Halina Zboroń

Oswajanie kapitalizmu. Katolicka doktryna społeczna wobec liberalizmu

1. Etyczny kapitalizm

W *Centesimus annus* – encyklice Jana Pawła II z 1991 roku – znajdujemy aprobatę liberalnej gospodarki wolnokonkurencyjnej jako jedynego gwarantującego rozwój społeczeństw programu ekonomicznego.[1] Jednocześnie jest zarysowana płaszczyzna dialogu z liberalizmem, który od początku swego powstania był w stanie wojny z Kościołem. Liberalna doktryna gospodarki kapitalistycznej nie jest jednak przyjmowana bezkrytycznie. Konieczne jest dokonanie określonych korektur, mających na celu osłanianie tych, którzy nie mają szans w walce wolnokonkurencyjnej. Chodzi też o to, aby walka ta nie była tak bezwzględna jak w XIX wieku. Akceptacja kapitalizmu warunkowana jest możliwością usunięcia „zła kapitalizmu" lub przynajmniej jego zminimalizowania. Innymi słowy, dostrzega się konieczność podjęcia próby „oswojenia" panującego w XIX wieku „dzikiego kapitalizmu", kiedy to *„...robotnicy osamotnieni i bezbronni ujrzeli się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełznanej chciwości współzawodników"*.[2] Sposobem oswojenia kapitalizmu może być sprzężenie zasad postępowania ekonomicznego, obowiązujących w grze wolnorynkowej, z wartościami pozaekonomicznymi – światopoglądowymi i/lub etycznymi. Rezultatem takiego sprzężenia jest tzw. etyczny kapitalizm. Założeniem etycznego kapitalizmu byłoby przekonanie, że u podłoża decyzji w kwestii gospodarczej leży nie tylko rachunek ekonomiczny, ale również określone wartości moralne[3]

Próba sprzężenia zasad gospodarki wolnokonkurencyjnej z systemem wartości chrześcijańskich, dokonywana na gruncie katolickiej doktryny społecznej, ukazywałaby możliwość sformułowania określonej wersji etycznego kapitalizmu, którą za

---

[1] *„Wydaje się, że zarówno wewnątrz poszczególnych Narodów, jak i w relacjach międzynarodowych wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb"*. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 1991, 34.

[2] Leon XIII, *Rerum Novarum*. „Znak" 1982 nr 7 - 9, s. 645.

[3] W *Centesimus annus* Jan Paweł II pisze *„...decyzja o takiej a nie innej inwestycji, w danej dziedzinie produkcji, a nie w innej, jest zawsze wyborem moralnym i kulturowym"*, op.cit., 36.

o. M. Ziębą można by nazwać katolickim liberalizmem. Podstawy takiego ujęcia stwarza przede wszystkim encyklika *Centesimus annus*, ale także poprzednie encykliki Jana Pawła II poruszające kwestie społeczne i etyczne.[4] Podjęte już zostały prace zmierzające do wypracowania takiej doktryny, która łączyłaby etykę chrześcijańską z instytucjami liberalnymi. Zajmują się tym m.in. M. Novak, R. J. Neuhaus, A. Rauscher SJ, w Polsce A. Dylus, M. Zięba OP, ks. J. Tischner. Rzecz jasna, tematyka związku religii i ekonomii czy etyki i ekonomii była rozwijana od wielu lat, a literatura na ten temat jest bardzo obszerna. Nas interesować jednak będzie tylko ten jej wycinek, w którym liberalizm jest ujmowany w kontekście katolickiego nauczania społecznego. Natomiast problem, jaki zamierzam podjąć w tej pracy, zawiera się w pytaniu: czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – możliwe jest spotkanie na jednej płaszczyźnie koncepcji, u których podstaw leżą zupełnie różne założenia aksjologiczne. Aby rozważyć to zagadnienie, należy najpierw dokonać pewnych ustaleń.

Po pierwsze, przyjmuję, że doktryny makroekonomiczne, prezentujące określoną wizję zasad funkcjonowania gospodarki, z jednej strony są budowane na określonych przekonaniach mających charakter aksjologiczny (etyczny, światopoglądowy), a z drugiej strony implikują określone rozwiązania w systemie polityczno-prawnym.[5] Liberalizm zatem to nie tylko doktryna ekonomiczna, ale także określony program polityczny oraz pewna wizja swiatopoglądowa.

Po drugie, ważną kwestią jest sprawa ustalenia, co rozumiem pod pojęciem liberalizmu. J. Szacki wskazuje na ogromne problemy związane z próbą zdefiniowania liberalizmu[6]. Aby uniknąć nieporozumień, chciałabym wyrazić swoje przekonanie, że da się wyznaczyć pewną wspólną płaszczyznę różnych odmian liberalizmu czy, mówiąc inaczej, istotę liberalizmu wyrażoną w określonych – z konieczności bardzo ogólnych – pryncypiach. Właśnie na owych pryncypiach, a nie na szczegółowych rozstrzygnięciach, chciałabym skupić uwagę. Ponadto doktrynę liberalną będę ujmować w kontekście katolickiej doktryny społecznej, w której obrębie toczy się dyskusja na temat liberalizmu. Rekonstrukcja pojawiających się w katolickiej myśli społecznej poglądów na liberalizm ma dla przedstawionej tu wizji tej doktryny znaczenie pierwszorzędne.

I wreszcie ostatnia uwaga, tym razem terminologiczna. Wielu autorów wskazuje na dające się wyróżnić trzy sposoby rozumienia liberalizmu – oprócz ekonomicznego

---

[4] Należy wymienić tu *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Veritatis splendor* (1993).

[5] Przekonanie, ze systemy: gospodarczy, polityczny i etyczny wzajemnie się przenikają, jest obecne w katolickiej doktrynie społecznej. Zakłada się w niej, że sfera gospodarczo-polityczna budowana jest na określonej kulturze moralnej. Również w literaturze dotyczącej liberalizmu wskazuje się na istnienie trzech aspektów doktryny liberalnej. J. Szacki pisze wręcz, że mamy do czynienia z trzema liberalizmami: ekonomicznym, politycznym i kulturowym, które odznaczają się niekiedy wysokim stopniem autonomii (por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*. Kraków 1994, s. 25). M. Novak mówi o systemie trójdzielnym, w którym system gospodarczy kapitalistyczny wspiera się na systemie przekonań moralno-kulturowych (przepojonych duchem pluralizmu) i systemie demokratycznych instytucji politycznych (por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Poznań 1993, s. 321 oraz M. Novak, *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*. [W:] M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993, s. 19.

