

Wolność człowieka i władza sumienia. Chrześcijaństwo, ekonomia i liberalizm w ujęciu Adama Krzyżanowskiego¹

Autor: **Olgierd Sroczyński**

Relacje pomiędzy religią (względnie: moralnością) a ekonomią i polityką stanowią jedno z najważniejszych zagadnień w nowożytnej filozofii politycznej. Jej doniosłość stała się widoczna zwłaszcza w wieku XIX, wobec przemian społeczno-politycznych będących następstwem rewolucji francuskiej i panowania Napoleona Bonaparte, które objęły całą Europę: rozpowszechnienia liberalnych urządzeń politycznych (głównie na podstawie napoleońskiego *Code Civil* z 1804 roku), zniesienia feudalnych przywilejów i zmiany struktury ekonomicznej społeczeństwa, eliminującej przestarzałe instytucje gospodarcze, takie jak cechy czy gildie. Krytycy liberalizmu politycznego i ekonomicznego — zarówno konserwatyści, jak i socjaliści różnych stronnictw — wskazywali na destrukcyjny w ich opinii wpływ, jaki wywarło liberalne ustawodawstwo oraz kapitalistyczna produkcja przemysłowa na tradycyjne wspólnoty polityczne i porządek moralny, zastępując je indywidualizmem, egoizmem ekonomicznym i relatywizmem moralnym. Potwierdzają to stanowisko encykliki społeczne papieży Piusa IX i Leona XIII, w których liberalizm zostaje potępiony jako nie doktryna do pogodzenia z wiarą chrześcijańską, stanowiąca podłoże dla relatywizmu moralnego i religijnego².

Czemu jednak był liberalizm potępiony przez papieży? Pytanie to wywołuje do dziś stałą kontrowersję, zwłaszcza w kontekście pontyfikatu Jana Pawła II i stanowiska wobec przemian politycznych, a zwłaszcza gospodarczych, zajętego przez papieża na kartach encykliki *Centesimus annus*. Bez wątplenia liberalizm był postrzegany w perspektywie katolickiej nauki społecznej jako wykwit reformacji, buntującej się przeciwko zinstytucjonalizowanej hierarchii religijnej; luterzańskie *sola Scriptura* było jednocześnie swoistym wyrazem lucyferiańskiego *non serviam* i znalazło swój finał w liberalnej niechęci wobec tradycyjnej ziemskiej władzy politycznej, mającej Boskie pochodzenie. Zamiast tego liberalizm afirmował jednostkę,

¹ Artykuł jest zmienioną wersją publikacji, która ukazała się w zbiorze *Polityka i ekonomia* pod red. M. Kalety i M. Ślepowrońskiego (Kraków 2012).

² Por. encykliki Piusa IX *Quanta cura* z 1864 oraz Leona XIII: *Immortale Dei* (1885) i — uważaną za najważniejszą — *Rerum novarum* z 1891.

a więc władzę człowieka, co było wprost postawą anarchiczną, działającą destrukcyjnie na społeczeństwo³. Z drugiej strony kluczowa dla liberalizmu koncepcja prawa naturalnego, stojącego ponad władzą państwową i stanowiącego instancję odwoławczą od jej wyroków (dozwalającą nawet na bunt przeciwko niej), nie pochodziła oryginalnie od myślicieli protestanckich, jak Grocjusz czy Locke, ale była wyraźnie obecna w myśli św. Tomasza z Akwinu czy też hiszpańskich scholastyków. Boskie pochodzenie władzy było z tej perspektywy tyleż źródłem uprawnień władzy wobec jednostki, co źródłem jej obowiązków i ograniczeń.

Jeżeli wziąć to pod uwagę, zrozumiałe stają się obecne na przestrzeni historii myśli politycznej próby pogodzenia liberalnej koncepcji państwa z chrześcijańską wizją społeczeństwa. Do takich prób należała również ta podjęta przez polskiego prawnika, ekonomistę i myśliciela politycznego Adama Krzyżanowskiego (1873–1963), profesora ekonomii politycznej i skarbowości na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz jednego z twórców Krakowskiego Towarzystwa Ekonomicznego, będącego centralnym ośrodkiem polskiej tradycji liberalizmu ekonomicznego. Krzyżanowski nie zatrzymuje się jednak wyłącznie na gospodarczym, praktycznym aspekcie ustroju liberalnego, ale dotyka również przesłanek antropologicznych i metafizycznych liberalizmu, wskazując na ustrój liberalny jako najwłaściwszy dla realizacji moralności chrześcijańskiej.

