

Teologiczne korzenie leseferyzmu

Autor: [Alexander Rüstow](#)

Tłumaczenie: **Kamil Kisiel**

Tekst pierwotnie opublikowany jako „Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem”.

In: Istanbuler Schriften. Nr. 12, Istanbul/Zürich/New York 1945.

Liberalizm i gospodarka

Rzadko który ruch wkraczał w życie z takim impetem i tak napompowanymi oczekiwaniami jak liberalizm w XVIII w. Panowało przekonanie, że zaprowadzenie wolności, w szczególności w obszarze gospodarki, doprowadzi z jednej strony do niewyobrażalnego rozwoju, a z drugiej strony ogólną harmonię interesów i postaw. Pierwsze z oczekiwań spełniło się ponad miarę w sposób bezprecedensowy, ale drugie tym mniej. Niemającemu podobnego miejsca w historii rozwojowi gospodarczemu w XIX w. towarzyszyło również bezprecedensowe zaostrenie społecznych i politycznych kontrastów. Im dłużej to trwało, tym bardziej strata wynikająca z drugiego przewyższała zysk z pierwszego precedensu i tym bardziej eksperyment liberalizmu był odczuwany jako katastrofalne posunięcie, także i przez własnych zwolenników, do tego stopnia, że „liberalny” stało się dzisiaj praktycznie przekleństwem, w każdym razie, stało się czymś, co już się przeżyło i co nie jest warte dyskusji.

Do tej katastrofy przyczyniły się określone słabości i błędy [oraz] typowa ślepota wobec warunków i uwarunkowania własnego myślenia i czynienia. Pytanie, jakie tutaj stawiamy i na jakie powinniśmy tym tekstem odpowiedzieć, to próba znalezienia korzeni tych duchowo-historycznych słabości i błędów.

Gdyby liberalizm posiadał tylko błędy, naturalnie nigdy nie doszedłby do głosu. Ale jego widoczna dzisiaj gołym okiem katastrofa tym bardziej zachęca do zbadania jego słabości niż zalet, i to tym bardziej, im bardziej jest się przekonany o niepowtarzalności i niezastąpioności tych zalet i [tym większym przekonaniu] o możliwości uniknięcia tych błędów. Diagnoza i etiologia choroby powinna służyć celom terapii.

Spółeczna i gospodarcza katastrofa gospodarczego liberalizmu była przede wszystkim konsekwencją absolutyzmu, z którym forsowała swoją maksymę

„laissez faire, laissez passer”. Dzisiaj wiemy, że postulowane przez niego zejście się interesu jednostkowego z interesem ogółu działa tylko dla określonego obszaru rynkowego, pełnej konkurencji i tylko wtedy występuje, kiedy państwo jako właściciel policji rynkowej troszczy się w surowy sposób o utrzymanie tego obszaru przez prywatną gospodarkę. To, że ta granica obowiązywania harmonii konkurencji została przez historyczny liberalizm przeoczona, a w praktyce przekroczona, jest znaczącym powodem tego katastrofalnego zawodu.

Idee nigdy nie mogą być praktycznie zastosowane bez uprzedniego poważnego uproszczenia i brutalizacji. Podczas drogi do realizacji natrafia się nieubłagane na obostrzenia, ograniczenia i modyfikacje — zwłaszcza wtedy, gdy leżą one w poprzek drogi działania. Z innej strony kształt, jaki przyjmuje idea w strefie działania, zależy jednak od subtelnej struktury relacji w swoim powstaniu. Ta dwuznaczna okoliczność podczas wszelkiej rozprawy zmusza do szczególnego połączenia brutalności i ulepszenia — kwestii, które na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne i arbitralne.

Ten ślepy liberalizm, który panował w decydującym czasie XIX w., jego przeciwnicy obdarzyli zgryźliwym mianem „manczesteryzmu”, z uwagi na założoną w 1838 r. przez [Richarda Cobdena](#) „Anti Corn Lag League”. Założyciele i klasycy [liberalizmu] nie byli jednak w żaden sposób zwolennikami manczesteryzmu”. U nich, a w szczególności u samego Adama Smitha, którego horyzonty i umiarkowanie nawet dzisiaj budzą podziw, znajdziemy wiele myśli, których praktyczne zastosowanie pomogłoby zastopować o czasie fatalne tendencje. Tym ostrzej trzeba postawić pytanie, dlaczego tych rad nie zastosowano i dlaczego nie odegrały one roli w dalszym rozwoju.

