Barbara Pogonowska

Racjonalność gospodarowania w ujęciu głównych stanowisk socjoekonomicznych

Zamierzeniem niniejszego tekstu jest próba dokonania charakterystyki postaci ogólnego kontekstu myślowego określającego procedurę nadawania działaniom i przekonaniom – współtworzącym sferę gospodarowania – statusu zjawisk i procesów racjonalnych.

1. Doktryny socjoekonomiczne w ujęciu kulturowym

Zgodnie z utrwaloną w kulturze europejskiej tradycją, kategoria „racjonalności" ma w zdecydowanej większości przypadków konotację pozytywną. Oznacza to, iż jej semantycznym odniesieniem przedmiotowym są akceptowane i pożądane stany rzeczywistości społecznej.[1] Chodzi zatem o rozpoznanie podstawy przekonaniowej, na mocy której pewne działania i towarzyszące im poglądy są kwalifikowane jako racjonalne (efektywne, rozumne, rozsądne, optymalne, sensowne, logiczne, normalne) i w konsekwencji – ich obecność w życiu gospodarczym zostaje uznana za stan pozytywny, natomiast inne, którym owa kwalifikacja nie przysługuje, postrzegane są jako przypadki, które powinny być z tego obszaru eliminowane.

W sensie najbardziej ogólnym („wyidealizowanym") podstawą do przeprowadzania powyższych kwalifikacji działań i przekonań są doktryny socjoekonomiczne. Dokładniej rzecz ujmując, wyłącznie na gruncie owych doktryn znaleźć można uzasadnienie dla występującej w obszarze życia gospodarczego dychotomii racjonalności i jej przeciwieństwa, czyli nieracjonalności.

Pod pojęciem doktryny socjoekonomicznej ukrywa się bardzo złożony i bogaty obszar poglądów stanowiących połączenie rekonstrukcyjnego opisu wybranych zjawisk społecznych z nadbudowanym nad nim systemem aksjologicznym typu filozoficznego lub religijnego (wartościowania typu magicznego nie można w tym przy-

---

[1] Przypadki konotacji negatywnej wiążą się z nadużywaniem jednego ze znaczeń tego terminu upowszechnionego w ramach filozofii scjentystycznej.

padku brać pod uwagę).[2] W uproszczeniu, głównym przedmiotem badań wchodzących tu w grę stanowisk jest obszar rzeczywistości społecznej, w którego ramach zachodzi proces zwany „gospodarowaniem". Innymi słowy, poglądy z zakresu socjoekonomii, to – po pierwsze, zbiór filozoficzno-socjologicznych i aksjologicznych rozstrzygnięć dotyczących charakteru społeczeństwa i natury jednostki ludzkiej oraz typu relacji wiążących oba te elementy w procesach gospodarowania[3]. Po drugie, obecny w nich sposób opisu i wyjaśniania mechanizmów sfery gospodarowania odwołuje się do wybranych teorii przedmiotowych z dziedziny ekonomii. Zagadnienie charakteru powiązań, typu i kierunku determinacji pomiędzy obszarami ustaleń natury socjologicznej, ekonomicznej i aksjologicznej wymagać będzie dalszych szczegółowych badań – w tym momencie można stwierdzić jedynie, iż rola przekonań dominujących przypadać będzie rozstrzygnięciom natury *explicite* aksjologicznej, uwikłanym w rekonstrukcyjne opisy, obowiązujących w danym czasie i w danym społeczeństwie, reguł gospodarowania.

Zasygnalizowany powyżej sposób ujmowania zjawisk ekonomicznych i społecznych jest próbą aplikacji teoriopoznawczych założeń i ustaleń poznawczych przyjmowanych w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury.[4] Zgodnie z nimi sposób funkcjonowania danego historycznie systemu społecznego zostaje wyznaczony przez postać przekonań tworzących integralny i funkcjonalnie zhierarchizowany obszar kultury. W obrębie tej całości status sfery funkcjonalnie nadrzędnej przysługuje kulturze technologicznej, która reguluje procesy gospodarowania. Poza nią wyróżnia się sferę komunikacyjną, pozakomunikacyjną i światopoglądową, które tworzą łącznie obszar zwany kulturą symboliczną. Każda ze sfer – razem z wyodrębnionymi w ich ramach dziedzinami – stanowi społeczno-subiektywny kontekst myślowy odpowiedniego sposobu działań, czyli typu praktyki społecznej. Zatem kultura technologiczna (wskazana jako funkcjonalnie nadrzędna) reguluje procesy odtwarzania warunków biologicznego i „materialnego" trwania danego społeczeństwa. Sfera komunikacyjna tworzy natomiast ramy społecznego, ponadjednostkowego współżycia – wzajemny przekaz i odbiór treści niesionych przez różnego typu wartości zapewnia integrację wewnątrz grupy. Z kolei sfera światopoglądowa, poprzez wytwarzanie specyficznych systemów przekonań, dostarcza dla wszystkich działań w obrębie systemu ich racje nadrzędne – nadaje więc aksjologiczny sens wysiłkowi ich podejmowania i kontynuowania. Aczkolwiek każda ze sfer i dziedzin kultury cechuje się względną autonomią, istnieją pomiędzy nimi różnorakie, funkcjonalne powiązania natury determinacyjnej. Sytuacja ta dotyczy także funkcjonalnie nadrzędnej kultury

---

[2] Zgodnie z ujęciem M. Webera „świat" magii jest pozbawiony jakiejkolwiek racjonalności: uczestniczące w nim podmioty nie dokonują myślowej interpretacji natury zależności między celami działań a drogami ich osiągania.

[3] Z pewnymi zastrzeżeniami powyższy aspekt może być pojmowany także i w tym sensie, iż postać reguł gospodarowania jest wyznaczona przez rozmaite przekonania natury moralnej bądź politycznej, nie zaś wyłącznie przez – niezależne od tu wymienionych – „obiektywne" prawa ekonomiki.

[4] Koncepcja kultury autorstwa J. Kmity nie postrzega sfery społecznej i ekonomicznej jako dziedzin o odmiennym charakterze. Jakkolwiek w literaturze, zwłaszcza ekonomicznej, dość często spotyka się to rozróżnienie, dziedzina gospodarowania to po prostu określony, wyróżniany ze względu na ich obiektywną funkcję typ zjawisk społecznych (lub – inaczej – kulturowych).

technologicznej – określając w specyficzny sposób postać przekonań w pozostałych dziedzinach jest tym samym przez nie zwrotnie regulowana.

Tworzące obszar kultury typy i postacie przekonań zarówno w ich wymiarze normatywnym (co jest celem działań), jak i dyrektywalnym (w jaki sposób można owe cele osiągnąć), są zdeterminowane w trybie funkcjonalno-genetycznym przez układ warunków danego systemu społecznego. Oznacza to m.in., że przekonania, które są respektowane w wymiarze ponadjednostkowym (tzn. regulują działania istotne ze względu na ich społeczne konsekwencje, a przy tym treść tych przekonań niekoniecznie musi być uświadamiana przez podmioty odnośnych działań), rację swego istnienia uzyskują ze sfery zapotrzebowań społecznych. Postać owych zapotrzebowań wyznacza również zakres i elementy dziedzictwa kulturowego, do którego treść owych przekonań nawiązuje. Mówiąc inaczej, przekonania obecne w danym czasie w kulturze o funkcjonalno-genetycznie zdeterminowanej postaci są wyrazem tych zapotrzebowań, są ich „myślową" niejako reprezentacją. W świetle powyższych stwierdzeń, także i interesujące mnie tutaj doktryny, wraz z obecną na ich terenie kategorią racjonalności, są odpowiedzią na zapotrzebowanie, jakim jest chęć „zrozumienia zasad świata społecznego" i „potrzeba odnalezienia jego sensu" jako całości, co oznacza zarazem usankcjonowanie codzienności i nadanie praktycznym wyborom racji wyższej, „ostatecznej".

Powtórzmy, kwalifikacja racjonalności, nakładana na działania i przekonania, które regulując obszar gospodarowania, są odpowiedzialne za jego gatunkową specyfikę, jest dla doktryn socjoekonomicznych pojęciem bardzo ważnym. Wspomniano już wcześniej, że związana z tą kwalifikacją pozytywna konotacja powoduje, iż opatrywanym tym terminem stanom rzeczy przypisuje się rolę wyjątkową. Zostają one, mianowicie, uznane za wymóg konieczny, a nawet wystarczający, realizacji głównego celu gospodarowania określanego jako: **dobrobyt społeczeństwa, interes społeczny, racja ogólnospołeczna, interes makroekonomiczny czy dobro wspólne**. Można zatem przypuszczać, iż w zależności od tego, w jaki sposób ów główny cel bywa rozumiany i przy użyciu jakich metod gospodarowania możliwa wydaje się jego realizacja, określone sytuacje społeczne kwalifikowane będą jako racjonalne, inne zaś podlegać będą społecznej deprecjacji.

