
ANNALS
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XX, 2

SECTIO K

2013

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej

DARIUSZ GRZYBEK

*Aktywizm przeciw ascetyzmowi: dlaczego leseferyści
Ludwig von Mises i Frank H. Knight potępiali chrześcijaństwo?*

Activism versus ascetism: why libertarians Ludwig von Mises and Frank H. Knight
condemned Christianity

ABSTRAKT

W artykule zreferowano poglądy na chrześcijaństwo prezentowane przez dwóch intelektualnych przywódców dwudziestowiecznego leseferyzmu: Ludwiga von Misesa i Franka H. Knighta. Pierwszy był odnowicielem i przywódcą austriackiej tradycji w ekonomii, drugi jest uważany za współzałożyciela szkoły z Chicago, obaj w większym stopniu niż uczonymi byli ideologami społecznymi. Mimo odmienności tradycji, na które się powoływali, i środowiska, w którym działali, mieli oni wysoce zbieżne poglądy na tradycję chrześcijańską. Obaj potępiali ją za preferowanie kwietyzmu i ascetyzmu, czemu przeciwstawiali liberalny aktywizm, który uznawali za fundament nowoczesnego społeczeństwa. Sądzieli, że żywiłowa działalność ludzka prowadzi do powstawania racjonalnego porządku (Mises) lub też stałej ewolucji ku wyższym formom życia społecznego (Knight). Chrześcijański ideał miłości bliźniego postrzegali jako pozbawiony praktycznego znaczenia, przez co niweczący praktyczną etykę społeczną. Domniemany kwietyzm chrześcijaństwa uznawali za fundamentalnie sprzeczny z systemem wolnorynkowym, co prowadziło do wniosku o niemożliwości współistnienia chrześcijaństwa i kapitalizmu. Wydaje się, że taka postawa jest nieuniknioną konsekwencją przyjęcia prymatu instrumentalnego rozumu nad każdym systemem wartości absolutnych – leseferyzmu nie można pogodzić z tradycją chrześcijańską.

Słowa kluczowe: liberalizm, leseferyzm, chrześcijaństwo, etyka społeczna, urząd społeczny

WSTĘP

W poniższym tekście pragnę przedstawić pewien fragment długiej i skomplikowanej historii relacji pomiędzy myślą liberalną a chrześcijańską. W ramach tej pierwszej istotny nurt stanowi leseferyzm, wciąż obecny we współczesnej debacie publicznej. Stosunek myślicieli leseferystycznych do chrześcijaństwa jest, i był w przeszłości, zróżnicowany, nie brakło zdecydowanych zwolenników wolnego rynku powołujących się na wolę Opatrzności, jak Frederic Bastiat, inni leseferyści pozostawali raczej obojętni wobec religii, jak Herbert Spencer (późny). Wśród żyjących zwolenników wolnego rynku znaleźć można gorliwego katolika Michaela Novaka i ortodoksyjnego rabina Israela Kirznera, jednak najwybitniejsi myśliciele tego nurtu w XX wieku byli zdecydowanymi krytykami chrześcijaństwa. Co prawda ideologia wolnego rynku i myśl chrześcijańska dość często występują w ostatnich dziesięcioleciach w sojuszu, dzieje się tak zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Na poziomie taktyki alians ten ma sens, gdyż oba kierunki mają wspólnych przeciwników w świecie idei, jednak na poziomie podstawowych wartości pomiędzy stanowiskiem konsekwentnego zwolennika wolnego rynku a przekonaniem świadomego zasad swej wiary chrześcijanina istnieje nieprzezwycięzalna różnica¹. Bywa ona niekiedy bagatelizowana², stąd przypomnienie antychrześcijańskiej postawy mistrzów leseferyzmu może rzucić nieco światła także na współczesną debatę ideową.

Koncepcja człowieka i społeczeństwa, jaką przyjmowali zwolennicy doktryny wolnego współzawodnictwa, utrudnia lub nawet uniemożliwia akceptację wszelkich religii objawionych, a zwłaszcza chrześcijaństwa. W myśli leseferystycznej punktem wyjścia oraz źródłem wszelkiego wartościowania jest jednostka ludzka, traktowana jako racjonalny i aktywny podmiot działający (agent). Twórcza działalność przedsiębiorczych jednostek stanowi źródło sukcesów liberalnych społeczeństw, wolność jednostki to wartość sama w sobie, natomiast występujące w tradycji chrześcijańskiej kwietyzm, ascetyzm, potępienie chciwości, luksusu i nadmiernych różnic majątkowych zagrażają społeczeństwu ludzi wolnych. Wyznawana przez radykalnych leseferystów koncepcja racjonalności nie jest tożsama z ekonomicznym konstruktem *homo oeconomicus* (który stanowi raczej narzędzie metodologiczne niż koncepcję człowieka)

¹ Nie brakło jednak szczerych prób godzenia obu tradycji, czego świadectwem jest twórczość konserwatywnych katolików amerykańskich: Michaela Novaka, Richarda Neuhausa czy George'a Weigla. Na gruncie polskim taką próbą była książka *Spory o kapitalizm* Ryszarda Legutki, która miała za zadanie zapoznać Polaków z istniejącymi wersjami „filozofii leseferyzmu”, pokazując zarazem perspektywę ich zbliżenia z tradycją religijną (prof. Legutko pominął jednak w swojej książce antychrześcijańskie poglądy Misesa). Jeszcze dalej poszedł w swych próbach syntezy liberalizmu i chrześcijaństwa Mirosław Dzielski [Legutko 1994; Dzielski 1995].

² Zwłaszcza wśród adeptów ekonomii austriackiej łatwo możemy znaleźć zwolenników tezy, że „właściwie rozumiane” zasady moralne chrześcijaństwa są zgodne z ideami leseferyzmu. Przykładem tego typu argumentacji jest tekst Duncana Reekiego, który dowodzi, że Mises i Knight mieli rację, krytykując współczesnych sobie przywódców religijnych, gdyż ci nie rozumieli właściwie chrześcijańskiej zasady miłości bliźniego [Reekie 2004].

– idzie o coś więcej, o uznanie, że „dobre społeczeństwo” składa się z indywidualistycznie usposobionych, racjonalnych, aktywnych jednostek, dla których sama wolność działania jest dobrem niepodlegającym dyskusji, niezbywalnym i niemogącym być przedmiotem kompromisów, zaś cele działania są suwerennie wyznaczone przez jednostki, ich koordynacja dokonuje się automatycznie – poprzez rynek, przy użyciu nielicznych reguł kolizyjnych. Każdy inny typ organizacji społeczeństwa jest w myśli leseferystycznej oceniany negatywnie, zaś krytyka indywidualizmu i aktywizmu bywa odbierana jako uderzająca w podstawy wolnego społeczeństwa. Szczególnie niemiła dla tego typu umysłowości była myśl, że hierarchia wartości i cele życia zostały już arbitralnie wyznaczone poprzez boskie objawienie. Klasycy dwudziestowiecznego leseferyzmu uznali ideał posłuszeństwa woli bożej za zaprzeczenie liberalnego indywidualizmu, co prowadziło ich do wniosku, że system gospodarki rynkowej nie może funkcjonować w chrześcijańskim społeczeństwie. W ten sposób rozumowali dwaj wpływowi uczeni słusznie uchodzący za założycieli dwu szkół myślenia w ekonomii i w naukach społecznych: Ludwig von Mises – uznany mistrz nowej ekonomii austriackiej, i Frank H. Knight – współzałożyciel szkoły chicagowskiej. Poglądy tych myślicieli są na tyle wyraziste, że dzięki ich przedstawieniu można ukazać istotę problemu.