Liberalizm jest ogólną ludzką postawą, która we wszystkich sferach życiowych może znaleźć i znajduje swój wyraz¹. Dla historycznego rozwoju liberalizmu w XVIII i XIX wieku istotne jest jednak to, że z gospodarki uczynił on centralny i podstawowy obszar życia, w którym przekonania liberalne musiałyby być zastosowane w pierwszej linii. Liberalizm w XIX w. oznacza w pierwszej linii wolność gospodarczą, wolność bazującą na konkurencji rynkowej. To centralne miejsce w systemie światopoglądowym liberalizmu było uzasadnione duchowo-historycznie, a nawet naukowo-historycznie. To właśnie na obszarze teorii gospodarczej liberalizmowi jako nauce udało się dokonać swojego wielkiego, przełomowego, tworzącego nową epokę, odkrycia. Było to odkrycie automatyzmu gospodarki rynkowej, samosterowności gospodarki konkurencyjnej poprzez

mechanizm cenowy podaży i popytu i harmonii, która powstaje i jest utrzymana poprzez ten właśnie automatyzm pomiędzy interesem jednostki a interesem ogółu, pomiędzy egoizmem pojedynczego człowieka a dobrobytem wszystkich ludzi.

Teologia gospodarcza

O ile Adam Smith jako pierwszy wykazał w sposób precyzyjny i obszerny naukowo-ekonomiczne prawa niewidzialnych praw mechanizmu rynkowego, to jednak ogólna idea takiej niewidzialnej harmonii jest dużo starsza. W historii Starego Kontynentu po raz pierwszy pojawia się w ogólnej i kosmologicznej, grawitującej w kierunku astronomii, nauce Pitagorasa (druga połowa VI w. p.n.e.) i wśród pitagorejczyków, jednakże w antropologicznym znaczeniu, w literalnym stosowaniu na polu socjologicznym i politycznym, u jońskiego filozofa Heraklita z Efezu (ok. 500 p.n.e.) U niego boski Logos, „rozsądek świata” (*Weltvernunft*), przenika i kieruje całym biegiem świata, poczynając od ustalania dróg ciał niebieskich aż do czynności ludzkich, zaprowadzając je wszystkie razem do wspaniałej harmonii jednego wielkiego układu krążenia (obiegu — przyp. tłum). I jakkolwiek ludzie są w swojej tradycyjnej bezmyślności nieświadomi tego, to są oni włączeni z całym swoim bytem i z całym swoim działaniem do tej harmonii, w swojej części będąc nieświadomym nośnikiem i wykonawcą tej wyższej woli. Ale ten filozof jest ponad tę zwierzęcą tępotę, ślepą i głuchą masę, gdyż jest bardziej niż inni świadom tej niewidzialnej harmonii (fr. 54), jest świadom tego ukrytego sensu. *Wszystkie ludzkie prawa karmią się tym jednym, boskim: ponieważ rządzi ono, jak chce, odpowiada wszystkiemu i wszystkiemu jest nadrzędne.*” (fr. 114)². Specjalne zastosowanie w ekonomii naturalnie było jeszcze dalekie tym archaicznym filozofom natury. Jakkolwiek potrzebowaliby oni tylko, aby na przykładzie miast handlowych wyobrazić sobie układ krążenia pieniądza w gospodarce i wymiany towaru na pieniądź i pieniądza na towar i w ten sposób zyskać obraz i analogię do makrokosmicznych zapatrywań na przebieg procesów świata³.

Ta cudowna, kosmo-teologiczna nauka Heraklita została przejęta przez [szkołę Stoa](#) (założona w Atenach 300 lat przed Chrystusem) i uczyniona podstawą swojego filozoficznego systemu, przede wszystkim jej antropologii, etyki i polityki. To właśnie dla polityki stoicy już wtedy wyciągnęli z tej nauki o boskiej harmonii całego świata tą immanentną w swojej konsekwencji naukę

laissez-faire: *To jest jeden powód, dla którego stoicy nigdy nie byli adwokatami gwałtownych reform (...) to jest powód, dla którego stoicka literatura nigdy nie mówi w żadnym miejscu o tym, czy promocja jedności i zgodności jest w czymkolwiek interesie; oni nie mogli wypowiedzieć czegoś takiego, gdyż byłoby to zaprzeczenie ich prymarnemu postulatowi, że jedność i zgodność uniwersum jest już zawarta w boskim dekreście⁴. I co Bóg raz stworzył, nie było przeznaczone ludziom do ponownego przetworzenia⁵.*