[6] J. Szacki, op.cit., s. 23 - 24.

i politycznego wyróżniają trzeci, nazywany kulturowym, kulturalnym lub kulturowo-moralnym. W akceptowanej przeze mnie teorii kultury[7] wszystkie te systemy przekonań należą do sfery kultury, tworzą je bowiem przekonania będące fragmentem świadomości społecznej i regulujące odpowiednie fragmenty praktyki społecznej. Doktryna ekonomiczna jest więc regulatorem praktyki produkcji i wymiany, system polityczny reguluje praktykę polityczno-prawną, natomiast ów system kulturowo-moralny należy do światopoglądowej dziedziny kultury, w której jest miejsce dla magii, religii i świeckiej filozofii. Podstawową funkcją światopoglądowej sfery kultury jest waloryzowanie światopoglądowe czynności praktyczno-użytkowych. System aksjologicznych założeń doktryny liberalnej nazywać więc będę światopoglądem liberalnym.

2. Aksjologiczne założenia liberalizmu

Określenie „klasyczny liberalizm" odnoszone jest przede wszystkim do szkockiego Oświecenia i jego wybitnego przedstawiciela A. Smitha. Źródeł liberalizmu należy jednak szukać w nowożytności, w siedemnastowiecznej filozofii indywidualistycznej Th. Hobbesa i B. Spinozy. Th. Hobbes wskazuje, że podstawowym i absolutnym faktem moralnym jest prawo, a nie obowiązek. Podstawą organizacji społecznej powinno być prawo naturalne człowieka, a nie obowiązki. Władza państwowa w stosunku do obywatela jest ograniczona nie ze względu na prawo moralne, ale prawo naturalne. Z kolei B. Spinoza twierdził, że obywatel ma nie tylko prawo do wolności, ale również do samorealizacji. Swobodną realizację własnych możliwości zapewnia ustrój demokratyczny. Zasługą J. Locke'a jest natomiast zwrócenie uwagi na związek pomiędzy wolnością indywidualną a prawem do własności prywatnej. Państwo ma strzec za pomocą prawa nie tylko wolności obywateli, ale także ich własności.

Pierwszy systematyczny wykład zasad doktryny liberalnej był dziełem filozofów Oświecenia szkockiego. A. Smith w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* przedstawił swoją koncepcję, której najważniejsze elementy stały się podstawowymi tezami filozofii liberalnej. Pierwszym elementem jest przekonanie, że ludzkość cechuje stały rozwój, a zwieńczeniem następujących po sobie stadiów rozwoju jest ekonomiczny system wolnego rynku. Drugi element wskazuje na zależności pomiędzy zmianami w obrębie systemu ekonomicznego a zmianami w obszarze życia politycznego. System wolności gospodarczej musi mieć swoje ugruntowanie w systemie polityczno-prawnym zapewniającym swobodę polityczną. Trzecim elementem jest indywidualizm – A. Smith w swojej koncepcji wskazuje, że motorem rozwoju są działania jednostek.[8]

Kolejną ważną, choć kontrowersyjną postacią w historii liberalizmu klasycznego jest J. S. Mill. Zdaniem J. Graya za sprawą J. S. Milla dochodzi do zerwania ciąg-

[7] Jest to koncepcja kultury wypracowana w tzw. poznańskiej szkole metodologicznej. Jej głównym autorem jest J. Kmita.

[8] J. Gray, *Liberalizm*. Kraków 1994, s. 38 – 39.

łości linii rozwojowej liberalizmu klasycznego, a niektóre z jego tez stworzyły podstawy rozwoju tendencji interwencjonistycznych i etatystycznych. Dotyczy to w szczególności dokonanego przez niego rozdzielenia produkcji i dystrybucji. Organizacja rozdziału dóbr miałaby być sprawą wyboru społecznego, a to jest niezgodne z liberalnym poglądem o nierozerwalnym związku pomiędzy produkcją a rozdzielczością. Z drugiej jednak strony pogląd, że w dziedzinie ekonomii nie tylko dokonuje się rachunków ekonomicznych, ale podejmuje się pewne decyzje będące wyborem moralnym, zbliża J. S. Milla do tych myślicieli z kręgu Kościoła, którzy katolickie nauczanie społeczne próbują wiązać z doktryną liberalną. Podobną sytuację mamy, kiedy J. S. Mill mówi o własności. W doktrynie liberalnej prawo własności ma charakter absolutny (nie podlega ograniczeniom czy wyjątkom), natomiast J. S. Mill czyni wyjątek, jeśli chodzi o własność ziemi. Ziemia jest pierwotnym dziedzictwem całego rodzaju ludzkiego). Właściciel „*...w odniesieniu do ziemi we wszystkim, co z niej zrobi i od zrobienia czego się wstrzymuje, jest moralnie zbowiązany uzgodnić swój interes i przyjemość z dobrem publicznym*"[9] Pogląd ten jest bliski stanowisku Kościoła, którego wyraz daje konstytucja posoborowa *Gaudium et spes* i encyklika *Centesimus Annus*.

Porządek liberalny panujący w Europie, a w szczególności w Anglii, ostatecznie upadł w momencie wybuchu II wojny światowej. Zerwana została również ciągłość tradycji myślowej, nazywanej później liberalizmem klasycznym. Przyczynkiem do odrodzenia się idei liberalnej w okresie po II wojnie światowej było zainicjowanie przez F. A. von Hayeka spotkanie w Mont Pélerin w 1947 roku Stowarzyszenie Mont Pélerin pod przewodnictwem duchowym F. A. von Hayeka podjęto próbę wskrzeszenia idei liberalizmu klasycznego. Wykładnię odradzającego się światopoglądu liberalnego przedstawia K. R. Popper (*Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, 1945), J. L. Talmon (*Origins of Totalitarian Democracy*, 1952), F. A. von Hayek (*Konstytucja wolności*). Powojenny liberalizm, nazywany czasem neoliberalizmem, nie jest jednak jednorodny, co daje się zauważyć przede wszystkim w liberalnej doktrynie systemu ekonomicznego. Ogólnie można wyróżnić dwa kierunki rozwoju liberalizmu – ku liberalizmowi socjalnemu, akceptującemu bezpośrednią formę interwencjonizmu państwowego, oraz ku neoliberalizmowi (jego prawy koniec stanowi libertarianizm), uznającemu prawa rynku za podstawowy i nienaruszalny instrument kształtowania gospodarki.[10] Pojawiają się różne szkoły (m. in. wiedeńska F. A. von Hayeka, chicagowska M. Friedmana, ekonomia podaży. A. Laffera), w których przyjmuje się różne rozwiązania dotyczące funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej. Liberalizm jako doktryna ekonomiczna silne się różnicuje, stosunkowo duża jest też rozpiętość między lewym i prawym skrzydłem. Jednak wszystkie te szkoły, konkretyzujące w różny sposób zagadnienia określonych rozstrzygnięć w kwestiach ekonomicznych, „podpadają" pod jeden wspólny światopogląd liberalny. Oczywiście,

---

[9] J. S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej*. T. I. Warszawa 1965, s. 369 i 373; cyt. za: M. Novak, op.cit., s. 131 - 132.