Oceny chrześcijaństwa w pismach Misesa i Knighta są podobne, oni sami jednak nie byli od siebie intelektualnie zależni. W znacznej mierze ich poglądy mogły stanowić skutek podobnych lektur. Obaj, choć występowali jako ekonomiści, lepiej czuli się w roli głosicieli filozofii społecznej. Obaj znali pisma tych klasyków liberalizmu, którzy najbardziej wpłynęli na myśl ekonomiczną. Dobrze ugruntowane w teorii ekonomii podejście utilitarne wywodzi się od Jeremy’ego Benthama, którego *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa* było próbą oparcia całego porządku społecznego na jednej prostej regule – zasadzie użyteczności. Zgodnie z nią dobre jest to, co daje ludziom przyjemność, złe natomiast to, co sprawia przykrość [Bentham 1958: 17–18]. Zadaniem prawodawcy miało być wspieranie tego, co prowadzi do przyjemności, a przeciwdziałanie temu, co wiedzie do przykrości i cierpienia. Wszystkie zakazy i nakazy sprzeczne z tą zasadą proponował Bentham odrzucić jako nierozumne i szkodliwe dla człowieka. Angielski filozof nie uważał, by zasady etyczne chrześcijaństwa zasługiwały na rzetelną polemikę, odniósł się do nich za pomocą dość rubasznych kpin. Chrześcijański ideał dążenia do wartości wiecznych przedstawił on jako „zasadę ascetyzmu”, która miała być dokładnym przeciwieństwem zasady użyteczności: „Zasada ascetyzmu bowiem pochwała czyny, jeśli zmierzają do zmniejszenia szczęścia, a gani je, jeśli zmierzają do jego pomnożenia” [Bentham 1958: 28]. Rozumowanie chrześcijańskich mnichów miało rzekomo opierać się na przekonaniu, że ludzie, czyniąc się nieszczęśliwymi w życiu doczesnym, sprawiają przyjemność bóstwu, które odplaci za to szczęściem w życiu niebiańskim [Bentham 1958: 28, w przypisie]. Takie przedstawienie etyki chrześcijańskiej, godne raczej satyryka niż filozofa, było dość popularne wśród myślicieli liberalnych. Tezę

o „ascetyzmie”³ jako istocie chrześcijańskiej etyki powtarzał Mises, sformułowania Knighta są bardzo podobne. Z punktu widzenia Benthamowskiego utilitaryzmu chrześcijaństwo jest zatem bezrozumnym ograniczaniem naturalnych dążeń człowieka. Wpływ, jaki miał Bentham na rozwój teorii ekonomicznej, sprawił, że dla wielu ekonomistów taki pogląd stanowił oczywistość. To, co u Benthama było postulatem moralnym, w neoklasycznej teorii ekonomicznej stało się głównym aksjomatem opisującym zachowanie człowieka gospodarującego.

Inne uzasadnienie dla moralnego potępienia chrześcijaństwa można znaleźć u Johna Stuarta Milla. W eseju *O wolności* przedmiotem krytycznej refleksji uczynił on rolę zwyczaju w społeczeństwie. Tradycja chrześcijańska nie została tu zaatakowana bezpośrednio, kontekst jest jednak wyraźny, w XIX-wiecznej Europie zwyczaje ludu pozostawały pod przemożnym wpływem religii chrześcijańskiej. Zdaniem Milla panowanie zwyczaju to przeszkoda dla postępu – ogranicza indywidualność jednostek i różnorodność społeczeństw. Mill, za Wilhelmem Humboldtem, przyjął przekonanie, że celem człowieka jest „silna i rozwinięta indywidualność” [Mill 1959: 199]. Społeczeństwo, w którym wspólnota narzuca jednostce sposób zachowania, niszczy także wszelkie dążenia do zmiany na lepsze: „Despotyzm zwyczaju jest wszędzie stałą przeszkodą do postępu ludzkości, ponieważ sprzeciwia się bezustannie temu dążeniu do czegoś lepszego od istniejącego zwyczaju, które zależnie od okoliczności nazywamy duchem swobody, postępu lub reformy” [Mill 1959: 218]. Panowanie zwyczaju ogranicza też różnorodność społeczeństw, bez której trudno byłoby o zmiany na lepsze. Według brytyjskiego filozofa „Europa zawdzięcza cały swój wszechstronny postęp tej mnogości dróg” [Mill 1959: 221]. Podobny sposób rozumowania możemy znaleźć u innych myślicieli liberalnych, jednak to tradycja Benthama i Milla miała największy wpływ na leseferystów. W tej tradycji łatwo było o utożsamienie chrześcijaństwa z biernością, a liberalnego indywidualizmu z aktywnością.

DWAJ OBROŃCY LESEFERYZMU W TRUDNYCH CZASACH

Szkoła austriacka i szkoła z Chicago stanowią dwa najbardziej wpływowe dziś nurty w myśli ekonomicznej zdecydowanie opowiadające się za leseferyzmem, a przeciw alokacyjnej, regulacyjnej i stabilizacyjnej roli państwa⁴. Chociaż ich przywódcy zajmowali i zajmują stanowiska akademickie, ich rola daleko wykracza poza naukę – Friedrich August von Hayek, Milton Friedman, George Stigler, Richard Posner,

³ Asceza we właściwym sensie polega na rezygnacji z zaspokojenia pewnych potrzeb i dążeniu do rozwoju duchowego, termin ten wywodzi się od greckiego słowa *askezis*, oznaczającego ćwiczenie. Praktyki ascetyczne obecne są w wielu religiach i systemach wierzeń. Chrześcijańska asceza zawierała praktyki samoudręczenia, zawsze jednak jej celem było doskonalenie duchowe.

⁴ Przegląd stanowisk obu nurtów w najważniejszych kwestiach teoretycznych i praktycznych można znaleźć w [Skousen 2005]. O ekonomii austriackiej w nurcie misesowskim zob. [Dolan 1976; Vaughn 1994]. O ekonomii chicagowskiej zob. [Samuels 1992; Emmett 2010].

Murray Rothbart, Israel Kirzner występowali także jako ideolodzy, publicyści i doradcy polityczni. Sukcesy obu odłamów myśli leseferystycznej nie byłyby możliwe bez dwu wybitnych postaci: Ludwiga von Misesa, który odnowił austriacką tradycję teorii ekonomii w duchu radykalnego subiektywizmu i leseferyzmu, oraz Franka Hynemanna Knighta, który był intelektualnym przywódcą tzw. starszej szkoły z Chicago i znacząco wpłynął na jej młodszych adeptów. Do swoich mistrzów zaliczali go m.in. Milton Friedman i James M. Buchanan.