Przy całym swoim niebywałym wpływie, jakim świecka filozofia stoików wywarła na całość epoki hellenistyczno-rzymskiej, nauka ta stała się bardzo ważną częścią antycznego kształcenia. Tą z kolei przejął chrześcijański krąg kulturowy, który był świadom swojego długu wdzięczności wobec Heraklita. Święty męczennik Justyn (ok. 100–166 n.e.) posunął się nawet tak daleko, aby Heraklita (z nim Sokratesa) zaliczyć do „chrześcijan przed Chrystusem”⁶. Przede wszystkim ten komplement kieruje się w pierwszej linii do heraklityczno-stoickiej nauki o *logos spermatikos* i do Nauki o Logosie w formie, którą możemy przypasować do słynnego wstępu do Ewangelii św. Jana. Mimo to, nauka o niewidzialnej harmonii znalazła swoją drogę i zdobyła znaczenie ponownie dopiero w czasach Renesansu. Klarownej, filologicznej odnowy stoickiej filozofii dokonał Justus Lipsius (1547–1606), a w przypadku epikureizmu Pierre Gassendi (1592–1655) pół wieku później. Odnowiona tradycja stoicka, która w wieloraki sposób zastępowała w wielu miejscach chrześcijańską teologię, odegrała ważną rolę w powstaniu europejskiego racjonalizmu. W tym związku (do którego przyczynił się m.in. Leibniz ze swoją przed-stabilizującą harmonią) nauka o boskiej harmonii niewidzialnego i naturalnego obiegu przeszła także do filozofii fizjokratów, a w swojej descendencji ten wspaniały, kompletny, pełen mądrości obieg gospodarczy ich *ordre naturel* jest bez najmniejszych wątpliwości spadkobiercą Stoa i Heraklita.

Tok myślenia, który jest dla wszystkich takich systemów podstawą, rzadko kiedy był wyrażany w sposób kompletny czy z pełną świadomością swoich konsekwencji. Ta rzeczywista religijna treść, która buduje jego jądro, jest zdecydowanie wyrażona w motcie *fata volentem ducunt, no lentem trahunt* — wezwanie, aby każdy dokonał rozejmu z losem i aby radosną rezygnacją uczynić się świadomą częścią nieuniknionego⁷; tęsknota o włączenie się w kosmos, aby czuć się w nim ocalonym, jemu się oddawać, w niego przechodzić⁸; nadprzyrodzone przeżycie jedności świata, współbrzmienia ze światem. Gdy

jednak ta treść przeżycia staje się formą jakiejś tajemniczej „wiedzy wyzwolenia” na teologicznej płaszczyźnie teizmu czy deizmu, pojawiają się pewne nierozwiązywalne trudności w miejscu przechodzenia natury do świata człowieka. Jeśli Bóg jest dawcą praw natury, to jak godzi się to z ludzką możliwością sprzeciwu, nawet absolutnego? To jest typowy nierozwiązywalny teologiczny problem, który chrześcijańscy teologowie tłumaczyli na zasadzie „pozwoleniu na zło” albo „wszechmocy wolnej woli”. Heraklit skłania się do tego, aby każde odstępstwa traktować tylko jako pozorne, jako po prostu subiektywny wynik naszego ograniczonego — gdyż ludzkiego — sposobu refleksji (fr. 102), nie będąc jednocześnie gotowym, aby ponieść wynikającą z tego kwietystyczną konsekwencję. Próba kompromisu zasadza się w przekonaniu, że choć człowiek może działać wbrew Naturalnemu, to wgląd w obraz szkód, jakie przez to uczyni, może go od tego odciągnąć, i że w ten sposób władza, jako zastępczyni Boga na Ziemi, co prawda posiada możliwość, aby poprzez fałszywe prawa zakłócać pożądaną przez Boga ład, ale tylko kosztem olbrzymich szkód uczynionych sobie i swoim poddanym, i że przez właśnie wgląd w swój własny interes i obowiązek dojrzeje do tego, aby owe fałszywe prawa uznać za zakłócenia pożądanego przez Boga porządku, i że ten ład, uwolniony od samowolnych ludzkich zakłóceń, będzie widoczny w swojej naturalno-boskiej harmonii, rozsądności i użyteczności i [dopiero wtedy zacznie] funkcjonować. Tak też człowiek może się etycznie zaangażować w walce przeciwko temu, co nierozsądne i złe, a mimo to honor pozostanie przy Bogu, jako sprawcy tego, co rozsądne i dobre — także wtedy, kiedy to rozsądne i dobre ukryte jest przed ludźmi z powodu ich ułomności, i gdy człowiekowi musi ten wyższy wgląd zostać wpierw objawiony, i że to właśnie wtedy ukazuje się jego Boskość. Jeszcze częściej pozostaje niejasnym, jak w zasadzie pojmuje się ten patetyczny postulat podporządkowania się człowieka prawom natury.

Za naszym tokiem myślenia skrywa się — i to jest w zasadzie stoicką maksymą — przekonanie, że jeśli wszyscy ludzie będą działać „zgodnie z naturą rzeczy”, to wszystko powinno być w porządku. Oczywiście, to by się zgadzało, gdyby tylko mieć pewność co do tego, czym jest „natura rzeczy”.