Kategoria racjonalności odniesiona do sfery gospodarowania mieści się w obszarze tzw. racjonalności praktycznej, bowiem efekty odnośnych działań mają w większości charakter uchwytny praktycznie.[5] Oznacza to, że wprawdzie funkcjonuje ona jako pojęcie w tzw. „pozafilozoficznym" sensie tego terminu, ale również i to, że nie jest od niego niezależna. Innymi słowy, kategoria racjonalności, jako przedmiot analiz doktryn socjoekonomicznych, korzysta w oferowanych przez nie rozstrzygnięciach z dorobku refleksji filozoficznej; intelektualne bogactwo filozofii świeckiej oraz nurtów teologiczno-filozoficznych, służy jako źródło aksjologicznych uprawomocnień dla działań, których regulatorem staje się nasza norma „racjonalności".

---

[5] K. Szaniawski, *Plus ratio quam vis*, [W:] *O nauce, rozumowaniu i wartościach*. Warszawa 1994, s. 528.

Głęboko zakorzeniona w tradycji kultury kategoria racjonalności należy do kręgu koncepcji, które odegrały znaczącą rolę w dziejach filozofii, nauki i religii. W pewnym momencie uzyskała nawet status wartości konstruktywnej czy wręcz dystynktywnej dla charakteru kultury zachodnioeuropejskiej. W zasadzie do początków wieku XX kategoria racjonalności stosowana była wyłącznie z pozytywnie waloryzowaną konotacją – dopiero zakwestionowanie scjentystycznego ideału nauki i powstałej na jego gruncie scjentystycznej wizji świata, zakwestionowanie wywołane zresztą obawą przed dehumanizacją jednostki i opresyjnymi skutkami inżynierii społecznej, uczyniło ideę racjonalności przedmiotem kontrowersji natury aksjologicznej.

2. Postacie idei racjonalności w kulturze europejskiej

Dla celów dalszych analiz odwołam się do klasyfikacji, która, uwzględniając najbardziej ogólne postacie, jakie idea racjonalności przybierała w dziejach filozofii, rozważa je na tle kulturowego kontekstu ich kształtowania się.[6]

W myśl najwcześniejszej, tzw. **metafizycznej idei racjonalności** (za pełną jej artykulację uznaje się koncepcję Parmenidesa), racjonalność to atrybut bytu, własność konieczna transcendentnej wobec człowieka rzeczywistości (grecki *nus*, chrześcijański Bóg, Heglowski rozum absolutny). Rozumność, logiczność, idealność, ponadczasowość ładu i celowość bytu to „prawdziwa" rzeczywistość, którą człowiek – dzięki swemu rozumowi stanowiącemu w jakimś sensie cząstkę owej totalnej rozumności – może rozpoznać. Wiedza ludzka, pojmowana jako efekt odkrywania praw racjonalnego bytu, osiąga tu wymiar etyczny, jest bowiem poznawaniem transcendencji, a zatem dobra najwyższego. Sprzężenie idei Prawdy i Dobra (uzupełniane niekiedy ideą Piękna), uzasadnia aksjologicznie wysiłki poznawcze człowieka, a także wszelkie działania, które – jeśli tylko nie są sprzeczne z transcendentnymi prawami rozumu – uznać można za racjonalne i etycznie pożądane. Jedynym źródłem racjonalności wiedzy i działalności jest zatem rzeczywistość transcendentna, a kryterium, na mocy którego dokonuje się oceny rezultatów ludzkich działań, jest ich „myślowa" zgodność z odwiecznymi i niezmiennymi zasadami bytu.

Antropocentryzm filozofii oświecenia i triumf pozytywistycznego światopoglądu, przynosi osłabienie wpływów klasycznego racjonalizmu i podważa prymat ukształtowanej w jego obrębie metafizycznej idei racjonalności. Pozycję dominującą zdobywa tzw. **scjentystyczna idea racjonalności**. Zgodnie z nią cecha racjonalności przysługuje przede wszystkim wiedzy ludzkiej, rozumianej jako obiektywny (indukcyjny) opis faktów rejestrowanych w toku doświadczenia. Rzeczywistość, zakres tego co istniejące, wyznacza i ogranicza obszar uchwytnych naocznie danych obserwacyjnych. Metafizyczny byt idealny zostaje zredukowany do ujawniającej się empirycznie (bezpośrednio bądź pośrednio) rzeczywistości przyrodniczej i – do podlegającej jej prawom – rzeczywistości społecznej.

---

[6] B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*. [W:] *Przeszłość i interpretacje*. Warszawa 1987, s. 87 - 117.

Tak pojmowana rzeczywistość nie jest wprawdzie obdarzona racjonalnością, nie jest też metafizycznym dobrem, ale panuje w niej ład pod postacią nieugiętych zasad przyrody. Pytanie o ich sens i celowość jest przedsięwzięciem nieracjonalnym: owe własności znajdują się poza obszarem rzeczywistości poznawalnej, tj. poza sferą doświadczenia.

Na gruncie powyższej koncepcji, racjonalność to cecha, która może być przypisywana jedynie działalności poznawczej, sprowadzonej do rejestracji faktów i ich indukcyjnego uogólniania (pod postacią praw oraz opisów wszelkich działań, które, oparte na ich znajomości, są z nimi zgodne).

W obszarze tak pojmowanej scjentystycznej (epistemologicznej) idei racjonalności, sformułowano i wysunięto wiele aksjologicznych uzasadnień i racji przemawiających na rzecz takiego, scjentystycznego modelu racjonalności ludzkiego myślenia i działania. Jednym z nich jest zbiór ogólnych, biologicznych praw typu ewolucyjnego, które miały jakoby zadecydować o budowie systemu neurofizjologicznego człowieka, a w konsekwencji o wykształceniu zasad myślenia, które umożliwiają zachowanie i rozwój ludzkiego gatunku. Tak rozumiana racjonalność to zatem wyraz prawa gatunkowej adaptacji, własność tkwiąca swymi korzeniami w przyrodzie. Przykład racji typu psychologicznego to chociażby odtwarzane przez W. Wundta w warunkach laboratoryjnych „ogólne formy myślenia" kwalifikowane jako źródło racjonalności ludzkiej. Uzasadnieniem zgoła innego charakteru, a przy tym silnie perswazyjnym aksjologicznie, było istnienie nauki, a zwłaszcza jej skuteczność w praktycznych zastosowaniach. Technologiczne sukcesy nauki bez trudu umacniały przekonanie, iż jest ona ucieleśnieniem ludzkiej racjonalności, służy postępowi, poprawie materialnych warunków życia i sprzyja lepszemu urządzeniu świata. Racjonalność staje się odtąd rodzajem idei regulatywnej, dyrektywy wskazującej człowiekowi drogę ku pełniejszej wiedzy i doskonalszej organizacji świata społecznego. Wbrew scjentystycznym deklaracjom o respektowaniu postulatu neutralności aksjologicznej – racjonalność uzyskuje w pełni wymiar etyczny. To, co racjonalne (a zarazem zakorzenione w wiedzy będącej prawdziwym opisem rzeczywistości), służy w sposób oczywisty – niekwestionowanej w skali społecznej – wartości, jaką jest powszechny (także i w wymiarze moralnym) postęp i dobrobyt.

Trwający od końca XIX wieku proces zwany kryzysem kultury europejskiej ujawnia m.in. istnienie różnorodnych systemów wartości oraz to, że – charakterystyczne dla poszczególnych grup i sytuacji społecznych systemy – odznaczają się wzajemną nieporównywalnością i często sprzecznością. W warunkach Nietzscheańskiego „przewartościowania wszystkich wartości" dochodzi do ukształtowania się tzw. **technologicznej idei racjonalności**. Przeniesiona wyłącznie na płaszczyznę działania praktycznego, koncepcja ta uznaje za racjonalne tylko takie zasady, które najlepiej prowadzą do zamierzonego i nie podlegającego już żadnej kwalifikacji etycznej celu. Wszelka działalność, w tym także i poznawcza, oceniana jest wyłącznie ze względu na skuteczność i sprawstwo. Wyzbyte uprzednich wartościowań, technologiczne pojmowanie funkcji nauki, umożliwia powstanie wielu dyscyplin, które *explicite* zajmują się tworzeniem szczegółowych modeli działania, tj. modeli racjonalności (cybernetyka, prakseologia, teoria decyzji, projektowania i organizacji). Towarzyszy temu zmiana w sposobie postrzegania relacji nauki do świata. Formułowane teorie i twier-

dzenia nie są już teraz „odzwierciedleniem" racjonalności metafizycznego bytu czy opisem ładu przyrody – są tworzonymi przez uczonych teoretycznymi konstrukcjami (modelami), poprzez które różnorodności obserwowanych zjawisk próbuje się nadać instrumentalnie, operacyjnie pojmowany sens. Wypowiedzi nauki mają przy tym charakter hipotetyczny, probabilistyczny i ograniczony zakresem swego obowiązywania jedynie do konkretnych układów. Wiedza racjonalna to zatem ta wiedza, dzięki której, przewidując przebieg określonych zdarzeń, możemy pełnić funkcję kontrolną nad danym układem i móc osiągnąć zamierzone cele.

Zneutralizowana aksjologicznie technologiczna idea racjonalności (pojmowana też jako uściślenie idei scjentystycznej), ma być wyznaczona jedynie przez trzy podstawowe kategorie: dane wyjściowe, (trzeźwa ocena sytuacji), projekt i plan oraz przez odpowiedniość zastosowanych środków realizowania celu, czyli skuteczność.