[10] Por. T. Mianowski, *Idee wiodące liberalizmu*. [W:] *Doktryna i ruch neoliberalny we współczesnym kapitalizmie*. Kraków 1987.

istnienie jednego dającego się dookreślić światopoglądu liberalnego jest sprawą kontrowersyjną. J. Gray w pracy *Liberalizm* (1986, pol. wyd. 1994) wymienia cztery wspólne elementy wszystkich wariantów liberalnej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Są to indywidualizm (prymat jednostki nad jakimikolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa), egalitaryzm (równość wszystkich ludzi, odrzucenie prawnych i politycznych porządków uznających różną wartość poszczególnych jednostek), uniwersalizm (niezmienność natury ludzkiej, drugorzędność kontekstów historycznych i kulturowych) i melioryzm (przekonanie o zdolności do samoregulacji instytucji społecznych i politycznych). Wymienione tu cechy, zdaniem J. Graya, decydują o jednolitości tradycji liberalnej. W późniejszych pracach J. Gray zmienił jednak zdanie i mówi, że ostatnie badania dowodzą, że tradycję liberalną cechują nieciągłość, przypadkowość i różnorodność.[11] Wielu autorów podziela to stanowisko. Niekiedy mówi się, że mamy do czynienia nie z jedną, w miarę spójną doktryną, ale z pewnym nurtem koncepcji tworzących rodzinę liberalizmu, różniących się przyjmowanymi różnymi szczegółowymi rozstrzygnięciami. Przyjęcie takiego stanowiska jedynie pozornie rozstrzyga problem. Możemy bowiem zadać pytanie, ze względu na jakie cechy owe różne koncepcje tworzą jedną rodzinę. W pewnym sensie jest to sytuacja patowa. Jeżeli chcemy wyjść poza rozważania historyczno-porównawcze, ustalające podobieństwa i różnice różnych odmian liberalizmów, musimy tę trudność przezwyciężyć, musimy tę trudność przezwyciężyć. Można to zrobić na dwa sposoby. Po pierwsze, możemy zrezygnować z prób zdefiniowania, czym jest liberalizm, przyjmując, że w świadomości potocznej to pojęcie występuje i jego treść – na poziomie wiedzy potocznej – jest zrozumiała. Po drugie, możemy stworzyć pewien typ idealny. Abstrahując osd spraw mniej istotnych, po pominięciu punktów spornych, różnic tendencji rozwojowych, możemy otrzymać idealny (a więc nierzeczywisty) model, który może być, co prawda, pusto spełniony, [12] ale zawiera wszystkie treści powtarzające się w różnych odmianach tej doktryny. Jeśli mielibyśmy określić idealny typ liberalizmu, to kluczem do tego będą zagadnienia, które pojawiają się w dyskusjach pomiędzy liberałami a przedstawicielami katolickiego nurtu myśli społecznej.

Pierwszą cechą, jaką z pewnością należałoby tu wymienić, jest indywidualizm. Indywidualizm to przekonanie, że pojęcie jednostki jest pierwotne w stosunku do pojęcia społeczeństwa. Jednostka i przysługujące jej prawa mają prymat nad roszczeniami ze strony społeczeństwa. Dobro jednostki jest wartością nadrzędną, a społeczność powinna być tak zorganizowana, aby wartość ta mogła być spełniona. Dla liberałów dobro społeczne realizuje się wtedy, gdy maksymalnie duża liczba członków społeczeństwa osiąga dobro indywidualne.

Założenie indywidualizmu jest związane z przekonaniem o wolności i równości wszystkich jednostek uczestniczących w życiu społecznym. Ludzie z natury nie są

---

[11] Za J. Szacki, op.cit., s. 24.

[12] Znaczy to, że żadna z istniejacych odmian liberalizmu nie akceptuje jednocześnie wszystkich wymienionych cech. Jeżeli przyjmujemy, że opisany przez nas model ma cechy A, B, C, D, E, to może zdarzyć się, że w rzeczywistości ten układ się nie powtórzy, natomiast znajdujemy realne układy, w których cechy te powtarzają się w różnych wariantach, np. A, B, C, E lub B, C, D, E, lub A, C, D, E itd.

równi, lecz zróżnicowani. Są bardziej lub mniej uzdolnieni, pracowici, zręczni itd. G. Sartori pisze, że nierówność należy do natury, równość wymaga odejścia od natury. Odejście od natury w tym względzie wymaga takiego urządzenia społeczeństwa, aby w obliczu prawa nierówności te nie były przyczyną różnego pod względem prawnym i obywatelskim traktowania ludzi. Ludzie nie są tacy sami, ale powinni być traktowani tak, jakby byli tacy sami. Liberalizm podnosi także problem równości szans. W ideologii liberalnej przekonanie to odzwierciedlały hasła przekonujące, że wszyscy mają równe szanse na sukces. Jego gwarantem jest przede wszystkim aktywność, silne przekonanie o powodzeniu, ale także zdolności, umiejętności, przedsiębiorczość. Analiza G. Sartoriego dowodzi jednak, że sprawa nie jest prosta. G. Sartori wskazuje, że równość szans to po pierwsze, równy dostęp (jednakowe uznanie dla jednakowych usług) oraz równość startu (takie same początkowe materialne warunki dostępu do rozmaitych szans). Równy start to równe rozwijanie potencjału jednostek. Jeśli warunki startu są takie same (również pod względem materialnym), jednostki same mogą troszczyć się o własny rozwój. Problem polega jednak na tym, pisze G. Sartori, że *„środki zapewniajace równość dostępu są nieporównywalnie prostsze i mniej kosztowne niż środki umożliwiające wyrównanie warunków startu"*.[13] Równy start wymaga redystrybucji, a więc ingerencji władz lokalnych lub państwowych. Taka ingerencja nie daje się jednak pogodzić z założeniem o wolności.