Ludwig von Mises (1881–1973) należy do myślicieli mających wciąż niemałe grono wiernych zwolenników, zaś w Polsce wyraźnie mamy do czynienia z nową falą recepcji jego idei. Był on absolwentem Uniwersytetu Wiedeńskiego, gdzie uczestniczył w seminarium Eugena Boehm-Bawerka – jemu i Carlowi Mengerowi zawdzięczał specyficzenie austriackie podejście do teorii ekonomii. Mises wzbogacił austriacką o teorię pieniądza, publikując swoją *Theorie des Geldes und Umlaufmittel* (1912); pozostała ona jego głównym dziełem teoretycznym, w kolejnych książkach Mises doskonalił jedynie zarysowaną tam teorię, w której ukazywał zmiany podaży pieniądza jako podstawową i decydującą przyczynę wszelkich zmian koniunkturalnych w gospodarce. Przez lata Mises pozostawał docentem na Uniwersytecie Wiedeńskim i urzędnikiem Wiedeńskiej Izby Przemysłowo-Handlowej. Jak sam twierdził, jego faktyczne wpływy jako sekretarza izby były większe niż niejednego ministra, a jego stanowisko czyniło zeń „pierwszego ekonomistę kraju” [Mises 2007b: 112]. Nigdy jednak nie zaproponowano mu profesury na katedrze ekonomii w niemieckiej strefie językowej. Mises przyczynił się do wywołania kontrowersji na temat możliwości funkcjonowania gospodarki socjalistycznej swoim artykułem z 1920 roku i rozległym traktatem pt. *Die Gemainwirtschaft* (1922), szerzej znanym pod angielskim tytułem *Socialism*. Deklaracją ściśle wolnorynkowych poglądów Misesa był jego *Liberalismus* z roku 1927, spopularyzowany później pod angielskim tytułem *Liberalism in Classical Tradition*. W 1934 roku Mises wyemigrował do Genewy, gdzie pracował w Instytucie Handlu Zagranicznego, zaś w 1940 roku przybył do USA, gdzie mieszkał do śmierci⁵.

Mises był odnowicielem szkoły austriackiej w teorii ekonomii, do jego zasług należało wzbogacenie jej o teorię pieniądza i koniunktury. Misesowską teorię rozwinął następnie Friedrich August von Hayek, który wcześniej niż Mises wydał swoje dzieła ekonomiczne po angielsku, stąd stał się szerzej znany w świecie anglosaskim [por. Laidler 1999: 27–50]. Hayek rozwinął ekonomię austriacką w kierunku zupełnie zgodnym ze stanowiskiem Misesa, także jego filozofia polityczna mocno różniła się od poglądów mistrza⁶. Hayek z czasem coraz bardziej podkreślał ograniczoność ludzkiej wiedzy, niepełną racjonalność ludzkiego działania i ewolucyjny charakter instytucji społecznych, stopniowo magazynujących społeczny zasób wiedzy, podczas

⁵ Szczegółową, dobrze udokumentowaną, choć apologetyczną biografię Misesa napisał Huelsmann [2007]; zwięzła prezentacja Misesa jako myśliciela społecznego zob. [Salerno 1990].

⁶ O ekonomii Hayeka: [O’Driscoll 1977; Godłów-Legiędź 1992; Kostro 2001]. O jego poglądach politycznych: [Kuniński 1999]. Analizę porównawczą poglądów ekonomicznych Misesa i Hayeka można znaleźć w [Salerno 1993].

gdy Mises pozostawał niezmiennie racjonalistą i utylitarystą, uznającym ekonomię za naukę całkowicie aprioryczną. Także inni wybitni uczeni uczestniczący w wiedeńskim seminarium Misesa – Fritz Machlup, Gotfried Haberler czy Oskar Morgenstern – poszli w nauce własnymi drogami. Natomiast w Ameryce Mises zyskał nowych, wiernych adeptów, którzy stworzyli właściwą szkołę Misesa w ramach tradycji austriackiej – najwybitniejsi z nich to Murray Rothbart, Israel Kirzner, Roger Garrison i Ludwig Lachmann [Vaughn 1994]. Mises i jego uczniowie głosili najbardziej skrajny leseferyzm, w nieufności do instytucji państwowych ocierali się o anarchizm – za niepotrzebną uznali m.in. wszelką politykę pieniężną państwa, proponując, by także emisja pieniądza odbywała się na zasadzie wolnej konkurencji.

Frank Hyneman Knight (1885–1972), profesor Uniwersytetu w Chicago, należy w Polsce do ekonomistów mniej znanych. Pochodził z farmerskiej rodziny z Illinois, studiował nauki przyrodnicze i germanistykę, zanim w 1916 roku zdobył stopień doktorski z ekonomii w Cornell University; zrewidowana i uzupełniona wersja jego rozprawy doktorskiej ukazała się w 1921 roku jako *Risk, Uncertainty and Profit* i przyniosła mu uznanie wśród ekonomistów. Knight wykładał następnie w Cornell, w University of Iowa, by wreszcie osiąść w Chicago University, gdzie pracował do przejścia na emeryturę w 1952 roku. Wraz z Jacobem Vinerem uchodził za intelektualnego przywódcę wydziału ekonomicznego chicagowskiej uczelni, obaj redagowali w latach 1928–1952 „Journal of Political Economy”, do dziś będący jednym z bardziej wpływowych czasopism naukowych w dziedzinie ekonomii. Liczne szkice Knighta na tematy ekonomiczne, społeczne i filozoficzne znalazły się w zbiorach *Ethics of Competition and Other Essays* (1935); *The Economic Order and Religion* – wraz z Thorntonem W. Merriamem (1945); *Freedom and Reform: Essays in Economics and Social Philosophy* (1947), *On the History and Methods of Economics: Selected Essays* (1956). Knight był też autorem podręcznika ekonomii *The Economic Organization* (1933).

Knight jako ekonomista znajdował się pod wpływem teorii Johna Batesa Clarka i jego amerykańskiej wersji neoklasycyzmu, opowiadał się za teorią kapitału autorstwa Clarka, w której kapitał ujmowano jako niekończący się strumień nakładów przynoszących produktywne usługi, przy czym z jednej strony następuje zużycie kapitału, z drugiej nakłady te są nieustannie odnawiane. Jednak specyficzne ujęcie problemów ekonomicznych u Knighta sprawiło, że oddalił się on od teorii neoklasycznej. Nacisk, jaki kładł na niepewność, rolę przedsiębiorcy i dynamikę procesu gospodarowania, zbliżał Knighta do ekonomii austriackiej, od której jednak dzieliła go kontrowersja dotycząca teorii kapitału – Knight zwalczał teorię Hayeka opartą na idei czasowej struktury kapitału, w której miarą wielkości kapitału jest liczba stopni okrężności (czyli procesów produkcyjnych między rozpoczęciem budowy dobra kapitałowego a otrzymaniem dobra finalnego, gotowego do konsumpcji). Zapalczywy charakter Knighta, który chętnie wdawał się w polemiki, przyczynił się do wrogiej atmosfery w relacjach między Austriakami a szkołą z Chicago [Emmett 1997; Cohen 2003]. Dziś trudno mówić o tym, by istniała „ekonomia Knightowska”, jednak jego pisma

są wciąż czytane i analizowane, co potwierdzają liczne wznowienia *Risk, Uncertainty and Profit*, dwutomowa edycja jego wybranych artykułów i esejów [Knight 1999] oraz liczne prace Rossa B. Emmeta i innych znawców myśli Knighta [Emmett 2009; Emmett 1999; Gordon 1974; Gonce 1994; Davis Kasper 1993].