Zdaniem B. Skargi, autorki powyższej kwalifikacji, dominującej współcześnie technologicznej idei racjonalności nadal towarzyszą obie jej wcześniej wykształcone postaci. Ich obecność tłumaczy się m.in. tym, że faktyczne funkcjonowanie idei technologicznej w kulturze, generuje szereg zjawisk, które – podobnie jak w przypadku idei metafizycznej i scjentystycznej – nie są niezależne od systemów społecznych wartościowań (chodzi tu głównie o zjawisko manipulowania rzeczami i ludźmi, sankcjonowane na gruncie idei technologicznej). Poza tym, trzy zasady, na których jest ona oparta (dane wyjściowe, projekt i skuteczność) nie są w żadnym sensie neutralne aksjologicznie. Posługiwanie się nimi jest każdorazowo aktem wyboru tej czy innej hierarchii wartości, co ujawnia już procedura tzw. „trzeźwej oceny sutuacji" – faktycznie jest ona jedną z wielu możliwych interpretacji zjawisk świata codziennego.

Teza o pluralistycznym bądź, używając modnego dziś terminu, postmodernistycznym charakterze kultury współczesnej (wyraża się on m.in. w fakcie obecności różnych typów racjonalności w zakresie analizowanego obszaru zjawisk kulturowych), należy do kręgu prawd oczywistych, choć samo istnienie owej różnorodności i wielości systemów wartości jest kwestią wysoce kontrowersyjną – właśnie jako zjawisko kulturowe.

3. Aksjologiczny pluralizm w obszarze życia gospodarczego

Sytuacja aksjologicznego pluralizmu nie omija także obszaru gospodarowania, o czym dobitnie świadczy fakt występowania tu równolegle wielu konkurujących między sobą wizji tej sfery życia społecznego. Najbardziej reprezentatywną, a zarazem intelektualnie rozbudowaną, filozoficzno-socjologiczną i ekonomiczną ich artykulacją, są doktryny socjoekonomiczne: zespół poglądów skupionych wokół koncepcji liberalnych i neoliberalnych, doktryna społeczna (nauczanie społeczne, Magisterium społeczne) Kościoła oraz nurty socjaldemokratyczne (np. idea welfare state). Mimo swej wewnętrznej niejednolitości, silnie zakorzenione w kulturze Zachodu przynajmiej od końca XIX wieku uzyskały współcześnie status dominujących wizji życia społecznego. Łatwo zauważyć, że wszelkie kontrowersje dotyczące formy organizacji, funkcjonowania i celów społecznych znajdują swe odbicie właśnie na ich

terenie – łącznie ze sposobem rozwiązania kwestii typu: na czym polega racjonalność życia gospodarczego.

Analiza historycznej genezy wymienonych powyżej koncepcji socjoekonomicznych nie jest w żadnej mierze celem niniejszego tekstu, jednakże trudno jest zrezygnować z podkreślenia istotnej dziś kwestii, która stanowi w pewnym sensie funkcjonalną rację pojawiania i rozpowszechniania się w określonym chronologicznym porządku owych idei (wraz z ich wariantami). Można więc przypuszczać, że nauczanie społeczne Kościoła, zapoczątkowane przez wydaną w 1891 roku przez Leona XIII encyklikę *Rerum novarum* oraz zalążki koncepcji socjaldemokratycznych z końca XIX wieku, to efekt krytyki tradycyjnej doktryny liberalnej (legitymizowanych przez nią zasad systemu społecznego) oraz – obawa przed rosnącym wpływem idei socjalistycznych i komunistycznych w ich wersjach dziewiętnastowiecznych. Ukonstytuowana w końcu lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku doktryna neoliberalna to z kolei rezultat modyfikacji klasycznego liberalizmu (nie oddającego złożoności i przede wszystkim faktu zmienności reguł gospodarowania) i krytyka koncepcji „państwa socjalnego" jako idei, której urzeczywistnienie przyniosło niepożądane (z neoliberalnego punktu widzenia) skutki społeczne. W konsekwencji poszczególne postacie owych doktryn mogą być rozpoznawane jako wynik myślowych (teoretycznych) powiązań między nimi. Można jednak przypuszczać, że owe myślowe powiązania ujawniające się w postaci wzajemnych, krytycznych analiz są rezultatem zabiegów polegających na rekonstruowaniu – danych historycznie i lokalnie – reguł gospodarowania. Owa rekonstrukcja jest przy tym każdorazowo dokonywana z punktu widzenia zakładanej przez określoną doktrynę wizji całego systemu. Historyczna kolejność postaci (wariantów) poszczególnych doktryn ujawnia zarazem rodzaj (charakter) nieefektywności czy nieracjonalności systemu, którego artykulacją jest doktryna wobec niej konkurencyjna, dostarczająca mu swej legitymizacji.

Wchodzą tu w grę dwa typy wspomnianej racji funkcjonalnej zjawiska obecności i społecznej akceptacji danej doktryny. Po pierwsze, racja funkcjonalna typu praktyczno-poznawczego: każda z doktryn jest w jakiejś mierze opisem zastanych historycznie i lokalnie reguł gospodarowania, ich społecznego kontekstu oraz rezultatów, które są uzyskiwane na drodze ich obowiązywania. Po drugie, racja funkcjonalna natury światopoglądowej: zakładane przez każdą z doktryn wyobrażenie podstawowego celu gospodarowania, wizja dobra społecznego, mimo iż ma wymiar ahistoryczny w jakimś sensie uwzględnia te sytuacje społeczne, dla których – w obszarze doktryn konkurencyjnych – brak rozstrzygnięć satysfakcjonujących podmioty gospodarowania, które są zainteresowane dokonywaniem zmian w obrębie tych sytuacji. Powtórzmy: akceptowana wizja dobra społecznego jest w jakimś sensie niezależna od socjologiczno-ekonomicznych ustaleń wynikających z opisu aktualnie obowiązujących zasad funkcjonowania gospodarki. Jest raczej tak, iż to ona wpływa na postać owych ustaleń. Nie jest konkluzją uzyskaną na drodze procedur wynikania stosowanych w naukach empirycznych; wobec rekonstruowanych przez siebie zasad gospodarowania jest tylko w ograniczonym stopniu poznawczo zależna (jako warunek określenia braku racjonalności systemu), przede wszystkim zaś jest aksjologicznie wobec nich nadrzędna. Mówiąc w pewnym uproszczeniu, dana doktryna socjoekonomiczna proponuje określony rodzaj modyfikacji zaistniałego historycznie i lokalnie

systemu społecznego gospodarowania (postulat braku ingerencji państwa na gruncie idei liberalizmu też można interpretować jako chęć modyfikacji), aby akceptowany i uznany przez nią za właściwy ideał dobra społecznego miał szansę realizacji.

4. „Ład samorzutny" jako podstawa racjonalności systemowej na gruncie klasycznego liberalizmu

Kształtowanie się historycznie najstarszej socjoekonomicznej doktryny liberalnej łączy się zazwyczaj z datą ukazania się w 1776 roku dzieła A. Smitha *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* oraz z powstałymi w pierwszej połowie XIX wieku pracami D. Ricardo, Th. Malthusa, J. Milla i J. St. Milla. Spotykane współcześnie charakterystyki liberalnej wizji społeczeństwa dokonują w jej ramach rozróżnienia na trzy grupy: chodzi o poglądy wchodzące w skład liberalizmu ekonomicznego, liberalizmu politycznego i liberalizmu kulturowego.[7] W tym rozróżnieniu ujawnia się nie tylko świadomość istnienia możliwych wariantów systemów społecznych (np. liberalizm ekonomiczny może funkcjonować bez swych odpowiedników w sferze politycznej i światopoglądowej), lecz także i to, że idee liberalne odnoszące się do sfery politycznej i światopoglądowej, pojawiły się w kulturze europejskiej już bardzo dawno. O ile najwcześniejsze ślady idei liberalizmu ekonomicznego zauważa się w scholastycznej teorii ekonomii XVI-wiecznej szkoły z Salamanki,[8] to deklarację liberalnych zasad egalitaryzmu i indywidualizmu w sensie politycznym i światopoglądowym wyrażają poglądy greckich filozofów (sofista Protagoras i Gorgiasz, atomista Demokryt) i polityków (Perykles) starożytności.[9] W czasach nowożytnych, twórczymi propagatorami idei liberalizmu politycznego i światopoglądowego byli m.in.: N. Machiavelli. Th. Hobbes. J. Locke, Ch. Montesquieu, B. Constant, Fr. Guizot oraz A. de Tocqueville piszący „intelektualną historię" doktryny.[10]

Przegląd kształtowania się historyczno-kulturowego kontekstu doktryny liberalizmu nie jest w żadnej mierze celem niniejszego opracowania. Jednakże warto wspomnieć przynajmniej o tym, że promowanie nowych zasad gospodarowania miało miejsce w sytuacji rozpadu nieefektywnych już – zarówno w ekonomicznym jak i pozaekonomicznym sensie – struktur zamkniętej i opartej na wspólnocie, gospodarki feudalnej Zachodu. Procesy laicyzacji kultury europejskiej zapoczątkowane przez drugie (w sensie Weberowskim) „odczarowanie świata" ułatwiały, przy udziale etyki protestanckiej i oświeceniowych ideałów, ekspansję wartości sprzyjających rozpowszechnianiu się nowych reguł życia gospodarczego.[11] Autonomia polityczna, gospodar-

---

[7] Należy sądzić, iż używanie terminu liberalizm światopoglądowy określa trafniej charakter zjawisk będących przedmiotem uwagi trzeciej grupy poglądów.

