Halina Zboroń
Katedra Socjologii i Filozofii
Akademia Ekonomiczna

KATOLICYZM WOBEC KAPITALIZMU. DYSKUSJE WOKÓŁ NORMATYWNYCH PODSTAW GOSPODARKI KAPITALISTYCZNEJ

1. Kościół katolicki wobec liberalizmu i kapitalizmu

Potrzeba określenia stanowiska Kościoła katolickiego wobec kapitalizmu w obliczu dokonujących się w ostatnich latach przemian społeczno-politycznych wydaje się dość nagląca. Wymaga tego coraz powszechniej przyjmowane przekonanie, także przez przedstawicieli Kościoła katolickiego, iż gospodarka kapitalistyczna jest systemem najbardziej efektywnym, stwarzającym najlepsze warunki rozwoju gospodarczego społeczeństw postkomunistycznych. Możliwość akceptacji gospodarki rynkowej jest w pewnym stopniu warunkowana odpowiednio przeprowadzoną argumentacją wykazującą, że kapitalistyczny system gospodarczy może sprzyjać realizacji nadrzędnej dla katolickiej doktryny społecznej wartości, tj. dobra wspólnego.

Powstaje tutaj problem, w jaki sposób możliwe jest uzgodnienie filozoficznych, liberalnych założeń kapitalizmu z religijno-etycznymi przekonaniami normatywnymi katolickiej doktryny społecznej. Kwestia ta jest o tyle ciekawa, że – jak powszechnie wiadomo – Kościół katolicki zajmował zdecydowanie krytyczne stanowisko zarówno wobec kapitalistycznego porządku gospodarczego, jak i wobec całego, złożonego nurtu filozofii liberalnej, której program gospodarczy tworzy niejako „ideowe zaplecze" (spełniające funkcję waloryzacji światopoglądowej) kapitalistycznej wizji gospodarki. Kwestia owych „wrogich" wzajemnych odniesień liberalizmu i katolicyzmu była w literaturze wielokrotnie przedstawiana, w tym miejscu nie będziemy się nią zajmować. Warto jednak, być może, uświadomić sobie, jak wiele wzajemnych uprzedzeń zarówno ze strony katolicyzmu, jak i liberalizmu musiało być pokonanych, aby mógł narodzić się nurt tzw. katolickiego liberalizmu i – co ważniejsze – aby kapitalizm (w pewnej swej historycznej i lokalnej określonej postaci) mógł być – ostrożnie i z zastrzeżeniami – zaakceptowany przez Magisterium Kościoła katolickiego. Proces „przełamywania" niechęci (czy wręcz wrogości) do liberalizmu, w szczególności

gospodarczego, był długotrwały i charakteryzował się zmienną dynamiką (co daje się zauważyć chociażby przy okazji lektury encyklik kolejnych papieży). Należy przy tym zaznaczyć, że z reguły – poczynając od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII – kapitalizm był krytykowany przede wszystkim ze względu na oceniane jako negatywne określone skutki społeczne, mniej zaś ze względu na rozwiązania systemowe.

Ewolucja poglądów Kościoła na zagadnienie systemowego sposobu organizacji sfery gospodarowania wiąże się z odrzuceniem korporacjonizmu, określanego przez Piusa XI jako idea „trzeciej drogi", która miała być proponowaną przez katolicką doktrynę społeczną alternatywą zarówno wobec liberalizmu gospodarczego, jak i socjalizmu (najpierw doktrynalnego, postulowanego przez Marksa, potem „realnego" – po 1917 r.). Najgłębsze zmiany, jak się powszechnie uważa, dokonały się podczas Soboru Watykańskiego II. Dokumenty soborowe (w szczególności *Gaudium et spes*) rejestrują zmiany w myśleniu nie tylko o ważnych sprawach dotyczących samej instytucji Kościoła, ale także o globalnych problemach społecznych, gospodarczych i politycznych[1]. Najistotniejsze jednak znaczenie dla prowadzonych tutaj rozważań mają encykliki powstałe podczas pontyfikatu Jana Pawła II, w szczególności zaś *Centesimus annus*, w której (po okresie dystansowania się od obu formacji) znajdujemy wyrazy poparcia dla kapitalistycznego systemu gospodarowania (spełniającego określone wymogi natury społecznej i etycznej), lecz z podaniem zarzutów pod adresem obecnie istniejących odmian kapitalizmu zachodnioeuropejskiego i północnoamerykańskiego.

Przedmiotem prowadzonych tu analiz będzie, najogólniej mówiąc, stosunek katolicyzmu do filozoficznych (normatywnych) założeń kapitalizmu. Rozważenie tej kwestii warunkuje (choć rzecz jasna nie wyczerpuje zagadnienia) możliwość sprecyzowania, dookreślenia takiej postaci kapitalizmu, która mogłaby być zaaprobowana przez Kościół katolicki. Nie jest, rzecz jasna, możliwe w ramach tego artykułu podjęcie, a tym bardziej szczegółowe omówienie wszystkich pojawiających się tutaj problemów. Z konieczności zatem ograniczymy się do niektórych jedynie kwestii.

2. *Jaki kapitalizm?*

W 1991 r. ukazała się encyklika *Centesimus annus,* o której możemy powiedzieć, że stanowi pewien przełom w katolickiej myśli społecznej. W encyklice tej znajdujemy nie tylko bardzo zdecydowanie wypowiedziane zdanie na temat odrzucenia przez Magisterium Kościoła idei „trzeciej drogi", ale także – co tutaj najważniejsze – wiele, dających się odczytać jako aprobujące, uwag dotyczących kapitalistycznego systemu gospodarki. Można powiedzieć, że w *Centesimus*

[1] Por. U. Altermatt, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, Znak, Kraków 1995, s. 514 – 520.

annus, po raz pierwszy tak wyraźnie, pytanie: czy kapitalizm, zostało zastąpione pytaniem: jaki kapitalizm.

To, co zostaje odrzucone, określane jest jako właściwy dla pierwszej fazy industrializacji „pierwotny, bezlitosny" kapitalizm. Jednocześnie jednak uznaje się, że „**wolny rynek** jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystywania zasobów i zaspokajania potrzeb". Jan Paweł II akceptowaną przez Kościół postać kapitalizmu nazywa „ekonomią przedsiębiorczości", „ekonomią rynku", „wolną ekonomią" i określa ją jako: „system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji"[2]. Sformułowane w ten sposób określenie może być satysfakcjonujące dla liberałów – są tu wymienione podstawowe dla efektywnego funkcjonowania gospodarki elementy[3]. (Oczywiście należałoby wyjaśnić jeszcze, w jaki sposób w katolickiej doktrynie społecznej pojmuje się pojęcia: „przedsiębiorstwa", „rynku", „własności prywatnej", „odpowiedzialności za środki produkcji".) O takim typie kapitalizmu pisał bodaj najwyraźniej M. Novak w książce *Duch demokratycznego kapitalizmu* (1982 r.). Nie chodzi mu ani o przyjmowanie kapitalizmu takim, jakim jest ze wszystkimi aberracjami (m.in. sprzyjaniem konsumeryzmowi, o którym dużo napisano w *Centesimus annus*), ani o odrzucenie kapitalizmu z powodu negatywnie ocenianych społecznych skutków, do jakich może prowadzić. Należący do tej samej orientacji R.J. Neuhaus pisze, że wybór pomiędzy socjalizmem a kapitalizmem został zastąpiony wyborem między dwoma kapitalizmami[4]. To, że Jan Paweł II nazywa jeden z nich „wolną ekonomią", zdaniem tego ostatniego autora świadczy o pewnym dystansie Papieża do idei kapitalizmu, którą akceptuje pod pewnymi warunkami, pomimo że wspiera się na powszechnym dążeniu do zysku, które, jak pisze R.J. Neuhaus, „nie jest samo w sobie niczym pięknym ani moralnie budującym".

Najistotniejszym czynnikiem tego rodzaju kapitalizmu, postrzeganego – jak to ujmuje M. Novak – z punktu widzenia chrześcijańskiego humanizmu, jest tzw. kapitał ludzki. „Niegdyś decydującym czynnikiem produkcji była **ziemia**, a później **kapitał**, rozumiany jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako

[2] *Centesimus annus*, s. 42.