Uniwersalizm moralny i racjonalizm polityczny

Punktem wyjścia dla rozważań Krzyżanowskiego była antropologia chrześcijańska, ujmująca wszystkich ludzi, niezależnie od wszystkich charakteryzujących ich „przypadłości” — by posłużyć się określeniem Arystotelesowskim — jako równych sobie, składających się z duszy i konkretyzującego ją materialnego ciała. Dla krakowskiego ekonomisty znajdowała ona wyraz również w oświeceniowym racjonalizmie, a przede wszystkim — właśnie w klasycznie liberalnej filozofii politycznej i ufundowanych na jej bazie naukach społecznych i rozwiązaniach prawnoustrojowych. Taka koncepcja bowiem miała doniosłe znaczenie metodologiczne: jeżeli ludzie są równi sobie pod względem podlegania prawom rozumu, rodziło to również założenie o istnieniu jednej, dostępnej wszystkim ludziom w poznaniu rozumowym prawdy.

W naukowym relatywizmie, charakterystycznym dla marksizmu czy też poglądów ekonomicznych niemieckiej szkoły historycznej, dostrzegął Krzyżanowski wyraźnie niebezpieczeństwo formułowania postulatów politycznych i ekonomicznych, które dotkliwie godziły w ludzką wolność. Uznanie braku obiektywnych praw rządzących

³ Por. m.in. H. Hello, *Syllabus w XX wieku*, Warszawa 1910, s. 19-20.

rzeczywistością społeczną w sposób naturalny prowadziło do przeniesienia nacisku na wolę osób kierujących państwem i brak instancji odwoławczej od kształtu aktualnie prowadzonej polityki. Warto w tym miejscu wskazać na podobieństwo łączące obserwacje krakowskiego ekonomisty z myślą Ludwiga von Misesa, który używając określenia „polilogizmu”, wskazywał w nim niebezpieczny błąd, stanowiący — za pośrednictwem marksizmu i rasizmu niemieckiego — podstawę dla narodzin totalitaryzmu⁴.

Nie chodziło wszakże jedynie o formalne, prawno-ustrojowe założenia teorii politycznych. Krzyżanowski widział w relatywizmie naukowym zjawisko współzależne z przyjmowaniem podwójnej moralności, czyli reguł moralnych, które nie mają statusu powszechnie obowiązujących. Skoro nie istnieją powszechne normy nauki i nie istnieje prawda, do której dążą poszczególni naukowcy, nie może istnieć również jedna, wspólna wszystkim ludziom idea sprawiedliwości. Już u podstaw odrzucenia uniwersalnego znaczenia moralności leżało uznanie bytów kolektywnych, takich jak plemię, naród czy klasa, za nadrzędne wobec człowieka jako takiego. Obowiązki moralnych reguł należało bowiem postawić konkretne granice. Tym zaś, co różnicowało ludzi w sposób najbardziej wyrazisty i zarazem stanowiło o ich tożsamości, okazywała się nieodmiennie przynależność do danej wspólnoty politycznej, niezależnie od tego, czy rzecz dotyczyła plemienia, republiki Rzymu czy nowoczesnych, narodowych państw demokratycznych⁵.

Doskonałą podstawą dla przyjęcia moralności podwójnej stawało się zjawisko resentymentu, w którym upatrywał Krzyżanowski źródło totalitaryzmu. W wypadku Niemiec, narodu upokorzonego w czasie I wojny światowej, hasła narodowych socjalistów znalazły podatny grunt właśnie dlatego, że umożliwiały Niemcom wzmocnienie poczucia własnej wartości poprzez nienawiść do innych. Krzyżanowski pisał:

⁴ „Niemieckie szkoły historyczne prawa i ekonomii — pisał krakowski ekonomista — przeciwstawiły (...) prawa pozytywne prawom naturalnym, stwierdzając zmienność norm prawnych i ideałów sprawiedliwości zależnie od zmiennych okoliczności miejsca i czasu. Przedstawiciele szkół historycznych zadowalali się pracowitym obrazowaniem relatywizmu toku wypadków, zrzekając się ich oceny w świetle bezwzględnie obowiązujących zasad. Budzili szacunek dla powodzenia, dla faktów dokonanych, kosztem osłabienia wrażliwości moralnej swych czytelników”. (A. Krzyżanowski, *Wiek XX*, Warszawa 1947, s. 108). Por. L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2008, s. 65 i nn.

⁵ Na temat zderzenia partykularyzmu moralnego z chrześcijańskim uniwersalizmem por. m.in.: A. MacIntyre, *Augustyńska alternatywa*, tłum. Ł. Nysler, [w:] *Idem, Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 222 i nn.

„Arogancja staje się odtrutką poniżenia. Nieraz idea narodu wybranego, z tego źródła biorąca początek, doprowadza do zupełnego wyrzeczenia się wartości indywidualnych i wszechludzkich (...) Rozwój myśli politycznej niemieckiej poszedł drogą nawrotu do pierwotnych wierzeń plemiennych, przeciwstawiających się ostro powszechnym. Propagatorowie wierzeń plemiennych tego typu chcą potęgować solidarność w obrębie swej grupy narodowej nie dlatego, że jest sama przez się szczytną wartością, ale przede wszystkim jako środek walki z innymi narodami”⁶.