ROZUM INSTRUMENTALNY PRZECIW KWIETYZMOWI

Mises ujmował ekonomię jako fragment szerszej dziedziny wiedzy, którą proponował nazwać prakseologią, czyli nauką o racjonalnym działaniu. Działanie ludzkie uznawał on za kategorię pierwotną, której nie można już wyjaśniać. „Działanie [człowieka] należy do istoty jego natury i egzystencji, jest środkiem umożliwiającym przeżycie i wzniesienie się ponad poziom świata zwierząt i roślin. Choć ludzkie dokonania są nietrwałe i ulotne, to dla człowieka i uprawianej przez niego nauki mają pierwszorzędne znaczenie [Mises 2007a: 16]. Racjonalność pojmował Mises instrumentalnie jako osiągnięcie założonych celów przy jak najmniejszym nakładzie sił. W jego światopoglądzie nie ma absolutnych wartości, człowiek wyznacza sobie cele, rozum pozwala określić działania potrzebne dla ich realizacji. Wytwory ludzkiego rozumu nie wymagają usankcjonowania metafizycznego czy religijnego: „Prakseologia nie musi zajmować się pytaniem, czy rozum jest odpowiednim narzędziem do poznania ostatecznej i absolutnej prawdy. Rozum stanowi przedmiot jej zainteresowania tylko w tym zakresie, w jakim umożliwia człowiekowi działanie” – uważał Mises [2007a: 153]. Rozum i działanie wzajemnie się warunkują i uzasadniają – rozum instrumentalny jest czynny, a działanie rozumne. Jednak ani niepodważalne wartości, ani ostateczna prawda o świecie nie są rozumowi ludzkiemu dane. W tej sytuacji jedyną racjonalną etyką wydaje się hedonizm, który Mises wolał nazywać bardziej szlachetnie (choć nieściśle) eudajmonizmem. Wszystkie idee etyczne sprzeciwiające się swoiście rozumianemu eudajmonizmowi Mises nazwał ascetyzmem i zdecydowanie potępił. Ascetyzm to, zdaniem Misesa, każdy system etyczny domagający się od człowieka samoograniczenia w imię wyższych racji, niemających uzasadnienia w racjonalności instrumentalnej; inaczej mówiąc, ascetyzmem jest każda etyka wiecznych i niezmiennych zasad, w tym każda etyka oparta na religii objawionej. Ascetyzm okazuje się zaprzeczeniem wszelkiej aktywności społecznej, prowadzi do wycofania się ze świata, zaprzecza czynnemu działaniu, godzi więc w podstawy społeczeństwa, którego istnienie zawsze wymaga działania racjonalnych jednostek. Pisząc o skrajnych formach ascetyzmu, Mises stwierdzał: „Ideal ascetyzmu to ideał dobrowolnej śmierci. Dlatego żadne społeczeństwo nie może być zbudowane na zasadzie ascetyzmu, co jest tak oczywiste, że nie wymaga bliższego wyjaśnienia. Jest to czynnik niszczący społeczeństwo i życie” [Mises 1981: 365]. Myśliciel uważał, że racjonalne jednostki w sposób naturalny wypracowują reguły współżycia społecznego, tymczasem zwolennicy idei nieliberalnych będą chcieli podporządkować społeczeństwo arbitralnym zasadom. Potępiając nieliberalne idee, odwoływał się do

spopularyzowanego przez Spencera przeciwstawienia społeczeństwa militarnego i przedsiębiorczego [Spencer 1882]. Zgodnie z nim liberalizm i wolny handel zawsze prowadzą do pokoju, a idee nieliberalne do konfliktu politycznego. Schemat ten jest obecny na stronach *Ludzkiego działania (Human action)*, gdzie Mises napisał: „Nieracjonalne, nieutilitarystyczne i nieliberalne doktryny społeczne muszą prowadzić do wojen, także domowych, które trwają aż do zniszczenia lub podporządkowania adwersarzy. Dzieje wielkich religii są kroniką bitew i wojen, podobnie jak dzisiejsze namiastki religii – socjalizm, statolatria i nacjonalizm” [2007a: 127].

W okresie amerykańskim Mises odżegnywał się od postawy antyreligijnej, podkreślając, że odrzuca jedynie teokrację, to jest oparcie ustroju państw na twierdzeniach głoszonych autorytatywnie, a niemających źródeł w racjonalnej argumentacji. Zaprzeczał, by jego liberalizm miał charakter ateistyczny; jego zdaniem zarówno prakseologia, jak i zbudowany na niej liberalizm „są zdecydowanie przeciwne wszelkim systemom teokratycznym. Zachowują jednak całkowitą neutralność w stosunku do przekonań religijnych, które nie próbują ingerować w sferę spraw społecznych, politykę i gospodarkę” [Mises 2007a: 133]. Słowem liberał taki jak Mises może zaakceptować tylko liberalną religijność, poddającą się osądowi świeckiego rozumu we wszystkich sprawach publicznych. Ponieważ jednak ów rozum jest czysto instrumentalny i nie dąży do uniwersalnej prawdy, można przypuszczać, że w istocie idzie o uległość wobec opinii publicznej lub też idealnego racjonalnego audytorium. Liberalna religijność nie może pogodzić się z uznaniem za niepodważalny żadnego autorytetu religijnego ani też jakiegokolwiek prawdy za niepodlegającą dyskusji. Wydaje się, że nie można pogodzić religijności liberalnej, w rozumieniu Misesa, z jakąkolwiek religijnością traktowaną poważnie. W jej ramach możliwe są jedynie prywatne odczucia religijne, będące osobistymi doświadczeniami kontaktu ze sferą boskości; znaczące jest, że w tym kontekście Mises przywoływał *Doświadczenie religijne* Williama Jamesa. Warunkowe i ogólnikowe uznanie dla obecności religii w społeczeństwie liberalnym wydaje się w pismach austriackiego uczonego obecne, kiedy jednak przedmiotem refleksji Misesa staje się konkretna zorganizowana religia, odwołująca się do boskiego autorytetu, pisał on o niej z nieukrywaniem lekceważeniem lub nawet pogardą.

W opinii Misesa judaizm, islam oraz chrześcijaństwo obrządków wschodnich są religiami całkowicie pozbawionymi żywotności, z których przetrwała jedynie pusta forma, pozbawiona istotnych treści. Wyznania te nie mają żadnego znaczenia dla życia umysłowego i nie wpływają na postawy moralne nominalnych wiernych, pozostając obojętne wobec problemów społecznych [Mises 1981: 370–371]. Żywią i sugestywną religijność Mises odnajdywał jedynie w chrześcijaństwie zachodnim, w katolicyzmie i kościołach protestanckich. Zarazem tę właśnie tradycję poddał austriacki uczoney bezkompromisowej krytyce, poczynając od osoby jej założyciela. W interpretacji Misesa Jezus to głównie prorok nadchodzącego Królestwa Bożego, w którym wszystko ulegnie przemianie dokonanej przez samego Boga, stąd żadne działania ludzkie, zwłaszcza związane z zabiegami o dobra ekonomiczne, nie mają sensu. Austriacki ekonomista postrzegał nauczanie Jezusa jako zaprzeczenie wszelkiego aktywizmu:

