Summa Theologica*. W *Summie* Akwinata rozważa podstawowe pytanie postawione jeszcze przez Cycerona, dotyczące swobody umowy i handlu.

Rozważa on następującą sytuację. Kupiec wiezie ziarno do dotkniętego głodem kraju, Wie, że wkrótce po nim dotrą tam inni z dużą ilością zboża do sprzedania. Czy kupiec ten jest zobligowany do powiedzenia głodującym, że wkrótce będą mieć duże możliwości kupienia zboża i w ten sposób być zmuszonym do sprzedania zboża, które posiada, po niskiej cenie, czy też ma on utrzymać tę informację w tajemnicy i dzięki temu uzyskać znacznie wyższą cenę? Dla Cycerona kupiec był zobowiązany upowszechnić tę informację i sprzedać zboże po niższej cenie. Św. Tomasz odpowiada jednak inaczej. Ponieważ przybycie kolejnych kupców jest zdarzeniem przyszłym i, co za tym idzie, niepewnym, sprawiedliwość nie wymaga, by mówił on o nim swoim klientom. Może on sprzedać swoje zboże po cenie ustalonej na wolnym rynku w danym państwie, choć cena ta może

być bardzo wysoka. W *Summie* znajdujemy krótki fragment świadczący o tym, że Akwinata, przynajmniej częściowo, skłonny był zaakceptować mechanizmy rynkowe. Pisze on, że

transakcja [kupna i sprzedaży] zdaje się być wprowadzona dla wspólnego pożytku obydwu stron, gdy jeden człowiek potrzebuje rzeczy drugiego i na odwrót (Tomasz z Akwinu 2016, s. 273).

Franciszkanin, brytyjski scholastyk na Uniwersytecie w Paryżu, Ryszard z Middleton (ok. 1249–1306) był kontynuatorem ekonomicznej doktryny Akwinaty. W sposób jasny wyrażał on opinię, że wartość gospodarcza jakiegoś dobra wyznaczana jest przez potrzebę i użyteczność. Podobnie jak inni scholastycy średniowieczni uznawał za sprawiedliwą cenę ustalaną na rynku przez potrzeby kupującego i sprzedającego. Co ważne, podkreślał on, że obie strony aktu kupna-sprzedaży zyskują na tej transakcji. Jeżeli koń sprzedawany jest za pieniądze, to w opinii Middletona zarówno kupujący, jak i sprzedający zyskują – kupujący, oddając pieniądze, pokazuje, że cenniejszy dla niego jest koń, podczas gdy sprzedający bardziej ceni sobie pieniądze niż konia, którego jest właścicielem.

Inny franciszkański zakonnik z Prowansji, Pierre de Jean Olivi (1248–1298), który wykładał także we Florencji, w dwóch traktatach – jednym o lichwie, drugim o kupnie i sprzedaży – wskazuje, że wartość ekonomiczna określana jest przez trzy czynniki: rzadkość (łac. *raritas*), użyteczność (łac. *virtuositas*) i chęć posiadania, pragnienie (łac. *complacibilitas*). Olivi przedstawił też rozwiązanie tzw. paradoksu wartości, sprawiającego w XVIII i XIX wieku tak wiele trudności ekonomistom klasycznym (dlaczego pewne dobra konieczne do życia, o dużej wartości użytkowej, są tanie, a dobra luksusowe, niekonieczne do życia, są tak drogie?). Odpowiedź Oliviego można streścić następująco: woda, choć konieczna do życia, jest tak powszechna i łatwo dostępna, że jej cena jest bardzo mała, natomiast złoto będące dobrem rzadkim jest przez to drogie.

Francuski filozof Jean Buridan de Bethune (1300–1358), franciszkanin i uczeń Williama Ockhama, rozwinął tezę Middletona o wzajemnych korzyściach kupującego i sprzedającego. Rozważając wolny akt kupna i sprzedaży, często w sposób bardzo sofistyczny, Buridan wykazał, że obie strony zyskują, nawet w sytuacji, gdy swobodna wymiana jest czymś niemoralnym i powinna być potępiona z etycznego lub teologicznego punktu widzenia.