[8] N. Barry, *Z tradycji ładu samorzutnego*. [W:] Znak Idee t. 6 1994, s. 24 - 25.

[9] J. Gray, *Liberalizm*. Kraków 1994, s. 13 - 15.

[10] P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994.

[11] Reguły te wprawdzie występowały już w XV wieku w obszarze kształtującego się rynku miast kupieckiej Europy, ale miały ograniczony zasięg.

cza i intelektualna jednostki, wiara w twórcze możliwości człowieka, poczucie jednostkowej odpowiedzialności za własną egzystencję – to elementy tradycji reformacji i rewolucji francuskiej z 1789 r., które, skutecznie wykorzystując religijne i filozoficzne racje aksjologiczne, waloryzowały nowy, kulturowy model działań jednostkowych wymagający inicjatywy, kreatywności i przedsiębiorczości.

Kształtowanie i rozpowszechnianie się doktryny liberalnej miało zatem miejsce w określonym kontekście kulturowym i było zarazem odpowiedzią na obiektywne zapotrzebowania funkcjonalnie nadrzędnej kultury technologicznej.

Treściowa różnorodność interesującej nas doktryny zarówno w wymiarze aktualnej jej postaci, jak i historycznych wariantów jest powodem powszechnie znanych trudności w definiowaniu liberalizmu. Wykorzystam zatem opinię Graya, w której zauważa on, iż dla określenia tożsamości doktryny liberalnej (włącznie z jej neo- i neo-neoformami) istotne są następujące elementy koncepcji człowieka i społeczeństwa. Doktryna liberalna jest mianowicie „...indywidualistyczna, gdyż uznaje moralny prymat jednostki nad jakimikolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa; jest egalitarna, gdyż uznaje równość wszystkich ludzi i odrzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różną wartość poszczególnych jednostek; jest uniwersalistyczna, gdyż głosi niezmienność natury ludzkiej i nadaje drugorzędne znaczenie kontekstom historycznym i formom; jest wreszcie meliorystyczna, gdyż twierdzi, że wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia."[12]

Tak zdefiniowany obszar poglądów podpadających pod pojęcie liberalizmu korzystał w swej historii z różnych uzasadnień typu filozoficznego: od koncepcji „prawa naturalnego" jednostki do idei własności prywatnej autorstwa J. Locke'a czy wreszcie – do całej gamy organizmalno-ewolucjonistycznych wizji społeczeństwa, według których działalność gospodarcza wykazuje niezmienny rdzeń, którego analogią są biologiczne prawa metabolizmu. Wydaje się, że dla potrzeb analiz – obecnej na gruncie tej doktryny – kategorii racjonalności może być użyteczna koncepcja tzw. „ładu samorzutnego". Obecna w kulturze europejskiej od kilku wieków (jej elementy występowały w poglądach teologów-ekonomistów z Salamanki), na nowo zostaje odkryta na początku lat osiemdziesiątych XX wieku, a jej renesans jest rozumiany *explicite* jako uwolnienie idei liberalizmu od wszelkich narosłych w trakcie jego dziejów elementów o charakterze racjonalistycznych konstrukcji.[13]

W myśl koncepcji „ładu samorzutnego" społeczeństwo jest całością o dobrym ustrukturowaniu i uporządkowaniu przejawiającym się w koordynacji działań jednostkowych o różnej motywacji. Całością, która charakteryzuje się oszczędnością przy spożytkowaniu środków niezbędnych do jej powstania, stanem względnie trwałej (dynamicznej) równowagi, zdolnością do korygowania zakłóceń stanu równowagi oraz ewolucyjnością zmian reguł.[14] Chodzi tu o reguły zwane społecznymi (w odróż-

---

[12] J. Gray, op.cit., s. 8.

[13] N. Barry, op.cit., s. 19.

[14] Kuniński, *Z chaosu ład. O samorzutnym powstawaniu porządku społecznego*. [W:] Znak Idee, t. 6 1994, s. 4.

nieniu od konwencjonalnych, jak np. kodeksy prawne), kształtowanymi spontanicznie, tzn. bez udziału czyichkolwiek konstruktywistycznych zamierzeń. Indywidualistyczne (w sensie ontologicznym i epistemologicznym) rozumienie układów społecznych wyraża się w tezie głoszącej, iż wewnętrznie powiązane struktury wykazujące tendencję do samorzutnie koordynowanej, dynamicznej równowagi stanowią rezultat działań wielu jednostek nie zamierzajacych wcale świadomie urzeczywistniać owych układów. W tym momencie zwraca się uwagę na to, iż ten typ wyjaśniania procesów, jest – od czasów A. Smitha – znany powszechnie jako procedura odwołująca się do działania mechanizmu „niewidzialnej ręki", obecnego zawsze w gospodarce wolnorynkowej.[15] Gospodarka wolnorynkowa jest, rzecz jasna, dla koncepcji ładu samorzutnego klasycznym przykładem procesu społecznego (procesu, który nie jest efektem konstruktywistycznych zamierzonych działań), w którym koordynacja celów i intencji niezliczonej ilości podmiotów osiągnięta zostaje przez mechanizm cen (faktycznie ma to być nie mający bezpośrednio fizycznego charakteru proces wymiany – poprzez rynek – informacji między podmiotami).

Kończąc na powyższych uwagach to z konieczności skrótowe referowanie koncepcji ładu samorzutnego, stanowiącej filozoficzne odniesienie dzisiejszych wariantów doktryny liberalnej, stwierdzić można z pewnymi zastrzeżeniami, iż kategoria racjonalności (bądź kategorie jej równoważne), zakładana przez doktrynę ma postać najbardziej zbliżoną do tzw. scjentystycznej idei racjonalności (zgodnie z klasyfikacją B. Skargi). Za takim rozstrzygnięciem przemawiać może przede wszystkim istotne dla tej koncepcji przekonanie o istnieniu stałych, niezmiennych, wewnątrzsystemowych mechanizmów podtrzymywania i zarazem ewoluowania reguł ładu, który, nie będąc wytworem żadnych racjonalistycznych konstrukcji, ma jednak pewne znamiona racjonalności. Zapewnia on bowiem w sposób naturalny (bez konieczności intencjonalnej ingerencji ludzkiego umysłu) efektywność, funkcjonalność, zdolność przetrwania i jednocześnie możliwość ewolucyjnych przemian systemu społecznego, w tym przede wszystkim tej jego sfery, jaką jest gospodarowanie. Zdaniem F. Hayeka,[16] zachowanie owych abstrakcyjnych i pozornie bezcelowych cech oraz samo istnienie i podtrzymywanie owego ładu (także przez unikanie reformatorsko-intelektualnej ingerencji w tę dziedzinę), jest wspólnym interesem członków społeczeństwa, bowiem z nich to właśnie wynika maksymalna korzyść dla wspólnoty i tylko w tych warunkach możliwe jest urzeczywistnianie indywidualnych celów poszczególnych podmiotów. To, co powstaje, tzn. ogólny dobrobyt, nie jest wprawdzie prostą sumą jednostkowych preferencji (klasyczny, utylitarystyczny argument zostaje odrzucony), jest raczej przypadkowym efektem optymalnej alokacji zasobów, możliwej dzięki masie rozproszonych działań podmiotów dążących do maksymalizacji indywidualnego dobrobytu (argument quasi-utylitarystyczny). Niewątpliwie jednak większość z tego, co jest korzystne dla ogółu w danym społeczeństwie, to efekt działania samorzutnych tendencji podtrzymywania i znoszenia następstw zakłócania

[15] N. Barry, op.cit., s. 20 - 22.

[16] F. A. von Hayek, *Zmienne pojęcia prawa*. [W:] Znak Idee, t. 6 1994, s. 78.

owego ładu. Dobro ogółu jest stanem uzyskanym na podstawie najbardziej racjonalnej, tzn. na wewnątrzsystemowych (i ze względu na ich złożoność – niepoznawalnych) mechanizmach koordynacji, skądinąd sprzecznych, a zarazem naturalnych – wynikających z niezmiennych cech natury ludzkiej – dążeń podmiotów do maksymalizowania własnej korzyści. To dzięki owym mechanizmom wykształciły się na drodze ewolucyjnej, metodą prób i błędów – a zarazem w pewnym sensie przypadkowo – reguły gospodarki rynkowej, które w sposób optymalny sprzyjają podtrzymywaniu społecznego ładu. Tym zatem, co wyznacza obszar racjonalnych działań ekonomicznych, jest sama „logika" systemów społecznych: będą nimi wszelkie działania służące podtrzymywaniu i wspieraniu ewolucyjnie wykształconych reguł.[17] Scjentystyczna argumentacja dotyczy tu przede wszystkim postaci i genezy reguł gospodarki rynkowej. Kwestia innych, np. politycznych, instytucji bywa na gruncie doktryny liberalizmu postrzegana odmiennie (np. wg Hayeka, spontaniczny sposób ich kształtowania się może w konsekwencji zadecydować o braku ich efektywności). Chodzi zatem o wspieranie reguł gospodarki, ochronę swobody gospodarowania, respektowania prawa do własności prywatnej i autonomii ekonomicznej jednostki oraz o „budowanie" społecznej akceptacji dla wszelkich konsekwencji związanych z takim układem.