Wolność jest dla liberalizmu wartością podstawową. Pierwsza rzecz, jaka narzuca się, kiedy mówimy o wolności w ujęciu liberalnym, to negacja przymusu. Wolność to przede wszystkim nieingerencja – ze strony państwa i współobywateli i niezależność jednostki. Wolność to brak zewnętrznych przeszkód, usunięcie zewnętrznych ograniczeń, poluzowanie więzów przymusu. W tym rozumieniu *„wolność polityczna jest wolnością od, a nie wolnością do"*.[14] Jest to tzw. wolność negatywna. Uznawali ją klasyczni liberałowie, uznają ją także współcześni, mimo że – jak pisze J. Gray – *„...nie ma koniecznego związku między wyznawaniem negatywnej wizji wolności i głoszenia zasad liberalnych, nawet jeśli obrona wizji pozytywnej często wiązała się z opozycją w stosunku do liberalizmu"*.[15] Istotę tak rozumianej wolności najpełniej przedstawił I. Berlin. W pierwotnej wersji eseju *Dwie koncepcje wolności* I. Berlin mówi o wolności jako braku przeszkód w urzeczywistnianiu ludzkich pragnień. Jeśli jednak bycie wolnym oznacza, że inne osoby nie przeszkadzają nam w realizacji naszych zamierzeń, to trzeba zauważyć, że w granicach wolności mieści się wygaszanie pragnień. Należy zatem dodać, zdaniem I. Berlina, że wolność polega nie tylko na braku przeszkód w rzeczywistych, podjętych zamierzeniach ludzi, ale to także nieobecność przeszkód w możliwych wyborach i działaniach.[16] F. A. von Hayek z kolei pisze o innym aspekcie wolności. Jeśli zakładamy, że wolność to

---

[13] G. Sartori, *Teoria demokracji*. Warszawa 1994, s. 424.

[14] Ibidem, s.369. G. Sartori nazywa to wolnością obronną, chce w ten sposób uniknąć określenia „wolność negatywna".

[15] J. Gray, op.cit., s. 75.

[16] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*. Warszawa 1994, s. 34 – 35.

ochrona przed arbitralną przemocą innych, możność stworzenia sfery ekonomicznej, w której nikomu innemu nie wolno ingerować, to trzeba zauważyć, że wolność jednego jest związana z ograniczeniem wolności pozostałych.[17]

Inny wybitny liberał – M. Friedman – mówi o związku pomiędzy wolnością polityczną a gospodarczą. „*System gospodarczy odgrywa dwojaką rolę w rozwoju wolnego społeczeństwa. Z jednej strony, sama swoboda stosunków ekonomicznych stanowi składnik szeroko rozumianej wolności, a zatem wolność gospodarcza jest celem samym w sobie. Z drugiej strony wolność taka jest nieodzownym środkiem osiągnięcia wolności politycznej*".[18] Ma to związek z wpływem stosunków gospodarczych na koncentrację lub rozproszenie władzy. Wolnokonkurencyjny system kapitalistyczny, cechujący się wolnością gospodarczą, rozwija wolność polityczną, ponieważ oddziela władzę gospodarczą od politycznej.[19] Na czym polega Friedmanowska koncepcja wolności gospodarczej? Otóż w społeczeństwie istotny problem dotyczy koordynacji działalności gospodarczej wszystkich jej uczestników. Koordynację tę można uzyskać dwojako: przez kierowanie centralne, które związane jest z mechanizmem przymusu, albo dobrowolną współpracę jednostek. Koordynację bez uciekania się do przymusu można osiągnąć jedynie przez dobrowolną wymianę. Dobrowolna i indywidualna wymiana jest możliwa, jeśli spełnione są dwa warunki. Po pierwsze, przedsiębiorstwa są prywatne, a więc stronami kontaktu są jednostki. Po drugie, uczestnicy gry mają rzeczywisty wolny wybór dokonania wymiany. Jeśli utrzymuje się rzeczywista swobodna wymiana, to rynkowa organizacja działalności gospodarczej nie pozwala na wzajemne ingerencje jednostek w większość ich poczynań. „*Konsument unika przymusu ze strony dostawcy, ponieważ istnieją inni, do których może się zwrócić. Dostawca jest chroniony przed przymusem ze strony konsumenta, gdyż są inni konsumenci, którym może sprzedać swój towar. Podobnie pracownik unika przymusu ze strony pracodawcy* itd."[20] Brak centralnego sterowania w gospodarce wolnorynkowej nie oznacza jednak, zdaniem M. Friedmana, automatycznego eliminowania ze sfery gospodarczej udziału rządu. Zasługą jednak wolnego rynku jest to, że ogranicza do minimum obszary politycznej ingerencji w sprawach gospodarczych.

Kolejnym ważnym, jak się wydaje, założeniem liberalizmu jest pluralizm. W pewnym sensie jest on konsekwencją przyjętych tez o wolności i równości. Jeśli ludzie mają prawo do wolności we wszystkich aspektach swego życia, mają do tego prawo również w sferze przekonań światopoglądowych. Każdy z nas ma prawo do szukania swojej prawdy i głoszenia jej dopóty, dopóki nie narusza w tym względzie wolności innych osób. Teza równości z kolei wymaga uznania, że to, w co wierzy jedna osoba, jest dla niej równie ważne, jak dla innej osoby są ważne inne przekonania. „Libe-

---

[17] Por. F. A. von Hayek, *Trzy źródła wartości ludzkich*. [W:] *Filozofia wolnego rynku*. Znak-Idee 1994, nr 6.

[18] M. Fredman, *Kapitalizm i wolność*. Rzeczpospolita i Centrum im. Adama Smitha, Warszawa 1993, s. 21.

[19] Ibidem, s. 22. Rzecz jasna, M. Friedman nie twierdzi, że choć kapitalizm jest niezbędnym warunkiem wolności politycznej, to jest jednocześnie warunkiem wystarczającym. Społeczeństwo może być pod względem gospodarczym kapitalistyczne, ale może być pozbawione swobód politycznych.

[20] Ibidem, s. 27.

ralny" w tym znaczeniu to „otwarty", „dopuszczający swobodę", „nierestrykcyjny". Tolerowane jest wszystko to, co nie narusza wolności innych. Wyrazem tego jest charakterystyczny dla wielu liberałów minimalizm liberalnej koncepcji społeczeństwa, uchylający pytanie o absolutną prawdę jako konieczną podstawę kooperacji w społeczeństwie.[21] Wielość i różnorodność doktryn religijnych, filozoficznych, moralnych jest faktem (pod tym względem doktryna liberalna jest zgodna z podstawowym założeniem postmodernizmu). Filozofia liberalna nie orzeka, która z tych koncepcji jest lepsza, a która gorsza. Liberalizm zachowuje stanowisko neutralne. Rozstrzygnięcie sporów światopoglądowych nieuchronnie prowadzi do rozwiązań totalitarnych. W społeczeństwie zróżnicowanym pod względem światopoglądowym państwo nie może angażować się w spór, którego stronami są współobywatele. Powinno ono gwarantować równe prawa wszystkim grupom wyznaniowym, nie wyróżniając żadnej z nich. Neutralność filozofii liberalnej wobec różnorodności światopoglądowej nie oznacza jednak relatywizmu. Nie twierdzi się tu, że wszystkie koncepcje są równoważne, natomiast podkreśla się fakt, że każdy z nas ma równe prawa do uznania wyznawanych przez siebie przekonań za najlepsze.

