Bożena Klimczak

KAPITAŁ SPOŁECZNY A DOBROBYT INDYWIDUALNY I SPOŁECZNY

1. Wprowadzenie

Koncepcja kapitału społecznego zastosowana przez R. Putnama do wyjaśnienia różnic w gospodarce północnych i południowych Włoch (1995) była wcześniej sformułowana w różnych teoriach socjologii, a także jest od dawna obecna, aczkolwiek w innej konwencji językowej, w teorii umowy społecznej, do której nawiązuje ekonomia neoklasyczna oraz instytucjonalna. Wspólny jest dla wymienionych teorii motyw badawczy – poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego racjonalne i zorientowane na własny interes osoby mogą systematycznie i trwale dokonywać wymiany rynkowej. Problem ten w interpretacji D. Hume'a brzmiał: dlaczego mamy ład, a nie chaos?, natomiast w interpretacji T. Hobbesa brzmiał: dlaczego nie ma wojny wszystkich przeciwko wszystkim, lecz jest współpraca?

Na te pytania inaczej odpowiadają socjolodzy, a inaczej ekonomiści. Jednak niektóre współczesne teorie socjologiczne, takie jak teoria wymiany i teoria racjonalnych wyborów, przyjmują podstawowe założenie ekonomii o racjonalnym i interesownym (self-interest) człowieku gospodarującym. Interpretacja modelu homo oeconomicus bywa zróżnicowana, odmienne są również szczegółowe pytania wyprowadzone z podstawowych problemów współpracy i koordynacji. Pojawiają się zapożyczenia terminologiczne, takie jak zaufanie, wartości lub kapitał, które w różnych naukach mają odmienny sens i inne zakorzenienie teoretyczne.

Koncepcja kapitału społecznego R. Putnama stanowi przykład interesującej idei, ale opartej na niefortunnej analogii pojęciowej, utrudniającej porozumiewanie się ekonomistów i socjologów, które jest niezbędne, aby wspólnie rozważyć alternatywne odpowiedzi na pytania o współpracę i koordynację. R. Putnam zdefiniował kapitał społeczny jako „właściwości życia społecznego – sieci, normy i zaufanie, które ułatwiają współpracę i koordynację w celu wzajemnej korzyści"[1]. W monografii o kapitale społecznym we Włoszech scharakteryzował następująco skutki istnienia kapitału społecznego:

[1] W oryginale brzmi to: Features of social life – networks, norms and trust – that facilitate cooperation and coordination for mutual benefit, w: R. Putman, *Democracy in America at Century's End*, Cambridge Un. Press, New York 1997, s. 31.

„Zasoby kapitału społecznego w postaci zaufania, norm i sieci ulegają zwykle samowzmocnieniu i kumulacji. Koła prawości (virtuous circles) przynoszą rezultaty w postaci społecznej równowagi i wysokiego poziomu współpracy, zaufania, wzajemności, obywatelskiego zaangażowania i zbiorowego dobrobytu (collective well-being)"[2].

Z definicji tych wyłania się teleologiczna koncepcja kapitału społecznego, utożsamianego z wynikami ekonomicznymi, które dzięki stosowaniu w sieciach zasady wzajemności polegają na wzajemnych korzyściach oraz zbiorowym dobrobycie. Orientacja na wyniki, podkreślanie wzajemności oraz stosowanie pojęcia kapitału skłaniają do postawienia pytania, co nowego wnosi koncepcja R. Putnama do teorii ładu gospodarczego? Celem referatu jest odpowiedź na to pytanie, zawężone do ekonomicznej teorii ładu rynkowego, zwanej welferyzmem, oraz sformułowanie możliwości inkorporowania koncepcji R. Putnama do teorii ekonomii.

2. *Welferyzm jako standardowa teoria ładu ekonomicznego*

Welferyzm (welfarism) jest próbą oceny stanu gospodarki, rozumianej jako sieć rynków, w których uczestniczą niezależnie działający, racjonalni, interesowni i dobrze poinformowani ludzie. Ocena ta polega na wypreparowaniu z utylitaryzmu wartości, które są konieczne do ustalenia słuszności czynów z perspektywy podjętych działań. A. Sen interpretuje welferyzm jako „dobroć stanów przedsięwzięć (states of affaires)... ocenioną całkowicie jako dobroć wiązki indywidualnych użyteczności"[3]. Oznacza to, że „welferyzm odrzuca wszystkie informacje inne niż informacje użyteczne do oceny stanu przedsięwzięć"[4]. Welferyzm różni się zatem od utylitaryzmu odmową oceny działań, procedur i kontrolowanych zmiennych oraz odrzuceniem potrzeby oceny każdej wiązki indywidualnych użyteczności za pomocą ich całkowitej sumy.