Powtórzmy: racjonalność systemu społecznego – w myśl doktryny klasycznie liberalnej – wynika z wewnątrzsystemowych mechanizmów podtrzymywania i ewoluowania istniejącego ładu. Charakterystyczna zaś dlań efektywność i funkcjonalność (urzeczywistnia dobrobyt ogólny przy jednoczesnym zapewnieniu zasady indywidualnej korzyści), jest konsekwencją własności, która gwarantuje oszczędność przy spożytkowaniu środków niezbędnych do istnienia całości systemu.

W początkowej partii tekstu, zakres zjawisk stanowiący przedmiot badań doktryn socjoekonomicznych (ich literalne odniesienie przedmiotowe) został określony jako ten obszar rzeczywistości społecznej, w którego ramach zachodzą procesy gospodarowania. W przypadku doktryny liberalnej chodzi oczywiście o analizę społecznego kontekstu procesu gospodarowania opartego na regułach gospodarki wolnorynkowej. Z perspektywy kulturoznawczej, doktryna liberalizmu to system przekonań, który rekonstruuje reguły gospodarowania charakterystyczne dla pewnego okresu gospodarki Zachodu, następnie zaś nadaje im rangę reguł uniwersalnych w sensie historycznym i lokalnym poprzez odwołanie do uzasadnień typu filozoficznego (np. do koncepcji samorzutnego ładu). A zatem system reguł ekonomicznych, charakteryzujący się niewątpliwie względnie wysoką – w stosunku do reguł feudalnej gospodarki zamkniętej – efektywnością ekonomiczną i społeczną,[18] ukształtowany i rozpowszechniony lokalnie w danym momencie historycznym, uznaje się za optymalny wynik ewolucyjnych, spontanicznych przekształceń sposobów gospodarowania. Na marginesie

---

[17] Ich przykładem jest także – w myśl doktryny neoliberalnej – interwencjonistyczna polityka państwa, traktowana jako „przejściowa" forma służąca ożywieniu gospodarki.

[18] Rozumianej najczęściej jako wzrost dobrobytu odpowiadają dane z historii gospodarczej: na przestrzeni XIX i XX wieku w rozwiniętych krajach Zachodu nastąpiło zmniejszenie ubóstwa z 90 do 30, 20 lub mniej procent ludności, za: N. Rosenberg, L. E. Birdzell, Jr., *Historia kapitalizmu*. Kraków 1994, s. 20.

można dodać, iż uznanie reguł gospodarki rynkowej za uwieńczenie owych przekształceń może zostać potraktowane jako błąd arbitralności i braku konsekwencji. W myśl doktryny liberalizmu owe reguły – w imię dobra ogółu – nie powinny, jak już zaznaczono, podlegać żadnej interwencji, byłoby to bowiem naruszenie naturalnych tendencji samoregulacyjnych systemu rynkowego. Za nieracjonalne, wręcz destrukcyjne, uznaje się zatem wszelkie działania zmierzające do korekty systemu bądź projekcji nowej rzeczywistości. Na gruncie doktryny liberalizmu przesądza się ponadto, iż postać raz wykształconych reguł gospodarowania i ich efektywność to zjawisko niezależne od historycznego i lokalnego kontekstu ich aplikacji. Temu przeświadczeniu niewątpliwie sprzyja zakładana przez doktrynę liberalizmu koncepcja uniwersalnej i niezmiennej natury ludzkiej, homo oeconomicus. Jak wiadomo, liberalna koncepcja natury ludzkiej to opis mieszczańskiego etosu, który na przełomie XIX i XX wieku reprezentuje dominujący typ osobowości kultury Zachodu. „Uwolniony" od obowiązku przestrzegania norm etycznych charakterystycznych dla obyczajowości przedindustrialnej, „człowiek rynku", homo marketicus, staje się nośnikiem wartości sprzyjających regułom gospodarki towarowej.

5. Racjonalność gospodarowania a dobro wspólne w ujęciu społecznej doktryny Kościoła

Następną wśród wymienionych uprzednio doktryn socjoekonomicznych jest – wyrażany w oficjalnych dokumentach – system poglądów Kościoła rzymsko-katolickiego. W sensie najogólniejszym, narodziny doktryny społecznej Kościoła związane są z wydaniem w 1891 roku encykliki *Rerum novarum* Leona XIII. Uznaje się ją za świadectwo pojawienia się w Kościele przekonania, że ma on prawo, a nawet obowiązek wyrażania swej opinii w sprawach społeczeństwa i polityki państwa.[19] Bezpośrednim powodem zainicjowania tej formy kontaktu Kościoła ze światem społecznym było rozpowszechnianie się na szeroką skalę nieznanych dotąd zjawisk i procesów w kulturze Zachodu. Pewne następstwa industrializacji i urbanizacji zostały przyjęte i ocenione przez Kościół negatywnie: relacje między pracownikami i pracodawcami, rozpad funkcji rodziny, brak instytucjonalnej opieki nad ubogimi, patologia społeczna, zmiany w sferze obyczajowości itd. Jest to zatem krytyka konsekwencji istniejących ówcześnie praktyk życia społecznego i ekonomicznego w sytuacji, gdy te same zjawiska były legitymizowane na gruncie idei liberalnych: traktowano je jako naturalne (nie podlegajace zatem kwalifikacji etycznej), w części przejściowe, rezultaty działania obiektywnych – gwarantujących przy tym dobro większości – mechanizmów życia gospodarczego. Jako drugie źródło kształtowania się doktryny społecznej Kościoła wskazuje się zwykle na istniejące wówczas socjalistyczne projekty społeczeństwa, a później – ich faktyczne realizacje. Postrzegane były jako próby rozwiązywania problemów społecznych poprzez odwołanie do sprzecz-

[19] K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*. Kraków 1993, s. 28 - 30.

nych z nauką Kościoła systemów wartości (kolektywizm, likwidacja własności prywatnej, ateizm itd.).

Historyczne dzieje nauczania społecznego Kościoła to zatem w pewnym sensie wyraz reprezentującej ową instytucję koncepcji świata społecznego do historycznie zaistniałych, opartych na odmiennych sposobach gospodarowania dwóch typów społeczeństw. Jest to oczywiście duże uproszczenie – pod uwagę należałoby wziąć także oficjalne nastawienie Kościoła względem systemów faszystowskich, sytuacji społeczności leżących poza obszarem kultury zachodniej (kwestia „teologii wyzwolenia") czy projekt tzw. „trzeciej drogi".

Najogólniej mówiąc, na gruncie przedstawianej doktryny zagadnienie funkcjonowania systemu społecznego w kontekście zasad gospodarowania ujmowane jest w kategorii dobra wspólnego. Dobro wspólne jest pojęciem, które – według jego rzeczników – dysponuje uzasadnieniem wyprowadzonym wprost ze sfery transcendentnej wobec świata społecznego. Jest nim teologiczna teza dotycząca godności osoby ludzkiej: „*człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego.*"[20] Wszelkie istniejące systemy społeczne i obecne w nich reguły gospodarowania są zatem oceniane i wartościowane ze względu na stopień poszanowania wartości nadrzędnej, jaką jest podmiotowość jednostki. W odróżnieniu od doktryny liberalnej efektywność czy racjonalność systemów społecznych nie jest rozpatrywana w kategoriach ich odpowiedniości względem uznanych za naturalne mechanizmów gospodarowania, lecz ze względu na realizację nadrzędnej w wymiarze ziemskim wartości, jaką jest owo dobro wspólne. Jak wiemy, ma ona swe odniesienie do religijnej transcendencji, do Boga, którego plany i zamierzenia są sensowne i celowe. Można w tym miejscu zauważyć, że zakładana przez Magisterium Kościoła kategoria racjonalności posiada wymiar metafizyczny (zgodnie z klasyfikacją B. Skargi).