„Oczekiwanie przemiany dokonywanej przez Boga samego, kiedy nadejdzie czas, oraz przesunięcie wszelkiego działania wyłącznie do przyszłego Królestwa Bożego czyni nauczanie Jezusa całkowicie negatywnym. Odrzuca on wszystko, co istnieje, nie oferując nic w zamian” [Mises 1981: 375]. Co więcej, Mises nie wahał się stwierdzić, że najbliższy wczesnemu chrześcijaństwu jest bolszewizm, łączy je bowiem całkowita negacja świata, któremu tak chrześcijanie, jak i bolszewicy przypisują wyłącznie zło. Opinia Misesa o Jezusie nie jest niczym innym jak moralnym potępieniem z punktu widzenia liberalnego aktywizmu: „Jezus nie był reformatorem społecznym. Jego nauczanie nie miało moralnego odniesienia do życia na Ziemi, zaś jego wskazówki dla uczniów miały znaczenie jedynie w świetle jego bezpośredniego celu – oczekiwania na przyjście Pana, z opaską na biodrach, niosącego światło [Mises 1981: 376]. Ten rzekomy brak treści moralnych w doktrynie chrześcijańskiej miał być źródłem sukcesów chrześcijaństwa, które potrafiło się dostosować do różnych systemów społecznych i form rządu w różnych okresach historycznych. „Każda epoka znajduje w Ewangeliu to, co chce znaleźć, a pomija, co chce pominąć” – stwierdzał sarkastycznie Mises [Mises 1981: 376]. Jednocześnie dowodził, że pewne elementy zawarte w Ewangeliach, jak resentment wobec bogatych i niechęć do prywatnej własności, mogą sprawić, że chrześcijaństwo „może być krańcowo destrukcyjne” [Mises 1981: 380]. Z punktu widzenia Misesa, krytyka kapitalizmu i liberalizmu zawarta w katolickiej doktrynie społecznej i w ideologii współczesnych autorowi *Human Action* działaczy chrześcijańskich były niczym innym jak „chrześcijańskim socjalizmem”. Stąd też konkluzja Misesa: „Żywe chrześcijaństwo nie może, jak się wydaje, współistnieć z kapitalizmem” [Mises 1981: 386]. Ponieważ nie ma widoków na powrót teokracji, jedyną szansą przetrwania chrześcijaństwa (a szczególnie katolicyzmu) jako uniwersalnej religii jest bezwarunkowa akceptacja zasady prywatnej własności środków produkcji. Pogodzenie chrześcijaństwa z liberalizmem miało więc polegać na wyrzeczeniu się przez chrześcijan istotnych religijnych treści ich doktryny i uznaniu za swoją moralności mieszczańskiej, w której własność prywatna i wolność gospodarcza są niepodważalnymi wartościami. Taki kompromis był jednak trudny do przyjęcia na gruncie tradycji chrześcijańskiej, całkowicie zaś sprzeczny z wyraźnie sformułowanymi tekstami ewangelicznymi (Mt 6. 19–34; Mk 10.17–31; Łk 12.16–34) [Biblia Tysiąclecia 1996: 1130–1131, 1169–1170, 1197–1198]. Wydaje się, że chrześcijaństwo, gdyby przyjąć postulaty Misesa, byłoby tylko martwą formą, tym, co on sam nazywał ornamentem na powierzchni życia. Wiedeński ekonomista nawet wówczas, kiedy pisał w pojedynczym tonie, oczekiwał od chrześcijan jedynie bezwarunkowej kapitulacji wobec leseferyzmu.

AKTYWIZM PRZECIW KONTEMPLACJI

Frank H. Knight należał w swoim czasie do nielicznych ekonomistów z kręgu neoklasycznego ujmujących rynek raczej jako uczciwą grę niż mechanizm równowagi automatycznie wyznaczający ceny i ilości towarów. Pojęcia równowagi, zaspokojenia

potrzeb, optimum ekonomicznego, systemu cen były kluczowe dla analiz Jevonsa, Walrasa, Parety, Marshalla, J.B. Clarka i innych ekonomistów neoklasycznych – Knight podkreślał raczej rolę niepewności, zmienności, rywalizacji, pogoni za zyskiem. W tym kontekście metafora gry, zabawy, sportu pojawia się u niego często i oznacza coś więcej – ludzką działalność w ogóle. Zdaniem chicagowskiego uczonego „typowe postępowanie człowieka w cywilizowanym otoczeniu jest analogiczne do gry we wszystkich jej istotnych cechach” [Knight 1999a: 52]. Społeczeństwo liberalne stanowiło dla Knighta coś w rodzaju sumy wszystkich gier rywalizacyjnych, w jakich uczestniczą ludzie; od innych typów organizacji społecznej odróżnia je przewaga rywalizacji nad odgórną dystrybucją. Stąd cechą ładu liberalnego jest aktywizm jego uczestników, prowadzący do rozwoju gospodarczego i postępu wiedzy, który zresztą zawsze wiąże się z celowym działaniem w tym sensie, że każda aktywność to zarazem proces odkrywania. Postęp i rozwój postrzegał Knight jako ciągły proces, którego logiki nie znamy w pełni, niemniej próby powstrzymania go lub odwrócenia uznawał za niebezpieczne, bo grożące powrotem do barbarzyństwa. Zdaniem Knighta „myśl nowoczesna postrzega ludzką historię jako krótki moment w nieskończenie długim procesie doskonalenia, w którym głównym zjawiskiem jest »postęp« z niższego poziomu na wyższy, kontynuowany nieprzerwanie w przyszłości” [Knight, Merriam 1945: 9]. Wizja nieustannego postępu u Knighta nie miała jednak wiele wspólnego z optymistyczną koncepcją markiza Condorceta [Condorcet 1957]. Postęp według Knighta (nieprzypadkowo ujął to słowo w cudzysłów) to raczej tragiczna konieczność niż nieskończona akumulacja wiedzy, dobrobytu i szczęścia.

Leseferizm Knighta nie był oparty na apriorycznej racjonalności tak jak w wypadku prakseologii Misesa. Uczony z Chicago na życie ludzkie patrzył raczej jako na dramat nieustannych wyborów, przy czym zasadniczy wybór istnieje między staniem do rywalizacji, w której nie ma żadnych pewnych nagród, a biernością i brakiem podmiotowości. Apologia aktywizmu i indywidualizmu była w ujęciu Knighta zarazem obroną cywilizacji przed zastojem, apatią i ignorancją. Myśliciel rozumiał, że indywidualizm i aktywizm nie są równo dystrybuowane w społeczeństwie; w wywodach zawartych w *Risk, Uncertainty and Profit* łatwo odnajdziemy apologię przedsiębiorców jako ludzi skłonnych do działania dla niego samego, traktujących działalność gospodarczą jako przygodę. Przedsiębiorcy nie motywuje raczej chłodna kalkulacja zysku: „Rzeczywistym motywem jest pragnienie wyróżnienia się, zwycięstwa w grze, największej i najbardziej fascynującej z kiedykolwiek wymyślonych, nie wyłączając rządzenia państwem i wojny” [Knight 2006: 360]. Tak rozumiani przedsiębiorcy to zjawisko względnie rzadkie – będąc w mniejszości, nadają oni jednak dynamizm wolnemu społeczeństwu. W ekonomii Knighta istotą roli przedsiębiorcy jest gotowość do podejmowania ryzykownych działań w sytuacji, gdy brak danych o wielu podstawowych parametrach sytuacji. Danych tych nie mogą też zastąpić oszacowania ryzyka (określenie prawdopodobieństwa pewnego zjawiska), gdyż wiele faktów, które musi uwzględnić przedsiębiorca, nie poddaje się szacunkom prawdopodobieństwa na podstawie częstości wydarzeń. Realia działania przedsiębiorcy

to zmaganie z fundamentalną niepewnością, rozwiązywanie problemów w sytuacji całkowicie nowej, nieporównywalnej do zdarzeń przeszłych. Są też i sytuacje oraz działania rutynowe, jednak gospodarowanie w warunkach całkowitej pewności, kiedy istnieją tylko typowe sytuacje, jest równoznaczne z funkcjonowaniem w gospodarce bez wzrostu (stacjonarnej). Rozwój zawsze oznacza działanie w warunkach niepewności, która dotyczy zwłaszcza wynagrodzenia za trudy przedsiębiorców. Knight uważał, że zyski osiągnięte w działalności gospodarczej nie są rekompensatą za ryzyko ani nagrodą za przedsiębiorczość – ich rozkład jest w znacznej mierze przypadkowy. Co więcej, przypuszczał on, że mimo występowania dużych zysków pojedynczych firm suma zysków w gospodarce jest raczej ujemna (przedsiębiorcy jako całość odnotowują stratę). Warto zauważyć, że zyski w rozumieniu Knighta nie są tożsame z zyskiem księgowym, zysk przedsiębiorcy został też wyraźnie odróżniony od procentu od kapitału (wynagrodzenia za usługi kapitału fizycznego). Zyski lub straty przedsiębiorcy zawierają się w tradycyjnych kategoriach, takich jak płace, procent od pożyczek czy renty – od tych kategorii pozwala je oddzielić analiza ekonomiczna.