Wszyscy pitagorejczycy od Heraklita i Stoa aż do Comte’a⁹ szukali normy [dla natury rzeczy] w fizycznych prawach natury — po prawdzie w rzeczywistości nie znajdując nic. Nie mogli oni znaleźć tego, co szukali, w prawach fizyki, które działają bezwzględnie, z powodu niemożności wyprowadzenia z nich żadnych

rozsądnych reguł dotyczących tego, co człowiek powinien czynić. Jakie zasady postępowania można wyprowadzić dla ludzi z tego, że ciała niebieskie mają takie, a nie inne właściwości? To jest właśnie ten wszechobecny patos, który swój klasyczny wyraz znajduje w kantowskim „niebo gwiazdziste nade mną, a prawo moralne we mnie”¹⁰, nie dając wszak najmniejszej możliwości wyprowadzenia jakiegokolwiek etyki z astronomii. To nastawienie miało do początku XIV w. w zasadzie tylko postulatowo-proklamujący charakter, bez jakichkolwiek treściowo-substancjalnych skutków. Także i dumny rozmach ścisłych nauk przyrodniczych, którego reprezentację widzimy w wielkim Izaaku Newtonie (1643–1727), w jeszcze wyższym stopniu wzmocnił podświadomość i ożywienie tego poglądu, nie tworząc żadnych treściwych możliwości. Dopiero rozwój nauk przyrodniczych w XIX wieku przyniósł przełomowe narzędzia naukowe i sposoby myślenia. Najpierwszym punktem, który się przy tym osiągnęło, i najjaśniej daje rozpoznać immanentne granice takiego podejścia, jest behawioryzm. Z pewnego punktu widzenia (...) stanowi on interesujący trick, przede wszystkim w zastosowaniu na swój własny subiekt. Ale wewnątrz właściwego duchowego obszaru jest on uparcie niczym innym jak rozmyślnym „przedstawieniem-siebie-głupim”, do którego czasami dochodzi oczywiste wrodzone prostactwo.

To stanowisko nazwano we Francji *physicisme*, w Anglii *scientism* — w sensie *science* (nauka). Źródło tego specjalnego znaczenia w j. angielskim jest dopiero do znalezienia dopiero po 1831 r. (...).

W rzeczywistości to *natura ludzka* jest tą, która określa normy swojego *naturalnego postępowania* i ta natura ludzka musi zostać objaśniona antropologicznie, aby sobie sprostać, czyli nie [może być pojmowana] tylko biologicznie lub fizycystycznie, a za pomocą metod nauk społecznych: psychologii, socjologii, historii. Takowy pitagorejsko-stoicki „scjentyzm”/„fizycyzm” to nic innego jak ślepe hołdowanie sukcesom nauk ścisłych i ich bezmyślne naśladowanie, obalające swoją istotę (...). Wybór takich form myślenia (...), które dają się opisać językiem nauk ścisłych, bo takie sprawiają wrażenie czy sprzyjają mentalności nauk ścisłych i techniki, [jest] zapatrzeniem w autorytet nauk ścisłych¹¹ i zgłoszeniem swojego akcesu w kosmologicznym wyświęcaniu „prawo-naturalności”¹².

Teologia gospodarcza u fizjokratów

„[Fizjokratyzm](#) albo naturalna konstytucja najbardziej korzystnego rządu dla ludzkości” przedstawia swoim „naturalnym i społecznym porządkiem, który ustanowiony jest na fizycznej konieczności i bezspornej mocy ewidencji” (Baudeau), stanowi heraklityczno-stoicką fuzję fizycznego i społecznego porządku (...) Sam mistrz, [François Quesnay](#), w życiu cywilnym lekarz, obwieścił¹³: „Konstytutywne prawa społeczeństwa nie są żadnymi ludzkimi instytucjami¹⁴”. „Prawa są na zawsze ustanowione przez Stwórcę natury¹⁵”. „Nie ma zatem żadnego powodu, aby spierać się o dającą prawo instancję (...) gdyż ona należy do Wszechmocnego, który wszystko ustanowił w ogólnym porządku uniwersum i wszystko przewidział: Ludzie mogą tylko przynieść nieporządek, i tego nieporządku można uniknąć tylko poprzez dokładne respektowanie jego naturalnych praw¹⁶. Źródło władzy legislacyjnej „leży w wyższej woli Stwórcy i w całości najpełniejszych dla ludzkości zalet fizycznego porządku; bez tej podstawy fizycznego porządku nie ma nic stałego, wszystko jest mylące i przypadkowe w ładzie społeczeństwa¹⁷. „Ten *arrangement* fizycznej konstytucji tworzy fizyczny porządek, który w społeczeństwie zjednoczonych ludzi czyni podwładnymi swoich praw¹⁸. „Fizyczne prawa konstytuują naturalny porządek, który jest najbardziej korzystny dla człowieka (...) są to wieczne prawa, nie do zmienienia i zdecydowanie najlepsze możliwe prawa. Ich jednoznaczność pęta każdą ludzką inteligencję i rozsądek z dokładnością, która ukazuje się w geometrycznych i arytmetycznych detalach i które nie pozostawiają żadnej przestrzeni na błędy, próby oszustw czy nieuprawnione żądania¹⁹. „Czyż nie jest to oczywiste (...) że prawa, które konstytuują naturalny porządek, są wiecznymi i nieodwracalnymi i że zakłócenia spowodowane przez rząd nie są niczym innym jak niedotrzymaniem obowiązku wobec tych ojcowskich praw?²⁰”.

