

Jan Kłós

Wolność w myśli Ludwiga von Misesa*

Wprowadzenie

Refleksja dotycząca wolności zajmuje w historii myśli filozoficznej poczesne miejsce, będąc jednym z jej centralnych tematów począwszy od starożytności aż do czasów nam współczesnych. Od zarania dziejów intelekt ludzki usiłował bowiem odpowiedzieć na pytania, kim jest człowiek oraz co to znaczy, że człowiek jest wolny jako byt indywidualny i społeczny. Od początku też rysowała się pewna wspólna wszystkim proponowanym rozwiązaniom płaszczyzna. Otóż wolność człowieka – jako bytu obdarzonego rozumem – polega na tym, że człowiek planuje, co w granicach swojej wolności może lub powinien uczynić. Granice te wytyczała mu jego własna natura: zdolności intelektualne, siły fizyczne, możliwości techniczne *etc.* albo ramy zewnętrzne: polityczno-prawna struktura państwa, zasady kierujące wspólnotą, w której uczestniczył. Racjonalny plan działania wiąże się z tym, że człowiek jest bytem celowym, a zatem dokonuje wyboru celów oraz środków do nich prowadzących. Wybór celów z kolei i środków potrzebnych do ich osiągnięcia nasuwa nam kolejny wniosek: wybór jednej rzeczy jest jednocześnie rezygnacją z innych. W każdym wyborze istoty obdarzonej rozumem kryje się jednocześnie, jako jego istotny element, rezygnacja. Wolność człowieka tedy realizuje się w pewnym obszarze ograniczonym. Jeśli pojmiemy wolność jako możliwość planowania oraz – co istotne – możliwość działania lub niedziałania, działania w taki lub inny sposób, owa dialektyka wyboru

121

* Artykuł opublikowany pierwotnie pod tytułem *Wolność w myśli Ludwiga von Misesa (1881–1973)* w „Rocznikach Filozoficznych” 2015, t. 63, nr 2, s. 207–235.

i ograniczania – czyli wyboru jednej rzeczy i zarazem rezygnacji z innej – rysuje się jako szczególna dynamika ludzkiej wolności².

Otwarte pozostaje pytanie, co może ograniczać wolność? Czasownik „może” należy tu rozumieć jako dopuszczalną formę ograniczenia istoty rozumnej (indywidualnej i zarazem społecznej) w jej wolności – w sensie: na co godzimy się – gdy wraz z jednym wyborem rezygnujemy z innego – i co stanowi ograniczenie dla wszystkich wyborów.

Człowiek dokonuje wyborów w określonym kontekście społeczno-polityczno-prawnym. Kontekst ten ułatwia lub utrudnia wybór, usprawnia lub utrudnia dokonanie (racjonalnych) decyzji. I tak kontekst społeczny, a mam tu na uwadze naturalne nisze kulturowe, w których człowiek przebywa³, jak przede wszystkim rodzina, wolne stowarzyszenia, wspólnoty religijne, kluby, mają zadanie usprawnienia do naturalnego (czytaj nieprzymuszonego) zarządzania wolnością. Socjologia nazywa je strukturami pośredniczącymi⁴. Nazwałbym je dodatkowo strukturami pozytywnymi albo nawet pozytywno-normatywnymi, w ich ramach formułowane są bowiem pewne normatywne reguły i wskazania, definiowane wartości, przekazywane umiejętności wartościowania, bez których wolny wybór byłby znacząco ograniczony bądź w ogóle niemożliwy.

Dokonując wyboru, wolny człowiek musi przecież brać po uwagę nie tylko to, co poprzez jego decyzję zmienia się w otaczającym go świecie dla niego samego, co zmienia się w nim samym, ale także, co sprzyja dalszemu potwierdzeniu i umocnieniu jego wolnej i rozumnej natury lub co się

122

² Nieprzypadkowo monumentalne dzieło Misesa nosi tytuł *Ludzkie działanie*. Oznacza to, że Austriak chce podkreślić znaczenie analizy ludzkiego zachowania i ludzkich wyborów dla rozumienia decyzji ekonomicznych, nie zaś znaczenie struktur oraz instytucji. Amerykański libertarianin Robert LeFevre, nawiązując do Misesa, podkreśla wielką wagę pytania: „Jak ludzie działają, kiedy angażują się w produkcję oraz wymianę dóbr i usług?” Nie chodzi tedy o logistykę, kontynuuje LeFevre, ale o rozumienie ludzkiego działania (zob. *The Fundamentals of Liberty*, Santa Ana 1988, s. 119). Decyzje są często nieprzewidywalne i wymykają się logice konstruktywistycznej. Mówimy tu o podejściu z gruntu personalistycznym, które cechuje dynamizm ludzkiego działania. Odpowiedzią na ten dynamizm jest aktywna postawa dostarczającego usługi (czy produkty) dla usługobiorcy.

³ Warto w tym miejscu przywołać socjologiczno-politologiczne rozważania Roberta Putnama pod znamienym tytułem *Samotna gra w kręgle*, w których amerykański socjolog zastanawia się nad zjawiskiem zamierania naturalnych więzi społecznych. Nie jest obojętne, że zanikają wspólnoty i wolne stowarzyszenia, które miały być symbolem wolnego organizowania się społeczeństwa. Życie polityczne nie znosi próżni. Jeśli społeczeństwo traci ochotę na samoorganizowanie się, w to miejsce wchodzi państwo ze swoją propozycją odgórnej i biurokratyzowanej organizacji, zob. R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura i S. Szymański, Warszawa 2008, *passim*.

⁴ J.L. Adams, *Mediating Structures and the Separation of Powers*, [w:] M. Novak (red.), *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, Washington D.C. 1980, s. 1–30.

jej sprzeciwia⁵. Biorąc pod uwagę środowisko coraz bardziej globalnych zmian nie wolno zapominać o całości światowego układu społecznego.

Jeśli chodzi o kontekst polityczno-prawny, nazwijmy go negatywnym, rozumny i wolny człowiek dokonuje wyborów w ramach wspólnoty politycznej, jaką jest państwo. Tu istotne są zapisy prawne, które nie będą powodowały dowolności interpretacyjnej na etapie ich stosowania i które mają powstrzymywać przed działaniami destrukcyjnymi. Mówimy zatem o charakterze negatywnym kontekstu polityczno-prawnego, gdyż ma on ustalić zakres tego, co dozwolone lub zabronione w państwie.

Człowiek działający jako wolny jest ze swej istoty nieprzewidywalny, wykracza poza wszelkie schematy. Ze względu na dwie podstawowe cechy podmiotu działającego: rozumność i wolność samodeterminacja wobec wybranego dobra współtworzy wolność, natomiast arbitralna ingerencja ją pomniejsza, a nawet eliminuje. Najlepiej, gdy jej granice kształtuje dojrzałość intelektualna i moralna działającego. Wolność sprawdza się bowiem w działaniu, kiedy to człowiek doświadcza wielorakich ograniczeń – tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych – oraz dąży do ich przezwyciężenia.

W tym tekście pochylimy się nad rozumieniem wolności u Ludwiga von Misesa należącego do przedstawicieli tzw. szkoły austriackiej, która czerpie z dorobku Carla Mengera (1840–1921), Eugena Böhm von Bawerka (1851–1914) i Friedricha von Wiesera (1851–1926), a po Misesie i Friedrichu von Hayeku (1899–1992) jest kontynuowana przez ich uczniów Ludwiga Lachmana (1906–1990), Murraya Rothbarda (1926–1995) oraz Israela Kirznera (1930–). W ramach tej szkoły podkreśla się dynamiczną naturę ekonomii jako procesu. Jednostki działają w warunkach ograniczonej wiedzy i niepewności. Stąd tak istotne jest działanie jednostki jako punkt wyjścia (indywidualizm metodologiczny), w którym – mając do dyspozycji wolność działania wyznaczoną systemem prawno-politycznym i ograniczonymi możliwościami – jednostka szuka najlepszych dla siebie rozwiązań⁶. Nie są to rozwiązania idealne w jakimś uniwersalizowanym i zracjonalizowanym świecie, lecz najlepsze w sensie prakseologicznym⁷.

⁵ Zakorzenie we wspólnotach pośredniczących dostarcza ważnych punktów odniesienia dla wartościowania.

⁶ Filozof polityki pisze w tym kontekście o współczesnych teoriach liberalnych, których podstawą jest ontologiczny indywidualizm. Podobnie jak u Misesa mówi się tu o realnym istnieniu, które przysługuje jednostkom (zob. J. Miklaszewska, *Wolność jednostki i jej granice w demokratycznym państwie*, [w:] W. Zuziak, J.M. Byrska (red.), *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków, s. 12). Zob. także J. Kłos, *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007, s. 280–282.

⁷ Zob. H. Landreth, *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Warszawa 1998, s. 588–591.

Fundament wolności – główne założenia

Historia filozofii dostarcza nam różnych propozycji, które miały służyć wyjaśnieniu i uporządkowaniu fenomenu ludzkiej wolności. Platon umieszcza człowieka w zhierarchizowanej strukturze państwa, w której na szczycie znajdują się filozofowie – jako ludzie właściwie władający rozumem – bo też odpowiednie korzystanie z wolności zawdzięczamy panowaniu rozumu. Człowiek podąża we właściwym kierunku i cel wyznaczony osiąga, jeśli tylko niższym warstwom (zmysłowym i wegetatywnym) nałoży rozumne ograniczenia, podobnie i państwo osiąga właściwe sobie cele, gdy rządzą w nim rozumni, podporządkowując sobie nierozumnych.