[3] Według na przykład autorów *Kościóła w świecie współczesnym* możliwe jest do zaakceptowania przez Kościół katolicki następujące określenie gospodarki kapitalistycznej: „Gospodarka funkcjonuje lepiej dla dobra wszystkich, jeśli dobra produkcyjne są głównie w posiadaniu jednostek lub spółek i działają, poddane prawom konkurencji, na wolnym rynku. Właściciele i menadżerowie spółek odpowiadają zatem na potrzeby konsumenta poprzez system cen. Zależnie od swej efektywności w zaspokajaniu tych potrzeb są rentowni, a jako rentowni – rozwijają się. Firmy nierentowne wypadają z biznesu. Decyzje inwestycyjne podejmowane są głównie przez prywatnych biznesmenów w odpowiedzi na potrzeby rynkowe. Rząd odgrywa pewną rolę w gospodarce mieszanej, lecz powinna być ona możliwie ograniczona". R. Charles SI, D. Maclaren OP, *Kościół w świecie współczesnym*, „W drodze", Poznań 1995, s. 309 – 310.

[4] R.J. Neuhaus, *Biznes i ewangelia*, „W drodze", Poznań 1993, s. 76.

narzędzie, dziś zaś czynnikiem decydującym w coraz większym stopniu jest **sam człowiek**, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi"[5]. Antropocentryzm encykliki *Centesimus annus* wyraża się nie tylko w uznaniu konieczności zaspokojenia potrzeb jednostki, ale także w stwarzaniu jej odpowiednich warunków rozwoju i zagwarantowania możliwości „wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości". Rynek – obszar gospodarczej aktywności jednostek – musi być w maksymalny sposób otwarty (dostępny) dla tych, którzy zechcą w nim uczestniczyć[6]. Według *Katechizmu kościoła katolickiego* uczestnictwo w wymianie społecznej jest związanym z ideą godności osoby ludzkiej obowiązkiem przyczyniania się do tworzenia dobra wspólnego[7]. Mamy tu zatem moralnie i teologicznie uzasadniony postulat rozwiązywania kwestii „otwartości" wolnego rynku – dopuszczenia do niego wszystkich chętnych. Jest to jeden z niepomijalnych warunków – wręcz wymogów – pozytywnej oceny kapitalistycznego typu gospodarowania.

Wolny rynek wydaje się w powszechnej opinii – także myślicieli katolickich – najbardziej obiecującym, bo najbardziej efektywnym gospodarczo systemem ekonomicznym. Reguły, które decydują o jego sprawnym funkcjonowaniu, wspierają się na idei konkurencji i dążeniu do zysku. Stwarza to jednak sytuację, w której jednostka znajduje się pod presją mechanizmów rynkowych. Problemem dla chrześcijanina staje się więc wybór. Sfera ekonomii nie jest wyłączona spod działania nakazów moralnych[8]. Dla chrześcijańskiego ujęcia właściwe jest zatem zacieśnianie wzajemnego oddziaływania na siebie sfer: ekonomicznej, politycznej i światopoglądowej (kulturowej). Zgodnie z wymogami Kościoła – kapitalizm powinien być zaangażowany po stronie wartości moralnych[9].

Jak już powiedziano, podjęcie próby odpowiedzi na pytanie, jaki kapitalizm zasługiwałby na (ostrożną) akceptację Kościoła katolickiego, domaga się określenia stosunku katolicyzmu do fundamentalnych dla tego typu gospodarki, swoistych „wyznaczników" kapitalizmu, którymi są: idea wolnego rynku, zasada

[5] *Centesimus annus*, s. 32.

[6] „...chodzi o człowieka działającego, zdolnego do podejmowania inicjatywy i przyjmowania odpowiedzialności, dążącego do stworzenia we wszystkich trzech głównych sferach życia (politycznej, gospodarczej i kulturalnej) instytucji godnych jego zdolności – instytucji, które nie dławią i nie zniekształcają jego dynamicznej natury". M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła?*, „W drodze", Poznań 1993, s. 317.

[7] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, 1913.

[8] „Mam na myśli fakt, że również decyzja o takiej a nie innej inwestycji, w danej dziedzinie produkcji, a nie w innej, jest zawsze **wyborem moralnym i kulturowym**". *Centesimus annus*, s. 36.

[9] Wymóg ten nie wydaje się niepokojący dla liberałów dopóty, dopóki dotyczy tylko moralnego zobowiązania jednostek. Trudno przypuszczać jednak, aby przyzwolenie wszystkich liberałów uzyskała próba instytucjonalnego „poprawiania" gospodarki, której jedynym (czy głównym)

prywatnej własności, założenie o powszechnym dążeniu do zysku oraz idea konkurencji[10]. Dalsze prowadzone tu rozważania dotyczyć będą zatem tej właśnie kwestii. Ze względu na fakt, że w katolickiej doktrynie społecznej wyróżniane są różne jej odmiany, wskazane jest tu poczynienie pewnej deklaracji: oto prezentowany tu sposób postrzegania problemu będzie zorientowany na poszukiwanie raczej zbieżności, podobieństw, a nie różnic. Będziemy odwoływać się tu zatem przede wszystkim do proliberalnego nurtu katolickiej myśli społecznej oraz do przedstawicieli tzw. chrześcijańskiego liberalizmu.

3. *Stosunek katolicyzmu do podstaw normatywnych kapitalizmu*

3.1. Katolickie ujęcie prawa własności

W *Katechizmie kościoła katolickiego* czytamy: „Na początku Bóg powierzył ziemię i jej bogactwo wspólnemu zarządzaniu ludzkości, by miała o nią staranie, panowała nad nią przez swoją pracę i korzystała z jej owoców. Dobra stworzone są przeznaczone dla całego rodzaju ludzkiego. [...] **Prawo do własności prywatnej**, uzyskanej przez pracę lub otrzymanej od innych w spadku lub w darze, nie podważa pierwotnego przekazania ziemi całej ludzkości. **Powszechne przeznaczenie dóbr** pozostaje pierwszoplanowe, nawet jeśli popieranie dobra wspólnego wymaga poszanowania własności prywatnej, prawa do niej i korzystania z niej. Człowiek używając tych dóbr powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek"[11]. Katoliccy historycy idei wskazują, że Biblia nie zawiera ani jednej wzmianki na temat tego, że własność prywatna jest czymś złym, godnym potępienia i należy ją bądź wyeliminować całkowicie, bądź przynajmniej ograniczyć[12]. Własność prywatna w ujęciu katolickim, podobnie jak w liberalnym,

---

powodem byłyby względy etyczne (dobro wspólne). Rzecz jasna, akceptacja regulacji tego typu zależy nie tylko od nie dającej się przecież określić w sposób zadowalający wszystkich wagi i skali problemu (bezrobocie, zatrudnianie nieletnich, prawa pracownicze, płaca minimalna itd.), ale także od stopnia przekonania liberałów, reprezentujących przecież różne odmiany liberalizmu, co do właściwości (zasadności) rozwiązywania pewnych problemów za pomocą środków pozarynkowych, w szczególności prawnych.

[10] Omówienie najważniejszych, sformułowanych w liberalizmie gospodarczym podstaw normatywnych kapitalizmu, znajdzie czytelnik w artykule H. Zboroń, *Aksjologiczne założenia liberalnego programu gospodarczego*, w: F. Krzykała (red), Studia z filozofii i socjologii gospodarczej, Poznań 1998.

[11] *Katechizm Kościoła katolickiego*, op.cit., 2402, 2403, 2404.

[12] Już św. Tomasz zwracał uwagę na to, że ludzie lepiej pracują i lepiej obchodzą się z dobrami, jeśli są ich właścicielami. A. Rauscher wyraża pogląd, że za instytucją własności prywatnej przemawiają względy praktyczne. Por. A. Rauscher, *Własność prywatna w służbie człowieka*, w: M. Novak, A. Raucher SI, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, op.cit., s. 59.

jest związana z wolnością i autonomią osobistą i rodzinną[13]. Własność indywidualna powstała pierwotnie przez przywłaszczenie („zagospodarowanie") sobie części uprawianej ziemi, a więc dzięki pracy. Pierwotnie zatem praca legitymizowała własność prywatną.