3. Katolicka doktryna społeczna wobec aksjologicznych założeń liberalizmu

Przedmiotem nas interesującym jest możliwość wypracowania tzw. katolickiego liberalizmu (określenie o. M. Zięby), który łączyłby wartości chrześcijańskie z instytucjami liberalnymi. Głównym problemem, jaki się tu pojawił, jest różnica w założeniach aksjologicznych przyjmowanych przez liberalizm i katolicką doktrynę społeczną.

Po pierwsze, należy zauważyć, że katolicka doktryna społeczna odrzuca indywidualizm liberalny, uznając, że podstwową kategorią nie jest jednostka, lecz wspólnota. Co za tym idzie, wartością stojącą najwyżej w hierarchii nie jest dobro jednostki, lecz dobro wspólne. W Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (1965 r.) znajdujemy wyjaśnienie, co to znaczy dobro wspólne: „*...dobro wspólne – czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość*".[22] Dla liberałów dobro jednostki to optymalne dla rozwoju jego potencjału warunki. W katolickiej doktrynie społecznej warunki optymalne to takie, które pozwalają na jak najdoskonalszy rozwój wszystkich członków społeczeństwa. Jan Paweł II w *Centesimus annus* pisze, że partykularne korzyści powinny być włączone w konsekwentny obraz dobra wspólnego, który nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga oceny tych korzyści i ich pogodzenia zgodnie ze sprawiedliwą hierarchią wartości i właściwym zrozumieniem godności i praw osoby. Dobro się nie sumuje, jak byliby skłonni widzieć to liberałowie. W przekonaniu liberałów problemem dobra

---

[21] J. Szacki, op.cit., s. 241 - 242.

[22] *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*. „*Znak*" 1982, nr 7 - 9, s. 890.

wspólnego w ogóle nie trzeba się zajmować, ono buduje się automatycznie poprzez działania poszczególnych ludzi, którzy, dążąc do własnego dobra, podejmują określone inicjatywy.

Dobro wspólne w katolickiej doktrynie społecznej jest kategorią podstawową nie tylko na poziomie społeczeństwa, ale także na poziomie ludzkości w ogóle. Dobro ludzkości domaga się pogodzenia dobra różnych społeczności czy narodów. Należy zwrócić uwagę, że w katolickiej doktrynie społecznej nie mówi się o nadrzędności czy prymacie dobra wspólnego nad indywidualnym. Osoba ludzka, obdarzona pochodzącą od Boga godnością, jest pierwotna w stosunku do społeczeństwa. Dobro wspólne nie polega na podporządkowaniu dobra jednostki dobru społecznemu, ale na konieczności uzgodnienia indywidualnego dobra z dobrem wspólnym. Różnica polega na tym, że uznaje się wagę dążeń poszczególnych ludzi oraz prawo do ich realizacji. Rezygnacja z własnej korzyści w imię dobra wspólnego nie może mieć charakteru przymusowego, ale dokonuje się w imię solidarności. Rzecz jasna, procedura uzgadniania celów wymaga odwołania się do *„sprawiedliwej hierarchii wartości"*, o której mówi Jan Paweł II (do kwestii tej powrócę, omawiając stosunek katolickich przedstawicieli myśli społecznej do zakładanego w liberalizmie pluralizmu).

W katolickiej doktrynie społecznej krytykuje się liberalizm za to, że przyjmując tezę indywidualizmu, atomizuje społeczeństwo, neguje istnienie głębszych (tj. nie tylko kulturowych) więzi łączących ludzi oraz że pozostawia człowieka samemu sobie, nie zapewniając mu wsparcia wynikającego z poczucia przynależności do wspólnoty. Instytucje liberalne – pisze o. M. Zięba – są *„zimne"*, nie dają oparcia, nie zapewniają poczucia bezpieczeństwa wynikającego ze świadomości zakorzenienia w danej społeczności.[23] Przezwyciężenie mentalności indywidualistycznej zaczyna się w rodzinie – wzajemne wspieranie się i troska, budowanie rodzin wielopokoleniowych ma być antidotum na poczucie wyizolowania i osamotnienia. Pomiędzy rodziną a państwem jest miejsce dla zaistnienia wielu pośrednich form budowania więzi społecznych. Zadaniem polityki społecznej państwa jest wspieranie wszelkich działań umacniających te więzi.

Jeśli chodzi o zasadę egalitaryzmu, w katolickiej doktrynie społecznej wywodzi się ją z tezy o pochodzeniu człowieka. Wszyscy ludzie sa dziećmi Bożymi i w równym stopniu są obdarzeni godnością. Uznanie w człowieku godności wiąże się z przyznaniem mu praw ludzkich – osobistych, społecznych, ekonomicznych i politycznych. Poszanowanie tych praw jest warunkiem rozwoju na miarę wymogów właściwych istocie ludzkiej. Ograniczenie prawa do inicjatywy gospodarczej niszczy twórczą podmiotowość człowieka. Ponadto pozbawia się człowieka prawa do dokonywania wkładu w dobro wspólne. W katolickiej doktrynie społecznej wskazuje się na jeszcze jeden aspekt zasady egalitaryzmu. Przyjmuje się mianowicie założenie pierwotnego powszechnego przeznaczenia dóbr. Ma to swoje konsekwencje, jeśli chodzi o prawo własności. Człowiek poprzez pracę zawłaszcza to, co pierwotnie

---

[23] O. M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*. [W:] M. Novak, A. Rauscher S.J, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993, s. 129.

przeznaczone było dla wszystkich. Początek własności indywidualnej leży zatem w pracy. Własność ta jest jednak obciążona *„hipoteką społeczną"*.[24] Wskazuje się zatem na obowiązek takiego korzystania z tych dóbr, aby przynosiły pożytek także innym.