Poczucie megalomanii wypływające z resentymentu dotyczyło wszak nie tylko narodu niemieckiego w ogólności, ale również dostrzegalne było w osobie samego Adolfa Hitlera. Młodzieńcze niepowodzenia młodego wiedeńskiego malarza wywodzącego się z nizin społecznych — niepowodzenia nie tylko na gruncie sztuki (młody Hitler nie został przyjęty do wiedeńskiej Akademii Sztuk Pięknych), ale również na wojnie, gdzie dosłużył się jedynie stopnia sierżanta — stanowiły podstawę dla budowania przez niego nierealistycznej wizji świata, w której samego siebie uczynił wielkim człowiekiem, mającym decydujący wpływ na kształtowanie rozczarowującej rzeczywistości⁷.

Obserwacja Krzyżanowskiego ma fundamentalne znaczenie dla jego pojmowania moralności, a także — co za tym idzie — jego koncepcji politycznej, zgodnie z wyznawaną przezeń tezą o współzależności wszystkich zjawisk społecznych. Wybudowane na kompleksie niższości dążenie do mocy, jakie stało się udziałem tak Adolfa Hitlera, jak i narodu niemieckiego w ogólności — jeżeli za miarę tego ostatniego przyjmowali będziemy niezwykle popularność hitleryzmu wśród obywateli Republiki Weimarskiej — wiązało się z brakiem możliwości właściwej oceny swoich realnych sił⁸. Klęska zamierzeń osoby, której własna wizja dążenia do potęgi przesłaniała rzeczywistość, nie mogła być tłumaczona w sposób racjonalny i samokrytyczny. Rozumowanie w wypadku narodowo-socjalistycznego projektu było niezwykle proste: skoro Niemcy są rasą panów, w takim razie ich klęski — zwłaszcza w konfrontacji z „podludźmi” — nie mogą wynikać z ich własnych błędów, gdyż to stawałoby pod znakiem zapytania wyższość ich rasy; wina musi zatem leżeć poza nimi. Nie może zatem dziwić popularność mitu „ciosu w plecy” (*der Dolchstoss*), który dostarczał niezwykle wygodnego tłumaczenia klęski Niemiec w I wojnie światowej,

⁶ A. Krzyżanowski, *Wiek XX*, op. cit., s. 104.

⁷ Ibidem, ss. 114 — 116 i nn.

⁸ Ibidem, s. 115.

zrzucając odpowiedzialność za to upokorzenie na wrogie siły, przez propagandę narodowo-socjalistyczną utożsamione następnie z Żydami.

Megalomania wiązała się zatem nierozzerwalnie z błędną oceną rzeczywistości, nie tylko u swych podstaw, co też nie pozwalało na ukształtowanie się w skażonym nią umyśle pojęcia odpowiedzialności za swoje czyny — a zwłaszcza ich negatywne konsekwencje, które stały w sprzeczności z megalomańską wizją. Irracjonalny charakter ustroju totalitarnego doskonale współgrał z taką postawą, która pozwalała na ignorowanie rzeczywistości i tłumaczenie niepowodzeń systemu coraz bardziej abstrakcyjnymi przyczynami. Ponownie trzeba wskazać na podobieństwa łączące pod tym względem obie główne formy ustroju totalitarnego. Socjalizm był niemożliwy do urzeczywistnienia, opierał się na sprzecznych z rzeczywistością przesłankach, ale do tego faktu partie propagujące totalitaryzm przyznać się nie mogły. Należało znaleźć „kozła ofiarnego”, a właściwie ciągle poszukiwać go na nowo, aby społeczeństwo trwało nadal w strachu utrzymującym je w objęciach systemu, przekonane o racji jego istnienia. Propaganda stała się narzędziem utrzymywania wiary w system, ciągle fałszując pojęcia stanowiące podstawę systemu, aby przystosować rzeczywistość do wymogów błędnych założeń teoretycznych.

„Bolszewicy ziścili w swych wierzeniach logikę serca. Nie krępowali się logiką rozumu. Nie dbali o stworzenie systemu racjonalnie przemyślanego, o zgodność wniosków z założeniami, o unikani sprzeczności, o prawdziwość faktów przez nich przytaczanych. Głosili doktryny wprost sprzeczne. Kazali wiernym wierzyć w rzeczywistość urojoną, zgoła odmienną od prawdziwej, o ile byli zdania, że takie, a nie inne sformułowanie okaże się skutecznym sposobem osiągnięcia upragnionego celu”⁹.