Ten sam Logos przenika według fizjokratów i naturę, i społeczeństwo. „Naturalny porządek, którego społeczny porządek jest częścią, jest i nie może być niczym innym jak fizycznym porządkiem (...) Gdy ten fakt zostaje uznany, to można wyprowadzić z niego to, że społeczny porządek nie ma w sobie nic przypadkowego; że nie jest dziełem ludzi; przeciwnie — jest on stworzony przez Stwórcę samej natury, tak jak inne części fizycznego porządku, który w swoich częściach jest absolutny i niezależny od naszej woli²¹. Czego on uczy, to „fizycznych reguł w odniesieniu do społeczeństwa²², „fizycznych reguł naszych obowiązków”, „ekonomicznej fizyki²³. I boskość tego Logosu nie jest poddana w wątpliwość przez swoje społeczne oddziaływanie: „Musimy rozpatrywać

społeczeństwo jako dzieło Boga; i konstytutywne części społecznego porządku jako część ogólnego i nie podlegającego zmianie prawu stworzenia²⁴. „Naturalny porządek jest fizyczną Konstytucją, którą sam Bóg dał uniwersum i która dokonuje się poprzez naturę”. „To porządek stworzony przez Stwórcę natury”²⁵; „perfekcyjny rząd nie jest ludzką instytucją, ludzie nie są w stanie wnieść niczego pozytywnego do tej teokracji i nic jej nie mogą odjąć; jej szczęście polega na tym, aby się jej poddać”²⁶. „I ona jest poprzez wieczną, nieodwracalną, niezaprzeczalną naturę i jej najwyższego Stwórcę, niezależnie od tego, co ludzie mogą sobie o niej myśleć, co mogą próbować przeciwko niej zrobić, obowiązuje bez względu na wszelką ludzką konwencję, ludzki pakt, wszelakie społeczeństwo, pod wszelkimi warunkami”²⁷. Ponieważ tylko niewiedza może doprowadzić do tego, aby działać wbrew temu porządkowi, to najważniejszym zadaniem jest dla człowieka „rozpoznać i przestrzegać [porządku] , w którym wszystko jest dobre i musi być dobrem, w którym wszystkie interesy są perfekcyjnie ze sobą zgrane, w ten sposób nieodwracalnie ze sobą złączone (...) że szczęście jednego może wzrastać tylko przez wzrost szczęścia drugiego”²⁸. Rozchodzi się zatem tylko o to, aby „dobra, które jest samo z siebie, nie zaprzepaszczać”²⁹; każda ludzka interwencja w ten boski porządek byłaby równoznaczna ze zbrodnią. „Być winnym tej zbrodni znaczyłoby wypowiedzieć wojnę swoim bliźnim; znaczyłoby złamać prawo i nie wypełnić obowiązku danego przez Stwórcę; znaczyłoby przeciwstawić się Jego przykazaniom, znaczyłoby obrazić (...) boski Majestat”³⁰. „Wolność gospodarcza otrzymuje w systemie fizjokratów status prawa natury danego przez Boga, niepodlegającego zmianie, dla wszystkich czasów i wszystkich ludów zobowiązującego”³¹. Za ekonomicznym porządkiem gospodarki konkurencyjnej stoi absolutne prawo natury gospodarki, dane przez Boga, [jest to] niewidzialna konstytucja gospodarcza dana przez samego Stwórcę; przed jej obliczem wszystkie ludzkie próby [poprawy] muszą spełznąć na niczym: *cedant Deo*. Także ekstatyczny sposób, w jaki fizjokraci przedstawiali twórców swoich nauk jako „niosących światło”, wyzwolicieli, należy do dziedziny socjologii religii³². I także tutaj widzimy genetyczną linię na polu teologiczno-metafizycznym, która łączy pitagorejsko-stoicką naukę z fizjokratyzmem, dodatkowo także z chińską kosmologią — leseferyzm zostaje wzmocniony przez [wu-wei](#)³³. Quesnay jest dla nich [swoich wyznawców — przyp. tłum.] „Konfucjuszem Europy”³⁴, a wyliczanie „świętych”, które kończy się na Quesnayu, zaczyna się typowo na Konfucjuszu i Pitagorasie³⁵.

Leseferyzm w Islamie

Interesujące jest to, że także w starym islamie istniała taka tendencja postrzegania mechanizmu rynkowego, w szczególności kształtowania się cen rynkowych, jako dzieła Boga, które mogłoby także posłużyć do religijnego uzasadnienia dla poparcia leseferyzmu. Zapewne było to inspirowane przez pitagorejczyków. Kilka przykładów: Często przytaczany, stary [Hadîth](#) – prawdziwy albo przypisywany Mohammedowi przez ciąg świadków – brzmi: „*Oni rzekli: O wysłanniku Boga, ustal nam ceny! On zaś rzekł: Bóg jest tym, który ceny ustala!*”.