Arystoteles przyznaje człowiekowi naturę społeczną, zatem nie musi on być arbitralnie zmuszany do uporządkowanego życia z innymi. Wynika ono bowiem z jego własnej natury. Tworzenie wielorakich grup społecznych w ramach państwa jest istotnie wpisane w ludzką naturę. Chodzi jedynie o to, by wypracować w sobie dzielność (cnotę), którą zyskuje się podobnie jak u Platona – przez rozumne opanowanie tego, co podlejsze w człowieku. I tak zatem odwaga powstaje przez odwrócenie się zarówno od tchórzostwa, jak i brawury, bo żadna z tych skrajności nie przystoi człowiekowi rozumnemu. Arystoteles w swojej *Polityce* kładzie nacisk na bogactwo i różnorodność wielorakich relacji pluralistycznego społeczeństwa. Człowiek w tym pluralizmie nie dąży do realizacji idei znajdującej się w świecie doskonałym, ale zmierza do realizacji swojej własnej natury na miarę rozumnego zaangażowania w życie społeczne.

Obie myśli, platońska i arystotelesowska, będą inspirować następne projekty ludzkiej wolności, rozwijane w dziejach. Oczywiście nie wolno zapominać o różnych istotnych modyfikacjach myśli hellenistycznej w okresie hellenistycznym: stoicyzmie, epikureizmie, cynizmie. Znajdą one później swoje odzwierciedlenie w bardziej nam współczesnych doktrynach liberalizmu oraz anarchizmu. Zwłaszcza kiedy nastąpi nowożytny przewrót i do głosu dojdzie immanentna jednostka poszukująca rozwiązania raczej w projektach własnej świadomości, aniżeli w dociekaniu natury rzeczywistości.

Naczelną kategorią, wokół której rozwijała się później refleksja dotycząca wolności, jest kategoria sądu (przyświadczenia, łac. *assentior*, fr. *l'assentiment*, ang. *assent*). Kategoria ta pojawia się w średniowiecznej filozofii św. Augustyna, we francuskiej filozofii Kartezjusza i anglosaskiej Johna Locke'a. Pojęcie przyświadczenia (wydania sądu, że rzeczy mają się tak a tak) ukazuje się jako kluczowe w wyjaśnieniu wolności; dopiero

dokonanie sądu o rzeczywistości świadczy o wolności lub jej braku. Chodzi zatem o stwierdzenie, kiedy człowiek może wydać wolny sąd, w obszarze jakich spraw ten sąd jest wolny, czym się kieruje, czym powinien się kierować. Zależnie od rozumienia roli sądu (przyświadczenia) różne były wizje dotyczące istoty wolności.

Różne też były odpowiedzi dotyczące natury ludzkiej wolności. Platon szukał odpowiedzi w rozumności oraz idealnej strukturze zhierarchizowanego państwa. Rozumność natury gwarantowała panowanie nad tym, co niższe w hierarchii bytu. Niższe było to, co samo z siebie nie potrafiło sobą kierować, co dopiero z zewnątrz winno być kierowane. Z tych wielorakich rozwiązań wyłaniają się dwa podstawowe aspekty: praktyczny i teoretyczny. Otóż z jednej strony mówimy o rozmaitych sposobach manifestacji wolności: osobistych, grupowych (społecznych), indywidualnych, politycznych, ekonomicznych, artystycznych. Z drugiej zaś formułujemy różne teorie i koncepcje dotyczące wolności.

Kategoria przyświadczenia, jak powiedzieliśmy, jest dla wolności kategorią kluczową. To właśnie na jej gruncie widział ojciec nowożytnego racjonalizmu możliwość wyjaśnienia istoty ludzkiej wolności, w obszarze tzw. wolnego sądu (*liber arbitrium*). Wolny sąd definiowany jest jako sąd, którym kierują idee jasne i wyraźne, zatem dopiero w racjonalnym świecie pojęć, w świecie oderwanym od zindywidualizowanej przypadkowości, w świecie tego, co uniwersalne, może rodzić się ludzka wolność. Chodzi o takie wybory, które dokonują się w środowisku wyeliminowanej przypadkowości. Tą drogą na scenę dziejów wkracza matematyczne przyrodoznawstwo i mechanika Isaaca Newtona – filozoficzne rozwiązania podpowiadały nowe rozumienie świata: poprzez budowanie modeli i algorytm metodycznego postępowania. W kontekście rozważań Misesa można by powiedzieć, że wyeliminowana przypadkowość staje się też eliminacją człowieka w jego doświadczanej codzienności, wprowadzając na jego miejsce twór sztuczny, przedmiot ideologicznej manipulacji, przypadkowość i niepewność to bowiem nieodzowne składniki ludzkiego życia.

Od strony teoretycznej, zwłaszcza od momentu narodzenia się nowożytnej myśli filozoficznej, wolność utożsamiana jest z rozumowym działaniem w sensie uniwersalnych schematów powszechnie obowiązującej logiki. Tylko takie postępowanie spełnia kryteria ludzkiej wolności, które spełnia rygor logicznej argumentacji. Ponieważ argumentacja ta ma wartość uniwersalności, zatem człowiek jest wolny, gdy każdy właściwie używający swojego rozumu – zgodnie z powszechnie obowiązującymi regułami – jest w stanie pojąć (zaakceptować) jego postępowanie. Rozumienie

to kulminuje w nurcie heglowskim, gdy wolność staje się uświadomioną (zrozumianą) koniecznością⁸.

W wieku XIX zarówno kantowska etyka formalistyczna, jak i heglowska uświadomiona konieczność wynikająca z jego filozofii dziejów okazują się w swej strukturze bardzo ograniczoną i nazbyt ciasną wizją człowieka. Zauważmy, że podobne przewartościowania dokonują się i w nauce. Pozytywistyczno-scjentystyczny obraz świata nie przystaje do dynamicznego, wielokontekstowego obrazu człowieka. Zaczęto dostrzegać, że wszelkie gotowe schematy, nałożone na żywą tkankę działającego człowieka, w sposób konieczny go ograniczają i ostatecznie dają jego nieprawdziwy obraz. Tak z wolna poczęła wyłaniać się idea spontanicznego rozwoju, który wprowadzie kieruje się wewnątrznie oraz indywidualnie tworzonym porządkiem, bo też i każdy działający planuje swoje działanie, ale porządku tego nie można z góry narzucić wszystkim działającym. Nie istnieją gotowe, uniwersalne schematy, wedle których wszyscy, jak w mechanizmie zegarka, działaliby z dającymi się przewidzieć skutkami. Człowiek kieruje się powszechnie obowiązującą logiką w dosyć ograniczonym zakresie, w obszarze formalnego myślenia. W życiu codziennym natomiast jego kompasem jest myślenie zindywidualizowane, wybory wedle sobie tylko znanych kryteriów. Można by naprędce sformułować taką oto maksymę: choć wszystko można wyrazić za pomocą liczby, nie wszystko jest liczbą. Mówiąc, że wszystko można wyrazić liczbą, mam tu na myśli jakiś wyobrażony i upraszczający język symboli, stworzony na potrzeby chwili, w którym mógłby być zakodowany ludzki świat przeżyć.

Ludwig von Mises – podstawowe kryteria

Wystąpienie Misesa można pojmować jako krytyczną reakcję wobec powszechnie obowiązującego schematu racjonalistycznego, z którym wiązał się wzrost znaczenia państwa jako hipostazy uniwersalnego rozumu (często pisanego jako Rozum). Austriacki myśliciel chce bowiem traktować człowieka jako zanurzonego w kontekście codzienności, w chaosie wyborów, w którym nie ma do czynienia z koniecznymi (jasnymi i wyraźnymi) ideami, lecz z tym, co człowiek odczytuje – często w sposób niedoskonały, a nawet błędny – jako interes własny. I to właśnie w tej skomplikowanej sieci społecznych powiązań, wzajemnych relacji, prób

⁸ Człowiek należy do państwa jak przypadłość do substancji. Z państwa czerpie określenie tego, co etyczne, a jego prawa – pisze J.P. Hudzik – „mają [...] dla podmiotu ważność bezwzględna [...]” (J.P. Hudzik, *Rozum – wolność – odpowiedzialność. Studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Lublin 2001, s. 114).

i błędów – świecie, powiedzielibyśmy, arystotelesowskim – wybiera to, co ma służyć udoskonaleniu jego bytu. Ze względu na bogactwo jego wielorakich powiązań, dynamizm zmian, ich nieprzewidywalność, wynikającą z indywidualnych wyborów, możliwe jest tylko indywidualne planowanie, a niemożliwe planowanie centralne, jeśli wolność ma być uszanowana. Wolność jest ryzykiem, które człowiek podejmuje, a nie teoretycznym planem i rękojmią pewnego sukcesu. Działający nie może w sposób pewny przewidzieć wyników swoich działań, natomiast może je – na miarę swojej ograniczonej wiedzy – zaplanować. Wolność ludzka tedy nie jest wolnością czystego bytu, lecz doświadczeniem realizującym się w konkretnych warunkach polityczno-społecznych⁹.

Jesteśmy bytami racjonalnymi i celowymi, to znaczy bytami, które na podstawie własnego poznania wyznaczają cele swojego działania. Cele te są ograniczone, a efekty podjętych działań niepewne. Nie jesteśmy w stanie przewidzieć ostatecznych skutków, bo przecież zależą one od praktyki, a ta nie da się dokładnie przewidzieć. Podobnie jak w przyrodzie, w świecie społecznym także istnieją prawa, które Mises nazywa prawami prakseologicznymi, a ich najbardziej dojrzałą formą jest ekonomia¹⁰. U podstaw jego prakseologicznej ekonomii leżą następujące zasady: zasada leseferyzmu, zawieszenie sądów dotyczących wartości (*value-free judgments*) oraz odrzucenie etyki obiektywnej. W układzie niezakłóconym ingerencją zewnętrznego autorytetu, czyli działania innych, interwencji pochodzącej od motywów nieracjonalnych – na przykład zawiści, chciwości, poplecznictwa, ale także arbitralnie narzuconego systemu wartości – człowiek jest w stanie racjonalnie zaplanować swoje działanie. Będzie ono też w danych okolicznościach możliwie najlepsze. Stąd prosty wniosek, że im mniej takiej zewnętrznej ingerencji, a więcej swobody dla

⁹ Trafnie zauważa Miklaszewska, że „wolność polityczna nie jest bytem, lecz relacją pomiędzy jednostką a państwem [...]” (zob. J. Miklaszewska, *op. cit.*, s. 12). Jest to relacja wzajemnie proporcjonalna: umniejszenie jednej, powoduje zwiększenie drugiej. Bardzo ciekawie pisze o tym George Gilder w swojej znanej pracy *Bogactwo i ubóstwo*, nazywając liberalizm moralnym ryzykiem, przekonując o potrzebie równowagi pomiędzy ryzykiem (jaki wynika z wolnego działania jednostki, jej prób i błędów) a bezpieczeństwem (jakiego niewątpliwie wymaga zarządzanie państwem), zob. *Bogactwo i ubóstwo*, tłum. J. Kropiwnicki, Poznań 2001, s. 181 i nast.