Racjonalizm, pojmowany jako poddanie prawom rozumu, współgrał natomiast doskonale z uniwersalistyczną etyką odpowiedzialności, która — biorąc pod uwagę istnienie zewnętrznych wobec jednostki norm obiektywnych — umożliwiała

⁹ A. Krzyżanowski, *Raj doczesny komunistów*, Kraków 2008, s. 153. W podobnym tonie wypowiadał się na temat fałszywej istoty systemu bolszewickiego Alain Bensaçon. Francuski myśliciel pisał m.in.: „Doświadczenie powinno więc potwierdzać teorię. Skoro kapitalizm został obalony, musi nadejść socjalizm. Ponieważ, jak widać, nie nadchodzi, trzeba go zbudować wedle wskazań teorii, wciąż sprawdzając czy rezultat odpowiada przepowiedni. Tym sposobem, warstwa po warstwie, powstaje świat fałsz, który ma zastąpić prawdziwy. Tym sposobem zagęszcza się atmosfera kłamstwa, szerzącego się w miarę, jak fakty oddalają się od opisujących je słów. Dobro utwierdzone jest gwałtownie, aby zaprzeczyć realności zła.” (*Przekleństwo wieku*, tłum. J. Guze, s. 42).

dostosowywanie modelu organizacji społeczeństwa do najlepiej odpowiadającego rzeczywistości. Jak zostało wspomniane, dla Krzyżanowskiego modelem takim był projekt liberalnego państwa prawa, charakterystyczny przede wszystkim dla narodów anglosaskich — wśród nich wszak zaprojektowany — których mentalność nie pozwalała na przyjęcie utopijnych, irracjonalnych projektów socjalistycznych. Krakowski ekonomista z podziwem opisywał życie społeczne i polityczne Anglosasów, wskazując na ich mocno ugruntowane poczucie wartości, które wprawdzie skutkowało niejednokrotnie pojawianiem się u nich koncepcji misji charakterystycznej dla idei narodu wybranego, jednakże było radykalnie odmienne od wyrosłego na resentymencie szowinizmu niemieckiego¹⁰.

Anglosasi dla swoich imperialnych dążeń w polityce zagranicznej nie potrzebowali zasadniczo wielkich projektów ideologicznych, charakteryzujących niemiecki idealizm. Mentalności anglosaskiej obce było zamiłowanie do irracjonalnego maksymalizmu, jakie z kolei stanowiło w Niemczech podatny grunt dla płomiennych przemówień Adolfa Hitlera. W społeczeństwach anglosaskich, choć zarządzanych demokratycznie, nie było też zdaniem Krzyżanowskiego miejsca na populizm, który — odwołując się do uczuć, nie zaś do racjonalnej analizy — stanowił nieodmiennie najskuteczniejsze narzędzie szerzenia idei socjalistycznych. Stąd też wynikało przywiązanie do idei państwa prawa, gdzie władze — ograniczone konstytucyjnie — pilnowały jedynie stabilności porządku społecznego, nie ingerując w wolność obywateli. „Wśród Anglików i Amerykanów — pisał Krzyżanowski —

wielce rozpowszechnione jest przeświadczenie, stanowiące podstawę demokratycznego poglądu na świat, że niemal wszyscy ludzie obdarzeni są wspólnym im zasobem elementarnego zdrowego rozsądku (*common sense*), chłopskiego rozumu, jak my Polacy mówimy, uchodzącego ogólnie za najwłaściwszą, niezawodną, całkowicie wystarczającą normę działania. Mówcy i pisarze polityczni odwołują się do zdrowego rozsądku *mas*, wystrzegając się wszelkiego mętnego irracjonalizmu oraz przesadnego patosu”¹¹.

W ten sposób pojmował Krzyżanowski ustrój demokratyczny, gdzie procedury ludowładcze oparte były przede wszystkim na klasycznej cnotce umiarkowania. Tutaj też dochodzimy do sedna koncepcji moralności politycznej Krzyżanowskiego. Zdecydowanie opowiadając się za politycznym racjonalizmem i dostrzegając wiele

¹⁰ A. Krzyżanowski, *Wiek XX*, op. cit., ss. 102-104, 115.

¹¹ *Ibidem.*, s. 223.

zagrożających mu niebezpieczeństw, galicyjski ekonomista poszukiwał w uniwersalistycznej moralności chrześcijańskiej elementu zapewniającego stabilność porządku społecznego opartego na wolności wyboru. Krzyżanowski reprezentował tym samym szerszą tradycję konserwatywnego myślenia o polityce, której przedstawicielami byli m.in. wspomniani już na początku profesorowie Włodzimierz Czerkawski oraz Władysław Leopold Jaworski¹². Chrześcijaństwo było dla nich gwarancją, że ludzie będą wybierali dobro, nie będąc do tego zmuszeni odgórnym nakazem państwowym — religia miała pełnić rolę fundamentu, na którym wykształcić się miało to, co we wcześniejszej historii myślenia o demokracji nazywano cnotami obywatelskimi. Jak zauważa Włodzimierz Bernacki:

„Niebezpieczeństwa, jakie zagrażają demokracji liberalnej, tkwią w niej samej. System polityczny obdarzający swych obywateli wolnością jest w istocie rzeczy najbardziej zagrożony nie ze strony bezimiennych sił czy potęg, lecz ze strony tych, którzy współtworzą go w akcie wyborczym, a zatem tych, którzy otrzymaną wolność wspierają na etyce egoizmu klasowego, narodowego czy rasowego. Wolność jest wyzwaniem, któremu nie wszyscy są w stanie podołać — stąd, według Krzyżanowskiego, konieczność odniesienia się w jej zagospodarowaniu do etyki chrześcijańskiej. Najpewniejszym fundamentem dla krakowskiego profesora było w tym względzie odwołanie się słów św. Pawła: Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni słuźcie sobie wzajemnie (Ga 5, 13)¹³.