Dobro wspólne ma wymiar uniwersalny i ponadczasowy, nie odnosi się zatem do jakiegokolwiek wyróżnionego historycznie i geograficznie społeczeństwa. Jest pojęciem obejmującym całość żyjącej tu i teraz „rodziny ludzkiej" w sensie globalnym (ponadnarodowym), całością odniesioną do jej przeszłości i dziedzictwa, a także do przyszłości, której jest współtwórcą dla tych, którzy po niej nastaną. Troska o dobro wspólne, o sposób funkcjonowania wspólnoty (oba pojęcia są używane zamiennie), jest z kolei podporządkowana potrzebie poszanowania osoby ludzkiej. Osoba ludzka jest wprawdzie ontologicznie i aksjologicznie pierwotna względem wspólnoty, ale to tylko dzięki uczestnictwu w niej, współdziałaniu z innymi jednostka jest w stanie, wznosząc się ponad własne „ja", respektować w pełni wartość, jaką jest osoba ludzka.[21] W sprawiedliwie zorganizowanym społeczeństwie jednostka nie jest podporządkowana czy przeciwstawiana wspólnocie – chodzi o istnienia obu tych sfer na zasadzie równoległości i jedności. Równie istotną kwestią jest zachowanie zarówno podmiotowości jednostki, jak i podmiotowości społeczeństwa. Dobro wspólne jest

---

[20] Jan Paweł II, *Centesimus annus*. Wrocław 1991, s. 26.

[21] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Kraków 1969, s. 294.

pojmowane bowiem nie tylko w kategoriach przedmiotowych, czyli „zewnętrznego celu działania wspólnie z innymi", ale w kategoriach żywej, dynamicznej, ciągle tworzącej się formy współistnienia wszystkich ludzi, opartej na zasadach m.in. solidaryzmu, pomocniczości, powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi. Owo współistnienie ma oczywiście wymiar teologiczny; jest uczestniczeniem w dziele stwórcy, doskonaleniem świata w sensie duchowym, którego celem jest większa sprawiedliwość, szersze braterstwo, bardziej ludzkie uporządkowanie powiązań społecznych.[22]

W myśl doktryny społecznej Kościoła określone zasady gospodarowania i organizowania pracy, wysiłku, poprzez który ludzkość stara się poprawiać warunki własnego bytowania, są odnoszone do kategorii dobra wspólnego (podstawy podmiotowości osoby ludzkiej) i z tej perspektywy oceniane jako sprawiedliwe, słuszne, właściwe, efektywne, racjonalne. Najważniejszym elementem krytyki organizacji, krytyki idei liberalnych gospodarek wolnorynkowych, a więc społeczeństw wczesnego i dzisiejszego kapitalizmu, jest to, że nie w pełni i nie zawsze poszanowana jest w nich wartość dobra wspólnego. Nie chodzi przy tym o zniesienie samych zasad liberalizmu ekonomicznego, ekonomii przedsiębiorczości, ale o to, aby owe zasady były nakierowane na urzeczywistnienie dobra wspólnego (również w sensie odpowiedniego systemu prawnego).[23] Chodzi zatem o „...system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej inicjatywy w dziedzinie gospodarowania...",[24] a jednocześnie sprzyja osiąganiu wartości o etycznym i religijnym wymiarze, czyli godności osoby ludzkiej. Ideologia, według której swobodna gra sił rynkowych samorzutnie przyniesie rozwiązanie kwestii ubóstwa, bezrobocia, wyzysku, zagłady środowiska naturalnego, a więc sytuacji, w których zagrożona jest godność osoby ludzkiej jest – zdaniem Magisterium Kościoła – ślepa. Zwykłe mechanizmy rynkowe, choć stanowią najbardziej skuteczne narzędzie wykorzystywania zasobów i zaspokajania potrzeb wewnątrz poszczególnych Narodów i w relacjach międzynarodowych,[25] nie są w stanie zapewnić ochrony takich dóbr zbiorowych jak środowisko naturalne i środowisko ludzkie. Dlatego też ogromny obowiązek i odpowiedzialność spoczywa na państwie, organizacjach międzynarodowych i na strukturach pośrednich. Powtórzmy: wszelka działalność gospodarcza powinna być podporządkowana ochronie godności człowieka, a nie korzyści eko- nomicznej w sensie „klasycznej" gospodarki wolnorynkowej (tak więc, np. w skali przedsiębiorstwa, zysk nie może być uznawany za jedyny wskaźnik dobrego funkcjonowania firmy, chodzi bowiem również – a nawet przede wszystkim – o budowanie wspólnoty „ludzkiego trudu").

Przyznanie przez doktrynę społeczną Kościoła mechanizmom rynkowym statusu najbardziej skutecznej – choć nie w pełni respektującej wartość dobra wspólnego –

---

[22] Jan Paweł II, Laborem..., s. 54 - 59.

[23] Jan Paweł II, Laborem..., s. 85 - 87.

[24] Jan Paweł II, Laborem..., s. 85.

[25] Jan Paweł II, Laborem..., s. 69.

postaci reguł gospodarowania, określa sposób oceny innych systemów ekonomicznych. Podejmowana przez nią krytyka reguł gospodarowania artykułowanych na terenie koncepcji państwa socjalnego i idei socjalistycznych nie jest jednak celem analiz niniejszego tekstu, jakkolwiek powinna stanowić istotny element wszelkiej refleksji nad aktualnym stanem doktryn socjoekonomicznych.

Z perspektywy kulturoznawczej doktryna społeczna Kościoła to w każdym razie taki zbiór poglądów, który uznać można za swoistą rekonstrukcję systemu gospodarki wolnorynkowej. Dokonywana z punktu widzenia określonej, aksjologicznej wizji świata społecznego, koncentruje się nie na artykulacji samych reguł tego systemu, lecz na rejestrowaniu społecznego kontekstu ich obowiązywania. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z krytyką systemu nie ze względu na postać reguł gospodarowania uznanych za dominujące (ich relatywna, praktyczna skuteczność nie jest kwestionowana, ponieważ „aksjomaty" wolnej ekonomii mają teologiczne uzasadnienie: własność prywatna, autonomia jednostki itd.), lecz ze względu na występowanie zjawisk i procesów, które prowadzą do niesprawiedliwości systemu, a więc pomniejszają jego efektywność i racjonalność z punktu widzenia dobra wspólnego „rodziny ludzkiej". Trudno w tym momencie rozstrzygać, na ile, w myśl doktryny Kościoła, owe niesprawiedliwe stany rzeczy są integralnie związane z mechanizmami rynkowymi, na ile zaś są konsekwencją braku troski i uwrażliwienia na dobro wspólne u podmiotów gospodarowania. W doktrynie Kościoła nie jest bowiem w sposób wyraźny artykułowana żadna makroekonomiczna wizja systemu społecznego (w sensie istniejących na terenie nauk ekonomicznych propozycji opisu i wyjaśniania sfery gospodarowania). Można przypuszczać, że zakłada się tu koncepcję tzw. ekonomii mieszanej, w myśl której możliwe jest w skali makro jakieś uzgodnienienie funkcjonowania mechanizmów rynkowych z pewną postacią ingerencji i kontroli państwa[26] oraz organizacji międzynarodowych, a także z udziałem różnych sił społecznych – dla dobra wspólnoty. Owe siły społeczne to – co bardzo ważne na gruncie tej doktryny – tzw. struktury i grupy pośrednie, czyli gospodarcze, społeczne, polityczne, kulturalne wspólnoty, których obecność sprzyja jednoczesnemu upodmiotowieniu jednostki i społeczeństwa. [27] Chodzi tu o różne, zaistniałe w warunkach systemu kapitalistycznego i socjalistycznego przykłady „...nieskrępowanego procesu samoorganizowania się społeczeństwa; wytworzył on skuteczne mechanizmy solidarności, dzięki którym możliwy stał się wzrost gospodarczy w większym stopniu respektujący wartość osoby."[28] Jako przykłady wymienia się spółdzielnie wytwórcze i kredytowe, związki zawodowe, formy oświaty ludowej i kształcenia zawodowego, formy akcjonariatu pośredniego. Jest to zatem w jakimś sensie próba nadania „marginalnym" dotąd formom gospodarowania (w obu systemach nie określały one typu gospodarki) statusu działań istotnych, co najmniej współdecydujących o stopniu urzeczywistniania dobra wspólnego.

---

[26] Podkreśla się przykładowo rolę centralnego planowania w przeciwdziałaniu bezrobociu, patrz: Jan Paweł II, Laborem..., s. 41.

[27] Jan Paweł II, Laborem..., s. 34 - 35 oraz Jan Paweł II, Centesimus..., op.cit., s. 30.

[28] Jan Paweł II, Centesimus..., op.cit., s. 36.

6. Koncepcja J. K. Galbraitha jako przykład kreacji racjonalności systemowej

Obszar trzeciej z uznawanych dziś za dominujące koncepcji socjoekonomicznych tworzą idee o charakterze socjaldemokratycznym. Najogólniej mówiąc, obecna w nich koncepcja rzeczywistości społecznej zakłada rodzaj stałej i „wpisanej" niejako w reguły systemu zasady obecności państwa w sferze gospodarowania. Udział państwa zarówno w procesach wytwarzania, jak i podziału dochodu, ma na celu równoważenie (kompensację) negatywnych skutków wynikających ze sposobu „szczególnej" organizacji społeczeństwa. Zaistniałe historycznie i lokalnie formy tak właśnie charakteryzowanej organizacji społeczeństwa, poddane działaniom kompensacyjnym państwa, znane są jako przykłady państwa socjalnego, państwa opiekuńczego, państwa bezpieczeństwa socjalnego i państwa terapeutycznego.[29] Dodajmy, że charakterystyczne dla idei socjaldemokratycznych poszanowanie prawa do własności prywatnej oraz „zgoda" na obecność mechanizmów rynkowych w życiu gospodarczym, może posłużyć jako wstępne i ogólne kryterium odróżniania odnośnych poglądów od koncepcji o charakterze socjalistycznym bądź komunistycznym.