¹⁰ Zob. L. von Mises, *Epistemological Problems of Economics*, transl. G. Reisman, New York 1981, s. 199. Nasza wiedza o rzeczywistości nie jest zgromadzona w jakimś jednym ośrodku, jednej osobie, bo wówczas byłaby to wiedza absolutna, a ta nie jest dostępna ludzkiemu umysłowi (ludzkiej organizacji). Podstawową cechą naszej wiedzy jest jej rozproszenie. Podejmujemy próby, eksperymentujemy, by znaleźć najlepsze rozwiązanie (zob. W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 18–19; zob. także *idem*, *Zasady ekonomii rynkowej*, Wrocław 2001, s. 21).

działania praw natury (społecznej), tym większy zakres pewności. Niezakłócone relacje społeczne tworzą swoistą sieć przewidywalności. Dzięki temu planowanie ma sens. Gdyby wszystkim rządził czysty przypadek albo koniecznościowe fatum, planowanie nie miałoby sensu. Rzeczywistość rządzi się prawami, które rozum jest w stanie poznać.

Każda sytuacja wymaga jednak indywidualnego rozwiązania. Powstaje subiektywistyczna ekonomia, która unika sądów dotyczących wartości¹¹. Ekonomista jest „tylko prakseologiem, technikiem, wskazującym swoim czytelnikom lub słuchaczom, że i oni wszyscy uznają politykę za złą, kiedy już ukaże wszystkie jej konsekwencje”¹². Mises jest zwolennikiem ekonomii wolnej od wartości, bo tylko taka ekonomia – w której rządzą czysto racjonalne (użyteczne) argumenty za lub przeciw opłacalności jakiegoś przedsięwzięcia – przynosi sukces i szanuje indywidualną wolność. Nadal jednak otwarte pozostaje pytanie: czy istnieje coś, co moglibyśmy nazwać obiektywną opłacalnością? Myślę, że Mises pozostawiłby to pytanie bez odpowiedzi, bo sięga ono rozwiązań metafizycznych. Austriakowi wystarcza, że umożliwi się wolną przestrzeń debaty, nie zakłóconą arbitralnością. Można by powiedzieć, iż przestrzeń wolności jest jednocześnie zamkniętą strukturą, której może zaszkodzić ingerencja z zewnątrz. I to nie tylko dlatego, że taka ingerencja arbitralnie zakłóca spontaniczną dynamikę wolności, ale również z tego względu, że uczestnicy wolnych relacji mogą (a nawet zechcą) taką ingerencję wykorzystać dla swoich celów. Wówczas trudno mieć nadzieję na harmonijną równowagę, do jakiej prowadzi wolne działanie.

Napotyka tu jednak trudności, na które słusznie wskazuje uczeń Misesa, Rothbard. Otóż nie jest możliwa pełna koncesja na rzecz ekonomii wolnej od sądów dotyczących wartości, skoro przecież nazywamy interwencję czymś złym. Ekonomista prakseolog, który broni wolności działania (np. w obronie wolnego handlu), unika nazywania pewnych metod (np. protekcjonizmu) złymi samymi w sobie, bo wówczas formułowałby sądy wartościujące. Środki są złe ze względu na zamierzony cel. Trudno jednak nazwać je złymi samymi w sobie. I tak, zgodnie z argumentacją użytecznościową mógłbym optować nawet za silnie dotowaną gospodarką chińską, bo okazuje się skuteczna, chociaż według zasady leseferyzmu subsydiowanie jest sprzeczne z wolną gospodarką¹³. Racjonalnie urzą-

¹¹ Na temat subiektywizmu w szkole austriackiej zob. G.J. Zanotti, *Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics*, „Journal of Markets & Morality” 2007, vol. 10, nr 1, s. 115 i nast.

¹² M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York–London 1998, s. 207.

¹³ Dlatego teza o neutralności liberalizmu jest trudna do utrzymania przynajmniej z trzech powodów, jak pisze William Galston. Zwłaszcza dwa są dla nas interesujące:

dzona społeczność rządzi się argumentami. Mises konsekwentnie odrzuca etykę obiektywistyczną, rozwijając ekonomię subiektywistyczną, opartą na indywidualizmie metodologicznym, która właściwego autora działania upatruje w jednostce, a nie we wspólnocie¹⁴. Człowiek nie wybiera w obliczu obiektywnego dobra i zła moralnego, ale wybiera właśnie w odniesieniu do wartości pojętych prakseologicznie, czyli dobrem (lub złem) jest to, co prowadzi do bądź odwodzi od wyznaczonego celu. Żeby rozwiązać powstałe na gruncie etyki Misesa aporie, trzeba wykroczyć poza utylitaryzm i subiektywizm. Trudno znaleźć rozwiązanie dylematu pomiędzy postulatem leseferyzmu oraz ekonomią wolną od sądów wartościujących na gruncie subiektywizmu.

Chcąc uniknąć sprzeczności, Mises łączy prakseologię z liberalizmem jako doktryną polityczną zbudowaną na gruncie prakseologii i odwołuje się do ogólnych założeń liberalizmu, w których formuluje się sądy wartościujące. I tak liberalizm

jako doktryna polityczna [...] nie jest neutralny wobec wartości i ostatecznych celów, do których prowadzi działanie, [zakłada że] ludzie wolą życie od śmierci, zdrowie od choroby, dobre odżywianie od głodu, dostatek od nędzy [...],

nie lekceważy „intelektualnych i duchowych aspiracji człowieka”. Przeciwnie, liberałów „ożywia [...] intelektualny zapał i dążenie do moralnej doskonałości, mądrości i piękna”¹⁵. Liberalizm nie jest przeciwny religii, lecz sprzeciwia się teokracji, obstaje bowiem za racjonalnym urządzeniem życia społecznego, odwołującym się do argumentów rozumowych, a nie nadprzyrodzonych¹⁶. Religia może nawet wspierać przekonania moralne, jakimi pragnie rządzić się liberalizm – argumentuje autor – a wśród nich

129

polityka liberalna wymaga odwołania się „do jakiegoś pojęcia dobra” oraz obrońcy liberalizmu odwołują się milcząco „do szerszej – niż tylko formalna bądź instrumentalna – koncepcji dobra, aby przeprowadzić swój wywód” (zob. W. Galston, *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1999, s. 24); na temat neutralności państwa zob. także W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998, s. 221 i nast.)

¹⁴ Por. J.W. Skillen, *Doing Justice to Entrepreneurial (and Other) Responsibilities*, „Journal of Markets & Morality” 2010, vol. 13, nr 2, s. 320. Indywidualizm liberalnego społeczeństwa nie jest w sprzeczności, jak podkreśla współczesny filozof polityki, z powstawaniem prowsólnotowych postaw, a liberalna wolność nie jest oparta na zjawisku „walki szczurów” (zob. J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002, s. 62–63; por. także W. Galston, *op. cit.*, s. 59, gdzie czytamy, że „Liberalizm nie podkopuje wspólnoty – sam jest formą wspólnoty”). Tak też rozumie to Mises. Wolność liberalna, poprzez uświadczenie potrzeby współpracy w ludzkim działaniu, sprzyja budowaniu wspólnoty.

¹⁵ Mises, *Ludzkie działanie, Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2007, s. 132, 133.

¹⁶ Por. J. Kłos, *op. cit.*, s. 255.

należy wymienić pokojową współpracę członków społeczeństwa, dobrobyt i uporządkowane relacje międzyludzkie.

Według Misesa wolność jako taka nie istnieje. Jest ona zawsze odniesiona do swojego podmiotu: kto jest wolny? oraz do przestrzeni, w której się rozgrywa. Wolność abstrakcyjna nie istnieje, bo nie można jej rozważać w izolacji od człowieka i okoliczności społeczno-polityczno-ekonomicznych, w których podejmuje on różnorakie działania, a zatem w różny sposób doświadcza dynamizmu wolności – jej rozszerzenia, ograniczenia lub eliminacji. To ściśle powiązanie wolności z jej podmiotem – jak można się domyślać – miało z jednej strony uchronić Misesa od miałkich rozważań, które mogłyby go zaprowadzić w ślepy zaułek utopii, a z drugiej wynikało z jego bolesnych doświadczeń systemów totalitarnych w Europie. Jako wnikliwy obserwator sytuacji politycznej nie mógł nie zauważyć owej szczególnej niekonsekwencji panującej w intelektualnych kołach Zachodu – krytyki wobec faszyzmu i narodowego socjalizmu oraz spolegliwości dla komunizmu.