Człowiek zawsze dąży do wolności — pisał Krzyżanowski — ale do wolności swojej własnej, swojej grupy społecznej, narodu i rodziny, jednocześnie nie dbając o wolność innych. I tutaj objawiało się pełne niebezpieczeństwo moralności podwójnej,

¹² Por. J. Miklaszewska, *Młodopolska myśl polityczna: między anarchizmem a utopią*, [w:] *Filozofia polska wobec przemian XX wieku: od Brzozowskiego do Kołakowskiego*, red. J. Skoczyński, Kraków 1995 s.99, a także: Bogdan Szlachta, *Konserwatyści a religia. Kilka uwag na marginesie badań konserwatyzmu (także polskiego) na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2004. „Istotnym elementem wypowiedzi polskich konserwatystów było wskazanie religii rzymskokatolickiej jako zasadniczej podstawy „konstytucji naturalnej” narodu polskiego; podstawy, której nie mogła negować jednostka ani nawet całe pokolenie, będące częścią społeczeństwa— narodu, stanowiącego ciąg pokoleń przeszłych, teraźniejszych i przyszłych, zobowiązanych do pomnażania a nie negowania gromadzonej przez stulecia „mądrości praktycznej” narodu.” (s. 57).

¹³ W. Bernacki, *Wolność jako wyzwanie*, „Azymut” nr 3/2002. Por: J. Miklaszewska, *Młodopolska myśl polityczna*, op. cit., s. 85.

plemiennej. Nikt nie zaprzeczy, że Niemcy pod rządami Adolfa Hitlera dążyli do coraz większej wolności własnego narodu, pragnąc poszerzyć swoją przestrzeń życiową (*Lebensraum*). Traktując inne narody jako podludzi, Niemcy zyskiwali w swoich oczach moralne usprawiedliwienie wszystkich działań — wedle własnej koncepcji moralnej nie mieli obowiązku traktowania innych jako równych sobie, a więc przestrzegać, ich przyrodzonych praw. Natomiast religia chrześcijańska, traktując wszystkich ludzi jako równych sobie, w przeciwieństwie do wszelkich rodzajów relatywizmu moralnego, dozwalała na spełnienie w sposób doskonały ideału wolnego społeczeństwa, stanowiąc mocne oparcie dla liberalnej koncepcji rządu i równości wobec prawa.

Władza i wolność

Zależność pomiędzy moralnością i polityką — czy też, ściślej, pomiędzy moralnością a kształtem ustroju i prawa — nie była jednak jednostronna. Krzyżanowski dostrzegwał, że ingerencje państwa w gospodarkę i podporządkowanie życia prywatnego prawu stanowionemu, mają wpływ demoralizujący na społeczeństwo, gdyż zakłócają samorzutny ład moralny, wytworzony bez państwa. „Ogromna większość ludzi — pisał Krzyżanowski w wydanej w 1935 roku *Moralności współczesnej* — ma skłonności przestrzegania utartej obyczajowości, stanowiącą silny hamulec, zwalniający pęd ku szybkim rewolucjom moralnym.”¹⁴. Miłowit Kuniński wskazuje w tym miejscu zaskakujące podobieństwo pomiędzy myślą Krzyżanowskiego a teoriami ucznia Misesa, Fryderyka Augusta von Hayeka, laureata nagrody Nobla z ekonomii w 1974 roku, który zwracał uwagę na fakt, że systemy socjalistyczne dążą przede wszystkim do narzucenia społeczeństwom nowych, zaplanowanych reguł, sprzecznych z wytworzonymi ewolucyjnie normami moralno-obyczajowymi¹⁵. „Tradycja — pisał Hayek — jest wytworem procesu selekcji spośród nieracjonalnych czy raczej „nieuzasadnionych” przekonań, które — bez czyjejkolwiek wiedzy i jakiegokolwiek celowego działania — przyczyniły się do wzrostu liczebności tych, którzy się nimi kierowali”¹⁶. Skoro moralność i tradycja powstały bez czyjejkolwiek kontroli, każda ingerencja w te systemy na bazie analizy rozumowej stanowi szkodliwy dla kondycji kultury konstruktywizm, będący główną cechą socjalizmu¹⁷.

Obserwacja ta jest niezwykle ważna i aktualna również dzisiaj, w kontekście dyskusji nad pożądanym przez społeczeństwa demokratyczne kształtem państwa i

¹⁴ A. Krzyżanowski, *Moralność współczesna*, Kraków 1935.

¹⁵ M. Kuniński, *Nauka posępna a chrześcijańska moralność polityczna*, op. cit.

¹⁶ F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, op. cit., s.117.