Ujęcie roli przedsiębiorców w *Risk, Uncertainty and Profit* nadaje im cechy heroiczne – stanowią oni klasę innowatorów, przewodzących ludzkości na drodze postępu, obywających się bez sprawiedliwych nagród i należnego uznania, ale także mogących liczyć na łut szczęścia, przynoszący fortunę. Działalność przedsiębiorców Knight porównywał nieraz do zawodów sportowych czy innych form rywalizacji – byłaby to nowa forma starożytnego *agon*, szlachetnej rywalizacji, w której nagrodą jest tylko sława. Knighta od Misesa i jego zwolenników odróżnia podkreślanie roli przypadku i niepewności. Misesowska „katalaksja” jest realizacją uniwersalnej racjonalności, natomiast w tragicznej koncepcji Knighta agonistyczna działalność przedsiębiorcy stanowi nieustającą ucieczkę przed popadnięciem w stan barbarzyństwa. „Życie bez walki byłoby właściwie śmiercią” – stwierdził Knight [1982a: 198].

Wielokrotnie podkreślał zasadniczą sprzeczność między życiem aktywnym a biernością i poddaństwem, niemal obsesyjnie powtarzał myśl, że zanik rywalizacyjnych aktywności doprowadzi do upadku społeczeństwa w ogóle. Jego zdaniem rozwinięte społeczeństwa nie mają prawdziwego wyboru między postępem i aktywizmem a homeostazą i kwietyzmem: „Niewątpliwie musimy podążać w pewnym kierunku, do przodu lub wstecz. Myśląc rozsądnie, najpewniej jednak nie mamy możliwości powrotu do barbarzyństwa i brutalnego bytowania” [Knight, Merriam 1945: 57]. Tymczasem wszelkiej etyce religijnej, nie tylko chrześcijańskiej, przypisywał Knight kwietyzm, sądząc, że aktywizm może być oparty jedynie na etyce liberalnej [Knight, Merriam 1945: 43–46]. Uznawszy za pewnik, że chrześcijaństwo zaleca życiową bierność i bezpłodną kontemplację spraw boskich, sprzyja afektowanej irracjonalności, a potępia dążenie do bogactwa i zwykłą zapobiegliwość, Knight stał się nieubłaganym krytykiem religii chrześcijańskiej. Jego antychrześcijańska obsesja przybierała takie rozmiary, że powodowała pewien dystans ze strony kolegów z uniwersytetu, którzy ironicznie podsumowali jego poglądy w postaci swoistego wyznania wiary: „Nie ma Boga, lecz Frank Knight jest jego prorokiem” [Buchanan 1982: XI].

Pogląd Knighta na naturę ludzką był wyjątkowo pesymistyczny; uważał on, że człowiek jest zwierzęciem powodowanym raczej uczuciami i popędami niż rozumem, a inteligencja ludzka raczej wzmacnia jego destrukcyjne skłonności, niż buduje społeczeństwo. „Człowiek to niezadowolone zwierzę, krytyk innych ludzi, świata i nawet siebie samego. Jest inteligentny, w różnym stopniu i na różne sposoby, bardziej jednak skłania się ku egotyzmowi, nieograniczonej wyobraźni i różnym formom romantyzmu” [Knight 1982a: 196]. Dzikość okazuje się naturalnym stanem ludzkości – w tym kontekście Knight znajdował pewne zasługi zorganizowanej religii, przyczyniła się ona mianowicie do ucywilizowania człowieka, narzucając mu normy moralne [Knight, Merriam 1945: 10]. Posłuszeństwo nakazom religijnym pozwalało utrzymać ład, ale jednocześnie hamowało rozwój, gdyż zawsze prowadziło do akceptacji istniejącego porządku. Stąd najcięższy zarzut, jaki Knight wysuwał przeciw chrześcijaństwu, to ten, że wiedzie ono albo do biernej akceptacji świata, albo co najwyżej do wycofania się z niego, gdyż obietnica ustanowienia Królestwa Bożego unieważnia wszystkie zwyczajne życiowe problemy [Knight, Merriam 1945: 22]. Chrześcijański ideał moralny – streszczający się w idei miłości bliźniego – jest niemożliwy do zrealizowania w realnym świecie, gdyż niemożliwa jest miłość bliźniego zupełnie niedyskryminacyjna. Domniemana niemożliwość wyprowadzenia z chrześcijańskiego ideału praktycznych reguł działania ma prowadzić do zakłamania i hipokryzji albo do fanatyzmu i zawiści wobec bogatych [Knight 1982b: 150–152; Knight 1982a: 198–199; Knight, Merriam 1945: 26–27]. Zdaniem autora *Ethics of Competition* na gruncie chrześcijaństwa nie mogą kwitnąć wartości umożliwiające racjonalne życie i postęp społeczny: „W nowoczesnym społeczeństwie osobiste relacje opierają się na ideałach wzajemnego szacunku i przyjaźni, a w szczególności na »burżuazyjnych cnotach« kompetencji, przewidywalności i wiarygodności, które (co najmniej) nie są szczególnie eksponowane w nauczaniu Nowego Testamentu” [Knight 1982a: 205]. Knight arbitralnie przypisywał wytworzenie tych wartości myśli oświeceniowej – a także humanitaryzmu i awersji do okrucieństwa i cierpienia [Knight, Merriam 1945: 38], podczas gdy chrześcijaństwo miało w praktyce prowadzić jedynie do konformizmu lub cynizmu. Zdaniem Knighta praktyczna etyka wymaga gotowości do przyjęcia odpowiedzialności, a to oznacza zdolność do racjonalnego posłużenia się siłą: „Człowiek etyczny musi poszukiwać i rozsądnie używać siły w interesach i polityce, jak też w innych relacjach społecznych. [...] Ani miłość, ani złota reguła nie pomagają rozumieć problemów ładu społecznego” [Knight, Merriam 1945: 39]. Uchylając się od odpowiedzialności, chrześcijaństwo poprzestawało na głoszeniu „moralizmu”, przez który Knight rozumiał pogląd, że wystarczy mieć wolę bycia dobrym, aby osiągnąć rzeczywiste dobro, także na poziomie społecznym” [Knight, Merriam 1945: 52–53]. Zdaniem uczonego z Chicago przyjęcie postawy moralizmu sprawiło, że w myśli chrześcijańskiej brakowało etyki odpowiedzialności – zamiast niej istniała tylko etyka posłuszeństwa. Knight tłumaczył to faktem, że zasady zawarte w *Kazaniu na Górze* dotyczyły ludzi niskiego stanu, pozostających w małych izolowanych grupach, nieponoszących istotnej odpowiedzialności [Knight, Merriam 1945: 23].