Właściwe dla katolickiej doktryny społecznej jest traktowanie własności prywatnej jako „obciążonej hipoteką społeczną". Wynika to z założenia o pierwotnym powszechnym przeznaczeniu dóbr. W ujęciu chrześcijańskim „powierzenie" człowiekowi dóbr wiąże się z nałożeniem na niego określonych obowiązków. Rauscher wskazuje na różnicę pomiędzy liberalnym i chrześcijańskim rozumieniem prawa własności. W liberalizmie prawo to oznacza całkowicie swobodne, pozbawione jakichkolwiek ograniczeń ze względów społecznych dysponowanie własnymi dobrami. Takie rozumienie prawa własności odnosi się nie tylko do dóbr osobistych, ale także do środków produkcji. W ujęciu chrześcijańskim posiadający własność ma moralny obowiązek korzystania z niej w taki sposób, aby przynosiło to pożytek wspólnocie społecznej[14]. W związku z tym pojawia się problem efektywności ekonomicznej – im lepiej bowiem wykorzystuje się zasoby, tym więcej przynosi to pożytku całej wspólnocie. Odpowiedzialność, jaka w religii chrześcijańskiej łączy się z posiadaniem, obejmuje także odpowiednią troskę o właściwe wykorzystanie („produktywność") własności. Z punktu widzenia zdroworozsądkowej chociażby ekonomii wynika, że lepiej jest (przynosi to w rezultacie większy pożytek społeczny) zainwestować posiadany majątek niż rozdać go (co jest rzecz jasna jednorazowym aktem) ubogim. Właściwe (z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, zwłaszcza protestanckiej) korzystanie z własności ogranicza konsumpcję na rzecz inwestycji, co służy rozwojowi gospodarczemu. Jest to jak najbardziej zgodne z „duchem" kapitalizmu. Mill pisał, że bogactwo w tej części, w której nie podlega konsumpcji, ale zostaje zainwestowane w produkcję, staje się kapitałem. Kapitał jest zatem rezultatem wstrzemięźliwości. Według Rauschera: „wszyscy, którzy rozporządzają odpowiednimi dochodami, zmuszeni są do oszczędzania, aby dzięki temu umożliwić nowe inwestycje. W ten sposób przydają się także innym, gdyż tworzone są nowe miejsca pracy i możliwości świadczenia usług"[15].

Nie jest zupełnie jasne jak A. Rauscher rozumie określenie „zmuszani"; możemy przyjąć, że chodzi tu o działanie mechanizmu rynkowego (walki z konkurencją, maksymalizowania zysku). Motywem tworzenia kapitału w celach inwestycyjnych byłaby zatem chęć zysku, zaś pozytywny efekt społeczny realizowałby się tutaj niejako mimochodem. Dla chrześcijanina „pomnażanie dóbr" wynika z powinności moralnej związanej z własnością kapitału produk-

[13] Por. *Centesimus annus*, s. 30.

[14] „Używanie dóbr nie może być indywidualistyczne i egoistyczne, lecz stale winno brać pod uwagę zobowiązania wobec drugiego człowieka". A. Rauscher, op.cit., s. 88.

[15] Ibidem, s. 93.

cyjnego. Efektywne wykorzystanie kapitału, obejmujące również, choć nie tylko, maksymalizowanie zysku, ostatecznie jest tym samym działaniem na rzecz dobra wspólnego[16]. Prowadzenie działalności gospodarczej w warunkach „wolnej ekonomii" może uzyskać status czynności pozytywnie waloryzowanej ze względu na wartości moralne właściwe etyce chrześcijańskiej[17].

Gdyby rozważany tu problem ograniczał się do przedstawionego wyżej aspektu, można by stwierdzić, że z punktu widzenia (katolickiej) etyki chrześcijańskiej ogół przedsiębiorców dzieli się na tych „mniej szlachetnych", kierujących się własnym interesem i przyczyniających się do dobrobytu społecznego w sposób mimowolny, i na tych „bardziej szlachetnych", świadomie realizujących ideę dobra wspólnego. Wskazywane przez katolicką doktrynę społeczną etyczne zasady wytwarzania kapitału dotyczą jednak nie tylko celu, w jakim się ów kapitał pomnaża, ale także sposobu, w jaki się tego dokonuje. Należy w związku z tym omówić jeszcze kilka dodatkowych kwestii.

3.2. Etyczny wymiar bogactwa i zysku

W świadomości potocznej obecne jest przekonanie, że w Nowym Testamencie bogactwo oceniane jest raczej negatywnie (przykładem najczęściej przywoływanym jest przypowieść o wielbłądzie i uchu igielnym, M 19, 23-26), natomiast o ubóstwie napisane jest, że będzie „nagradzane w niebie". Jednocześnie jednak

---

[16] A. Dylus wskazuje, że „kontrastowość" moralnej i ekonomicznej oceny działania można „nieco złagodzić". W artykule *Wartości etyczne a wartości gospodarcze. Między moralizmem a ekonomizmem* (maszynopis) czytamy: „Przecież miarą miłości bliźniego jest miłość własna (‚kochaj bliźniego jak siebie samego'), zaś ‚interesowny' efekt bezinteresownego czynu w postaci zadowolenia, poczucia dobrze spełnionego obowiązku, samorealizacji, samodoskonalenia się itp., czyli różnych odmian szczęścia, wcale nie przekreśla jego etycznej wartości. Z kolei ‚interesowność' wartości ekonomicznych wcale nie musi godzić w dobro innych. Realizacja dobrze pojętego gospodarczego interesu własnego nie wyklucza służby innym. Nowe miejsca pracy, wzrost gospodarczy, dobrobyt itp. w pewnym sensie są produktem ubocznym interesownego działania, byle rozumianego kompleksowo i długofalowo".

[17] Interesującą dyskusję swego czasu wzbudziła książka I. Kristola *Christianity, Judaism and Socialism*, w której autor wyraził opinię na temat chrześcijańskiego i żydowskiego stosunku do spraw gospodarczych. Twierdzi on, że judaizm bardziej sprzyjał działalności gospodarczej, pozytywnie odnosił się do zysku, wolnego handlu, podczas gdy religia chrześcijańska kierowała zainteresowania wiernych nie ku sprawom „doczesnym", ale ku „światu przyszłemu". Odpowiedzią na te uwagi jest wiele tekstów (M. Novaka, A. Rauschera, G. Weigla, R.M. Granta, D. Novaka, R.J. Neuhausa), których autorzy poprzez szukanie „u źródeł", czyli w Biblii, podejmują próbę podważenia tej opinii. Dzielski, również wypowiadający się na ten temat, przytacza argument następujący: kapitalizm stworzyła cywilizacja łacińska, której „duchowym fundamentem" jest chrześcijaństwo. Mimo iż nie można twierdzić, że to chrześcijaństwo stworzyło kapitalizm, można jednak przypuszczać – zdaniem M. Dzielskiego – że w jakimś stopniu wpłynęło na powstanie i kształt tej formacji społeczno-ekonomicznej. Por. M. Dzielski, *Chrześcijaństwo, judaizm, kapitalizm*, w: *Odrodzenie ducha – budowa wolności. Pisma zebrane*, KTP: Znak, Kraków 1995, s. 150 – 153.

przypowieść o talentach (Mt 25, 14-30) może być powodem przypuszczenia, że zaradność życiowa i przedsiębiorczość są oceniane pozytywnie. Analiza tekstów Ewangelii może powodować wrażenie pewnej niespójności, polegającej na rozbieżności ocen w poszczególnych przypowieściach, odnoszących się w jakiś sposób do spraw związanych z gospodarowaniem czy gromadzeniem dóbr[18]. Przytoczmy opinię G. Weigla: „Nie ma niczego w teologicznym rdzeniu katolickiej nauki społecznej, co wykluczałoby rozwój etyki tworzenia bogactwa – natomiast wiele z tego, co się tam mieści, ku takiej etyce kieruje"[19]. Niezależnie od tego, jakie wątpliwości deklaracja ta może wzbudzać, wypada zgodzić się z W. Blockiem, który wskazuje na konieczność rozwoju „etyki tworzenia bogactwa" zdominowanej przez „etykę podziału dóbr"[20]. „Tworzenie bogactwa – pisze z kolei M. Novak – jest działalnością społeczną i dla jej urzeczywistnienia konieczne są wspólne wysiłki wszystkich. [...] Wiemy dzisiaj, że bogactwo może być tworzone w sposób systematyczny i trwały, a przeto – biorąc pod uwagę ogromny zakres cierpień tak wielu ubogich – rozwój gospodarczy stał się obowiązkiem moralnym"[21].