Prawo do posiadania własności indywidualnej jest jedną z charakterystycznych cech liberalizmu. Dzięki aktywności dominikanów papież Jan

XXII wydał bullę *Quia vir reprobus* (1329), która przyczyniła się do ustanowienia indywidualnego prawa własności jako prawa naturalnego, wynikającego z nakazu Boga, który przyznaje człowiekowi prawo panowania na ziemi. Kilkadziesiąt lat później Jean Gerson (1363–1429) wyraził ten pogląd w *De Vita Spirituali Animae* (1402) słowami:

Istnieje naturalne dominium, będące podarunkiem bożym, dzięki temu każda istota ma prawo (*ius*) pochodzące bezpośrednio od Boga do użycia podległych mu rzeczy do zaspokojenia swoich potrzeb. Każdy ma sprawiedliwe i nieodwracalne *ius* do utrzymywania swojej własności. W ten sposób Adam ma panowanie nad tym, co lata w powietrzu, i nad rybami pływającymi w morzu. [...] Do tego dominium należy też włączyć sferę wolności, która również jest nieograniczonym darem danym przez Boga.¹²

Mało znana współcześnie jest działająca w XV i XVI wieku szkoła scholastyków z Salamanki. Ten nurt myślowy był przedmiotem zainteresowania kilku współczesnych autorów¹³. Idee scholastyków z Salamanki na długo wyprzedziły idee liberalne w oświeceniu i idee szkoły austriackiej XIX i XX wieku. Twórcą szkoły z Salamanki był dominikanin Francisco de Vitoria (1485–1546). Scholastycy twierdzili, że z praktycznego i moralnego punktu widzenia wolny rynek jest zawsze lepszy od etatyzmu. Zajmowali się takimi problemami gospodarczymi jak kształtowanie się cen, ilość pieniądza na rynku, rachunek ekonomiczny, stosunek do własności kolektywnej itp.

Diego de Covarrubias y Leiva (1512–1577) w opublikowanym w 1554 roku *Variarum* uznał, podobnie jak to czynili jego poprzednicy¹⁴, że wartość dowolnego dobra określana jest na rynku przez jego użyteczność i rzadkość. Wartość nie zależy od wewnętrznych własności dobra czy od jego produkcji, ale od subiektywnych ocen konsumentów. Jak pisał:

¹² Cytat za: Tuck 1979, s. 27.

¹³ Zob. np. Chafuen 2002; Rothbard 1995.

¹⁴ Na przykład św. Bernardyn ze Sieny (1380–1444) uznał, że ceny są funkcją ich względnej rzadkości: „Woda jest relatywnie tania, jeżeli jest w obfitości. Ale może się zdarzyć w górach lub innym miejscu, że woda jest rzadkością. Może się tak zdarzyć, że woda uznana jest za cenniejszą od złota, ponieważ akurat w danym miejscu złota jest dużo, a nie ma wody.

Wartość dobra zależy nie od jego natury, ale od oceny przypisywanej mu przez człowieka, nawet jeśli ta ocena jest głupia. W Indiach pszenica jest droższa, ponieważ ludzie cenią ją bardziej, choć natura pszenicy jest taka sama w obu miejscach.

Rozważając problem sprawiedliwej ceny, Covarrubias dodaje, że musimy uwzględniać nie tylko koszty związane z wytworzeniem towaru, nie tylko koszty pracy, ale też jego wartość rynkową.

Współczesny Covarrubiasowi Luís Saravia de la Calle Veronese w *Instrucción de mercados* (Medina del Campo, 1554) uznał, że cena powstaje w wyniku interakcji między użytecznością i popytem rynkowym a rzadkością podaży:

Sprawiedliwa cena jest wynikiem obfitości lub rzadkości dóbr, kupców i pieniędzy; jak było powiedziane, nie wynika ona z kosztów, rodzajów pracy czy ryzyka. Jeśli musielibyśmy rozważać pracę i ryzyko po to, aby ustalić sprawiedliwą cenę, to żaden kupiec nie ponosiłby strat, a takie kwestie jak obfitość lub rzadkość dóbr i pieniędzy nie wchodziłyby w nasze rozważania.