Początki urzeczywistniania się tak właśnie rozumianych idei socjaldemokratycznych, znaleźć można w działaniach rządu O. von Bismarcka, które doprowadziły do powstania państwa socjalnego.[30] Fakt uchwalenia przez Reichstag w latach 1884 i 1887 ustaw zapewniających elementarne ubezpieczenie pracowników od wypadku, choroby, starości i niezdolności do pracy, rozpoznawany jest dziś jako chęć zapobieżenia wybuchowi rewolucji społecznej (rosnące wpływy ówczesnych idei socjalistycznych i komunistycznych), drogą łagodzenia „okrucieństw" kapitalizmu i wyrównania krzywd spowodowanych procesem przyspieszonej industrializacji. Kolejne, uznane za ważne etapy kształtowania i urzeczywistniania koncepcji państwa socjalnego to inicjowane przez L. George"a reformy społeczne w Anglii w latach 1906 - - 1914, polityka „New Deal" prezydenta D. Roosvelta w latach 1933 - 1935, rządy Partii Pracy w Anglii w latach 1945 - 1950.

Przyjmuje się, że bazą teoretyczną, która sankcjonuje pewien rodzaj ingerencji państwa w życie gospodarcze (rząd powinien ponosić – nie pokryte przez dochody – wydatki na podtrzymanie popytu), jest praca J. M. Keynesa (1883 - 1946), *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, wydana w 1936 roku. Zawarta w niej teza o możliwości istnienia równowagi gospodarczej przy niepełnym zatrudnieniu, kwestionuje centralne dla teorii klasycznej założenie o funkcjonowaniu wewnętrznych, samoregulacyjnych tendencji mechanizmu rynkowego. Jedną z ważniejszych, poprzedzających rewolucję keynesowską prac jest *The Economics of Welfare* A. C. Pigou (1877 - 1959). Opublikowana w 1920 roku, uznawana jest za teore-

---

[29] Warto zauważyć, że funkcjonujące w obiegu społecznym określenie państwo dobrobytu ma odmienny – od posiadanych przez wymienione tu terminy – zakres znaczeniowy. Powodem pewnych nieporozumień są również różnice w przekładzie: termin *welfare state* bywa bowiem tłumaczony zamiennie jako *państwo dobrobytu* oraz jako *państwo opiekuńcze* i *państwo bezpieczeństwa socjalnego*.

[30] J. K. Galbraith, *Ekonomia w perspektywie. Krytyka historyczna*. Warszawa 1991, s. 223.

tyczne uzasadnienie zjawiska redystrybucji dochodu, związanego z ubezpieczeniami społecznymi (zdaniem Pigou, dobrobyt gospodarczy, a więc łączna suma satysfakcji uzyskanej z systemu, zwiększa się wskutek transferu możliwych do wydatkowania zasobów od bogatych do biednych).[31]

Jako osobne i zarazem osobliwe warianty idei socjaldemokratycznych postrzegane są koncepcje, a później dokonania, szwedzkich ekonomistów i polityków, m.in. K. Wicksella (1851–1926) i G. Myrdala (1899–1987). Rozpoczęty w Szwecji w latach trzydziestych plan minimalizowania niedostatku i biedy oraz plan ogólnej poprawy działalności gospodarczej przy zachowaniu systemu klasycznej gospodarki wolnorynkowej, określano jako „drogę pośrednią" między ortodoksyjnym kapitalizmem i socjalizmem (komunizmem). Warto podkreślić, że również współczesne realizacje koncepcji państwa bezpieczeństwa socjalnego w Europie Zachodniej, USA i Japonii są także rozpoznawane jako osobne i indywidualne przypadki.

Racją uzasadniającą poszukiwanie podobieństw w tak różnorodnym obszarze idei (a także ich realizacji) będzie zatem jednakowy sposób światopoglądowego sankcjonowania proponowanych (lub faktycznie już zaistniałych) form udziału instytucji państwa w życiu gospodarczym. Nie chodzi już o uprawianie polityki socjalnej, która, łagodząc „zło" kapitalizmu, zmniejszałaby zainteresowanie socjalizmem (tym bardziej po doświadczeniach Europy Środkowej i Wschodniej po roku 1989), lecz o wpisanie w „logikę" systemu współczesnych społeczeństw zasad polityki jako środka kompensowania tych strat społecznych, które wynikają ze „szczególnej" organizacji życia.[32] Tendencja do zastępowania określeń typu państwo socjalne i państwo opiekuńcze – terminem państwo bezpieczeństwa socjalnego, może być rozpoznawana jako zewnętrzny wyraz odnośnych zmian w wyborze swiatopoglądowych racji.

Wysoce reprezentatywnym przykładem idei zakładających „wpisanie" funkcji socjalnych państwa w system gospodarowania, są szeroko znane – co najmniej od czterdziestu lat – koncepcje J. K. Galbraitha (1908). W swym bardzo bogatym zbiorze idei, uczony rozwija m.in. pogląd głoszący, iż przekształcenia, jakim ulega nowoczesna gospodarka prowadzą do zjawisk nie przewidywanych w ramach modelu oferowanego przez ekonomię neoklasyczną, modelu uznawanego za adekwatny opis niezmiennych jakoby reguł gospodarowania. Ekonomia neoklasyczna zakłada bowiem, że fakt zaistnienia na rynku – pomiędzy konkurencją wielu przedsiębiorstw i monopolem jednego – oligopolu kilku wytwórców, nie prowadzi do zmiany struktury i motywacji przedsiębiorstwa. Nadal mamy do czynienia z indywidualnym właścicielem dążącym do maksymalizowania zysku, ceny towarów i usług są w dalszym ciągu kontrolowane przez suwerennego w swych decyzjach konsumenta, zaś działania państwa w sferze tzw. usług publicznych pozostają niezmiennie odzwierciedleniem potrzeb społeczeństwa jako całości, ponieważ wola ustawodawcy jest w ostatecznej instancji wolą wyborcy, czyli konsumenta.

---

[31] J. K. Galbraith, op.cit., s. 224 - 226.

[32] N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa 1994, s. 19 - 21.

Zdaniem Galbraitha, neoklasyczna wizja gospodarki jest całkowicie niezgodna z rzeczywistym sposobem gospodarowania społeczeństw nowoczesnych. Obecne w tej wizji przekonanie o samodoskonaleniu się systemu uznać bowiem należy za niemożliwe do utrzymania w konfrontacji z utrwalaniem się takich zjawisk jak: nierównomierność wzrostu sektora rynkowego i tzw. sektora planującego, międzysektorowa nierówność dochodów, samoeksploatacja sektora rynkowego (z powodu względnego braku potęgi gospodarczej, jednostka jest zmuszona do podejmowania pracy za wynagrodzenie mniejsze niż ogólnie przyjęte w gospodarce za taki sam wysiłek)[33], błahe i dziwaczne innowacje, zanieczyszczenie środowiska, bezrobocie, „lekceważenie" osobowości, inflacja, władza technostruktury nad państwem itd.

W ocenie Galbraitha, system nowoczesnej gospodarki jest systemem nieracjonalnym, ponieważ jak wynika z przytoczonej listy zjawisk – prowadzi do marnotrawstwa zasobów wszelkiego typu, co nie pozostaje w zgodzie z celami społecznymi.[34] Poza tym, owe – uznane za niepożądane – zjawiska, są integralną częścią tego systemu, nie mogą zatem zostać przezeń samoistnie skorygowane.

Głównym powodem braku tak rozumianej racjonalności jest według Galbraitha fakt, że ewolucyjnie wykształcone reguły, które umożliwiły powstanie i wzrost wielkich korporacji, nie obejmują całości systemów gospodarowania. Oznacza to po prostu, iż nie dotyczą one systemu rynkowego, który działa w myśl zasad opisanych w modelu neoklasycznym. Co więcej, funkcjonowanie wielkich korporacji, które jak wiadomo, oparte jest na działaniach wykraczających poza rynek, posługuje się nim jako narzędziem, powodując w konsekwencji pogłębienie jego niedorozwoju.[35]

Jakkolwiek poglądy Galbraitha są dość dobrze znane, niezbędne jest – dla potrzeb tekstu – przypomnienie konkluzji wynikających z analizy sposobu funkcjonowania systemu planującego.

Istnienie i stały rozwój wielkich korporacji „łamie" opisywane przez ekonomię neoklasyczną mechanizmy rynkowe – włącznie z zasadą suwerenności decyzji konsumenta. Dzieje się tak dlatego, ponieważ właściwe dla nich oddzielenie własności od zarządzania (kontroli), przyczyniło się do zmiany celu gospodarowania: nie jest nim już maksymalizacja zysku (wartość, która w myśl teorii ortodoksyjnej – w ostatecznej instancji służy dobru publicznemu), lecz wzrost korporacji i zabezpieczenie dochodów jej pracowników. Wraz z rozwojem korporacji „...rośnie jej władza narzucania swej woli społeczeństwu – nie tylko przez ustalanie cen i kosztów, ale także przez możliwość wpływania na konsumentów, organizowania dostaw surowców i części, mobilizowania własnych oszczędności i kapitału, rozwijania strategii pozwalajacej na kontrolowanie siły roboczej oraz wywierania wpływu na postawy społeczeństwa i działanie państwa..."[36] Wysoka pozycja społeczna i polityczne wpływy technostruktury (tzn. ludzi zarządzających korporacją) sprawia, iż (także dzięki zabie-

[33] J. K. Galbraith, *Ekonomia a cele społeczne*. Warszawa 1979, s. 133.