Austriacki ekonomista koncentruje się przede wszystkim na tym, co tradycja filozoficzna – zwłaszcza od Isaiaha Berlina – nazwała wolnością negatywną albo polityczną¹⁷. W swoim rozumieniu wolności Mises przyjmuje perspektywę prakseologiczną, tzn. wolność pojmowaną jako politycznie zdeterminowaną przestrzeń, w ramach której może działać jednostka. Dodajmy, że Austriak nie odrzuca innego uwarunkowania wolności, w znaczeniu wolności pozytywnej, wolności rozumianej w sensie obowiązków wynikających z ludzkiej natury ujętej na sposób metafizyczny; ten aspekt jednak go nie interesuje. Interesuje go przede wszystkim działanie ekonomiczne, na ile może ono być skuteczne (efektywne), wzięwszy pod uwagę oczywisty fakt, że w społeczeństwie nie wszystkie działania są możliwe, nie wszystkie są dozwolone. Mises nie jest utopistą, który gotowy jest zgodzić się na wizję społeczeństwa jako swobodnej gry wolnych atomów, gdy rola państwa zostaje zminimalizowana do zera.

¹⁷ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1991, *passim*. Kwestia relacji wolności pozytywnej do negatywnej otwiera szeroki kontekst dyskusji. Możemy tu wyróżnić kilka kierunków myśli politycznej: liberalną, liberalno-konserwatywną, konserwatywną, libertariańską, komunitarystyczną (zob. dyskusję na temat relacji liberalizmu do komunitaryzmu A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 35–222). Jeśli chodzi o myśl liberalną, możemy tu wyróżnić nurt klasyczny, współczesny, umiarkowany z cechami republikańskimi. Nurt umiarkowany i republikański zbliżałyby się do nurtu liberalno-konserwatywnego. Tutaj mówi się o pewnej harmonii pomiędzy wolnością negatywną (polityczną) a wolnością pozytywną. Przedstawiciele tego stanowiska (np. M. Dzielski) podkreślają z jednej strony wolność gospodarczą (wolny rynek), a z drugiej strony znaczenie tradycyjnych wartości (trwałość rodziny, religia, tradycje narodowe).

W pracy krytycznej wobec władzy totalitarnej *Omnipotent Government* [Wszechmocny rząd] ze znaczącym podtytułem *The Rise of the Total State and Total War* [Powstanie totalnego państwa i totalnej wojny] czytamy: „Liberalizm nie jest taki głupi, żeby dążyć do zlikwidowania państwa”¹⁸.

Wolność a działanie

Wolność jest ważna nie tyle dla niej samej, jako pewna nieokreślona forma, ale jako społecznie istotna przestrzeń dla ludzkiego indywidualnego i społecznego działania. W tej przestrzeni człowiek działa w sposób wolny, ale nie dowolny, tzn. zgodnie z najgłębiej pojętym interesem własnym oraz z uwzględnieniem ograniczeń, jakie wynikają z konkretnego miejsca i czasu. Słusznie o tym pisze współczesny komentator Misesa:

Wolność jest istotna, ponieważ ludzie nie mogą dokonywać racjonalnych wyborów, gdy inni mówią im, jak mają działać. W każdym razie ci, którzy pracują wedle swej woli są nieporównywalnie bardziej produktywni niż niewolnicy, których zmusza się do pracy dla innych¹⁹.

Praca realizowana w takich okolicznościach, uwolniona z więzów niewolnictwa, staje się bardziej efektywna i umożliwia rozwój. Człowiek kierowany pragnieniem polepszenia swojego losu lepiej i skuteczniej przysłuży się wspólnocie aniżeli niewolnik przymuszony do zaplanowanego odgórnie działania, które rzadko rozumie i które jest mu obce. Można by powiedzieć, że w duchu filozofii klasycznej Mises rozumie tu pracę jako element własnego samodoskonalenia. W związku z tym wolność i praca pozostają do siebie w relacji wprost proporcjonalnej: im więcej wolności w pracy, tym lepsze przynosi owoce. Innymi słowy im bardziej człowiek indywidualnie angażuje się w kształtowanie swojej pracy, tym lepiej pracuje. Mises jest przekonany, że właśnie na fundamencie indywidualizmu – jako doktryny przeciwstawnej do kolektywizmu – można zbudować silne więzi społeczne dzięki większej pokojowej współpracy.

131

¹⁸ L. von Mises, *Omnipotent Government, The Rise of the Total State and Total War*, Spring Mills 1985, s. 48. Chodzi zatem o umiejętne zdefiniowanie zakresu władzy państwowej, żeby nie uległa zbyt radykalnemu rozszerzeniu, co doprowadziłoby do ubezwłasnowolnienia społeczeństwa. Myślę, że przestroga XIX-wiecznego historyka, Lorda Johna Actona, dotycząca korupcyjnych skłonności każdej władzy, szczególnie absolutnej, była bliska Misesowi. Nurt republikański podkreśla niezwykle ważną sprawę ograniczenia władzy. Nieograniczona może stać się narkotykiem i omnipotencją (zob. C. Sikorski, *Wolność w organizacji. Humanistyczna utopia czy prakseologiczna norma?*, Kluczbork–Łódź 2000, s. 22–27).

¹⁹ E. Butler, *Ludwig von Mises – a Primer*, London 2010, s. 102.

Porównując starożytnych Greków i Rzymian, którzy żyli z pracy niewolniczej, do społeczeństw współczesnych, powiada:

nie mielibyśmy kolei, samochodów, samolotów [...], gdybyśmy nadal utrzymywali się dzięki sile niewolniczej. [Po czym dodaje, że] starożytni Grecy i Rzymianie [...] byli tych rzeczy pozbawieni²⁰.

Oczywiście trudno mieć pretensje do starożytnych, że nie mieli jeszcze samochodów i samolotów z winy pracy niewolniczej. Ponadto nawet teraz można wskazać kraje totalitarne, gdzie praca nie jest zupełnie wolna, a jednak ich obywatele cieszą się posiadaniem i samochodów, i samolotów. Należałoby zatem dodać, że dystrybucja dóbr w takich krajach jest niewspółmierna do nakładu pracy, co sprzyja poczuciu głębokiej niesprawiedliwości. Ich obywatele nie poznają potencjału swoich możliwości, bo są niewolnikami systemu, co z kolei zniechęca ich do pracy: nie widzą związku pomiędzy nakładem swojej pracy a jej efektem. I jeśli nawet kraj ten posiada samoloty lub samochody, podróżują nimi wybrańcy władzy. Myślę, że klasycznym przykładem może być tutaj Korea Północna, jeden z ostatnich bastionów praktycznego komunizmu.

Wolność w państwie i wobec państwa

Z dużym uproszczeniem można by uczestników współczesnej debaty na temat relacji państwo – społeczeństwo podzielić na tych, którzy twierdzą, że państwa jest za dużo oraz tych, którzy utrzymują, że jest go za mało²¹. Zawsze w przypadku tak radykalnego rozdziału łatwo dopatrzyć się i trzeciej grupy. Myślę, że dałoby się do niej zaklasyfikować Misesa, który nie chce ani poszerzenia władzy, ani też znaczącego jej umniejszenia w imię zasady ograniczenia władzy państwowej dla samego jej ograniczenia. Mises nie jest utopistą, który wszelkie źródła życia społecznego

²⁰ L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2004, s. 41; zob. także *idem*, *The Free and Prosperous Commonwealth, An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism*, transl. R. Raico, Princeton 1962, s. 20–23.

²¹ Wiąże się to z określeniem rozumienia wolności, o czym już pisałem przy okazji wolności. Podstawowe pytanie, jakie się tu pojawia, brzmi: czy jedynym autorytetem dla jednostki jest jej immanentny rozum, a granicą wolności inne suwerenne jednostki? Móvimy zatem albo o absolutnej suwerenności jednostki, jeśli odpowiedź na zadane pytanie jest pozytywna, albo o ograniczonej suwerenności, jeśli odpowiedź ta jest negatywna. I tutaj znowu, jak w przypadku określania wolności, możemy mówić o różnych szkołach liberalnych, liberalno-konserwatywnych lub libertariańskich.

odnosi do władzy państwowej i w niej upatruje jedyne gwaranta dobrobytu; nie jest też anarchistą, zatem dostrzega pozytywne znaczenie państwa, pragnie jednak wyraźnie nakreślić granice obszaru jego władzy. Postawa, wedle której w imię etatystycznych wartości czyni się z państwa bożka, jest fałszywa, podobnie jak podejście, które głosi, że państwo w ogóle jest niepotrzebne. I tu spotykają się anarchiści z marksistami. Według tych pierwszych państwo należy wyeliminować w punkcie wyjścia; ci drudzy z kolei widzą ostateczne zniknięcie państwa w społeczeństwie bezklasowym. Obie postawy Mises postrzega jako błędne i zagrażające ludzkiej wolności.

Mises rozumie więc wolność nie jako wartość wsobną, ale jako coś, co „ma sens wyłącznie w kontekście systemu społecznego”²². Wolność jest zawsze wolnością czyjąś, a podmiot tej wolności niezmiennie doświadcza jej ograniczenia lub braku nie w pustej przestrzeni, ale w konkretnym ustroju. Człowiek jest istotą rozumną, która w granicach tego, a nie innego systemu dokonuje wyborów. Działa ze względu na wyznaczony sobie cel, dokonuje wyboru środków. W tym sensie podejście do wolności u Austriaka przypomina jej rozumienie w klasycznej filozofii moralnej. Wolność rozgrywa się w przestrzeni pomiędzy prawami natury i prakseologii. Ponieważ korzystanie z wolności jest społecznie uwarunkowane, działanie człowieka nie może zmierzać w kierunku destrukcji jego podstaw społecznych. W imię zachowania siebie wolne społeczeństwo musi być jednocześnie społeczeństwem ograniczającym. Trzeba powstrzymywać jednostki aspołeczne. Do zrealizowania tego zadania potrzebne jest państwo (rząd), które posiada monopol na stosowanie przemocy.