Podobną opinię wyraził jezuita Luis de Molina (1535–1600):

Sprawiedliwa cena dowolnego towaru zależy zasadniczo od powszechnej oceny jego wartości przez ludzi mieszkających na danym terytorium. Kiedy jakieś dobro w pewnym regionie sprzedawane jest po jakiejś cenie (bez oszustw lub monopolu czy jakiegokolwiek złamania uczciwych reguł gry), to cenę taką należy uznać za zasadę i miarę wartości towaru.

Molina uważał również, że wartość dobra nie jest zawarta w nim samym, ale istnieje w umysłach ludzi korzystających z niego:

Cenę uznajemy za sprawiedliwą lub niesprawiedliwą nie dlatego, że taka jest natura rzeczy, [...] ale dlatego że za daną cenę dobra mają zdolność zaspokajania potrzeb człowieka.

Luis de Molina, gospodarczy liberał, uważał zatem, że jedyną sprawiedliwą ceną jest cena ustalana na rynku. Wypowiadał się on także w kwestiach wolności. Głosił współdziałanie wolnej woli człowieka z łaską Boga. Od niego wywodzi się nierozstrzygnięty dotychczas spór

teologiczny między dominikanami i jezuitami. Frank Bartholomew Costello, biograf Moliny, także jezuita¹⁵, podsumowuje poglądy Moliny w tej kwestii następująco:

Wolność jest nasza, tak bardzo niekwestionowana nasza, że z pomocą daru Boga w naszej możliwości leży uniknięcie wszelkich grzechów moralnych i osiągnięcie życia wiecznego. Wolność należy do synów Boga.

Inny jezuita ze szkoły z Salamanki, Juan de Mariana (1535–1624), stwierdził, że król może wydawać swoją osobistą własność, ale „nie ma prawa do dóbr ludzi i nie może zabierać ich własności w całości lub też w części”. W innym miejscu napisał ciągle aktualne słowa:

Jakże smutne dla republiki i jak niekorzystne dla ludzi jest widzieć tych, którzy zaczęli swą służbę w administracji publicznej, będąc biedakami, i stawali się bogatymi tłuściochami w czasie sprawowania służby publicznej.

Mariana uznawał zrównoważony budżet za rzecz najważniejszą po to, aby „republika nie była zagrożona przez niemożność spłacenia swoich długów”. Zwiększanie podatków też nie jest wyjściem dla rządzących, bo – jak stwierdził Mariana – „podatki są zawsze nieszczęściem dla ludzi i marami nocnymi dla rządu. Dla tych pierwszych są zawsze za duże, dla drugich zaś nigdy dość wysokie”.

Fernández Navarrete, kapłan królewski, pisząc o biurokracji, stwierdził, że „jest pożądane, by zwolnić ich wszystkich”. W 1619 roku doradzał królowi:

Wysokie podatki są źródłem biedy. W obawie przed poborcami podatkowymi farmerzy wolą porzucić swoje ziemie, po to tylko, by uniknąć podatku. Jak powiedział to król Teodoryk, jedynym godnym krajem jest ten, w którym nikt nie obawia się poborcy podatkowego.

W 1553 roku dominikanin z Salamanki, Martín de Azpilcueta, stwierdził, że

¹⁵ Costello 1974, s. 231.

przy stałości wszystkich innych warunków, w krajach, gdzie występuje niedobór pieniądza, wszelkie inne dobra będące przedmiotem handlu, a nawet ręce i praca ludzka są oferowane za mniej pieniędzy, niż byłoby to w sytuacji, kiedy tych pieniędzy byłoby w bród.

Inny dominikanin, Tomás de Mercado (1500–1575), potępił inflację, ponieważ zniekształca ona relacje między kredytodawcą i dłużnikiem. Inflacja obniża też wartość tego, co każdy przekazuje swoim dzieciom. Domingo de Soto (1495–1560), również dominikanin z Salamanki, pisał:

Pracownicy nie mogą okradać swoich pracodawców, tłumacząc się tym, że za mało im oni płacą. A to z tej przyczyny, że nie może być niesprawiedliwości w sytuacji, kiedy obie strony godziły się na pracę w danych warunkach.

Robotnikom radził: „Jeżeli nie chcesz służyć za taką zapłatę, odejź!”.