[34] Ibidem, s. 307.

[35] Ibidem, s. 154.

[36] Ibidem, s. 155.

gom perswazyjnym) interes sektora planującego zostaje utożsamiony z interesem publicznym. Jednakże w miarę powiększania się wpływów korporacji, stopniowo dochodzi do wzrostu samowiedzy społecznej – pojawia i rozpowszechnia się przekonanie, że niedostateczne finansowanie z wydatków publicznych ważnych dla społeczeństwa sfer (ochrona zdrowia, ekologia, rolnictwo, oświata, policja, służby komunalne) jest konsekwencją – uprzywilejowanego przez instytucje rządowe – finansowania przedsięwzięć korzystnych z punktu widzenia wielkich korporacji (zbrojenia, próby atomowe, badania i wyprawy kosmiczne, budowa autostrad). W rezultacie podporządkowany interesom sektora planującego udział państwa (dostarczanie kapitału w formie pożyczek, zakup wytworów, kształcenie wykwalifikowanej siły roboczej dla potrzeb korporacji) w funkcjonowaniu tego sektora staje się tak znaczny, że ten dominujący przecież w całości nowoczesnej gospodarki układ – nabiera cech systemu socjalistycznego. Znajdujący się na uboczu i poza nim sektor rynkowy zachowuje – zdaniem Galbraitha – cechy klasycznej przedsiębiorczości już tylko w odniesieniu do małych przedsiębiorstw.

Propozycją Galbraitha jest *Nowy Socjalizm*. Państwo uwolnione od kontroli, sprawowanej nad nim dotąd przez sektor planujący, przeprowadza reformy. Zanim jednak do tego dojdzie, musi dokonać się emancypacja wierzeń, co nastąpi, gdy społeczeństwo będzie zdolne zakwestionować tzw. „dogodną cnotę społeczną", wiarę w to, że cele technostruktury są tożsame z celami publicznymi.[37] Wprowadzane w sprzyjających warunkach reformy służyć będą głównie: 1) jako środek zaradczy poważnego niedorozwoju sektora rynkowego, 2) jako środek kontroli poważnego nadrozwoju sektora planującego, 3) jako koordynacja działań, które nie poddają się organizacji w obrębie sektora planującego i których nie wykonuje w sposób zadowalający sektor rynkowy (budowa mieszkań, transport publiczny, kultura itd.).[38]

Zgodnie z zamierzeniami tekstu, skrótowemu przedstawieniu wybranych poglądów Galbraitha towarzyszy intencja usytuowania odnośnego obrazu reguł gospodarowania i propozycji ich reform – w szerszym kontekście myślowym. Podobnie jak w przypadku doktryny liberalnej i społecznego nauczania Kościoła chodzi o odniesienie – zakładanej na gruncie tej koncepcji – kategorii racjonalności systemu gospodarowania do kwestii interesu publicznego, dobrobytu społeczeństwa czy dobra wspólnego. Jak już o tym była mowa, w koncepcji Galbraitha przyjmuje się, że zakres zjawisk podpadających pod owe pojęcia obejmuje takie stany rzeczy: jak równomierny rozwój obu sektorów, równość dochodów, zadowalający stan konsumpcji zbiorowej, ochrona środowiska itd. Sprawą kluczową jest, w myśl koncepcji Galbraitha, to, że owe cele – wbrew uprawianej przez wpływowych polityków i ekonomistów perswazji, a także mimo upowszechniania się tzw. przydatnych wierzeń – nie są tożsame, a nawet zbieżne z interesami dominującego w gospodarce sektora planującego. Takiej zbieżności być zresztą nie może, ponieważ uprzywilejowana polityczne i „perswazyjnie" pozycja korporacji, jest konsekwencją ewolucyjnego

[37] Ibidem, s. 336 – 339.

[38] Ibidem, s. 379 - 381.

przekształcenia reguł gospodarowania, w efekcie których – „rynek jest martwy" – decyzje co do cen i płac nie zależą już od „abstrakcyjnych" reguł instytucji, która odzwierciedla decyzje konsumentów, czyli społeczeństwa. Kompetencje (decyzje) rynku przejął sektor planujący. Zatem skoro nie funkcjonuje rynek, należy odrzucić wiarę w możliwości samodoskonalenia się systemu – nie wchodzi już w grę proces koordynowania różnorodnych działań podmiotów obecnych na rynku. Nierównowaga sektorowa i gałęziowa, inflacja, bezrobocie, „dziwne" wydatkowanie finansów publicznych, samoeksploatacja jednostki, to nie wynik działania neoklasycystycznego, „naturalnego" mechanizmu konkurencji, lecz efekt utrwalania się w jednym tylko sektorze nowego, tj. socjalistycznego systemu reguł. Zdaniem Galbraitha, aby system gospodarowania stał się całością racjonalną, należy przenieść istniejący w wielkich organizacjach sposób planowania, zarządzania i koordynacji działań – sposób, który jest konstytuowany przez zasadę podporządkowania zamierzeń i decyzji instytucji rządowych celem korporacji – na całość gospodarowania, tak aby zakorzeniona już *de facto* w systemie funkcja interweniowania, mogła służyć celom społecznym.

Innymi słowy, jest to idea wykreowania racjonalności systemu gospodarowania przez przeniesienie nań reguł wykształconych w obszarze sektora planującego; reguł, które okazały się dla obecnych tam podmiotów wielce przydatne (duże dochody, bezpieczeństwo zatrudnienia, wysoki prestiż społeczny itd.). W sensie technicznym kreowanie takiej racjonalności polegać ma na odpowiednim zreformowaniu sektora planującego i sektora rynkowego oraz na koordynacji działań, które nie mogą być zadowalająco realizowane przez oba sektory. Wskazane reformy mają być prowadzone przez organa ustawodawcze pod kontrolą „wyemancypowanych", tj. uwolnionych od przymusu wierzeń służących wielkim korporacjom, wyborców.

Przyznać trzeba, iż zakwalifikowanie oferowanej przez Galbraitha koncepcji do typologii idei racjonalności B. Skargi nastręcza pewne trudności. Można wprawdzie uznawać koncepcję *Nowego Socjalizmu* za odpowiednik technologicznej idei racjonalności z powodu tego, że kreacja racjonalności systemowej opiera się na danych wyjściowych, które wynikają z rekonstrukcyjnego opisu konkretnych reguł gospodarowania. Z drugiej jednak strony cel, do którego się zmierza, nie wynika z owych danych w sensie zależności przewidywanych przez szczegółowe modele racjonalności. Nie ma zatem powodu, aby odrzucać znane ekonomistom przypuszczenie, iż zamiar destrukcji – zdaniem Galbraitha – ewolucyjnie przecież ukształtowanej, dominującej roli wielkich korporacji może okazać się pomysłem, który doprowadzi do zniszczenia całości nowoczesnej gospodarki. Widać zatem wyraźnie, że cel, do którego się zmierza, nie jest neutralny aksjologicznie, że wynika z określonego, *explicite* przy tym przez Galbraitha wyrażonego sposobu wartościowania zjawisk świata społecznego: „W racjonalnej i uczciwej gospodarce powinno się wyszukiwać lekceważone i słabe grupy oraz pomagać im w uzyskiwaniu tej siły."[39]

[39] Ibidem, s. 387.

Barbara Pogonowska

Die Rationalisierung der Wirtschaft in der Auffassung der sozioökonomischen Grundsätze

Zusammenfassung

Der Gegenstand des Artikels ist der axiologische Gehalt der gegenwärtig herrschenden sozioökonomischen Doktrinen: der liberalen Konzeption, der Gesellschaftsdoktrin der Kirche und der sozialdemokratischen Strömungen (am Beispiel der Anschauungen von J. K. Galbraith). Das Ziel der durchgeführten Analyse war, die folgende These zu begründen: die sozioökonomische Vision des Ziels der Wirtschaftsprozesse ist jedesmal durch das gegebene Axiologiesystem bestimmt. Dieses Ziel wird als Gesellschaftswohlstand, Gemeinwohl definiert. Der für eine bestimmte Doktrin charakteristische Wertungstyp der Gesellschaftserscheinungen wirkt in den Kategorien einer rationalen (effektiven) Ganzheit auf die Qualifizierung des konkreten Wirtschaftssystems; in den Kategorien einer irrationalen Ganzheit dagegen generiert er die Verschwendung und verbirgt der Menschenwürde. Die Kategorie der Rationalität ist aufgrund ihrer Verwicklung in die Entscheidungen axiologischer Art erkenntnisunselbständig.