¹⁷ Ibidem, s.104 — 105.

prawa. Państwa socjalistyczne dały ludziom według Krzyżanowskiego mocne przekonanie o tym, że poprzez ich działanie jednostka zdobywa wolność — nie tylko jako część kolektywu, stanowiącego przez naród, rasę bądź klasę — ale jako konkretna, pojedyncza osoba ludzka. Postrzeganie tradycyjnych norm moralnych jako zniewolenia jednostki było głównym uzasadnieniem planowania socjalistycznego „raju doczesnego”, co też po raz kolejny przywołuje wspomnianą już postawę zachodnich środowisk intelektualnych, które chętnie usprawiedliwiały istnienie systemu bolszewickiego. Opierało się to w dużej mierze na koncepcji wolności jako autonomii wobec religii i obyczaju, jaka — jeżeli posłużyć się terminologią Hayeka — charakterystyczna była dla kontynentalnej odmiany indywidualizmu. W przeciwieństwie do klasycznego, angielskiego liberalizmu, patrzącego na państwo z ostrożnością, kontynentalna filozofia Oświecenia w przeważającej części zagrożenia wolności upatrywała zupełnie w innym miejscu, nawet widząc w państwie demokratycznym użyteczne narzędzie do ochrony przed religią czy też regułami moralnymi.¹⁸

Dla Krzyżanowskiego rewolucja francuska z 1789 roku, znosząca absolutyzm państwowy i bariery feudalne była sukcesem, tryumfem wolności, który zbudował w swojej pierwszej fazie porządek liberalny, tworzący właściwe ramy dla gospodarczego leseferyzmu i poszanowania godności ludzkiej poprzez ustanowienie równości wobec prawa. Zniesienie ograniczeń feudalnych i ustanowienie demokratycznej legitymizacji władzy stworzyło system polityczny bliski liberalnej wizji państwa, w którym władza podlegała demokratycznej kontroli i jako taka nie mogła nadużywać swoich uprawnień. W pierwszym etapie, rewolucja francuska miała być niemalże kopią rewolucji angielskiej (*Glorious Revolution*) i amerykańskiej, w trakcie których wprowadzono w krajach anglosaskich ustroje praworządne, ograniczające dążenia władzy do absolutyzmu za pomocą klasycznego trójpodziału władz¹⁹. Jako ważny element zwycięstwa wolności i postępu prawnego wymieniał Krzyżanowski zakaz tortur i jawność procesu sądowego, które stanowiły dla niego fundament poszanowania godności ludzkiej w systemie prawnym.²⁰

¹⁸ Por: F.A. von Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 15. Por. R. Nisbet, *Przesady. Słownik filozoficzny*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1998. „Tym, co marszczyło brew les philosophes — pisze Nisbet — był autorytet społeczny: autorytet patriarchalnej rodziny, gildii, arystokracji, pradałnej wspólnoty lokalnej, a przede wszystkim Kościoła, w całej jego rozległości i rozczłonkowaniu.” (ss. 186 — 187).

¹⁹ A. Krzyżanowski, *Raj doczesny komunistów*, op. cit., s. 175 — 177. Por: E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Warszawa 2008.

²⁰ A. Krzyżanowski, *Raj doczesny komunistów*, op. cit, s. 191.

Dla krakowskiego profesora doktryny ograniczenia władzy poprzez demokratyczną legitymizację oraz przez obecne w klasycznym liberalizmie prawo naturalne tylko pozornie wchodziły ze sobą w konflikt, gdyż zabezpieczeniem obydwu było zbrojne wystąpienie obywateli przeciwko władzy (secesja)²¹. Demokracja liberalna była dla Krzyżanowskiego praktyczną realizacją prawa naturalnego, którego elementem były przyrodzone prawa człowieka i żaden inny system nie zapewniał według niego takiej gwarancji.

„Równy współdziałal w rządzie jest najskuteczniejszą gwarancją ich nienaruszenia przez państwo. Pozytywna ustawa ludzka przekracza granice, zakreślone prawami naturalnymi, najczęściej w interesie warstw, uposażonych w przywilej rządzenia, na niekorzyść wykluczonych od współdziałania w rządzie. W razie przyznania wszystkim możliwości uczestniczenia, choćby tylko pośrednio przez wybór posłów, w wydawaniu ustaw, odpada obawa nadużycia władzy państwowej w duchu sprzecznym z prawami naturalnymi człowieka”²².