Wiele zarzutów stawianych myśli chrześcijańskiej przez chicagowskiego uczonego jest poważnych, niełatwych do zbiccia. Chrześcijańska myśl etyczna zawsze oscylowała pomiędzy radykalnymi wskazaniem z *Kazania na Górze* a wyrozumiałością dla ludzkiej słabości. Różne interpretacje boskiej łaski prowadziły albo do straszenia piekłem, albo do ufności w nieograniczone boże miłosierdzie. Niemniej opis chrześcijaństwa w pismach Knighta jest właściwie karykaturalny, kwietyzm został uznany za główną cechę postawy chrześcijańskiej⁷, pominięto całą wielką tradycję *via activa* – można by powiedzieć – chrześcijański rodzaj aktywizmu. Knight w swojej krytyce chrześcijaństwa umieszczenie najważniejszych celów człowieka poza życiem ziemskim zinterpretował jako rezygnację z zabiegania o dobra gospodarcze. W rezultacie „prymitywne” chrześcijaństwo okazuje się naiwną „białą magią”, a bardziej wyrafinowane – siłą wsteczną i autorytarną. Knight zanegował właściwie wszelką kulturotwórczą rolę chrześcijańskiej tradycji religijnej, niechętnie tylko uznając pewne zasługi Kościoła jako instytucji politycznej⁸. Zdaniem uczonego Kościół zawsze sprzeciwiał się wszystkiemu, co postępowe, a rozwój ludzkości dokonał się wbrew niemu. W szczególności rozwój wolnego rynku i powstanie klasy przedsiębiorców, których rywalizacja nieustannie go napędza, był możliwy tylko dzięki przewyżczeniu chrześcijańskich ideałów samoograniczenia i kontemplacyjnej pobożności. Jeśli cywilizacja Zachodu ma nadal istnieć i się rozwijać, to tradycyjne chrześcijaństwo powinno zostać zmarginalizowane – z liberalną cywilizacją daje się pogodzić tylko liberalna religijność [Knight, Merriam 1945: 21]. Inne jej rodzaje, według Knighta zawsze będą szkodliwe dla rozwoju ustroju wolności i demokracji.

PODSUMOWANIE

Mises i Knight pozostawali pod wpływem tradycji liberalnej i mimo że należeli do różnych jej odłamów, uformowali się w bardzo odmiennych środowiskach, różnili się w kwestiach teorii ekonomicznej i filozofii politycznej, to jednak ich oceny chrześcijaństwa było zadziwiająco zbieżne. Obaj potępiali je za domniemany kwietyzm, ascetyzm i brak praktycznej etyki, obaj wątpili, by mogło współistnieć z nowoczesną gospodarką rynkową. Lektura wypowiedzi Misesa i Knighta przypomina czytelnikowi z XXI wieku o fundamentalnej różnicy pomiędzy ideami leseferystycznych liberałów a myślą chrześcijańską. Leseferyści reprezentują rozum instrumentalny, zainteresowany relacją wyników do nakładów, przyznający jednostce zupełną suwerenność co do celów. Indywidualizm nie prowadzi w ich mniemaniu do anarchii, o ile istnieje zestaw podstawowych praw i instytucji pozwalający egoistyczne zachowania obrócić

⁷ W istocie konsekwentny kwietyzm był przez Kościół katolicki nieraz potępiany, nie stanowił też dominującego nurtu w protestantyzmie [por. Kołakowski 2009: 344–395].

⁸ Tymczasem równie dobrze można by dowodzić, że chrześcijańska tradycja teologiczna, pokazując odpowiedzialność człowieka za swoje czyny, podniosła znaczenie ludzkiej wolności, co istotnie wpłynęło na uformowanie się liberalizmu.

w dobro powszechne. Stąd rola owych reguł polega głównie na umożliwieniu działania mechanizmu rynkowego. Tam, gdzie lepsze życie i postęp społeczny są gwarantowane dzięki przestrzeganiu zasad gospodarki rynkowej, tam, zdaniem wspomnianych leseferystów, idea miłości bliźniego okazuje się „bezużytecznym ornamentem” (Mises) lub „białą magią” (Knight). Fundamentalne, ściśle religijne treści chrześcijaństwa nie wzbudzały większego zainteresowania obu myślicieli, idea Boga Stwórcy była dla nich martwą formułą, osoba Jezusa budziła niesmak. Odrzucenie wyobrażeń o boskiej interwencji w ludzkie życie oraz ponadnaturalnych celach człowieka było, jak się zdaje, warunkiem uznania prymatu rozumu instrumentalnego nad innymi postaciami myśli i odczuwania. Raz wyzwolony rozum nie chciał już powrócić pod zwierzchnictwo żadnej wiecznej zasady. W tej sytuacji działanie okazywało się celem samym w sobie, podczas gdy skarykaturowane chrześcijaństwo stało się uosobieniem bierności i braku ambicji.

Słabością leseferystycznych analiz chrześcijaństwa było przekonanie, że instrumentalny rozum wystarczy do wypracowania zasad moralnych i reguł organizacji społecznej pozwalających rozwijać się liberalnemu społeczeństwu bez przeszkód. Mises spodziewał się automatycznego, samorzutnego powstawania ładu w społeczeństwie ludzi wolnych i racjonalnych. Knight widział więcej problemów, przyznawał, że istniejący porządek jest niedoskonały, a uniwersalne etyki, tak chrześcijańska, jak liberalna, są niewystarczającym narzędziem optymalizacji rzeczywistych procesów społecznych, w których dominuje rywalizacja interesów grupowych [Knight, Merriam 1945: 94–101]. Wsparcie Knighta dla leseferyzmu wynikało raczej z powątpiewania w możliwości regulowania systemu społecznego przez państwo i prawo, nie zaś z wiary w samorzutny porządek wolnego rynku. Otwartość Knighta na możliwość reformowania liberalnego społeczeństwa sprawiła zresztą, że pod koniec życia właściwie porzucił on stanowisko leseferystyczne [Knight 1967: 782–795].

Najgłębsza przyczyna wrogości ojców założycieli współczesnego leseferyzmu wobec chrześcijaństwa wiąże się jednak z postrzeganiem kwestii egzystencjalnych. Można powiedzieć, że polega na zasadniczej różnicy w strategii obrony przed nihilizmem. Myśl chrześcijańska skupia się na ostatecznym celu człowieka, który daje się rozumieć tylko przy uwzględnieniu perspektywy eschatologicznej – ludzkie działanie ma sens ze względu na perspektywę zbawienia wiecznego, które jest możliwe dlatego, że ten niedoskonały świat, w którym żyjemy, został już zbawiony i przenika go boża łaska. Świeccy leseferyści, nie wyznając żadnej eschatologii, nie widzieli w życiu ludzkim sensu wykraczającego poza samo życie – dla nich wypełnienie go celowym działaniem pozwalało nadać mu godność i jakość wykraczającą poza biologiczną wegetację czy też absurdalną egzystencję. Obaj omawiani myśliciele w bardzo podobnych słowach stwierdzili, że porzucenie aktywizmu równa się śmierci. Co prawda w pogoni za wieloma cząstkowymi i tymczasowymi celami nie ma perspektywy najwyższego dobra czy celu ostatecznego, ale zapewnia to ocalenie przed nihilizmem i rozpaczą, które prowadzą jednostki do beśsiły i apatii, zaś społeczeństwa do destrukcji i barbarzyństwa. Jakikolwiek pojednanie czy kompromis pomiędzy

tak odmiennymi nurtami myślenia wymaga, częściowej przynajmniej, kapitulacji jednej ze stron. Albo chrześcijaństwo wyrzeknie się moralności *Kazania na Górze* i zaakceptuje moralność mieszczańską – co jest nieodległe od praktycznej postawy wielu chrześcijan, albo leseferyści uznają wyższość reguły miłości bliźniego nad zasadą wolności gospodarczej – co jednak oznacza wyrzeczenie się konsekwentnego leseferyzmu. Zarówno Knight, jak i Mises doskonale to rozumieli. Ich postawa wobec chrześcijaństwa była nieuchronną konsekwencją przyjęcia prymatu instrumentalnego rozumu nad wartościami absolutnymi.