Ten sam *Hadîth* pojawiał się w różnych formach w wielu kanonicznych i niekanonicznych zbiorach *Hadîthów*. Tak np. Abû Dâ'ûd (um. 275/889), *Sunna* (na skraju *Zurqânî*, *Sharh al-Muwatta*, Kair 1310, III s. 188-189):

a) „Przekazał nam Muhammad b. 'Othmân ad-Dimashqi, że Sulejman b. Bilâl (um. 172/788) przekazał jemu: Przekazał al.-Alâ b. 'Abdarrahmân przez swojego ojca Abû Huraira (um. 57/677), że przyszedł pewien człowiek i rzekł: O wysłanniku Boga, ustal ceny! Tak on odparł: *Nie, to Bóg ustala niskie i wysokie, i mam nadzieję stanąć przed Bogiem tak, żeby nikt nie zarzucił mi niesprawiedliwego traktowania z mojej strony.*”

b) „Przekazał nam 'Othmân b. abî Shaiba: Przekazał nam 'Affân (um. 220/835): Przekazał nam Hammâd b. Salima (um. 167/783): Przekazał nam Thâbit z Anas (um. 91-93/709-7011) i dalej Qatâda (um. 117/735) i Hamaid (um. 142/759) z Anas, który rzekł: *Ludzie mówią: O wysłanniku Boga, cena na targowisku wzrosła, ustal nam ceny. Tak oto odpowiedział wysłannik Boga: Bóg jest Tym, który ustala ceny, który czyni je ciasnymi i szerokimi, który daje chleb powszedni i mam nadzieję stanąć przed Bogiem tak, aby nikt nie zarzucił mi niesprawiedliwości, to ze względu na [rozlew krwi], to ze względu na dobytek.*”

W niemal identycznej formie jak b) występuje *Hadîth* także u Ibn Madjâ (um. 273/886), *Sunnie* (Kair 1313 II s. 11-12), oraz u Tirmidî (um. 279/892) i *Sahîh* (Kair 1931, VI s. 53)

Sajid Sharîf Djurdjânî (um. 816/1413) w swoim komentarzu do *Mawâgify al-Idjîego* (um. 756/1355) przytacza *Hadîth* w następującej formie: „Gdy w Medynie podróżowało, zebrali się mieszkańcy przy nim (Mohammedzie) i rzekli:

Ustal nam ceny, o wysłanniku Boga! Ale on rzekł: Tym, który ceny ustala, jest Bóg”.

Ten *Hadīth* został szerzej rozjaśniony przez Ibn al-Athirego: „*On wysyła ceny i podwyższa je. Dlatego nikt nie ma prawa tym przeszkadzać, a ustalanie ceny jest niedozwolone.*” (Ibn al-Athīr, *an-Nihâja* 2, 162: podobnie u Abû Jûsufa, *Kitâb al-Harâdj* 1302, s. 28).

Text Idjiego brzmi w podanym miejscu następująco: „Kreatorem cen jest Bóg, wedle naszej podstawowej nauki, jaką znajdujemy w *Hadīth*. Lecz wśród nich (Mutazylitach) rozgorzał spór o to. Niektórzy z nich mówili: *Ona (cena) jest wynikiem bezpośrednich działań ludzi, bo z niczego innego się nie składa, jak z porozumiewania pomiędzy sprzedającym i kupującym.* Inni jednak mówili: *ona jest pośrednim skutkiem działania Boga, które na tym polega, aby niektóre towary czynić rzadkimi, a poszukiwanie ich czynić wielkie*³⁶, *a to z kolei poprzez pośrednie przyczyny, które przez Niego są nam dane.*”

Mu'tazyla jest kierunkiem racjonalistycznym w Islamie, który rozkwitł w 8–10 w. wedle naszego liczenia czasu i które jest obecne dzisiaj tylko w skierowanych przeciwko jego przedstawicielom polemikach przysięgłych komentatorów. Co zostało opisane przez Idjiego, jest ni mniej, ni więcej, jak także dzisiaj obowiązującą ekonomiczną nauką o tworzeniu się cen w wyniku swobodnej gry podaży i popytu, i to w dodatku jako działanie „niewidzialnej ręki” Boga, wyrażając to w słowach Adama Smitha. I to już w X w. naszego liczenia czasu (...).