Tworzenie bogactwa, a następnie przekształcanie go w kapitał przez użycie w produkcji, nie jest zatem wrogiem dobra wspólnego, ale środkiem jego realizacji. Wytwarzanie kapitału, polegające na gromadzeniu środków produkcji umożliwiających zwiększanie ilości wytwarzanych towarów, zakłada produkowanie z zyskiem, z określoną nadwyżką, jaka pozostaje po pokryciu wszystkich kosztów produkcji. Zysk jest zatem istotnym elementem działalności gospodarczej i, jako taki, nie może – i rzeczywiście nie jest – w doktrynie katolickiej oceniany negatywnie. „Kościół uznaje pozytywną **rolę zysku** jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa: gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone"[22]. Zysk pełni rolę wskaźnika przedsiębiorczości – właściwie prowadzone przedsiębiorstwo wypracowywuje określoną „nadwyżkę" – oprócz towarów lub usług wytwarza także wartość dodatkową.

Osobny problem stanowi wątpliwość, czy i w jakich sytuacjach osiągany zysk staje się korzyścią bezprawną. Rozważenie szczególnych przypadków, co do których Kościół wyrażał i wyraża negatywną opinię, wymagałoby – rzecz jasna – szczegółowych studiów historycznych. Zwróćmy więc uwagę tylko na

---

[18] Por. R.J. Neuhaus, *Biznes i ewangelia*, „W drodze", Poznań 1993, s. 180.

[19] G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarb: katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu*, w: *Etyka kapitalizmu*, Signum, Kraków 1994, s. 135.

[20] W. Block, *Prywatna własność, etyka i tworzenie bogactwa*, w: *Etyka kapitalizmu*, op.cit., s. 177.

[21] M. Novak, *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: *Etyka kapitalizmu*, op.cit., s. 105.

[22] *Centesimus annus*, s. 35.

określone aspekty tej sprawy. Należałoby tu odróżnić dwie okoliczności: prawo do zysku oraz kwestię powinności moralnej, związanej z dysponowaniem owym zyskiem. Wydaje się, że – wziąwszy pod uwagę niektóre przynajmniej przykłady stosunku Kościoła do tego zagadnienia – zdarzało się, iż oba wymienione tu aspekty były ze sobą łączone. Przytoczmy oficjalną wypowiedź Stolicy Apostolskiej (Coll, Lac. VI, 688), która (jeszcze w XIX wieku) stwierdza, iż dochód z procentu mógłby być uzasadniony (czyli prawo do zysku), gdyby był przeznaczony na pomoc dla ludzi potrzebujących pomocy materialnej[23]. Prawo do odpowiedniej gratyfikacji z tytułu udzielania kredytu jest tu uzależnione od sposobu przeznaczenia pozyskanych środków.

Pod koniec XIX wieku rozpowszechnił się kredyt, który stawał się kapitałem produkcyjnym. Pożyczający potrzebował środków na rozpoczęcie lub powiększenie działalności gospodarczej przynoszącej mu dochód. Stwarzał nowe miejsca pracy pozwalające na zatrudnienie bezrobotnych, przyczyniał się w mniejszym lub większym stopniu do rozwoju gospodarczego i wzrostu ogólnego dobrobytu. Czy zatem udzielającemu pożyczki przysługuje prawo do procentu niezależnie od tego, jakie skutki spowodowało ostateczne wykorzystanie jego majątku? Wymieńmy jedynie dwa najczęściej wysuwane argumenty na rzecz uznania tego stanowiska. Po pierwsze, właściciel udzielający kredytu zrezygnował (na jakiś czas) z prawa swobodnego dysponowania częścią majątku i za to należy mu się gratyfikacja. Po drugie, udzielający kredytu (podobnie zresztą jak przedsiębiorca dysponujący powierzonym mu majątkiem) ponosi pewne ryzyko utraty danej sumy, a zatem ma on prawo do pobierania procentu. Obecnie, rzecz jasna, praktyka ta jest powszechnie akceptowana.

Powracając jednak do istoty postawionej tu kwestii należy zauważyć, iż problem moralnej oceny prawa do zysku oraz sposobu jego dysponowania może się jednak bardzo komplikować. Oto bowiem wysokość zysku określanego jako „nadwyżka dochodów pieniężnych z tytułu działalności gospodarczej nad kosztami własnymi wykonywania tej działalności"[24] może zależeć m.in. od redukowania kosztów produkcji, polegającego np. na obniżaniu (a przy dużej inflacji na niepodwyższaniu) płac pracowniczych. Pojawia się tu zagadnienie tzw. sprawiedliwej płacy. Liberałowie roztrzygają ten problem praktycznie (odwołując się do „techniki" ekonomicznej) – poziom płacy ustala rynek, jest to wynagrodzenie, za jakie zgodzą się pracować ludzie o potrzebnych w danym przypadku kwalifikacjach. Można tu mówić zatem o rynkowej relacji pomiędzy „podażą" miejsc pracy na określonych stanowiskach i „popytem" na pracowników o określonych zawodach. Każda próba wykroczenia poza ową liberalną „sprawiedliwość" rynkową łączy się z koniecznością pokonania piętrzących się

[23] Podaję za: J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 128 – 129.

[24] Za: *Słownik ekonomiczny*, Wydawnictwo Znicz, Szczecin 1993.

trudności związanych, po pierwsze, z uzasadnieniem innej definicji „sprawiedliwej" płacy i, po drugie, ze skorelowaniem jej z regułami gospodarki wolnorynkowej.

W *Laborem exercens* Jan Paweł II pisze: „Za sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obarczonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości"[25]. Strzeszewski, autor klasycznego już podręcznika *Katolicka nauka społeczna,* pisze, że dla ustalenia tzw. słusznej płacy[26] ważne jest uwzględnienie następujących czynników: wydajności pracy, potrzeb gospodarczych pracownika i jego rodziny, produkcyjności przedsiębiorstwa i wymagań dobra społecznego[27]. Kolejność wymienionych tu elementów wskazuje, iż względy ekonomiczne mają w tym wypadku znaczenie drugorzędne.

Podobną tendencję można zauważyć w zaproponowanym przez J. Mazura układzie tzw. zasad polityki płac, opracowanym na podstawie encyklik (*Quadragesimo anno, Mater et magistra, Laborem exercens),* który – jak można się domyślać – określając (rosnącą/malejącą) wagę poszczególnych zasad, podkreśla przede wszystkim konieczność zapewnienia pracownikom tzw. płacy rodzinnej, a także uznanie pierwszeństwa zobowiązań płatniczych wobec pracowników w razie wystąpienia w danym przedsiębiorstwie trudności gospodarczych[28].

Niezwykle ważna w tym kontekście wydaje się wypowiedź A. Dylus: „Dziedzina gospodarki, jak każdy inny obszar społecznej aktywności człowieka, rzeczywiście podlega pewnym sobie właściwym prawom. Poczucie elementarnego realizmu wymaga ich uszanowania i podporządkowania się. Motywowane wzniosłymi racjami wskazania i rady moralistów w konkretnych kwestiach gospodarczych są uprawnione jedynie wówczas, kiedy nie pozostają w sprzeczności z rzeczowymi argumentami ekspertów. Etyka gospodarcza musi bazować na rzetelnej znajomości rzeczywistości gospodarczej"[29]. Uwzględnianie w refleksji mieszczącej się w obrębie chrześcijańskiej etyki społecznej obowiązujących w gospodarce wolnorynkowej określonych reguł, porządkujących działalność gospodarczą indywidualnych podmiotów, w opinii zwolenników katolickiego liberalizmu wydaje się konieczną podstawą formułowania, zaniedbywanej dotąd, etyki przedsiębiorczości (etyki biznesu).