W neoklasycznej ekonomii welferyzm służy do wyjaśnienia ładu rynkowego jako ładu policentrycznego, który nie wymaga istnienia państwa. Na rynkach mających cechy doskonałej konkurencyjności racjonalne i zainteresowane sobą osoby dokonują wymiany dla wzajemnych korzyści. Ponieważ wybory ekonomiczne są uzasadniane za pomocą indywidualnej użyteczności, stan osiągnięty

[2] R. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton Un. Press, Princeton 1993, s. 177.

[3] A. Sen, *Resources, Values and DevelopmentBasil Blackwell*, Oxford 1984, s. 277–278.

[4] A. Sen, *Well-being Agency and Freedom*, „Journal of Philosophy" 1985, no 4 (April), s. 100.

przez poszczególne jednostki (osoby)[5] jest oceniony jako indywidualne dobro lub indywidualny dobrobyt, jeżeli człowiek dokonał racjonalnych wyborów, mając pełne informacje i troszcząc się o maksymalizowanie własnej użyteczności. Wątpliwości dotyczące relacji między dobrem a dobrobytem jednostki, polegające na zgłaszaniu istnienia pewnych aspektów dobra, które nie wyrażają się poprzez indywidualne wybory, takie jak wolność lub potrzeby, są rozstrzygane za pomocą koncepcji świadomych preferencji.

Świadome preferencje są wynikiem szczegółowego i głębokiego rozważenia alternatywnych możliwości przez dobrze poinformowaną osobę. Dokonane w ten sposób wybory nie są przypadkowe, a stany osiągnięte w efekcie takich wyborów prawidłowo wyrażają to, co jest dla człowieka dobrem. W ten sposób dobrobyt jednostki, określony jako zaspokojenie indywidualnych preferencji jest jedynym aspektem dobra poznawalnym pojęciowo[6]. Jest to stanowisko antypaternalistyczne, które odrzuca możliwość istnienia jakichkolwiek aspektów dobra indywidualnego poza zaspokojeniem świadomych preferencji. Wynika stąd, że nie istnieje inne dobro niż dobro jednostek (osób), w szczególności zaś, że nie istnieje dobro o nieredukowalnie społecznym charakterze. W takiej wersji welferyzm utożsamia dobro indywidualne z zaspokajaniem świadomych preferencji poszczególnych osób, zaś dobrobyt społeczny jest zbiorem zależnym tylko od dobra, czyli od dobrobytu członków zbiorowości.

Welferyzm jest używany w ekonomii neoklasycznej do ustalania społecznego optimum. Ponieważ standardowa definicja optimum społecznego porównuje społeczne alternatywy wyłącznie za pomocą pojęć dobroci ich wyników i określa dobroć wyników poprzez zaspokojenie indywidualnych preferencji, potrzebne staje się przezwyciężenie nieporównywalności preferencji indywidualnych i stanów ich zaspokojenia. Propozycją welferyzmu jest zmodyfikowana zasada optymalności Pareta, który nie zamierzał stosować jej do porównań interpersonalnych. Modyfikacja dokonana przez J. Broome'a przedstawia się następująco: „Jeżeli założy się, że wszystko inne jest równe, to jeśli dwa projekty dają równe dobro dla każdego i jeśli jeden z projektów jest lepszy dla kogokolwiek i co najmniej tak samo dobry dla każdego innego, to ten projekt jest lepszy"[7]. Jeżeli ponadto stan lepszy określa się za pomocą wyższej użyteczności, to przedsta-

[5] W utylitaryzmie i w innych koncepcjach liberalnych człowiek jako podmiot wyborów jest nazywany „individual", co jest tłumaczone w języku polskim jako „jednostka". Preferencje i dobro „jednostek" określa się za pomocą przymiotnika „jednostkowy" lub „indywidualny". Należy to odróżnić od dóbr stanowiących środki zaspokajania preferencji, będących własnością prywatną lub publiczną.

[6] R. Dworkin, *Paternalism*, „The Monist" 1972, no 5, s. 64–68.

[7] J. Broome, *Should Social Preferences Be Consistent?*, „Economic Philosophy", April 1989, s. 11.

wiona wersja zasady Pareta umożliwia ocenianie stanów osiągniętych przez pewne zbiorowości jako optymalnych dla każdego i dla zbiorowości[8].