Skoro zgodziliśmy się, że wolność można zdefiniować jedynie w odniesieniu do systemu społecznego, w którym się realizuje, a jedyne prawo do stosowania przemocy należy do rządu, powinniśmy pytać o zasady ograniczenia rządu. Podstawowym celem działania społeczeństwa pragnącego ochronić swoją wolność jest konstytucyjne ograniczenie władzy rządu, a tym samym zagwarantowanie praw obywatelskich²³. Rząd jest przeciwieństwem wolności, bo stosuje przymus i przemoc, ale jednocześnie jest gwarantem wolności politycznej. Dzieje się tak wówczas, gdy „jego uprawnienia ograniczy się do ochrony sfery określanej jako wolność gospodarcza”²⁴. Jeśli rząd ogranicza swoje działania do „przeciwdziałania i zapobiegania zachowaniom antyspołecznym [...], mamy do

²² L. von Mises, *Ludzkie działanie...*, s. 242.

²³ Zob. *ibidem*, s. 245.

²⁴ *Ibidem*, s. 247.

czynienia z tym, co słusznie można nazwać swobodą polityczną”. Rząd ograniczony zatem, podkreślmy, to rząd, który ogranicza się do ochrony ludzi „przed przemocą i oszustwem jednostek społecznych [...]”²⁵. Tak definiuje Mises wolność jednostki w systemie gospodarki rynkowej. Pozostaje ona niezależna i ma prawo do samostanowienia. W takim zakresie też kieruje nią prawo prakseologiczne.

Mises wierzy w pokojowotwórcze działania gospodarki wolnorynkowej, w ramach której osiągamy stan pokojowej homeostazy. Możemy oczywiście mieć uzasadnione wątpliwości wobec tych punktów prakseologii Austriaka, mianowicie wypada się zastanowić, na ile racjonalne są podstawy jego przekonania, że człowiek istotnie rezygnuje z tego, co się nie opłaca. Wszystko zaś, co się opłaca jednostce, służy także pokojowemu współistnieniu, zatem ma znaczenie społeczne. Gdybyśmy jednak sformułowali taki zarzut wobec autora, z pewnością argumentowałby on, że wyszliśmy poza granice prakseologii w obszar metafizyki, gdzie filozof nie chce się zapuszczać. Jest przekonany, że choć wybory ludzkie z pewnością nie są doskonałe, to – jeśli tylko nie są wymuszone – spełniają warunek wolności oraz służą pokojowi. Są to wybory na miarę ludzkich ocen i ambicji. I jeśli tylko pragmatyka działania społecznego pozwala doświadczyć skutków (nawet bolesnych) własnych działań, istnieją wielkie szanse – zdaje się przekonywać Mises – że nieprzymuszona jednostka sama wprowadza korekty i naprawia błędy. Gdyby robiło to państwo, chcąc za wszelką cenę uchronić poddanych od zła i konsekwencji ich niewłaściwych działań, jego środki stają się przeciwnie skuteczne, opierają się bowiem na iluzji, że pełna wiedza na temat działań jednostki jest dostępna.

Powtórzmy: żaden ludzki system polityczny nie jest doskonały. Nie jest nim z pewnością system, który szanuje nieprzewidywalną ludzką wolność. Tak jak w indywidualnym działaniu (a działanie społeczne jest tylko metaforą działania indywidualnego)²⁶, człowiek jako byt racjonalny szuka najlepszego sposobu działania, korygując swoje uprzednie założenia, podobnie czyni i w działaniu społecznym.

Ktoś mógłby zapytać, czy wiara w zbawienne działanie gospodarki wolnorynkowej nie jest równie naiwna, jak wiara w ostateczne zwycięstwo komunizmu, skoro nigdzie wolny rynek nie działa w sposób całkowicie nieskrępowany. Nieuchronnie przecież kwestia ta odsyła nas do pytania o naturę ludzką oraz do metafizycznych źródeł zła. Jak to już wielokrotnie powtarzaliśmy, Mises nie angażuje się w analizy metafizyczne.

²⁵ *Ibidem*, s. 243.

²⁶ *Ibidem*, s. 123.

Życie społeczne nie jest okazją do dokonywania najlepszych wyborów, lecz do jak najpełniejszego gromadzenia wiedzy, która bez społeczeństwa byłaby niemożliwa. Wiedza o tym, co najlepsze, pozostaje poza ograniczonym zasięgiem naszego poznania. Poznanie zawsze odnosi się do doświadczenia konkretnego czasu; poza tym, co wiemy, znajduje się jeszcze szerszy obszar niewiedzy. Otacza nas raczej niepewność niż pewność. Uczymy się drogą podejmowania ryzyka i popełniania błędów.

Realizm polityczny

Skoro jedynie państwo ma prawo do stosowania przymusu, to w imię tego, co moglibyśmy nazwać realizmem politycznym, Mises skłonny jest popierać przymusową służbę wojskową²⁷. Pacyfizm jest w jego rozumieniu utopią. Austriak nie ma wątpliwości, że świata nie zamieszkują tylko ludzie dobrej woli, dlatego mobilizacja do obrony zarówno wewnętrznego ładu, jak i zewnętrznego pokoju powinna być powszechnym obowiązkiem. Realizacja tego obowiązku spoczywa w rękach rządu. Jeśli powstaje jakieś zagrożenie dla wolności, Mises widzi je przede wszystkim w warunkach zewnętrznych, w strukturach systemowych²⁸. Nie znaczy to, że inne zagrożenia nie istnieją albo nie mają znaczenia – np. te zakorzenione w metafizycznych źródłach zła. Tymi kwestiami jednak nie powinno się zajmować państwo, bo wykraczają poza obszar prakseologii.

Nade wszystko należy pamiętać – co zostało tu już wielokrotnie podkreślone – że Mises rozumie jednostkę jako byt społecznie powiązany. Nie jest to byt samotny i wyizolowany, lecz pozostający w wielu relacjach wzajemności. Wiedza, którą posiada, jest wynikiem współpracy społecznej. Wolność jako niezależność jest utopią, jest ona raczej rozumnie przyjętą zależnością. Wzajemnie siebie potrzebujemy, bo nie jesteśmy samowystarczalni – taką lekcję społecznie uwarunkowanej wolności ludzkiej otrzymaliśmy już od myślicieli starożytnych, zwłaszcza Arystotelesa.

Rząd jest przeciwieństwem wolności, bo jego działanie – za względu na jego rolę negatywną (tj. odstraszenia) – „zawsze oznacza przymus i przemoc”²⁹ oraz chęć poszerzenia swojej władzy, powinien wspierać i chronić wolność gospodarczą, czyli działania rynkowe. Widzimy tu

²⁷ Jest to o tyle ciekawe, że taka koncesja na rzecz państwa była dla jednego z jego późniejszych uczniów (Murraya Rothbarda) zupełnie nie do przyjęcia.

²⁸ Zob. L. von Mises, *Liberalizm...*, s. 38.

²⁹ L. von Mises, *Ludzkie działanie...*, s. 247.

z jednej strony przeciwieństwo wolności, bo władza ze swej natury czegoś zabrania, z drugiej jednak poszerzenie wolności, bo chroni przed arbitralnością ze strony innych uczestników życia społecznego i gospodarczego.

Wolność pracy

Rynek (system wolności gospodarczej) cechuje moralność negatywna i – jeśli nie jest odgórnie regulowany – sam wprowadza sankcje karne za niewłaściwe zachowania. Nieuczciwy sprzedawca traci klientów. Oczywiście wolność klienta może się realizować, jeśli ma on możliwość wybrania innego sprzedawcy, innego dostawcy towarów, innego pracodawcy. Wolność sprzedawcy jest zatem moderowana jego własnym interesem, a nie systemem policyjnego nadzoru. Mamy tu do czynienia niejako z innym sformulowaniem kantowskiego imperatywu: wolność polega na tym, że człowiek „społeczeństwa kontraktu jest wolny, ponieważ służy innym jedynie wtedy, kiedy służy sobie”³⁰. Interes własny wyznacza pracodawcy moralność jego działania. Rynek byłby zatem nowego rodzaju płaszczyzną transcendentálną, jakiej dla uzasadnienia moralności szukał Immanuel Kant. Uczestnik życia społecznego musi zrozumieć, co naprawdę służy jemu samemu, wówczas też będzie służył innym. Trzeba nam zatem zgodzić się z Rothbardem, że Mises jest kantystą w epistemologii, utylitarystą zaś w etyce³¹.

W wolnych relacjach biznesowych nikt nie jest zdany na łaskę drugiej strony, ale kieruje się transakcją opartą na egoizmie (czytaj: dobrze pojętym interesie własnym). Zarówno pracodawca, pracobiorca, jak i konsument są ludźmi wolnymi, a zatem podejmują decyzje ze względu na własne dobro, a nie wedle z góry narzuconego schematu. Pracodawca może zwolnić dobrego pracownika, mając jednak świadomość, że ponosi ryzyko, tracąc fachowca. Pracobiorca może wybierać rodzaj pracy, którą chce wykonywać – kierując się zarówno kryteriami materialnymi (lepszemu płaci), jak i motywami światopoglądowymi (praca nie prowadzi do konfliktu sumienia). Podobnie konsument ma swobodę wyboru takiego sprzedawcy (usługodawcy), który najlepiej spełnia jego oczekiwania.

Jeśli rząd (państwo) jest jedynym pracodawcą oraz w jego gestii pozostają wszelkie środki realizacji wolności politycznych (np. wolność słowa, prasy), wówczas same te wolności stają się utopią, bo tylko władza określa zakres wolności człowieka. Decyduje o tym poprzez swoje potężne ramię biurokratyczne. Mises konstatuje:

³⁰ *Ibidem*, s. 245.

³¹ Zob. M. Rothbard, *The Ethics of Liberty...*, s. 210.

Człowiek jest wolny, jeśli może kształtować swoje życie według własnych planów. Jeśli natomiast o jego losach decydują najwyższe władze, dysponujące wyłącznym prawem planowania, to nie jest on wolny w takim sensie, w jakim określenie 'wolny' było powszechnie stosowane i rozumiane aż do czasu pomieszania języków, spowodowanego dzisiejszą rewolucją semantyczną³².