Także myśl, że gospodarka rynkowa jest napędzana przez złą siłę, ale poprzez swój wynik jest nieodzowna i lecznicza, tak że i tutaj rozchodzi się o siłę, która „złego ciągle pragnąć, dobro ciągle stwarza”³⁷, znajduje swój najpełniejszy wyraz w następującej legendzie przytoczonej przez perskiego mistyka-poety Ferideddina 'Attara (um. ok. 1200), rozdz. VIII, 8 opowieść:

„Królowi Salomonowi dana była przez Boga władza nad wszystkimi duchami, wyłączając Diabła. Pewnego dnia rzekł Salomon do Boga: *Panie, zmuś Diabła, aby on tak jak inne duchy był mi posłuszny.* Bóg rzekł: *Lepiej nie proś o to, aby mógłby być posłuszny Twoim rozkazom.* Koniec końców jednak Diabeł został poddany na usługi Salomona i musi, tak jak wiatry muszą czynić, stać gotowym do służby u wrót Salomona. Salomon co prawda prowadził handel ze wszystkimi, którzy żyli między Niebem i Ziemią; lecz znał on pokorną wartość biedy i tak swój osobisty byt zabezpieczał przez własnoręczne plecenie koszy.

Gdy (już po stawieniu Diabła pod swoje rozkazy) jego sługa szedł na targowisko, aby jak zazwyczaj sprzedawać kosze Salomona, nie znalazł on mimo usilnych starań żadnego kupca. Zatem powrócił on z niesprzedanymi koszami, a Salomon musiał tego dnia cierpieć głód. W następnym dniu aby znaleźć wreszcie kupca stworzył Salomon jeszcze lepsze kosze. Ale znowu powrócił sługa z targowiska bez utargu. Tak to trwało jakiś czas i głodował wtedy Salomon tak bardzo, że aż sam Bóg zapytał go, co jemu doskwiera. On odpowiedział: *Chleba mi brakuje!* Bóg na to: *To zjedz jakiś!* Salomon: *Nie mam przecież żadnego.* Bóg: *Sprzedaj swe towary i kup chleb!* Salomon: *Dosyć koszy wysłałem ja na targowisko, ale nie ma obecnie żadnych kupców.* Na to odparł Bóg: *Jeśli ty Pana targowisk trzymasz na uwięzi, nie możesz się dziwić temu, że nie możesz wyzbyć się swoich koszy. Jak można cokolwiek kupować i sprzedawać, gdy Diabeł w okowach się znajduje?*³⁸

¹ Już w IV w. mądry Koryntian Timoleon wznosił ołtarz ku czci „Automatia”.

² Prawo boskie nie jest tu jeszcze synonimem prawa naturalnego, tylko fizycznego zbioru praw makrokosmicznego biegu świata. Warto jednak nadmienić, że w odwrotny sposób także rozwój prawa naturalnego odbija się swoim „fizykalnym” piętnem, które w szczególności ujawnia się podczas XVIII-wiecznego Oświecenia.

³ Heraklit, fr. 90: *Wszystko jest ogniu równomierne i ogień jest wszystkiemu równomierny tak jak towary złota i złoto towarom równomierne jest.*

Jednakże hieratyczny charakter obrazów Heraklita musi tu być uwzględniony, gdyż jest to inna kategoria myślenia niż te, do których jesteśmy współcześnie przyzwyczajeni — nie jest to zwykłe porównanie z pojęciowym *tertium comparationis*, tylko jest to ukryty udział obu procesów w jednym i tym samym wyższym związku, jednoczesne naświetlanie go i tego samego zmysłu w dwóch różnych miejscach. To z pewnością nie jest przypadek, że złota moneta jest tutaj porównywana z ogniem świata, nośnikiem logosu; złota moneta, która ma barwę i czystość ognia, o której mawiano, że jest „wybitym ogniem”. (Pindar, Olimp 1.1.: *Złoto jest zaprawdę świecącym ogniem*).

⁴ W. W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, Proceedings of the British Academy, Londyn 1933, s. 137, dz. cyt.: *This is the point I want to make, the irreconcilable opposition between Stoicism and the (activistic) theory of kingship, between the belief that unity and concord existed and you must try and get men to see it, and the belief that unity and concord did not exist and that it was the business of the rulers of the earth to try and bring them to pass.*

⁵ Tarn, s. 136

⁶ Justyn Męczennik, Apologia I, 46, por. też II, 8.

⁷ „Że człowiek lokuje się w Nieuniknionym – do tego dążą wszystkie religie: każda szuka na swój sposób rozwiązania tego zadania”. — Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Księga III, rozdział 11.

⁸ Goethe, *Jedno i wszystko*, 1821:

*Siebie odnaleźć w bezgranicznym,
Gdy się zatracić chce samotnym,
tam nadmiary wsze się znoszą
Miał wrzących marzeń, dzika wola
Miał trudnych żądań, sroga dola
Oddawać siebie jest rozkoszą*

⁹ August Comte, *Kurs filozofii pozytywnej*, vol. 3

„Pozytywna filozofia zawsze będzie nieuchronnie odznaczać się podporządkowaniem człowieka pod ogład świata. Pozytywna nauka nie ma żadnej dalej idącej cechy, jak jej spontaniczna i niezmienna skłonność, aby wspierać realne studium nad człowiekiem i znajomość świata zewnętrznego”. Historycy współczesnej filozofii jakoś zdają się uparcie nie widzieć faktu, że jest to tak naprawdę stara dobra stoicka doktryna.