Dlatego też demokratyczna w swych podstawach rewolucja była dla Krzyżanowskiego jednocześnie zwycięstwem liberalizmu, lecz zwycięstwem krótkotrwałym, gdyż — jak się okazało — opartym na kruchych podstawach, tak ekonomicznych, jak i moralnych. Wydarzenia roku 1792, kiedy to zniesiony został konstytucyjny porządek liberalny, zastąpiony opartą na terrorze dyktaturą, ujawniały podobny schemat, jaki można było obserwować następnie w rewolucjach bolszewickiej i narodowo-socjalistycznej. Młode demokracje nie mogły oprzeć się radykalizmowi, który — zwłaszcza w rewolcie jakobińskiej i komunistycznej — uznawał demokratyczno-liberalną równość polityczną za niewystarczającą, czy też nawet fikcyjną, głosząc jednocześnie konieczność zrównania wszystkich pod względem ekonomicznym.²³ A to prowadziło w prostej linii do stworzenia państwa totalnego. „We Francji absolutyzm królewski był ograniczony dziedzicznością i stałością wielu urzędów” — pisał Krzyżanowski. —

„Ludzie, których fale rewolucji wyniosły w górę, stworzyli nowy aparat urzędniczy, całkowicie od nich zależny, złożony z urzędników mianowanych, czasowych, dowolnie przez nich powoływanych i usuwanych. Uzurpatorzy

²¹ Ibidem, ss. 176 — -177.

²² Idem, *Socjalizm a prawo natury*, op. cit., s. 6.

²³ W. Bernacki, *Wolność jako wyzwanie*, op. cit.

ograniczają wolność sumienia, dyskusji, pracy. Mnożą kadry i zakres działania policji. W toku wadzenia się o władzę wytracają się nawzajem”²⁴.

Późniejszy etap rewolucji nie miał dlatego nic wspólnego z praworządnością, postrzeganą przez Krzyżanowskiego jako warunek *sine qua non* demokracji liberalnej, był jej całkowitym zaprzeczeniem. Rządy rewolucyjne, we wszystkich trzech przypadkach, nie będąc już skrępowane liberalnymi ograniczeniami, rozpoczęły realizację maksymalistycznych projektów, obejmujących również przemianę ludzkiej moralności i mentalności. Rozwinięty przez Robespierre'a kult państwa oparty miał być na nowej moralności, a wręcz religii demokratycznej, którą przyjąć mieli wszyscy bez wyjątku — na potwierdzenie czego przywołać można ludobójstwo w Wandei w latach 1793-1794. Krzyżanowski cytuje w tym miejscu płomienne słowa Saint-Justa, dobitnie oddające maksymalistyczny charakter zamierzeń rewolucjonistów: „Wolność musi zwyciężyć, choćby za najwyższą cenę... Nie można spodziewać się pomyślności, póki ostatni przeciwnik wolności oddycha... Należy karać nie tylko zdrajców, ale także obojętnych...”²⁵. Tryumf liberalnej wolności obrócił się w demokratyczny despotyzm, w którym zaistniała — zgodnie ze słowami ojca duchowego rewolucji, Jana Jakuba Rousseau — konieczność przymuszania do wolności tych, którzy nie mieli zamiaru wyzwalać się tak, jak tego życzyli sobie wyraziciele demokratycznej woli powszechnej. Dlatego też krakowski uczoney postrzegał ostateczny ideologiczny i ustrojowy kształt rewolucji francuskiej jako logicznego poprzednika XX-wiecznych totalitaryzmów. „Rewolucja francuska, socjalizm francuski i angielski są rodzicami duchowymi komunizmu Marksa i bolszewików” — pisał — „Różnica tkwi w moralnym obniżeniu lotu”²⁶.

Za przekształceniem systemu politycznego w dyktaturę szły bowiem gruntowne zmiany w powszechnie przyjmowanej moralności. Krzyżanowski dostrzegał wyraźnie fakt, że zmiana prawa w coraz bardziej brutalne i szczegółowe powoduje, że tradycyjne więzy moralne przestają obowiązywać. Fundamentalne znaczenie dla polskiego myśliciela miał nie tylko ateistyczny, ale wprost antychrześcijański charakter wszystkich rewolucji socjalistycznych — niszczyły one moralność chrześcijańską, dostrzegając następnie konieczność zastąpienia ich nowym, stanowionym prawem. Granice tego, co było dozwolone, a co zabronione, wyznaczać zaczęły więzy państwowego prawa. To zaś wpływało destrukcyjnie na mentalność ludzką, czego

²⁴ A. Krzyżanowski, *Raj doczesny komunistów*, op. cit., s. 178.

²⁵ Ibidem, s. 179.

²⁶ Idem, *Bolszewizm*, op. cit. Por: *Raj doczesny komunistów*, op. cit., s. 139 i nn.

najbardziej charakterystycznym przykładem byli dla Krzyżanowskiego bolszewicy rewolucjoniści.

„Procesy polityczne potwierdziły Dostojewskiego charakterystykę biesów. Rosyjski pisarz dojrzał szatański pierwiastek w duszy rosyjskich rewolucjonistów, który go napawał lękiem o przyszłość ojczyzny Rosji. (...) W Biesach przedstawił ich jako ludzi niezrównoważonych, nie uznających żadnych więzów ani moralnych, ani autorytetów, pozbawionych zrozumienia i poczucia godności osobistej, których postępowanie jest zaprzeczeniem honoru, gardzących ludźmi, nie wyłączając siebie samych, mimo tego marzących o uzdrowieniu ludzkości, a więc porywających się z motyką na słońce, przyznających sobie prawo do bezecności, szerzących zgniliznę moralną przez rozprowadanie, że wszystko wolno”²⁷.