Jednym z problemów, jakie trzeba będzie rozstrzygnąć, jest kwestia, jak w kontekście powyższej uwagi należy rozumieć wskazanie Jana Pawła II, w którym stwierdza, że „zysk nie jest jedynym regulatorem życia przedsiębiorstwa; obok niego należy brać pod uwagę **czynniki ludzkie i moralne**, które

[25] *Laborem exercens, s. 19.*

[26] Pojęcie różnicy pomiędzy sprawiedliwością a słusznością (społeczną) wyjaśnia J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, wyd. cyt., s. 238.

[27] Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna,* ODiSS, Warszawa 1985, s. 610.

[28] Por. J. Mazur, op.cit., s. 238 – 239.

[29] A. Dylus, *Wartości etyczne...,* op.cit.

z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa"[30]. Rodzaj relacji łączącej czynnik ekonomiczny i etyczny, określającej względną „ważność" obu elementów, będzie z pewnością różnie przedstawiany w zależności od opcji (w szczególności katolickiej doktryny społecznej), jaką się – zwykle *implicite* – zakłada. Przyznanie sferze gospodarczej pewnej autonomii, mającej na względzie konstatację, że gospodarka właściwie (efektywnie) funkcjonuje wtedy, gdy możliwe jest swobodne, nieskrępowane działanie mechanizmów rynkowych, jest właściwe dla mniej licznej w Polsce, lecz znacznie liczniejszej na Zachodzie, grupy rzeczników idei, nazywanej „chrześcijańskim" bądź „katolickim liberalizmem".

3.3. Konkurencja a „zasada solidarności"

Kolejny problem, jaki należałoby tutaj rozważyć, zawiera się w pytaniu: czy możliwe jest pogodzenie (tj. jednoczesne i równoważne traktowanie jako reguł kulturowych, określających sposób podejmowania czynności w ramach praktyki gospodarowania) tzw. zasady solidarności (określanej jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego"[31]) z ideą wolnej konkurencji. Pierwsza z tych norm domaga się bowiem traktowania wszystkich aktywnie obecnych w życiu społecznym osób jako współuczestniczących w przedsięwzięciu, polegającym na realizowaniu „dobra wspólnego". Właściwa dla filozofii liberalnej idea konkurencyjności z kolei zakłada po pierwsze, że podejmowane działania w obszarze gospodarki mają charakter indywidualny (ich celem jest dobro jednostkowe). Po drugie zaś przyjmuje ona, że pomiędzy poszczególnymi podmiotami gospodarczymi występuje element rywalizacji, współzawodnictwa; stąd mamy tak często używane przez liberałów określenia gospodarki jako „gry" (rynkowej), w której uczestniczą konkurujące ze sobą firmy.

Obie te reguły wydają się nie do pogodzenia, jeśli przyjąć, że „gra rynkowa" jest grą o sumie zerowej (przegrywający traci na rzecz wygrywającego)[32]. Założywszy jednak – zgodnie z przekonaniami liberałów – że tak nie jest, można by próbować wykazać, iż przedstawiony tu konflikt jest pozorny. Nietrudno wyobrazić sobie liberała, reprezentującego skrajne libertariańskie skrzydło, mówiącego, że największą solidarność z członkami swojej społeczności wykazują nie tzw. społecznicy, ale ci, którzy koncentrują się wyłącznie na własnych interesach. Rozwijając i wzmacniając swoje przedsiębiorstwo bowiem, najlepiej (bo w sposób bezpośredni i najbardziej efektywny) przyczyniają się do wzrostu gospodarczego, a co za tym idzie, do dobrobytu ogólnego. Opinia ta jest jednak zbyt kontrowersyjna, aby mogła być bezkrytycznie zaakceptowana przez libe-

[30] *Centesimus annus*, s. 37.

[31] *Sollicitudo rei socialis*, s. 38.

[32] W taki właśnie sposób postrzegał dziewiętnastowieczny kapitalizm Leon XIII. Pisze o tym Jan Paweł II, omawiając *Rerum novarum*.

rałów katolickich. Szukając właściwego (tj. godzącego katolicyzm z liberalizmem) dla katolickiego liberalizmu rozstrzygnięcia tej kwestii, można odwołać się do encykliki *Centesimus annus*, a w szczególności do tych jej fragmentów, które pozytywnie odnoszą się do idei przedsiębiorczości, pozytywnie oceniającą rynek i uznają wymóg skuteczności gospodarczej przedsiębiorstwa. Kardynalna idea liberalizmu głosi, że efektywność gospodarki wolnorynkowej w określonym (wysokim) stopniu zasadza się na niepodlegającym jakimkolwiek ograniczeniom mechanizmie działania konkurencyjności. Uznając, że ostateczne rezultaty, objawiające się w postaci wzrostu gospodarczego, są zawsze godne pożądania, należy jednocześnie zgodzić się z tym, że pozytywna ocena takiego systemu obejmuje nie tylko efekty, ale i sposób jego funkcjonowania. Z kolei skuteczność gospodarcza przedsiębiorstwa i siła podmiotowej motywacji przedsiębiorców również zasadza się na „mocy" sprawczej konkurencyjności ekonomicznej.

O tym, że norma wolnej konkurencji nie musi stanowić „zagrożenia dla etosu", pisze A. Dylus. Autorka eseju *Czy moralność jest w gospodarce dobrem rzadkim?*[33] ujmuje ważki problem właściwych dla systemu rynkowego mechanizmów: konkurencji i maksymalizacji zysku w kontekście zagadnienia obecności etosu, tj. interwencji norm społecznej etyki katolickiej w gospodarce.

W odniesieniu do reguły konkurencyjności przywołana wyżej autorka pisze – co bardzo znamienne – iż negatywne skutki konkurencyjności wiążą się nie z jej nadmiarem, lecz z niedostatkiem. Pożądana jest w związku z tym systemowa ochrona wolnej konkurencji, przybierająca najczęściej postać polityki antymonopolowej. Te kwestie były już poruszane, przedstawmy zatem, jakie pozytywne cechy konkurencji dostrzega A. Dylus.

Przede wszystkim zatem, jej zdaniem, konkurencja wpływa mobilizująco na przedsiębiorczość – stanowi pewną formę dopingu, którego działanie ujawnia drzemiące w uczestnikach „gry rynkowej" możliwości i zdolności, co sprzyja rozwojowi osobowemu. Kieruje jednostki prężne, aktywne, dążące do sukcesu ku celom społecznie użytecznym. Odnośnie zaś do gospodarki konkurencja pełni bodaj funkcję najważniejszą, polegającą na selekcji: premiowaniu i minimalizowaniu. Premię w postaci zysku otrzymują najbardziej efektywni (skuteczni) w działaniu uczestnicy rynku. Efekt minimalizacji dotyczy ograniczenia wpływu czynników pozaekonomicznych (politycznych, religijnych, rasowych itd.) na życie gospodarcze. Ostateczna konkluzja jest następująca: „Dostosowanie się do obowiązujących w gospodarce rynkowej reguł gry, takich jak: interes własny, konkurencja, sukces, wcale nie musi przesądzać o niższym od przeciętnego poziomie etosu w jej obrębie"[34].

Rzecz jasna, powyższa ocena nie przesądza ostatecznie o rozstrzygnięciu postawionego tu pytania o możliwość „pogodzenia" chrześcijańskich wartości

[33] Zob. A. Dylus, *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo*, „Kontrast", Warszawa 1994, s. 20 – 29.

[34] Ibidem, s. 25.

etycznych z ideą konkurencji, stanowi ona jednak pewien asumpt do przyjęcia założenia, że taka możliwość istnieje. W świetle tej, a także i innych wypowiedzi, nie tylko zresztą A. Dylus, można przyjąć, iż rzecznicy idei wprowadzenia elementów nauczania społecznego Kościoła do ekonomii politycznej kapitalizmu (do makroekonomii) są przekonani, że ostateczna wartość – nadrzędna dla chrześcijańskiej etyki społecznej (którą jest dobro wspólne) – może bez przeszkód realizować się w aktualnej rzeczywistości pełnego respektowania w praktyce gospodarczej „wolnej ekonomii".