Największe rozbieżności dotyczące założeń aksjologicznych liberalizmu i katolickiej doktryny społecznej dotyczą z pewnością kwestii wolności. W obu przedstawianych tu doktrynach wartość ta ma znaczenie fundamentalne. Zwolennicy zarówno jednej, jak i drugiej koncepcji mówią przy okazji wolności o prawdzie. Wnioski, jakie się z tych rozważań wyprowadza, są jednak zupełnie różne. Dla liberałów warunkiem wolności jest abstrahowanie od prawdy, której ich zdaniem nie daje się uzgodnić. Wobec bardzo licznych i bardzo różnorodnych odpowiedzi na pytanie, co jest prawdą, przyjmuje się zasadę unikania odpowiedzi. W ten sposób nie dochodzi do sytuacji narzucania jakichś poglądów tym, którzy ich nie akceptują. W katolickiej doktrynie społecznej natomiast zakłada się, że prawda jest gwarantem wolności. Rozwiązanie liberalne traktowane jest jako niebezpieczne, ponieważ prowadzi do subiektywizmu i nihilizmu. Różnice te wynikają z odmiennych założeń. Dla liberałów człowiek rodzi się wolny, natomiast prawdą religii chrześcijańskiej jest to, że człowiek rodzi się niewolnikiem, a zdobywania wolności musi się dopiero nauczyć. Tym, co pierwotnie zniewala człowieka, jest grzech. Drogą do wolności jest wyzwolenie się z grzechu.[25] Tutaj rysuje się różnica pomiędzy „negatywną" i „pozytywną" wolnością. Wolność liberalna jest dana, należy jej strzec przed tym, co mogłoby ją ograniczać. Jest to wolność „od", wolność obronna. Wolność w ujęciu religii chrześcijańskiej jest wolnością zadaną. Jest to wolność „do", wyzwolenie następuje ku prawdzie i poprzez prawdę. Jest to wolność „pozytywna". Zależność wolności od prawdy w katolickiej doktrynie społecznej jest zasadą fundamentalną. Prawo Boże, którego przestrzeganie jest warunkiem wyzwolenia z grzechu, nie tylko nie ogranicza wolności, lecz przeciwnie – gwarantuje jej osiągnięcie. Prawo moralne pochodzące od Boga i mające w nim swoje źródło zostało przekazane człowiekowi w akcie stworzenia. Człowiek zatem w samym sobie posiada własne prawo i w tym sensie posiada autonomię. Autonomia rozumu praktycznego nie oznacza jednak, że rozum sam może tworzyć wartości i normy moralne. Sensem prawdziwej wolności nie jest niezależność, jak w liberalizmie, ale samodzielne i całkowicie dobrowolne poszukiwanie Boga i samodoskonalenie się.

Zasada pluralizmu przyjmowana przez liberałów jest wyrazem ich obawy przed groźbą zachwiania równowagi demokratycznej w sytuacji, w której zwolennicy jakiejś ideologii, uzyskawszy przewagę, będą próbowali podporządkować życie polityczne i porządek prawny prawdzie przez siebie wyznawanej. Sposobem uniknięcia takiej sytuacji jest dla liberalizmu zasada neutralności ideowej i religijnej władzy państwowej. Wyrażony w *Centesimus annus* pogląd o istotnym powiązaniu wolności i prawdy wywołał niepokój w kręgach liberałów. Idea prawdy absolutnej niesie z so-

---

[24] Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*. Poznań 1987, 42.

[25] Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1993, s. 10 - 13.

bą groźbę totalitaryzmu. Taki sam zarzut kieruje papież pod adresem liberałów. Totalitaryzm pojawia się w wyniku zanegowania obiektywnej prawdy.[26] Brak prawdy ostatecznej, nadającej kierunek w działalności politycznej stanowiącej uzasadnienie jej celów, może prowadzić do instrumentalizacji idei dla celów doraźnych władzy politycznej. Zasada pluralizmu jest niewystarczająca do budowy społeczeństwa. Społeczeństwo ma być duchową wspólnotą skupioną wokół jakiejś idei. Ideą taką nie może być przekonanie, że istnieje wiele prawd i każdy obywatel prawdę przez siebie akceptowaną powinien traktować jako sprawę zupełnie prywatną. Odpowiedzią na pluralizm liberałów jest przyjęcie „sprawiedliwej hierarchii wartości", zapewniającej sprawiedliwe stosunki i gwarantowanej autorytetem Boga. Wartością najwyższą w tej hierarchii jest dobro wspólne. Jej ostatecznym uzasadnieniem jest prawda absolutna (prawda objawiona).

Należałoby wyjaśnić tu, w jaki sposób w katolickiej doktrynie społecznej rozumiane jest słowo „sprawiedliwość". Dla liberałów bowiem „sprawiedliwy" to gwarantujący równość wobec prawa, zapewniający równość szans, dostęp do rynku. W dziedzinie ekonomii sprawiedliwy zysk, cena czy płaca to zysk, cena i płaca, które ustala się jako wykładnię działania mechanizmów rynkowych. W tym sensie „sprawiedliwy" przestaje być kategorią moralną. Wolny rynek jest sprawiedliwy, ponieważ po pierwsze, jest otwarty, a po drugie, prawa, jakie tu obowiązują, są jednakowe dla wszystkich. Niesprawiedliwością jest natomiast ingerowanie w rynek, bo każda ingerencja zwiększa szanase jednych kosztem drugich.[27] Jan Paweł II natomiast wypowiada taką oto uwagę: „*ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą – jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości*".[28] Sprawiedliwość jest kategorią moralną i jako taka – zgodnie z założeniami katolickiej doktryny społecznej – ma charakter nadrzędny. Mechanizmy rynkowe nie gwarantują sprawiedliwości społecznej, polegającej na realizowaniu dobra wspólnego. Konieczny jest tu udział regulatorów etycznych. Jednym z nich jest zasada sprawiedliwości. Wywodzi się ona z dwóch źródeł. Pierwszym z nich jest prawo pierwotnego, powszechnego przeznaczenia dóbr. Bóg stworzył Ziemię z przeznaczeniem dla wszystkich, bez wyjątku, toteż wszyscy mają prawo do korzystania z dóbr. Jest to możliwe przez uczestniczenie w kręgu produkcji i wymiany. Ci, którzy są poza tym kręgiem, pozostają na marginesie. Są pozbawieni nie tylko prawa do korzystania z dóbr, ale i prawa przyczyniania się do rozwoju ludzkości. Włączenie wszystkich w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego jest koniecznym zadośćuczynieniem praw należnych człowiekowi. Drugim źród-

---

[26] „*Jeśli nie istnieje prawda transcendentalna, poprzez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi*". Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 44.

[27] Kwestię tę omawia F. A.von Hayek w eseju: *Ład rynkowy, czyli katalaksja*. [w:] *Filozofia wolnego rynku*. Znak-Idee 1994 nr 6.

[28] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 34.