Domingo de Soto, jeden z ostatnich członków szkoły z Salamanki, zauważył w 1567 roku, że „interes prywatny” działa lepiej tam, gdzie „powszechna miłość” zawodzi. „Dlatego dobra w rękach prywatnych będą pomnażane. Kiedy natomiast byłyby w powszechnym władaniu, prawdą byłoby coś całkiem przeciwnego”.

Ducha liberalizmu można znaleźć w wielu ruchach religijno-społecznych w XVI wieku w Niemczech i Szwajcarii. Jednym z nich byli anabaptyści. Znani są oni powszechnie z ich woli zaniechania chrztu niemowląt. Chrzt – zdaniem anabaptystów – powinien być świadomym aktem człowieka dojrzałego, akceptującego aktem wiary działalność Chrystusa. Głosili oni także równość i wspólnotę dóbr, utrzymywali, że kościół składa się wyłącznie z tych, którzy oddali się Chrystusowi i zerwali swe więzi z państwem. Propagowali zasadę rozdziału kościoła od państwa, wolności sumienia i przekonań (zwłaszcza mennonici, zwani tak od imienia swojego duchowego przywódcy, pochodzącego z Fryzji Menno Simmonsa [1492–1559]).

Warto jednak powiedzieć o jednej zasadniczej różnicy między liberalnymi ideami przedoświeceniowymi i ideami oświecenia. Przez niemalże cały okres swojej historii człowiek jako jednostka podporządkowany był grupie. Dlatego podjętą w końcu XVII i w XVIII wieku próbę wyzwolenia jednostki spod dominacji grupy należy zaliczyć jako największe osiągnięcie kultury Zachodu. Można bez przesady powiedzieć, że idea liberalizmu jest nierozzerwalnie związana z walką człowieka Zachodu o wolność,

swobodę działania w najszerszym tego słowa znaczeniu, poszukującego ochrony osoby przed arbitralnymi i zewnętrznymi ograniczeniami, które uniemożliwiają pełne wykorzystanie własnych możliwości.

PARLAMENTARYZM, COMMON LAW I IDEE LIBERALNE W WIELKIEJ BRYTANII

Angielska konstytucja, parlamentaryzm i angielski system prawa (tzw. *common law*) rozwijały się równolegle nie przez świadome, racjonalne akty prawne tworzone przez suwerennego prawodawcę, lecz w stopniowej ewolucji jako wynik akceptowania lokalnych zwyczajów oraz dopasowywania ich do istniejącego systemu społecznego i prawnego. Parlament wyrósł z Rady Królewskiej, *Curtia Regis*, przez którą monarcha konsultował się z magnatami, a później także członkami Izby Gmin (ang. *commoners*), przedstawicielami wolnych miast i gmin (ang. *boroughs and shires*). Parlament (*House of Commons* i *House of Lords*) był w przeszłości (i jest także obecnie) miejscem rozwiązywania specyficznych problemów i niezgody między Koroną z jednej strony a lordami i członkami Izby Gmin z drugiej. Oryginalną i pierwotną funkcją parlamentu było rozstrzyganie sporów, podobnie jak to czyniono w sądzie. W istocie aż do XVI wieku instytucja ta znana była pod nazwą Wielki Sąd Parlamentu (ang. *High Court of Parliament*).

Powstanie dojrzałego liberalizmu nierozzerwalnie związane jest z rozwojem systemu parlamentarnego. Nie przez przypadek liberalizm rozwinął się najpełniej w Anglii, w której instytucje parlamentarne powstały najwcześniej i umocniły się przed XVII wiekiem. Początków parlamentaryzmu należy szukać w trzynastowiecznej Anglii w czasach panowania Jana bez Ziemi. Wysokie podatki konieczne do sfinansowania trzeciej wyprawy krzyżowej (w latach 1189–1192 prowadzonej przez Ryszarda I Lwie Serce i cesarza Fryderyka I Barbarosę) oraz

Usuńcie historię parlamentu z historii Francji, a pozostanie wam jeszcze historia Francji. Usuńcie historię parlamentu z historii naszego kraju, a nie będziecie już mieli Anglii.

Enoch Powell*

* Były minister z ramienia Partii Konserwatywnej, na znak protestu przeciwko „proeuropejskiej” polityce torysów wystąpił z partii i zasiadł w Izbie Gmin w kadencji 1974–1979 z listy ulsterskich unionistów (cytat za: Zalewski 1985).