Kolejne pytanie, jakie należałoby tu postawić, jest następujące: czy rzeczywiście nie ma wystarczających podstaw do uznania, iż odmienność („kontrastowość") przekonań aksjologicznych doktryny liberalnej i katolickiej jest na tyle istotna, że „znoszą się" one nawzajem, tj. opisywane przez te przekonania wartości nie mogą aktualizować się jednocześnie w „normalnej" gospodarce rynkowej. Wydaje się, że szczególne trudności w tym względzie pojawiają się w przypadku reguł solidarności i konkurencyjności. Selektywna rola idei konkurencyjności działa bowiem w taki sposób, że tzw. niekonkurencyjne podmioty gospodarcze mogą ostatecznie być eliminowane – „wykluczone z rynku." Zgodnie z zaleceniem encykliki *Centesimus annus* z kolei należy zawsze tak postępować, aby krąg produkcji i wymiany poszerzać w taki sposób, ażeby – w imię solidarności właśnie – mogli się włączyć doń ci, którzy dotychczas pozostawali „poza rynkiem" i byli pozbawieni możliwości pracowania na rzecz „dobra wspólnego". Problem ten dotyczy bezrobotnych (w skali społeczeństw lokalnych, jeśli chodzi zaś o gospodarkę światową – są to kraje Trzeciego Świata, pozostające poza światowym kręgiem produkcji i wymiany), którzy z powodu braku pracy nie uczestniczą w procesie gospodarowania. Jest to również kwestia trudności, na jakie napotykają małe firmy w związku z tym, że nie są w stanie konkurować z dużymi przedsiębiorstwami. Podejmowanie jakichkolwiek prób tworzenia tzw. parasola ochronnego, czyli wprowadzania przepisów prawnych ułatwiających nowym, małym firmom wejście na rynek danego produktu lub usług, spotyka się z zarzutem pogwałcenia idei wolnej konkurencji. Należy także brać pod uwagę i to, że „osłonowe" traktowanie małych firm, polegające np. na wprowadzaniu progów podatkowych o dużych rozpiętościach, może w efekcie przynosić ujemne skutki w postaci zahamowania rozwoju przedsiębiorstw, co rzecz jasna spowalnia wartościowany pozytywnie zarówno przez liberalizm, jak i katolicką doktrynę społeczną rozwój gospodarczy.

Wydaje się, że „zasada solidarności", rozumiana jako norma etyki indywidualnej, łatwiej daje się „pogodzić" z liberalizmem gospodarczym. Stosunek do tej wartości określa bowiem „moralna wrażliwość", brak egoizmu czy po prostu tzw. sumienie. To właśnie jednak w imię solidarności wskazuje się na potrzebę ograniczania konsumpcji efektów finansowych gospodarowania (rozsądne korzystanie z zasobów finansowych) i przekazywania nadwyżek na cele społeczne. Poczucie solidarności w opinii niektórych badaczy jest ważnym elementem

mogącym pozytywnie wpływać na powstawanie więzi osobowych pomiędzy pracownikami przedsiębiorstwa, którzy tworząc zespół, w efekcie lepiej, wydajniej pracują, są bowiem nastawieni na współpracę, a nie współzawodnictwo[35]. Rozwiązania systemowe natomiast, wprowadzające ideę solidarności – normę etyki społecznej – w obszar życia społecznego, przybierają na razie postać ogólnych wskazań formułowanych pod adresem polityki gospodarczej.

3.4. Społeczny kontekst wolności gospodarczej

Jednym z najważniejszych założeń tworzących filozoficzne podstawy kapitalizmu jest rzecz jasna idea wolności gospodarczej, rozumiana jako jedna z form manifestacji wolności osobistej. Idea wolności w liberalnej wykładni kapitalizmu jest silnie skorelowana z normą indywidualizmu (przykład takiego powiązania tych dwu wartości znajdujemy już u A. Smitha). W chrześcijańskiej etyce społecznej natomiast jedną z najważniejszych reguł życia społecznego jest idea dobra wspólnego. Rozważając zatem liberalne założenie wolności gospodarczej w kontekście katolickiej myśli społecznej możemy zauważyć, że zasada dobra wspólnego wyznacza niejako określone granice wolności gospodarczej. Norma dobra wspólnego ma wymiar społeczny, ale w chrześcijańskim, czyli wspólnotowym ujęciu. Społeczeństwo jest wspólnotą osób, całości tej nie traktuje się zatem przedmiotowo (socjologicznie). Tak jak społeczność nie jest sumą składających się na nią jednostek („wspólnotowe" ujęcie traktuje całość społeczeństwa jako „nieco większą" od sumy indywiduów), tak dobro tej wspólnoty jest „czymś więcej" niż suma składowych dóbr poszczególnych członków wspólnoty. Nie jest jednak wartością, której realizacji podporządkowane są interesy jednostek. W katolickiej doktrynie społecznej mówi się o konieczności „uzgadniania" indywidualnego dobra z dobrem wspólnym.

Przywołajmy tu określenie M. Zięby, który ideę dobra wspólnego określa metaforycznie jako „wspólny horyzont". W przypadku sfery ekonomicznej ów „wspólny horyzont" wydaje się łatwiejszy do określenia i uzgodnienia z liberalizmem niż w odniesieniu do sfery politycznej i – tym bardziej – światopoglądowej (tzw. liberalizmu kulturowego). Możemy przypuszczać, że u jego podstaw leży przekonanie waloryzujące pozytywnie rozwój gospodarczy, stanowiący fundamentalny parametr rozwoju społecznego[36]. Rozwój gospodarczy nie jest

[35] Sprawa ta nie jest oczywiście tak jednoznaczna. We wspomnianej już książce *Kapitalizm kontra kapitalizm* M. Albert opisuje sytuację w przedsiębiorstwach typu niemieckiego, w których współpraca opiera się na idei solidarności, i przedsiębiorstwach amerykańskich, w których często – właśnie w celu podniesienia wydajności pracowników (najczęściej tzw. „white collars") – wprowadzany jest element współzawodnictwa.

[36] W różnych odmianach liberalizmu zarówno pojęcie rozwoju gospodarczego, jak i społecznego jest rozumiane indywidualistycznie. Wzrost poziomu życia materialnego poszczególnych członków społeczeństwa (gospodarstw domowych) sumuje się na ogólny, społeczny dobrobyt. Jeśli chodzi zaś o „rozwój społeczny", polega on – w przekonaniu liberałów – na zmierzaniu ku

jednak pojmowany na gruncie zajmującego nas tutaj ujęcia w zakresie katolickiej doktryny społecznej jedynie jako tworzenie materialnej podstawy dobrobytu społecznego. Według *Gaudium et spes* rozwój gospodarczy nie polega wyłącznie na wytwarzaniu coraz większej ilości dóbr i zwiększaniu zysków, ale ma też służyć umysłowym i moralnym potrzebom człowieka[37]. W encyklice *Centesimus annus* myśl ta jest potwierdzona z całą stanowczością: „Rozwoju nie należy ponadto pojmować w znaczeniu wyłącznie gospodarczym, ale w sensie integralnie ludzkim"[38]. Jednym z zagrożeń rozwoju jest bowiem zjawisko nazwane w *Sollicitudo rei socialis* – „nadrozwojem", polegającym na tym, że proces rozwoju ogranicza się tylko do „mnożenia dóbr", z czym związane jest (destruktywne dla postaw moralnych) zjawisko „konsumizmu". Jan Paweł II przywołuje rozróżnienie – „mieć" i „być", stwierdzając, że „‚posiadanie' rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacania jego ‚być', czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego"[39]. Wszelki rozwój społeczny, zdaniem Jana Pawła II, domaga się narastającego stwarzania dóbr, postępu technologicznego i naukowego, nie wolno jednak redukować go zatem do spraw ekonomii[40]. Rzecznicy idei katolickiego liberalizmu, którzy – podobnie jak ich amerykański wyraziciel M. Novak – przyjmują, że „podstawowa zasada wolnego rynku ma na względzie dobro wspólne", a „wolny rynek osiąga dobro społeczne sprawniej niż gospodarka kierowana przez państwo", powinni mieć na uwadze także „etyczny wymiar", jaki nadaje temu zagadnieniu Magisterium Kościoła.