łem zasady sprawiedliwości jest miłość.[29] R. J. Neuhaus pisze, że sprawiedliwość to miłość praktykowana w społeczeństwie. Miłość jest gwarantem sprawiedliwości. W imię sprawiedliwości, za którą kryje się uznanie naturalnych praw człowieka oraz uczucie miłości, Jan Paweł II domaga się, aby ci, którzy mają środki, pomogli tym, którzy są poza strukturą rynku. Konieczne jest zatem przyjęcie postawy solidarności. Papież definiuje ją następująco: *„jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich"*.[30] W praktyce społecznej działanie zasady solidarności ma wyglądać następująco: „Ci, którzy posiadają większe znaczenie dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają. Słabsi ze swej strony, postępując w tym samym duchu solidarności, nie powinni przyjmować postawy czysto biernej lub niszczącej tkankę społeczną, ale dopominając się o swoje słuszne prawa, winni również dawać swój należny wkład w dobro wspólne".[31] W *Centesimus annus* Jan Paweł II wyraża przekonanie, że w perspektywie długofalowej postawa taka przyniesie pozytywne rezultaty nie tylko otrzymującym, ale również dającym.

Z kwestią pomocy związana jest trzecia, formułowana w katolickiej doktrynie społecznej, zasada – zasada pomocniczości. Uznając istnienie sfery gospodarki, w którą państwo nie powinno ingerować, przyjmuje się jednocześnie, że państwo ustala ramy prawne działalności gospodarczej i stwarza w ten sposób warunki uprawiania wolnej ekonomii. Realizowanie zasady pomocniczości polega zatem na stwarzaniu warunków sprzyjających swobodnej działalności gospodarczej. Nie ma to jednak charakteru ingerencji bezpośredniej, tak jak w państwie opiekuńczym. Społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w kompetencje społeczności niższego rzędu, lecz jedynie wspierać lub koordynować jej działania. Wszelkie problemy społeczne powinny być rozwiązywane przez działania odpowiednich grup społecznych. Państwo jako ostateczna instancja może wkraczać jedynie w te obszary, w których konieczna jest koordynacja tych działań, lub tam, gdzie ważnego społecznie problemu nie daje się rozwiązać (np. problem bezrobocia, zanieczyszczenia środowiska).

Podsumowując rozważania dotyczące różnic w założeniach światopoglądowych przyjmowanych w liberalizmie i katolickiej doktrynie społecznej, można wskazać podstawę tych różnic, którą jest – jak sądzę – przyjmowany przez liberalizm i odrzucany przez katolicką doktrynę społeczną pogląd, że powstawanie ogólnego dobrobytu jest wynikiem działania ładu samorzutnego. Teoria ładu samorzutnego w najogólniejszym sensie przyjmuje, że *„społeczne prawidłowości i instytucje nie są wynikiem realizacji celowych zamysłów ludzi, choć są rezultatem ich działań"*[32]. Ponadjednostkowe układy społeczne powstają samorzutnie niezależnie od intencji jednostek. Układy te charakteryzują się m.in. stanem względnie trwałej równowagi, zdol-

---

[29] *„Konkretnym wyrazem miłości do człowieka, a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa, jest umocnienie sprawiedliwości"*. Jan Paweł II, *Centesimus annus*. 58.

[30] Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*. 38.

[31] Ibidem, 39.

[32] M. Kuniński, *Z chaosu lad*. [W:] *Filozofia wolnego rynku*, op.cit.

nością samokorygowania, dobrym ustrukturyzowaniem i uporządkowaniem. U podłoża liberalizmu leży przekonanie, że gospodarka wolnorynkowa jest takim samorzutnie powstałym, zdolnym do samoregulacji ładem. Mechanizmy rynkowe regulujące działania gospodarcze uczestników gry rynkowej są tego rodzaju, że dążenia jednostek do maksymalizacji dobrobytu indywidualnego są ostatecznie podstawą tworzenia się ogólnego dobrobytu.[33]

Jan Paweł II, akceptujac kapitalistyczny system gospodarowania (w postaci przedstawionej w *Centesimus annus*), podkreśla, że nie jest to system niezawodny. Znaczy to, że dobro wspólne i dobro osobiste (rozumiane tutaj jako maksymalizacja wartości wymiernych) nie zawsze są ze sobą zgodne. Poza rynkiem pozostają bowiem ogromne rzesze ludzi, a nawet całe narody. Następuje proces, w którym bogaci się bogacą, a biedni ubożeją. Dobro wspólne nie realizuje się spontanicznie w wyniku działania rynku, ale powstaje w wyniku świadomie przyjętej postawy skierowania ku dobru i wzięcia odpowiedzialności za innych. Przyjmowane w katolickiej doktrynie społecznej twierdzenie, że działania rynku powinny być korygowane normami etycznymi, nie ma jedynie charakteru postulatywnego. W *Centesimus annus* Jan Paweł II stwierdza, że każda decyzja ekonomiczna jest jednocześnie wyborem moralnym i kulturalnym. Działanie rynku jest zatem uwikłane w sferę etyczną. Ekonomiczny system wolnorynkowy jest najlepszym systemem, ale i on wymaga korektur dokonywanych ze względu na wartości moralne. Postulat konieczności sprzężenia kapitalistycznego systemu gospodarczego z systemem wartości chrześcijańskich wymaga, rzecz jasna, jednoczesnego przeinterpretowania określonych pojęć ekonomicznych i przekonań regulujących zachowania podmiotów gospodarczych. Niemożliwe jest, niestety, omówienie tej kwestii w ramach tego artykułu. Chciałabym jednak wrócić do pytania postawionego na początku, które dotyczyło możliwości uwzględnienia zasad funkcjonowania instytucji liberalnych z normami etycznymi realizującymi wartości uznawane za podstawowe przez katolicką doktrynę społeczną.

4. Szansa porozumienia

Formułując najogólniej przedmiot sporu, można powiedzieć, że w katolickiej doktrynie społecznej twierdzi się, że duchową wspólnotę buduje się na podstawach etycznych (wartości stanowią element wiążący), jej obecność jest gwarantem dobrego funkcjonowania społeczeństwa. Liberałowie twierdzą natomiast, że nie da się tego postulatu zrealizować bez naruszania czyjejś wolności osobistej. Przyjmijmy więc, że stosunek do własnych poglądów może mieć dwojaki charakter: fundamentalny lub krytyczny. Postawa fundamentalna ideologizuje własne poglądy. Następuje to wtedy, gdy po pierwsze, absolutyzujemy własne przekonania; po drugie, przyjmujemy, że mamy prawo narzucić owe poglądy innym. Postawę krytyczną charakteryzuje brak

---

[33] A. von Hayek o grze rynkowej pisze następujaco: *„Jest to gra tworząca bogactwo* [...], *to znaczy prowadząca do powiększenia strumienia dóbr i wzrostu szans na zaspokojenie potrzeb wszystkich jej uczestników*". F. A von Hayek, op.cit., s. 50.

czynników ideologizujących. Warunkiem dyskusji jest odrzucenie postawy fundamentalnej wobec własnych przekonań. Z drugiej zaś strony wskazane jest odrzucenie w miarę możliwości podejrzeń, że druga strona taką fundamentalną postawę przyjmuje.[34] W ostatnich latach zarówno w kręgach liberalnych, jak i katolickich pojawia się coraz więcej głosów przezwyciężających postawę fundamentalną, co więcej – próbujących formułować doktrynę, która łączyłaby oba nurty. Możliwość dyskusji, a zatem i ewentualnego porozumienia, jest jednak warunkowana właściwym rozpoznaniem stanowiska, z którym się dyskutuje.