¹⁰ Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*.

„Są dwie rzeczy, które napełniają duszę podziwem i czcią, niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie. Są to dla mnie dowody, że jest Bóg nade mną i Bóg we mnie”. Takie „pitagorejskie sprzęgło” pojawia się już u Platona, w „Prawach” (Leges XII, 966 d-e w tłum. Otto Apelta): „Dwie rzeczy były tymi, które prowadziły do wiary w bogów: Po pierwsze to, co rzekliśmy o duszy (...) a po drugie to, co sądzymy o regularności w ruchach ciał niebieskich i tego wszystkiego, co jeszcze podlega władzy rozsądku, rozsądku, któremu Kosmos dał swój ład.” (...)

¹¹ Por. Hayek, *Nadużycie rozumu*. (przypis zmieniony przez tłumacza)

¹² (...) Przykładem jest sławny fizjolog Alexis Carrel i jego książka *L'homme, Cet iconnu* (Paryż, 1935). Jego podziw dla Mussoliniego i faszyzmu, z którego chyba w międzyczasie musiał się wycofać, wydaje się wielce podobny do akcesu do autorytetu nauk przyrodniczych, jaki zgłasza w swoich eksperymentalnych obserwacjach w swojej specjalizacji fizjologicznej.

¹³ Tytuł za Dupontem de Nemours. Znaczące jest, że druk z 1767 r. jako miejsce wydania podaje Pekin.

¹⁴ *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, publiées par Auguste Oncken, Francfort 1888: „Despotisme de la Chine” (1767), Chapitre VIII, §6, s. 242.

¹⁵ *Ibid.*, s. 637.

¹⁶ *Ibid.*, s. 642

¹⁷ *Ibid.*, s. 642

¹⁸ *Ibid.*, s. 642

¹⁹ *Ibid.*, s. 645

²⁰ *Ibid.*, s. 660

²¹ Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essential de sociétés politiques*, Londyn/Paryż 1767, s. 38

²² Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle*, Paryż 1846 (oryginał 1768), s. 338

²³ Marquis de Mirabeau, *L'ammi des hommes*, Eloge de Quesnay, éd. Oncken, s. 5 / *Philosophie rurale*, Amsterdam 1763, tome I, chapitre IV, s. 120. Por. „społeczna fizyka” u Comte.

²⁴ La Mercier de la Rivière, *Ibid.* S. VI

²⁵ Dupont de Nemours, *Analysè du tableau économique*, Franffort 1888, s. 441

²⁶ Marquis de Mirabeau.

²⁷ Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique ou analysè des états policès*, Paris 1846 (oryg. 1771), s. 819

²⁸ Le Mercier de la Rivière, *Ibid.* S. VII

²⁹ Le Mercier de la Rivière, éd. Depitre, notice de l'éditeur S. XXVI.

³⁰ Dupont de Nemours. *Origine...*, §5, aliéa 5 (Daire s. 346).

³¹ Wilhelm Hasbach, *Die philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie*, Lipsk 1890, s. 70.

³² Ten teologiczny patos fizjokraci zawdzięczają po części swojemu sukcesowi; ale sceptycznym duszom jak Wolterowi działało to na nerwy – do tego stopnia, że całkowicie odrzucił ich naukę i pozostał przy mocno zacofanych poglądach merkantyizmu.

³³ Virgile Pinot, *Les Physiocrates et la Chine au 18e Siècle*, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1906, Tom 8, s. 200-214, L.A. Maverick, *Chinese Influences upon the Physiocrats*, oraz *The Chinese and the Physiocrats, a Supplement, Economic History*, Londyn 1938, Tom 3., s. 54-67 I 1940, Tom 4, s. 312-318. Zwracam uwagę na zadziwiającą koincydencję rozwoju doktryn pitagorejsko-stoickich i taoistycznych (6 w. p.n.e.). Interesującym tematem do badań byłoby, czy wobec tak wielkiej odległości takie podobieństwa w myśli są w rzeczywistości przypadkiem, czy istniał jakiś „geograficzny” łącznik. Jeśli tak, to w fizjokratyzmie spotkałyby się linie duchowo-historyczne, które ponad 2 tys. lat temu uległy separacji.

³⁴ Wu-wei oznacza „nie czynić”, *laissez-faire*. (oryginalny przypis skrócony, autor mówi o tym, że wu-wei był najbardziej kwietystyczną konsekwencją filozofii państwa i prawa Konfucjusza).

³⁵ Por. Np. Dupont de Nemours: *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle*, 1768, §1.

³⁶ Chodzi o to, że wielu ludzi ich poszukuje, co we współczesnym języku określa się jako duży popyt na dane dobro — przyp. tłum

³⁷ Goethe, *Faust*.

³⁸ (Hellmut Ritter, „Arabski podręcznik do nauki o handlu”, Straßburg 1916, Tom 7, cytat za perskim manuskrytem).