Twórcy i zwolennicy welferyzmu mniemają, że ich koncepcja jest neutralna pod względem moralnym. Dobro utożsamiane ze spełnieniem pewnego zbioru preferencji jest pojmowane subiektywnie, przy czym tradycja liberalna nie poświęca uwagi ani przedmiotom owych preferencji, ani też stanom ducha, które mogą pojawić się w wyniku ich spełnienia. Odpowiada to koncepcji T. Hobbesa, iż „cokolwiek jest przedmiotem jakiegoś apetytu czy pożądania, to człowiek nazywa to swoim dobrem"[9]. Osiąganie dobra przez człowieka jest zatem jego interesem. Welferyzm proponuje jedynie minimalną osłonę przed wykorzystywaniem przez uczestników rynku ich przewag w sposób niekontrolowany. Jest nią zasada Pareta, którą J. Broome określił jako zasadę osobistego dobra (the principle of the personal good). W świetle tej zasady i przyjętych założeń o naturze i celach człowieka nie ma efektów zewnętrznych, monopoli, dóbr publicznych i niedoskonałej informacji. Wówczas stan konkurencyjnej równowagi rynków jest paretooptymalny i odwrotnie. Welferyści uważają, że jest to moralnie dobry stan gospodarki, natomiast złem są błędy rynku. Jednocześnie uważają swoją koncepcję za neutralną pod względem moralnym, ponieważ dążenie do zaspokajania preferencji jest neutralne, zaś zasada Pareta jest nieszkodliwą i niekontrowersyjną konwencją.

Welferyzm jako neutralna technika koordynacji sprzecznych interesów budzi wiele wątpliwości. Nie dziwią wątpliwości zgłaszane przez zwolenników teorii moralnej I. Kanta lub chrześcijańskiej koncepcji dobra wspólnego. Nie dziwią również wątpliwości zgłaszane przez antropologów społecznych i socjologów, zajmujących się społecznymi aspektami wyborów i społecznymi ścieżkami tworzenia koncepcji, zasad lub norm służących do regulowania, kontroli i egzekwowania obietnic i zobowiązań zawartych w osiągniętych porozumieniach. Są to wątpliwości adresowane do założenia o niezależności poszczególnych uczestników rynku. Warto jednak zwrócić uwagę, że poważne wątpliwości dotyczące wypreparowania welferyzmu z utylitarystycznej teorii moralnej, w której ludzie współdziałają, współodczuwają lub racjonalnie poświęcają jakieś swoje interesy dla społecznego dobra, zgłaszają ekonomiści dalecy od kantowskiej lub chrześcijańskiej teorii dobra moralnego[10]. Również rozwijanie w ramach welferyzmu koncepcji second-best i krytycyzm wobec tzw. zasady kompensacji[11] sprawiły,

[8] D. M. Hausman, M. S. McPherson, *Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy*, „Journal of Economic Literature" June 1993, vol. XXXI.

[9] T. Hobbes, *Lewiatan*, PWN, Warszawa 1954, I, 6.

[10] A. Sen A., *The Welfare Basis of Real Income Comparisons*, „Journal of Economic Literature" March 1979; B. Williams, *A Critique of Utilitarianism*, w: *Utilitarianism: For and Against*, ed. J. J. C. Smart, B. Williams, Cambridge Un. Press, Cambridge 1973.

[11] M. Blaug, *Teoria ekonomii*, PWN, Warszawa 1999.

że nastąpiła obrona welferyzmu poprzez artykulację szerszej gamy wartości niż wartości hedonistyczne i ekonomiczne: interes własny, wolność osobista negatywna i efektywność. Wymaga to jednak zwrócenia uwagi nie tylko na wyniki działania, lecz na wszystkie etapy działań i ich zmienne oraz ograniczenia lub uzgodnione procedury dokonywania wyborów, konkurowania, zawierania i realizowania transakcji. Przykładowo, należałoby posiadać pełną informację o stanach poprzedzających osiągnięcie końcowego wyniku, choćby ze względu na kryterium Pareta. Należałoby również rozważać kryteria dyskontowania w czasie wyników ekonomicznych.

3. Koncepcja kapitału społecznego a standardowa teoria ekonomiczna

Wśród krytyk welferyzmu powszechnie odrzucane jest założenie o niezależności osób gospodarujących. Pozostając przy założeniu o racjonalności i interesie własnym, podejmowano różne próby wyjaśniania, w jaki sposób z naturalnej sprzeczności interesów wyłania się lub zostaje zbudowana sztuczna tożsamość interesów. Koncepcja R. Putnama wpisuje się w ten nurt poszukiwań, mający swoje początki w koncepcjach T. Hobbesa i D. Hume'a, którzy identyfikowali racjonalność z interesem własnym. Pozwala to uzasadnić, że świadome preferencje jednostki, których zaspokajanie jest subiektywnie dobre dla danego człowieka, są dobre dla innych członków zbiorowości, jeżeli zasada optymalności Pareta oznacza akceptowanie i praktykowanie zasady wzajemności.