Zastanówmy się nad kwestią powodującą największe napięcie – jest to pluralizm a prawda absolutna. Z jednej strony należy przyznać, że pluralizm nie staje się automatycznie relatywizmem, a w ujęciu liberałów jest przede wszystkim zasadą dającą podstawę ochrony indywidualnych przekonań światopoglądowych. Z drugiej strony negowanie istnienia prawdy absolutnej jest bezpodstawne i niekonsekwentne. Stanowisko pluralizmu winno byc samozwrotne. Wymaga to uznania, że pluralistyczna wizja świata jest równie uprawniona, jak przyjmowanie istnienia jednej i jedynej prawdy. Należy rozróżnić zatem dwa znaczenia pluralizmu. Pierwszy jest stwierdzeniem faktu, z którym wszyscy musimy się zgodzić, że w świecie występuje różnorodność i wielość kultur, a w szczególności światopoglądów. Drugi z pluralizmów (światopoglądowy) wspierając się na pierwszym wyraża przekonanie światopoglądowe, że nie można rozpoznać, który z istniejących systemów kulturowych odkrywa naturę (istotę) świata, a to domaga się uznania, że wszyscy mają prawo do wyznawania swoich prawd.[35] Z drugiej strony mamy doktrynę, której podstawą jest założenie o prawdzie objawionej przez Absolut. Zagrożenie popadnięcia w fundamentalizm religijny leży w przekonaniu, że rozpoznaną przez nas prawdę mamy prawo czy obowiązek narzucać innym. Unikając takiej postawy, możemy nawiązać dialog. Szanując prawo adwersarza do uznawania własnych poglądów za jedynie słuszne, można budować kompromis, który odnajdywałby wartości i zasady moralne mające ważność uniwersalną. Ich źródłem może być tradycja chrześcijańska, natomiast niekoniecznie należy przypisywać im teologiczne uzasadnienie.

Nasuwa się pytanie, czy istnieje rzeczywista, a więc nie tylko intelektualna, potrzeba sformułowania koncepcji etycznego kapitalizmu. W ostatnich latach część liberałów (m.in. M. Friedman) zaczęła dostrzegać, że system wolnorynkowy, mimo że najlepszy, nie jest jednak doskonały, a mechanizmy rynkowe nie rozwiązują wszystkich problemów. Przede wszystkim staje się widoczne, że rynek wymaga dopełnienia, którym jest państwo. Chodzi tu o przyznanie, że państwo poza tym, że pełni rolę „stróża porządku", powinno zajmować się – w imię interesu społecznego – określonymi problemami (ochroną środowiska, kulturą, gospodarką zasobami naturalnymi).

---

[34] Konieczne jest uzmysłowienie sobie, że poruszamy się w obrębie światopoglądu, mówiąc o „prawdach", mówimy o „prawdach światopoglądowych", które są przekonaniami pozaempirycznymi i które nie mogą być rozstrzygnięte w kategorii prawdy i fałszu. Wszystkie przekonania z tej sfery mają charakter prawd wiary, ponieważ ich „prawdziwość" zasadza się na naszym wewnętrznym przeświadczeniu (nie dającym się ostatecznie uzasadnić ani obalić), że jest tak, jak ta „prawda" głosi.

[35] Jest to sformułowanie krytyczne. W ujęciu fundamentalistycznym pluralizm staje się poglądem zaprzeczającym istnieniu prawdy absolutnej.

Ponadto widoczny staje się fakt, że wolnokonkurencyjny kapitalizm obarczony jest wadami systemowymi[36], które powodują popadanie w konflikt z wartościami uznawanymi w tradycji judeo-chrześcijańskiej za pozytywne (sprawiedliwość, uczciwość, pomoc potrzebującym itd.). Rozładowanie tych napięć wydaje się ważne dla tych, którzy aktywnie uczestnicząc w grze rynkowej, napotykają sytuacje unaoczniające takie konflikty.

Halina Zboroń

Die Zähmung des Kapitalismus. Katholische Gesellschaftsdoktrin gegenüber dem Liberalismus

Zussamenfassung

Die Verfasserin macht die Betrachtungen über die Konzeption des ethischen Kapitalismus zum Gegenstand des Artikels. Diese Konzeption entstand aufgrund der Verbindung der Grundsätze der freien Wirtschaft mit dem System der christlichen Werte. Das Ergebnis dieser Handlung sollte die sozioökonomische Doktrin sein, die die christliche Ethik mit dem liberalen Institutionen verbinden würde.

In bezug auf unterschiedliche axiologische Grundsätze erwägt die Verfasserin die Möglichkeit, die liberale Doktrin mit der katholischen Gesellschaftsdoktrin zu vereinbaren.

Der Artikel umfaßt die Rekonstruktion der liberalen Weltanschauung und der axiologischen Grundsätze der katholischen Gesellschaftsdoktrin. Die Verfasserin weist auf die Unterschiede zwischen den beiden Konzeptionen. Die Grundlage für diese Unterschiede bildet die durch den Liberalismus akzeptierte und durch die katholische Gesellschaftsdoktrin abgelehnte Anschauung, daß die Entstehung des Allgemeinwohls durch die Wirkung der Marktmechanismen der freien Wirtschaft erfolgt. Nach der Ansicht der Liberalen entsteht dieses System infolge einer von selbst, ohne äußeren Anlaß ausgelösten Ordnung. Die in der katholischen Gesellschaftsdoktrin akzeptierte Anschauung, daß das Gemeinwohl nicht eigenständig realisiert wird, sondern aufgrund des intentionalen Handelns des Einzelmenschen entsteht und die Feststellung, daß das Marktsystem das Problem der riesengroßen Menschenmengen außerhalb des Marktes nicht löst führt zur Schlußfolgerung, daß es erforderlich ist, die Grundsätze der freien Wirtschaft mit den Grundsätzen der christlichen Ethik abzustimmen.

Diese Schlußfolgerung bildet die Grundlage für die Idee des ethischen Kapitalismus.

---

[36] Por. K. Haremska, *Zło kapitalizmu*. [W:] *Filozofia wolnego rynku*. op.cit.