Zauważamy tu istotny rys społecznej prakseologii Misesa. Polega ona na przekonaniu z jednej strony o racjonalności ludzkiego działania – mając do wyboru lepsze i gorsze środki do osiągnięcia celu, człowiek wybiera raczej te lepsze niż gorsze. Z drugiej strony mówimy o znaczeniu doświadczenia, poprzez które realizuje się edukacja społeczna. Niezakłócone (interwencją państwową) działanie indywidualnego rozumu i doświadczenia prowadzi do tworzenia się coraz lepszej, choć – powtórzmy – niedoskonałej, wiedzy społecznej. Jak już wiemy, wiedza – która u Austriaka ma nade wszystko znaczenie społeczne – jest owocem społecznej współpracy. Współpraca ta nie jest nigdy idealna, ale zawsze skrojona na miarę konkretnego stadium rozwoju społecznego. Możemy zatem mówić o powrocie do wizji porządku opatrnościowego, tak jak go rozumiał Adam Smith i oświeceniowi myśliciele. Mówimy bowiem o pewnej mechanice społecznej, którą szkocki filozof nazwał niewidzialną ręką. Niezakłócone jej działanie daje w efekcie najlepsze rezultaty. Wedle logiki indywidualizmu metodologicznego złe wybory skutkują karą.

Myślę, że przedstawione tu rozumienie mechaniki społecznej można powiązać także z myśleniem konserwatywnym. Chodzi przecież o takie rozumienie przemian społecznych, które nie dokonują się w sposób rewolucyjny, nie są narzucone, lecz stanowią wynik następujących po sobie – ewolucyjnych – etapów rozwoju społecznego.

Tym, co stoi na przeszkodzie rozwojowi wolnego społeczeństwa, jest rosnące znaczenie państwa w postaci rozszerzającej się biurokracji. Mises rozumie znaczenie biurokracji jako takiej dla zarządzania państwem i nie postuluje jej radykalnego usunięcia. Niebezpieczeństwo dostrzega w rozszerzeniu „sfery stosowania zarządzania biurokratycznego”³³. To niebezpieczeństwo pojawia się zwłaszcza tam, gdzie zarządzanie biurokratyczne zastępuje zarządzanie ekonomiczne, czyli gdzie indywidualne rozeznanie oraz indywidualna decyzja – kierująca się interesem własnym – zastąpiona zostaje przez arbitralne zarządzenie urzędnika.

³² L. von Mises, *Ludzkie działanie...*, s. 249.

³³ L. von Mises, *Biurokracja*, tłum. J. Kłos, Lublin 2005, s. 57.

Walka tradycji z nowoczesnością – rozumność i działanie spontaniczne

Tytuł tego rozdziału jest prowokacyjny. Nie zakładam bowiem *a priori*, że taka walka istnieje, ale że taka wydaje się percepcja społeczeństwa. Mises wskazuje w tym miejscu na sprzeczne roszczenia wysuwane pod adresem kapitalizmu, który oskarża się o wszystko, poczynając od zubożenia społeczeństwa, a kończąc na jego demoralizacji i rozbijaniu tradycyjnych więzi. Zauważmy, że wnikliwie analizy Austriaka powstały w niezwykle ważnym dla historii Europy okresie powojennym. Wówczas to komunizm zdawał się święcić triumf i wiele kół intelektualnych Zachodu uległo czarowi obietnic przyszłej szczęśliwości ludzkości uwolnionej od nierówności wynikających z prywatnego posiadania i wolnej konkurencji³⁴. Faszyzm i nazizm natomiast legły w gruzach jako przegrane ludobójcze ideologie. Mises nie zgadzał się na taką uproszczoną – i fałszywą – diagnozę. Dostrzegał zagrożenie dla ludzkiej wolności w każdym rodzaju totalitaryzmu – zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie.

Wszelka ingerencja w działanie wolnego rynku powoduje dalsze konsekwencje – jeśli nie spotka się z oporem, zachęca do jeszcze większej ingerencji, chociaż już pierwsza okazała się przeciwnie skuteczna. Tylko w wolnej gospodarce rynkowej najwyższym arbitrem są konsumenci³⁵. Ani sprzedający, ani kupujący nie pozostają w stosunku do siebie w żaden sposób dłużni, poza wykonaniem spodziewanej usługi. Nie spodziewają się też żadnej dodatkowej wdzięczności, z czym mamy aż nadto często do czynienia w sytuacji zarządzania biurokratycznego, w którym możliwość działania zależy od kaprysu urzędnika. W sytuacji funkcjonowania wolnorynkowego sprzedającego i kupującego wiąże jedynie niewymuszona umowa wolnej wymiany, którą usługobiorca może w każdej chwili zerwać, gdyby się okazało, że oferowana usługa (produkt) nie spełnia oczekiwanych wymogów.

Wolność działania człowieka, zresztą zgodnie z klasyczną filozofią, nie polega na dowolności, lecz na rozumnej celowości działania. Człowiek wolny to człowiek kierujący w sposób celowy swoim działaniem – tak w zakresie celów, jak i środków. Tak sformułowana definicja nie-

³⁴ Tymczasem wolna konkurencja jest podstawowym kościem wolności gospodarczej. Kwaśnicki pisze: „Rozważając wolność gospodarczą, trzeba stwierdzić, że prawdziwa wolność może istnieć tylko w społeczeństwie wolnych i niezależnych przedsiębiorców, w którym naczelną zasadą jest zasada wolnej konkurencji” (*idem, Historia myśli liberalnej...*, s. 228).

³⁵ Zob. L. von Mises, *Planowany chaos*, tłum. L.S. Kolek, Lublin 2002, s. 27.

mal dokładnie oddaje myśl wielkiego myśliciela zachodniego chrześcijaństwa, św. Tomasza z Akwinu, który powiada, że człowiek jest takim bytem, który sam siebie prowadzi. Porządek spontaniczny takiego działania nie polegałby zatem na bezrozumnym automatyzmie ukrytych sił, ale na celowej rozumności indywidualnych działań. To jedynie narzucone odgórne zarządzanie zakłada, że człowiek nie jest bytem wystarczająco rozumnym lub też, że nie jest zdolny do działań celowych. Wiele z zarzutów, które wysuwa się przeciw liberalizmowi – jako doktrynie, w mniemaniu krytyków głoszącej apoteozę niczym nieograniczonej wolności – mija się z prawdą. Mises widział w liberalizmie – jak to już podkreślałem wcześniej – nade wszystko odwołanie się do wolności człowieka w konkretnej sytuacji, a nie teoretyczne rozważania na temat wolności jako takiej, wolności zabsolutyzowanej. W konkretnej zaś sytuacji człowiek dokonuje wyborów zgodnie z najlepiej pojętym interesem własnym. Ten interes definiowany jest właśnie nie poprzez cokolwiek, ale na gruncie ludzkiej rozumnej natury, która wyznacza zarówno cele działania, jak i środki do nich wiodące. Takie działanie ma też znaczenie społeczne. Dlatego według Misesa: „Liberalizm zawsze miał na uwadze dobro całości, a nie żadnej szczególnej grupy”³⁶. Stąd też proponuje on inne odczytanie utylitarystycznego hasła: jak najwięcej szczęścia dla jak największej liczby ludzi. W tym sensie wolność w rozumieniu Misesa wiąże się jak najbardziej z ograniczeniami, ponieważ przede wszystkim jest ona roztropną refleksją nad zastaną sytuacją i możliwościami działania. Taka wolność domaga się, owszem, ofiar w imię lepszych wyborów, bardziej służących dobru wybierającego. W kontekście społecznym Mises rozumie przez nią na przykład rezygnowanie z chwilowych gratyfikacji na rzecz większych sukcesów w przyszłości. By tego dokonać, człowiek musi mieć „rozeznanie w skutkach własnych działań”³⁷.

Indywidualne wolne działanie nie polega na możliwie najlepszych wyborach, ale na wyborach odpowiadających indywidualnym aspiracjom. W gospodarce wolnorynkowej ludzie realizują swoje plany w sposób wolny i odpowiedzialny, jeśli mają świadomość, że konsekwencje ich działań dotyczą ich samych. Jest to działanie (indywidualnie) planowane, a nie odgórnie narzucane. Mises wiąże demokrację z kapitalizmem. Demokracja przestaje być możliwa tam, „gdzie jest centralne planowanie”³⁸. Skoro demokracja polega na dokonywaniu politycznych wyborów, musi istnieć możliwość nie wymuszonego ich podejmowania.

³⁶ L. Mises, *Liberalizm...*, s. 21.

³⁷ *Ibidem*, s. 23.

³⁸ L. Mises, *Planowany chaos...*, s. 33.

Fundamentem filozoficznym, który w praktyce najlepiej pozwala doświadczyć skutków własnych działań, a w związku z tym także je modyfikować, jest wedle Austriaka liberalizm (ekonomiczny). W tym zakresie zatem idzie on za znanym z pism Berlina podziałem wolności na negatywną i pozytywną, z akcentem na wolność negatywną, jako brak arbitralności i przymusu³⁹. W przypadku działalności gospodarczej, wolnego rozporządzania własnością prywatną, należy się człowiekowi bardzo ograniczone zainteresowanie państwa.

Przestrzeń wolnego działania jest ograniczona przez zbyt małą ilość środków oraz celów, które działający może wybrać. Wówczas uświadomione ograniczenie jest czymś naturalnym. Jego racjonalność winna wziąć pod uwagę to, co w danym momencie jest możliwe do wykonania. Jest to też sytuacja ze wszech miar korzystna moralnie. Towarzyszy jej bowiem jednocześnie poczucie własnej odpowiedzialności za dokonane wybory. Tak rozumiana wolność nie jest w żadnym wypadku samolubstwem lub egoizmem jednostki. Musi ona bowiem, takie jest przekonanie autora, jako istota nie tylko indywidualna, ale także społeczna, brać pod uwagę społeczeństwo oraz jego trwałość⁴⁰. Myślenie Misesa wpisuje się także w rozumowanie Smitha, jeśli idzie o jego koncepcję bezstronnego obserwatora, jaką znajdujemy u Szkota. Pamiętamy przecież, że w rozumieniu Austriaka wiedza ma zawsze charakter społeczny. To jednostce zatem powinno zależeć, by swoim działaniem nie zniszczyła tej społecznej organizacji, która jest źródłem jej wiedzy oraz daje gwarancje przetrwania.