Zależność pomiędzy kształtem ustroju a stanem moralności tradycyjnej zawsze była obustronna. Despotyczne systemy totalitarne stanowiły dlatego też całkowite przeciwieństwo ustroju liberalnego, jakiego Krzyżanowski był zwolennikiem, również pod względem moralnym. Moralność chrześcijańska dawała według krakowskiego ekonomisty mocne oparcie dla właściwej, pokojowej organizacji społecznej, która mogła kształtować się samorzutnie, bez rozbudowanego wsparcia ze strony instytucji przymusu — państwa. Dlatego też funkcje rządu ograniczyć można było w takim przypadku do absolutnego minimum, tworząc warunki dla rozwijania prawdziwej wolności wewnątrz państwa.

I ponownie, prawa ekonomii nie mogły być sprzeczne z prawami moralnymi wpływającymi z wiary chrześcijańskiej — obie sfery ludzkiej aktywności nakierowane były na rzeczywistość, przeciwko której bunt podnosiły systemy totalitarne. Obie stanowiły elementy tego, co nazwać moglibyśmy w tradycji austriackiej — za Fryderykiem Hayekiem — ładem samorzutnym, spontanicznym, wspierając się i wzajemnie dopełniając. Stąd też płynęła u Krzyżanowskiego niezachwiana pewność w cytowane już słowa Listu do Galatów. *Wy zatem bracia powołani zostaliście do wolności*. Socjalizm, stanowiąc zaprzeczenie tego wezwania, był więc zarazem gwałtem na ludzkiej naturze i godności.

Bibliografia

1. Bensaon A., *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, tłum. J. Guze, Warszawa 2000.

²⁷ Ibidem, s. 203.

2. Bernacki W., *Wolność jako wyzwanie*, *Azymut* nr 3/2002.
3. Bernacki W., *Liberalizm polski 1815 — 1939*, Kraków 2004.
4. Bernacki W., *Z dziejów polskiego liberalizmu politycznego*, Kraków 1994.
5. Engels F., Marks K., *Manifest komunistyczny*, [w:] *Marks i Engels. Dzieła wybrane*, Warszawa 1949, t. I, ss. 25 — 55.
6. Grzybek D., *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, Kraków 2006.
7. Grzybek D., *Włodzimierz Czerkawski — między ekonomią polityczną a demokracją chrześcijańską*, *Politeja* nr 2 (6)/2006.
8. Heydel A., *Dążności etatystyczne w Polsce*, Warszawa 1981.
9. Heydel A., *Ludwik Mises o liberalizmie*, *Ruch Prawniczy i Ekonomiczny* (z. 3), Poznań 1929,, źródło: <http://mises.pl/533/adam-heydel-ludwik-mises-o-liberalizmie/>
10. Heydel A., *Wybór tekstów*, red. H. Kubik, Warszawa 2006.
11. Kostro K., Skorupska U., *Czy ekonomistów szkoły krakowskiej łączyło wspólne podejście metodologiczne?*, *Studia Ekonomiczne*, nr 3-4, 2007.
12. Krzyżanowski A., *Bolszewizm*, Kraków 1920.
13. Krzyżanowski A., *Chrześcijańska moralność polityczna*, Kraków 2002.
14. Krzyżanowski A., *Moralność współczesna*, Kraków 1935.
15. Krzyżanowski A., *Pauperyzacja Polski współczesnej*, Kraków 1926.
16. Krzyżanowski A., *Raj doczesny komunistów. Dzieje Rosji w XX wieku*, Kraków 2008.
17. Krzyżanowski A., *Socjalizm a prawo natury*, Kraków 1911.
18. Krzyżanowski A., *Wiek XX. Zarys dziejów najnowszych*, Warszawa — Kraków 1947.
19. Krzyżanowski A., *Założenia ekonomiki. Zasad ekonomiki część pierwsza*, Kraków 1919.
20. Lityńska A., *Adam Krzyżanowski - wybitny ekonomista krakowski*, Kraków 1988.
21. Lityńska A., *Szkoła Krakowska (1921-1939)*, Akademia Ekonomiczna, Kraków 1983.
22. Miklaszewska J., *Młodopolska myśl polityczna — między anarchizmem a utopią*, [w:] *Filozofia polska wobec przemian XX wieku: od Brzozowskiego do Kołakowskiego*, red. J. Skoczyński, Kraków 1995, ss. 97 — 106.
23. Rosicka J., *Adam Krzyżanowski*, *Złota Księga Wydziału Prawa i Administracji UJ*, Kraków 2000, ss.283 —289.
24. Skorupska U., *Propagowanie zasad liberalizmu gospodarczego jako misja Towarzystwa Ekonomicznego w Krakowie*, INE PAN 2007.

25. Szlachta B., *Konserwatyści a religia. Kilka uwag na marginesie badań konserwatyzmu (także polskiego) na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2004.