BIBLIOGRAFIA

- Bentham, J. 1958. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, B. Nawroczyński (przeł.), Warszawa [wyd. oryg. 1789].
- Buchanan, J.M. 1982. *Foreword* [w:] *Freedom and Reform. Essays in Economic and Social Philosophy*, Indianapolis.
- Cohen, A.J. 2003. *The Hayek/Knight Capital Controversy: The Irrelevance of Roundaboutness, or Purging Process in Time?*, „History of Political Economy”, vol. 35, no. 3, s. 469–489.
- Condorcet, J.A.N. Caritat de. 1957. *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje*, E. Hartleb, J. Strzelecki (przeł.), Warszawa.
- Davis Kasper, S. 1993. *Frank Knight's Case for laissez faire: The Patrimony of the Social Philosophy of the Chicago School*, „History of Political Economy”, vol. 25, no. 3, s. 413–433.
- Dolan, E.G. (red.). 1976. *The Foundation of Modern Austrian Economics*, Kansas City.
- Dzielski, M. 1995. *Odrodzenie ducha – budowa wolności: pisma zebrane*, Kraków.
- Emmett, R.B. 1994. *Frank Knight and the Chicago School in American Economics*, London–New York 2009.
- Emmett, R.B. 1994. *Maximizers versus Good Sports: Frank Knight's Curious Understanding of Exchange Behavior* [w:] *Higgling. Transactors and Their Markets in the History of Economics. Annual Supplement to vol. 26*, „History of Political Economy”, N. De Marchi, M.S. Morgan (red.), Durham–London, s. 276–292.
- Emmett, R.B. 1997. *“What is Truth” in Capital Theory? Five Stories Relevant to the Evaluation of Frank H. Knight's Contribution to the Capital Controversy* [w:] *New Economics and Its History. Annual Supplement to vol. 29*, „History of Political Economy”, J.B. Davis (red.), Durham–London s. 231–250.
- Emmett, R.B. 1999. *The Economist and the Entrepreneur: Modernist Impulses in Risk, Uncertainty and Profit*, „History of Political Economy”, vol. 31, no. 1.
- Emmett, R.B., (red.). 2010. *The Elgar Companion to the Chicago School of Economics*, Cheltenham.
- Godłów-Legiędź, J. 1992. *Doktryna społeczno-ekonomiczna Friedricha von Hayeka*, Warszawa.
- Gonce, R.A. 1992. *F.H. Knight on Capitalism and Freedom*, „Journal of Economic Issues”, vol. 26, no. 3, s. 813–844.
- Gordon, S. 1974. *Frank Knight and the Tradition of Liberalism*, „Journal of Political Economy”, vol. 82, no. 3, pp. 571–577.
- Huelsmann, J.G. 2007. *Mises. The Last Knight of Liberalism*, Auburn.
- Knight, F.H. 1967. *Laissez faire: Pro and Con*, „Journal of Political Economy”, vol. 75, no. 6, s. 782–795.
- Knight, F.H. 1982a. *Religion and Ethics in Modern Civilization* [w:] tegoż, *Freedom and Reform. Essays in Economic and Social Philosophy*, Indianapolis.
- Knight, F.H. 1982b. *Ethics and Economic Reform. III. Christianity* [w:] tegoż, *Freedom and Reform. Essays in Economic and Social Philosophy*, Indianapolis.

- Knight, F.H. 1999. *Selected Essays*, R.B. Emmett (red.), t. 1–2, Chicago–London.
- Knight, F.H. 1999a. *Ethics and economic interpretation* [w:] tegoż, *Selected Essays*, R.B. Emmett (red.), t. 1 *What is „Truth” in Economics*, Chicago–London.
- Knight, F.H. 2006. *Risk, Uncertainty and Profit*, Mineola (NY) [wyd. oryg. 1921].
- Knight, F.H., Merriam T.W. 1945. *The Economic Order and Religion*, New York.
- Kołodziejowski, L. 2009. *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa.
- Kostro, K. 2001. *Hayek kontra socjalizm. Debata socjalistyczna a rozwój teorii społeczno-ekonomicznych Friedricha Augusta von Hayeka*, Warszawa.
- Kuniński, M. 1999. *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków.
- Laidler, D. 1999. *Fabrication of Keynesian Revolution. Studies of the Inter-war Literature on Money, the Cycle, and Unemployment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Legutko, R. 1994. *Spory o kapitalizm*, Kraków.
- Mill, J.S. 1959. *O wolności*, A. Kurlandzka (przeł.) [w:] tegoż, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa.
- Mises, L. 1981. *Socialism, an Economic and Sociological Analysis*, Indianapolis [wyd. oryg. ang. 1932].
- Mises, L. 2007a. *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, W. Falkowski, (przeł.) Warszawa [wyd. oryg. 1944].
- Mises, L. 2007b. *Wspomnienia*, S. Sękowski (przeł.), Warszawa.
- O’Driscoll, G.P. 1977. *Economics as a Coordination Problem*, Kansas City.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. 1996. Poznań.
- Reekie, W.D. 2004. *Interpreting Caritas: Did Frank Knight and Ludwig von Mises get it wrong?*, „The Quarterly Journal of Austrian Economics”, vol. 7, no 2, s. 47–69.
- Salerno, J.T. 1990. *Ludwig von Mises as Social Rationalist*, „Review of Austrian Economics”, vol. 4, pp. 26–54.
- Salerno, J.T. 1993. *Mises and Hayek Dehomogenized*, „Review of Austrian Economics”, vol. 6, no. 2, pp. 113–146.
- Samuels, J. 1992. *The Chicago School of Political Economy*, New Brunswick.
- Skousen, M. 2005. *Vienna and Chicago – Friends or Foes? A Tale of Two Schools of Free Market Economics* [b.m.w.].
- Spencer, H. 1882. *Political Institutions: Being Part V of the Principles of Sociology*, London.
- Vaughn, K.I. 1994. *Austrian Economics in America. The Migration of a Tradition*, Cambridge.

BIOGRAFIA

Dr **Dariusz Grzybek**, ur. 1970, adiunkt na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego, historyk myśli politycznej, historyk myśli ekonomicznej, autor książek: *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego* (Kraków 2005), *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869–1939* (Kraków 2012).

ABSTRACT

This article analyses views on Christianity by the two twentieth-century libertarian thinkers: Ludwig von Mises and Frank H. Knight. The first was the renovator and leader of the Austrian tradition in political economy, the second is known as co-founder of Chicago economics, both were more social thinkers than

scholars. Both represented different intellectual tradition and had different personal experience, but they had very similar opinion about the Christian tradition. They nearly identically condemned Christianity for its (alleged) quietism and ascetism, they confronted the Christian tradition with the liberal ideal of activism, treated as a source of modern society. They maintained that spontaneous human action leads to rational social order (Mises) or to evolution to higher levels of social life (Knight). Both Mises and Knight perceived the Christian ideal of brethren love meaningless, useless and destroying for practical social ethics. In their opinion Christian quietism was fundamentally contradictory to free market, thus coexistence of Christianity and capitalism is impossible. It seems that such views on Christianity are an inevitable consequence of libertarian social philosophy which preferred instrumental reason upon every system of absolute values. The idea of *laissez faire* is incompatible with Christian teaching.

Key words: liberalism, *laissez-faire*, Christianity, social ethics, social order

BIOGRAPHY

Dariusz Grzybek, PhD, assistant professor in the Faculty of Management and Social Communication of Jagiellonian University in Cracow. Historian of political thought and economic thought. Author of the books: *Science or Ideology. The Intellectual Biography of Adam Krzyżanowski* (Cracow 2005), *Political Consequences of Economic Ideas in the Polish Thought* (Cracow 2012).