Ochrona własności prywatnej i zakres władzy państwowej do jej ochrony stanowią gwarancję ludzkiego samostanowienia i samopanowania. Własność prywatna jest gwarantem pozostałych wolności, takich jak wolność słowa, prasy czy też takich wartości, jak zachowanie pokoju i tolerancja⁴¹. Mises tym sposobem istotnie wpisywałby się też w to, jak wolność rozumie Karol Wojtyła (Jan Paweł II) w swojej najbardziej znanej pracy *Osoba i czyn*, choć Wojtyła naturalnie poszerza analizę działania człowieka o personalistyczne rozumienie podmiotu tego działania. Nie wolno zapominać, że polski filozof odczytuje wolność człowieka poprzez

³⁹ Por. J. Gniadek, *Dwaj ludzie z Galicji, Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011, s. 165.

⁴⁰ Zob. L. von Mises, *Liberalizm...*, s. 38.

⁴¹ Zob. L. von Mises, *Omnipotent Government...*, s. 48; to istotne znaczenie prywatności znajdziemy też w społecznym nauczaniu Kościoła. Wystarczy zajrzeć do encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*, często zresztą przywoływanej w kołach konserwatywno-liberalnych, gdzie czytamy: „własność prywatna jest konieczna, a zatem godziwa”, rodz. IV, par. 30. Państwo i jego instytucje mają znaczenie pomocnicze wobec społeczeństwa (nie powinny zastępować jego aktywności), zob. A. Dylus, *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*, Warszawa 1994, s. 63 i nast.

analizę jego natury, a nie tylko immanentnych wyborów, a zatem rozumie ją zgodnie z ostatecznym przeznaczeniem człowieka, w jej sensie negatywnym i pozytywnym.

Władza i totalitaryzm

Zaprzeczeniem wolności politycznej, bo taka interesuje przede wszystkim Misesa, jest rosnąca władza państwa, przeradzająca się w totalitaryzm. Może on mieć charakter tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny. Totalitaryzm wewnętrzny odnosi się do społeczeństwa własnego kraju i ogranicza jego swobody. Grupa (partia) rządząca rozciąga swoje niepodzielne władanie na cały obszar życia społecznego, kulturalnego, politycznego i gospodarczego. Obywatelowi nie wolno podejmować żadnych decyzji niezależnych od woli władcy. Nie może zmieniać miejsca zamieszkania ani miejsca pracy, a nawet w pewnych ekstremalnych przypadkach i założenie rodziny podlega kontroli. Totalitaryzm zewnętrzny przyjmuje formę imperializmu, gdy władza państwa totalitarnego podejmuje próby ingerowania w sprawy wewnętrzne innego państwa. Cechą wspólną obu rodzajów totalitaryzmu jest dążenie grupy rządzącej do przejęcia totalnej kontroli⁴².

Totalitaryzm w każdej postaci nie znosi tolerancji i zmierza do ujednolicenia społeczeństwa, tak by można było nim skutecznie kierować. Jego ofiarą stają się wolności obywatelskie w każdej postaci: wolność prasy, religii, zgromadzenia, podróżowania w kraju i poza jego granicami, opozycji. Są to – jak pisze Henry Hazlitt – „produkty końcowe totalitaryzmu”⁴³. Główną przyczyną, dla której odmawia się człowiekowi wolności, jest to, iż nie potrafi on „zarządzać swoimi sprawami”⁴⁴. Jednym z podstawowych symptomów totalitaryzmu – czyli absolutnego zaprzeczenia wolności – jest rozszerzający się zakres władzy, w którym otacza ona kolejne obszary swoją kontrolą. Obywatel nie jest w stanie zarządzać swoim sprawami i nie wie, jak rozporządzać swoimi zasobami finanso-

⁴² Zob. H. Hazlitt, *The Road to Totalitarianism*, [w:] M. Sennholz (red.), *On Freedom and Free Enterprise*, Princeton 1956, s. 81. W sensie filozoficznym, a nie politologicznym, można mówić o totalizmie jako formie konstruktywizmu. Konstruktywistycznie zachowują się wszelkie formy ustrojów politycznych, które planują lepsze i doskonalsze społeczeństwo (np. komunizm), i które myślą całościowo. O totalizmie pisze np. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 311–313, 315–317; M. Dzielski nazywa totalizm szyderstwem z cywilizacji twórczej, a nawet szyderstwem wcielonym, zob. *idem*, *Bóg, wolność, własność...*, s. 102.

⁴³ Zob. H. Hazlitt, *The Road to Totalitarianism...*, s. 82.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 83.

wymi. Taka droga, ingerencja w wolny rynek, w przekonaniu Misesa zawsze sprowadza gorszy stan niż poprzedni⁴⁵.

Gwarantem wolności człowieka jest własność prywatna, poleganie na sobie, także doskonalenie swojego działania, by stać się bardziej skutecznym w zaspokajaniu potrzeb innych⁴⁶. Mises jest przekonany, że przy ograniczonym rządzie działanie wolnego rynku będzie funkcjonowało z korzyścią tak dla jednostki, jak i całej społeczności. Można powiedzieć, że i w tym punkcie odnajdujemy arystotelesowskie elementy analizy społecznej natury człowieka, z jej podkreśleniem znaczenia własności prywatnej. Wprawdzie Mises opowiada się za indywidualizmem metodologicznym, ale wcale nie głosi, że jednostka może osiągnąć swojej cele jako wyizolowana monada, a wręcz przeciwnie. Każde działania zaczyna się od jednostki, będąc jednocześnie społecznie uwarunkowane. Oznacza to wspólne doświadczenie ludzkości, uczące – na gruncie analizy historycznej – które instytucje społeczne są lepsze i skuteczniejsze. Podejmując swoje indywidualne decyzje, jednostka czerpie z doświadczenia społecznego, na którym też ufundowana jest jej wiedza. Funkcjonowanie wolnej przestrzeni działania gospodarczego jest z kolei możliwe ze względu na podział pracy. I w takim obszarze rozgrywa się doświadczenie ludzkiej wolności.

Podsumowanie

Trzeba pamiętać, że Mises tworzył w okresie szczególnym dla historii Europy. Był to czas szalejących totalitaryzmów i związanego z nimi rosnącego znaczenia państwa oraz istotnie zredukowanej pozycji jednostki.

⁴⁵ Armatya Sen podkreśla znaczenie wolnego rynku dla rozumienia wolności, pisząc że „wolność transakcji rynkowych wiąże się z fundamentalnym znaczeniem samej wolności” (A. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2002, s. 131). Wartość wolnego rynku jest zatem pochodną właściwego rozumienia wolności. Sen, podobnie jak Mises, wierzy, że „wolny rynek może pełnić na różne sposoby funkcję wyzwalającą, a znaczenie swobody zawierania transakcji jest niezależne od tego, jakie efekty w postaci dochodów czy korzyści przynosi działanie mechanizmów rynkowych”. Według Sena problemy społeczne można rozwiązać poprzez poszerzenie wolności, co w praktyce przekłada się na poszerzenie zakresu publicznej dyskusji oraz politycznego uczestnictwa. Jedną wolność (polityczną) wspiera także inną wolność, ekonomiczną (A. Sen, *op. cit.*, s. 135, 142). Należy pamiętać, że wolny rynek nie jest idealną propozycją regulowania ekonomicznych relacji, bo też i Mises żadnych idealnych rozwiązań nie proponuje. Jest on jednak lepszą propozycją niż socjalistyczne działania planowej gospodarki (zob. W. Kwaśnicki, *Zasady ekonomii rynkowej*, Wrocław 2001, s. 21). Propozycja socjalistyczna (komunistyczna) wiąże się z podejściem perfekcjonistycznym marksizmu (projektem budowania idealnego społeczeństwa).

⁴⁶ Zob. L.R. Read, *Unearned Riches*, s. 194 (cyt. za: M. Sennholz, *op. cit.*, s. 188–195).

Prakseologia, jak podkreślał austriacki myśliciel, ma bardzo ograniczone zadania. Zadania te są analogiczne do jego rozumienia wolności, a zatem przede wszystkim jej postaci negatywnej. Podobnie prakseologia uczy człowieka, co wolno mu robić, a czego mu nie wolno. Takie rozumienie kwestii wolności zgadza się z tym, co powiedziano na początku rozważań. Nie istnieje wolność jako taka. Jest ona zawsze jakoś politycznie zdefiniowana, ma swoje ograniczenia, swoje prawa i zakazy. Mises sprowadza bowiem całe działanie do wymiarów czysto ludzkich, do przestrzeni praw tworzonych przez człowieka. W tym sensie zawiesza metafizyczne fundamenty wolności oraz jej transcendentne odniesienia. Sprowadzałyby się one dla niego do pewnego rodzaju inżynierii społecznej, nakazującej odgórnie i arbitralnie społeczeństwu, jak ma postępować, a takie podejście nie zgadza się z przesłaniem jego prakseologii. Rozumie przez nią, przypomnijmy, kierowanie się przez wolną i rozumną jednostkę swoim dobrze pojętym interesem. Taka jednostka wybiera w sposób wolny to, co jest dla niej najbardziej korzystne w granicach rozumianego porządku prawnego. Mises wyraźnie odnosi się krytycznie do szkoły marksistowskiej, która obiecuje stworzenie nowej rzeczywistości – rzeczywistości wolnych jednostek pozbawionych własności prywatnej.