Zagadnienie rozwoju gospodarczego w ujęciu katolickiej doktryny społecznej wydaje się zatem bardziej skomplikowane niż w liberalizmie ekonomicznym. Pomimo bowiem trudności rodzących się przy próbie ustalenia, co to znaczy „rozwój" czy „wzrost gospodarczy" i za pomocą jakich czynników się go wyznacza, niewątpliwe jest, że są to wielkości „mierzalne", dające się przedstawić za pomocą porównywalnych wartości liczbowych. W doktrynie katolickiej natomiast rozwój gospodarczy, będący – jak to ujmują wszystkie doktryny makroekonomiczne – wartością uchwytną praktycznie, ujmowany jest w kontekście (oczywiście niekwantowanych) wartości światopoglądowych, uznanych za nadrzędne i traktowane jako integralnie związane z pojęciem rozwoju. Realizujące się w sferze gospodarczej „dobro wspólne" nie polega jedynie – jak utrzymują także liberalni katolicy – na stwarzaniu coraz lepszych materialnych i technicznych warunków życia członków społeczności. Katolicka doktryna

---

modelowi demokracji zachodniej, która (podobnie jak kapitalizm w gospodarce) jest traktowany zgoła uniwersalistycznie.

[37] *Gaudium et spes*, s. 64, 65, 66.

[38] *Centesimus annus*, s. 29.

[39] *Sollicitudo rei socialis*, s. 28.

[40] Ibidem, s. 29.

społeczna wymaga, aby rozwój ekonomiczny sprzyjał obecności w życiu publicznym norm etycznych właściwych katolickiej wykładni etyki społecznej.

Oto zagadnienie realizowanej praktycznie idei dobra wspólnego, traktowanego tutaj jako społeczny i etyczny kontekst wolności gospodarczej, prowadzi do następnych kwestii, jak chociażby ustalenia relacji pomiędzy dwoma rodzajami wartości: ekonomicznymi (praktycznie uchwytnymi) i etycznymi (światopoglądowymi – zatem nadrzędnymi). Przywołajmy ponownie artykuł A. Dylus[41], w nim bowiem kwestie te są szczególnie wnikliwie rozpatrywane. Zdaniem autorki, skrajny i jednostronny stosunek do zagadnienia relacji między wartościami ekonomicznymi i etycznymi może przybrać dwie przeciwstawne postacie, określone jako „moralizm" i „ekonomizm". Stanowisko ekonomizmu, zgodnie z którym wartości ekonomiczne traktuje się jako nadrzędne, nie może mieć – co oczywiste – wiele wspólnego z ideą etycznego kapitalizmu.

Moralizm z kolei postuluje całkowite podporządkowanie sfery gospodarki wartościom etycznym. Dylus pisze, że stanowisko to głoszą najczęściej osoby nie mające nic wspólnego z gospodarką. Możemy wszakże zauważyć, że główna myśl – uznanie, iż w ekonomii sprawą nadrzędną są wartości etyczne, a nie ekonomiczne – jest obecna u tych przedstawicieli katolickiej doktryny społecznej, którzy problem rozwoju gospodarczego traktują – zgodnie zresztą z zaleceniem Jana Pawła II – integralnie, tj. przyjmują, że tzw. pełny rozwój możliwy jest wtedy, gdy w życiu społecznym, także gospodarczym, będą powszechnie respektowane przekonania normatywne katolickiego nauczania społecznego. Postawa taka cechuje zarówno „moralistów", często niekompetentnych i lekceważących prawa ekonomii (wszelkie ich wykładnie makroekonomiczne), jak i zwolenników tzw. gospodarki mieszanej, której akceptacja zasadzać się ma na przekonaniu, iż stwarza ona największe możliwości wprowadzania ideałów etyki chrześcijańskiej do obszaru życia społecznego. Zakłada się tu, że gospodarka jest w jakimś stopniu „sterowalna", a prowadzenie odpowiedniej polityki gospodarczej (respektującej „zasady" nauczania społecznego Kościoła) będzie sprzyjało integralnie pojmowanemu rozwojowi[42].

Odmienne – zarówno wobec moralizmu, jak i ekonomizmu – jest stanowisko, w którym uznaje się, że działalność gospodarowania podlega pewnym rygorom moralnym, których przestrzeganie nie powoduje (nie powinno, nie musi) jednak niezgodności z tzw. racjonalnością wolnego rynku. Dylus, sytuująca takie stanowisko „pomiędzy moralizmem i ekonomizmem", pisze: „W sferze gospodarki wszystko, co etyczne posiada też komponentę racjonalnej rzeczowości, a to, co racjonalne i rzeczowe – komponentę etyczną. Nie przeczy to faktycznej różnicy między ekonomią a etyką. Potwierdza jednak wielorakie

[41] A. Dylus, *Wartości etyczne...*, op.cit.

[42] Stanowisko to reprezentują m.in. R. Charles i D. Maclaren, autorzy książki *Kościół w świecie współczesnym.*

powiązania między logiką ekonomiczną a roszczeniami etycznymi"[43]. Pojawia się tu moment zaufania do idei wolnego rynku – sferę ekonomiczną traktuje się jako (względnie) autonomiczną. Wartości ekonomiczne nie są pojmowane jako podrzędne, ale (w szerokim zakresie) równorzędne wobec wartości etycznych. Przyjęcie założenia, że instytucje gospodarcze są wytworami kultury, a prawa, jakim podlegają, mają charakter historyczny, usprawiedliwia (w jakimś stopniu) korygowanie, permanentne reformowanie porządku gospodarczego. W ujęciu tym akceptuje się jednak jedynie „drobne naprawy", nie ma natomiast przyzwolenia na systemowe zmiany w zakresie „sterowania" gospodarką (chodzi oczywiście o interwencjonizm państwowy).

Akceptacja przedstawionego tu ujęcia idei wolnego rynku w kontekście etycznym umożliwia – zdaniem A. Dylus – przyjęcie założenia, że specyfiką mechanizmu gospodarki wolnorynkowej jest to, iż w wyniku jego działania następuje systematyczny wzrost gospodarczy oraz to, że proces ten zachodzi w taki sposób, iż nie występuje ostry konflikt wartości ekonomicznych i etycznych, uniemożliwiający ich jednoczesną realizację. Wzrost (rozwój) gospodarczy jest traktowany jako pożądany. Pozytywna ocena wolnego rynku wiąże się nie tylko z uznaniem jego dużej skuteczności, ale także ze sposobem funkcjonowania tegoż rynku, sprzyjającym „zachowaniom etycznym". Jeśli zatem rozwój gospodarczy jest efektem samoistnym i „etycznie poprawnym", to wszystko sprzyja idei dobra wspólnego, którego treść dookreśla się każdorazowo w działaniu.

Można przypuszczać, że obszar pomiędzy „moralizmem i ekonomizmem" jest na tyle duży, iż mieszczą się tutaj także inne stanowiska. Nie wydaje się jednak, aby można mówić w tym przypadku o pewnym układzie liniowym, którego dwa przeciwległe końce – moralizm i ekonomizm – wyznaczają jakieś spektrum rozwiązań pośrednich. Odrzucenie moralizmu nie oznacza w tym wypadku zbliżenia do ekonomizmu, tak jak przeciwstawienie się ekonomizmowi nie jest wyrazem jakiegokolwiek, mimowolnego chociażby, poparcia dla moralizmu.

Zastanówmy się, w jaki sposób ocenia te kwestie Jan Paweł II. Odwołajmy się się tu ponownie do encykliki *Centesimus annus*. Otóż wydaje się, iż uzasadnione jest przypuszczenie, że zdaniem Papieża gospodarka – rozumiana jako system organizujący działania gospodarcze – jest amoralna czy – lepiej – indyferentna etycznie. Obecność wartości moralnych w sferze gospodarowania zależy od ludzi – uczestników praktyki gospodarczej: „Gospodarka bowiem jest tylko pewnym aspektem i wymiarem złożonej działalności ludzkiej. Jeżeli jednak się ją absolutyzuje i produkcja oraz konsumpcja towarów znajdują się ostatecznie w centrum życia społecznego, stając się dlań jedyną, nie podporządkowaną żadnej innej wartością, to przyczyny szukać należy nie tylko i nie tyle w samym systemie gospodarczym, co w fakcie, że cały system społeczno-kulturalny,

[43] A. Dylus, *Wartości etyczne...*, op.cit. s. 17.

zapoznając wymiar etyczny i religijny, został osłabiony i ogranicza się już tylko do wytwarzania dóbr i świadczenia usług"[44].