Przeciwnie do radykalnych postulatów libertarian i anarchistów Mises stoi na stanowisku, że rząd jest potrzebny do obrony obywateli. Troskę o ich bezpieczeństwo porucza państwu i jego sile militarnej, a nie na przykład prywatnej firmie, która zajmowałaby się ochroną, jak chcieliby libertarianie.

Można założyć, że Mises zgodziłby się na pozytywną funkcję wolności, ale tej pozytywnej funkcji nie ma realizować państwo. To nie państwo zatem powinno wychowywać obywateli, bo z samej swojej istoty będzie dążyło do ujednolicenia społeczeństwa, a zatem do stosowania przemocy wobec tych, którzy tej ujednolicającej pracy się nie poddają. Ponadto indywidualne interesy poszczególnych osób są tak zróżnicowane, że naturalnie żadne państwo nie jest w stanie osiąść pełnej wiedzy na temat istotnych potrzeb, pragnień i dążeń swoich obywateli. Siłą rzeczy propozycje państwowe mogą być więc jedynie odgórnie 3narzucanymi propozycjami na temat tego, co ktoś arbitralnie uznał za dobre. Wolność realizowana rękami rządzących rychło staje się zaprzeczeniem wolności – tak zdaje się brzmieć diagnoza Misesa. W tym zakresie zgadzałyby się z analizą pisarza politycznego Frédérica Bastiata, który w XIX stuleciu pisał o wolności negatywnej i pozytywnej. Realizację tej pozytywnej przypisywał jednak Francuz gestii nie państwa, a oddziaływaniu religijnemu.

Dodajmy, że skoro władza państwa jest ograniczona do pewnych obszarów, społeczeństwo zaś dysponuje szerokim zakresem nieskrępowanego działania, otwarte pozostaje pytanie o wartości, którymi społeczeństwo

czeństwo ma się kierować w zarządzaniu swoją wolnością. Prakseologia Misesa milczy w tej materii, choć nie przeczy on, że społeczeństwo, którego państwo nie ogranicza, powinno się samo ograniczać oraz że ograniczenie nie kłóci się z wolnością.

Bibliografia

Pisma Ludwiga von Misesa

- Mises L. von, *The Anti-Capitalist Mentality*, Grove City 1994.
- Mises L. von, *The Austrian Theory of the Trade Cycle and Other Essays*, Auburn 1983.
- Mises L. von, *Bureaucracy*, Grove City 1983.
- Mises L. von, *Capitalism versus Socialism*, [w:] R.M. Ebeling (red.), *Austrian Economics. A Reader*, Hillsdale 1997, s. 553–569.
- Mises L. von, *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, Auburn 1990.
- Mises L. von, *Economic Freedom and Interventionism*, Irvington-on-Hudson 1990.
- Mises L. von, *Epistemological Problems of Economics*, transl. G. Reisman, New York 1981.
- Mises L. von, *The Free and Prosperous Commonwealth. An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism*, transl. R. Raico, Princeton 1962.
- Mises L. von, *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena 1932.
- Mises L. von, *Human Action. A Treatise on Economics*, Chicago 1966.
- Mises L. von, *Interventionism: an Economic Analysis*, Irvington-on-Hudson 1998.
- Mises L. von, *Liberalism in the Classical Tradition*, transl. R. Raico, Irvington-on-Hudson 2002.
- Mises L. von, *Liberalismus*, Jena 1927.
- Mises L. von, *Logical Catallactics versus Mathematical Catallactics*, [w:] R.M. Ebeling (red.), *Austrian Economics. A Reader*, Hillsdale 1997.
- Mises L. von, *Nation, State and Economy. Contributions to the Politics and History of our Time*, transl. L.B. Yeager, New York 1983.
- Mises L. von, *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, Spring Mills 1985.
- Mises L. von, *On Freedom and Free Enterprise. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Toronto 1956.
- Mises L. von, *Planned Chaos*, Irvington-on-Hudson 1977.
- Mises L. von, *Planning for Freedom: and other Essays and Addresses*, South Holland 1969.
- Mises L. von, *Social Science and Natural Science*, [w:] R.M. Ebeling (red.), *Austrian Economics. A Reader*, Hillsdale 1997.
- Mises L. von, *Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, New Haven 1957.

Polskie tłumaczenia

- Mises L. von, *Biurokracja*, tłum. J. Kłos, Lublin 2005.
Mises L. von, *Ekonomia i polityka. Rozważania na dziś i jutro*, tłum. J. Emil, South Bend 1981.
Mises L. von, *Ekonomia i polityka. Wykład elementarny*, tłum. A. Brzezińska, Warszawa 2006.
Mises L. von, *Interwencjonizm*, tłum. A. Łaska, J.M. Małek, Kraków 2005.
Mises L. von, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. S. Czarnik, Kraków 2004.
Mises L. von, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2007.
Mises L. von, *Mentalność antykapitalistyczna*, tłum. J.M. Małek, Warszawa 1991.
Mises L. von, *Planowany chaos*, tłum. L.S. Kolek, Lublin 2002.

Opracowania

- Boetke J.P., Leeson P.T. (red.), *The Legacy of Ludwig von Mises*, t. 1/2, Cheltenham, UK and Northampton, MA 2006.
Butler E., *Ludwig von Mises – a Primer*, London 2010.
Callahan G., *Ekonomia dla normalnych ludzi*, tłum. J.M. Fijor, Warszawa 2004.
Caro L., *Obrońcy liberalizmu: Mises i Delaisi*, Kraków 1929.
Garello J., *La philosophie de la liberté chez Karol Wojtyła*, jyves.naudet.person.neuf.fr/Wojtyla.pdf [dostęp: 28.02.2014].
Gniadek J., *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*, Warszawa 2011.
Kłos J., *Prakseologia Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły – próba syntezy*, [w:] W. Muszyński i M. Sokołowski (red.), *Homo creator czy homo ludens?*, Toruń 2008.
Le Maux L., *Ludwig von Mises, théoricien de la banque libre : Réponse à J. G. Hülsmann*, „Journal des Economistes et des Etudes Humaines”, mars 2000, t. 10, nr 1.
Sennholz M. (red.), *On Freedom and Free Enterprise*, Princeton 1956.
Steele D.R., *From Marx to Mises. Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*, La Salle Ill. 1992.
Zanotti G.J., *Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics*, „Journal of Markets & Morality” 2007, vol. 10, nr 1, s. 115–141.

Inne prace

- Adams J.L., *Mediating Structures and the Separation of powers*, [w:] M. Novak (red.), *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, Washington D.C. 1980.
Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2002.
Balcerowicz L. (red.), *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*, Warszawa 2012.
Bauman Z., *Freedom*, Minneapolis 1988.
Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1991.

- Callahan G., *Economics for Real People. An Introduction to the Austrian School*, Auburn 2004.
- Cała-Wacinkiewicz E., Wacinkiewicz D. (red.), *Prawne aspekty wolności: zbiór studiów*, Toruń 2008.
- Dylus A., *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*, Warszawa 1994.
- Dzielski M., *Bóg, wolność, własność*, Kraków 2007.
- Ebell R.M., *The Age of Economists: from Adam Smith to Milton Friedman*, Hillsdale 1999.
- Filek J., *O wolności i odpowiedzialności podmiotu gospodarującego*, Kraków 2002.
- Galston W., *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1999.
- Gilder G., *Bogactwo i ubóstwo*, tłum. J. Kropiwnicki, Poznań 2001.
- Gronbacher G.M.A., *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1999.
- Hayek F. von, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998.
- Hodgkinson T., *Jak być wolnym*, tłum. A. Chmura, Warszawa 2010.
- Hudzik J.P., *Rozum – wolność – odpowiedzialność. Studium z historii idei w nowożytnej i współczesnej myśli filozoficznej*, Lublin 2001.
- Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1995.
- Jaskiernia J., *Problemy ochrony wolności i praw jednostki we współczesnym świecie*, Kielce 2008.
- Karpiński W., *Szkice o wolności*, Chicago, Ill. 1980.
- Kłos J., *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007.
- Kopciuch L. (red.), *Współczesne i historyczne konteksty wolności*, Lublin 2013.
- Kowalik S., *Wolność wolnego rynku*, Tarnowskie Góry 2005.
- Kozerska E., Sadowski P., Szymański A. (i in. red.), *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, Toruń 2010.
- Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Kwaśnicki W., *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000.
- Kwaśnicki W., *Zasady ekonomii rynkowej*, Wrocław 2001.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1998.
- Landreth H., Colander D.C., *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Warszawa 1998.
- LeFevre R., *The Fundamentals of Liberty*, Santa Ana 1988.
- Lomasky L.E., *Persons, Rights, and the Moral Community*, New York 1990.
- Machovec F.M., *Perfect Competition and the Transformation of Economics*, London–New York 1997.
- Menger C., *Principles of Economics*, transl. J. Dingwall, B.F. Hoselitz, Grove City 1994.
- Novak M., *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, Lanham 1999.
- Novak M., *The Universal Hunger for Liberty*, New York 2006.
- Pipes R., *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2000.
- Putnam R., *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura i S. Szymański, Warszawa 2008.

- Rothbard M.N., *Classical Economics. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 2, Auburn 2006.
- Rothbard M.N., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, New York 1978.
- Rothbard M.N., *The Ethics of Liberty*, New York–London 1998.
- Sen A., *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2002.
- Sikorski C., *Wolność w organizacji. Humanistyczna utopia czy prakseologiczna norma?*, Kluczbork–Łódź 2000.
- Skillen J.W., *Doing Justice to Entrepreneurial (and Other) Responsibilities*, „Journal of Markets & Morality” 2010, vol. 13, nr 2, s. 319–344.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Wishloff J., *Freedom as the Call of Being: Restoring the Foundations of Ethical Enterprise*, „Journal of Markets & Morality”, Spring 2013, vol. 16, nr 1, s. 113–133.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.
- Zuziak W., Byrska J.M. (red.), *Wolność i władza w życiu publicznym*, Kraków 2008.