Zjawiskom ekonomicznym nadaje się (na gruncie ujęcia papieskiego) wymiar etyczny i religijny przez przyporządkowanie ich regulacjom normatywnym katolickiej etyki społecznej. Jeśli w *Centesimus annus* czytamy, że „decyzja o takiej a nie innej inwestycji w danej dziedzinie produkcji, a nie w innej, jest zawsze wyborem **moralnym i kulturowym**", to możemy sądzić, że chodzi tu raczej o wskazanie, że skutki podjęcia określonej decyzji mogą być – z punktu widzenia wskazanych norm etycznych – oceniane jako pozytywne lub negatywne, jako sprzyjające lub nie realizacji dobra wspólnego. „W samym systemie gospodarczym nie ma kryteriów pozwalających na poprawne odróżnienie nowych i doskonalszych form zaspokajania ludzkich potrzeb od potrzeb sztucznie stwarzanych, przeszkadzających kształtowaniu się dojrzałej osobowości. Dlatego pilnie potrzebna jest tu **wielka praca na polu wychowania i kultury**, obejmująca przygotowanie konsumentów do odpowiedzialnego korzystania z prawa wyboru, kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności u producentów i przede wszystkim u specjalistów w dziedzinie społecznego przekazu; konieczna jest także interwencja władz publicznych"[45].

Papież, jak się wydaje, postrzega „racjonalność" gospodarki rynkowej jako ambiwalentną – przynoszącą raz „dobre", raz „złe" skutki społeczne – zależnie od rozmaitych okoliczności pozaekonomicznych. W związku z tym sfera ekonomiczna jest traktowana przezeń jako obszar ogromnej odpowiedzialności moralnej (jednostkowej i społecznej). Wartości ekonomiczne niekoniecznie muszą mieć trwałe powiązanie z wartościami etycznymi – nie jest tak, że automatycznie niejako uzyskują one pozytywną waloryzację światopoglądową. „Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność"[46]. Z drugiej jednak strony, Papież wyraża przekonanie, iż podejmowane w praktyce gospodarczej działania nie uwzględniające społecznego, etycznego kontekstu „dobra wspólnego" odbijają się negatywnie na gospodarczej skuteczności przedsiębiorstwa. Możliwe jest zatem przypuszczenie, iż w *Centesimus annus* zakładana jest jedno-, a nie dwustronna zależność pomiędzy wartościami ekonomicznymi i etycznymi. Kierowanie się wartościami etycznymi w działalności gospodarczej sprzyja bowiem ostatecznie efektywności ekonomicznej. Z drugiej zaś strony, nie zawsze to, co skuteczne ekonomicznie, może być oceniane pozytywnie pod względem etycznym.

Zastanówmy się na koniec nad problemem, do rozwiązania którego prowadzą ostatecznie przedstawione tu rozważania. Chodzi tu mianowicie o to, jaki

[44] *Centesimus annus*, s. 39.
[45] Ibidem, s. 36.
[46] Ibidem, s. 35.

kapitalizm mógłby być zaaprobowany przez Kościół katolicki. Podsumowując przedstawione tu refleksje możemy powiedzieć, że katolicka doktryna społeczna akceptuje, pozytywnie waloryzując, podstawowe dla ramowo wyspecyfikowanej wizji kapitalizmu przekonania, wskazujące tzw. (praktycznie zresztą uchwytne) wartości (ekonomiczne), którymi są: własność prywatna, zysk, konkurencja, kapitał, efektywność produkcyjno-handlowa. Doktryna ta respektuje także (przynajmniej w odniesieniu do niektórych odmian) autonomiczność tych wartości i przekonań dyrektywalnych, regulujących wolnorynkową praktykę gospodarczą (w stosunku do wartości etyczno-religijnych). Jeśli natomiast chodzi o kapitalizm ujmowany systemowo (ramowo wyabstrahowany układ ponadczasowych własności ustrojowych), traktowany więc – podkreślmy to raz jeszcze – jako określony porządek społeczno-gospodarczy, to trzeba zaznaczyć, że jego aprobata ma być istotnie zależna od respektowania zasad (norm moralnych i religijnych) katolicyzmu, a więc od nakazów moralnych chrześcijańskiej etyki społecznej[47]. W istocie rzeczy pojawiają się tu dwa rodzaje problemów. O pierwszym z nich była tutaj mowa – chodzi tu o rozstrzygnięcie kwestii czy – jak twierdzą R. Charles SI i D. Maclaren OP – pomiędzy normami kapitalizmu a etyką chrześcijańską istnieje swoista trudna do przezwyciężenia „antypatia", czy też wbrew autorom *Kościoła w świecie współczesnym,* a zgodnie z tym, co sądzą o tej sprawie przedstawiciele tzw. chrześcijańskiego (katolickiego) liberalizmu, katolicka doktryna społeczna jest skłonna zaakceptować kapitalistyczne reguły gospodarowania gwarantujące (technologiczną) sprawność funkcjonowania gospodarki, a także właściwe dla porządku kapitalistycznego przekonania normatywne wskazujące cele – wartości praktyczno-użytkowe (ekonomiczne) oraz światopoglądowe (liberalne) wartości nadrzędne.

Ponadto (a jest to niestety sprawa wykraczająca z konieczności poza ramy tego artykułu) należałoby się zastanowić nad drugim wątkiem problemów, których rozważenie miałoby prowadzić do odpowiedzi na następujace pytanie: czy jest możliwe (bez powodowania zakłóceń „normalnie" funkcjonującego systemu) wprowadzenie do zespołu liberalnych przekonań (normatywnych i dyrektywalnych), regulujących podejmowane w ramach praktyki gospodarczej działania jednostek, zasadniczo nie-liberalnych, a-liberalnych czy nawet przeciwliberalnych („obcych" temu systemowi, bo pochodzących z innego źródła) przekonań moralnie i religijnie wartościujących. Dopiero spełnienie tego wymogu zdaje się warunkować możliwość sformułowania doktrynalnych podstaw

[47] „Rozwój działalności gospodarczej i wzrost produkcji mają na celu zaspokojenie potrzeb ludzi. Życie gospodarcze nie powinno zmierzać jedynie do pomnażania dóbr wyprodukowanych i zwiększania zysku czy wpływów; przede wszystkim powinno służyć osobom, całemu człowiekowi i całej wspólnocie ludzkiej. Działalność gospodarcza prowadzona zgodnie z właściwymi jej metodami, powinna być podejmowana w granicach porządku moralnego, zgodnie ze sprawiedliwością społeczną, by odpowiedzieć na zamysł Boży względem człowieka". *Katechizm Kościoła katolickiego,* op.cit., 2426, s. 546.

takiej postaci kapitalizmu, który spełniałby najważniejsze, najbardziej podstawowe wymogi stawiane kapitalizmowi zarówno przez katolicką doktrynę społeczną, jak i „klasyczne" wyobrażenia liberalne na temat „normalnej", sprawnie funkcjonującej kapitalistycznej gospodarki rynkowej.

Halina Zboroń
Catolicism versus capitalism. Discussions over normative bases of the capitalist economy (summary)

The article concentrates around the problem which can be most generally defined as the attitude of Catholicism to the liberal programme determining the normative bases of capitalist market economy. According to the author the Catholic Church could accept this programme provided that at least two conditions are fulfilled. Firstly, it should be proved that there are no fundamental differences between the values of the capitalist economic system and those accepted by the Catholic social doctrine, the so-called social principles understood as certain norms of social life.

Secondly, it would be necessary to present the arguments to prove that it is possible – without any disturbance in the market system – to introduce non-liberal, coming from a different source and therefore „strange", moral and religious systems of values as additional regulators of individual activities.

The article refers to the first of the above-mentioned problems. The author points out that there are no fundamental contradictions between the basic normative assumptions of capitalism and the Catholic social thought. The Catholic social doctrine shows a positive attitude towards the values of private property, wealth, profit, competition and economic freedom.