Na długo przed publikacjami R. Putnama zasada wzajemności została opisana jako norma społeczności plemiennych[12] i wykorzystana do wyjaśniania trwałych, powtarzalnych i regularnych interakcji na rynkach i w innych sferach życia społecznego[13]. Socjolodzy nurtu racjonalnych wyborów zastosowali ją w wersji negatywnej jako mechanizm startu do współpracy między racjonalnymi i zainteresowanymi sobą ludźmi[14]. W tym samym okresie podobne intuicje sformułowali filozofowie moralności[15]. Warto przywołać te badania, intuicje i hipotezy, ponieważ pozwolą one odpowiedzieć na pytanie, co nowego wniosła koncepcja R. Putnama do teorii ładu społecznego.

---

[12] B. Malinowski B., *Argonauts of Western Pacific*, E. P. Dutton, London 1922/1961.

[13] M. Mauss, *The Gift. Forms of Exchange in Archaic Societes*, Routledge, London 1929/1960; K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economics*, Beacon Press, Boston 1971.

[14] R. Axelrod, *An Evolutionary Approach to Norms*, American Political Science Review 1986, no 80; M. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge Un. Press, Cambridge 1982.

[15] D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Charendon Press, Oxford 1986.

Zasada wzajemności występuje w dwóch wersjach. Jako reguła negatywna, wzajemność odwołuje się do prewencyjnego lub odwetowego działania kar, rewanżu itp. w celu powstrzymania człowieka przed stosowaniem przemocy we własnym interesie, przed wykorzystywaniem drugiego człowieka lub w celu wyrównania szkód powstałych w efekcie nieprzestrzegania zasady wzajemności. Negatywna zasada wzajemności określa dolną granicę wzajemnych oczekiwań ludzi, którzy zawierają różne kontrakty i porozumienia. Istnieje wiarygodna dokumentacja, iż formuła „nie czyń drugiemu, czego nie chcesz, aby tobie czyniono" jest jedną z najstarszych, a także powszechnych norm społecznych.

M. Taylor i R. Axelrod interpretują negatywną wzajemność jako mechanizm zapoczątkujący współpracę między racjonalnymi i interesownymi osobami, które traktują ją jako użyteczną konwencję. Podobnie D. Gauthier twierdzi, że jeżeli założymy, iż takim osobom brakuje środków do interpersonalnego porównywania użyteczności, to powinny porozumieć się co do dystrybucji korzyści z wymiany lub współpracy na podstawie zasady „minimax względnej koncesji" (minimax relative concession). Jest to konwencja wynikająca z negocjacji racjonalnych i egoistycznych osób: każdy będzie chciał, aby osiągnięte porozumienie maksymalnie chroniło jego interesy, minimalnie je ograniczając. Zdaniem Gauthiera, zasada ta będzie stosowana najczęściej, nawet bez negocjacji i porozumienia, ponieważ zapewnia uczciwą (fair) dystrybucję korzyści; zapewnia sprawiedliwość jako wzajemną korzyść. Gauthier, podobnie jak Axelrod, podkreśla konwencjonalny charakter zasady wzajemności, wynikającej z pozamoralnych przesłanek racjonalnego wyboru[16]. Axelrod sądzi, że w toku wzajemnych długookresowych interakcji zasada wzajemności rozwinęła się do wersji pozytywnej jako norma społeczna lub zasada moralna. Natomiast M. Taylor jednoznacznie charakteryzuje zasadę wzajemności jako zasadę moralną, osadzając ją w strukturze wspólnotowej, w której występują wspólne wartości i wierzenia oraz wielostronne i bezpośrednie stosunki. Nadają one zasadzie wzajemności charakter zobowiązania. W tym szerszym znaczeniu zasada wzajemności jest odpowiednikiem arystotelesowskiej sprawiedliwości komutatywnej. Jej podstawowym aspektem jest dotrzymywanie zobowiązań sformułowanych w dobrowolnie zawartych umowach, a uzasadnieniem nie jest tylko określenie dopuszczalnego obciążenia stron obowiązkami i sprawiedliwego podziału korzyści, lecz przede wszystkim dążenie do pokoju i przewidywalności[17].

Zestawienie składników kapitału społecznego R. Putnama: sieci, norm i zaufania oraz mechanizmu aprecjacji w formie kół prawości (virtuous circles) z negatywną i pozytywną wersją zasady wzajemności wykazuje, iż R. Putnam

[16] D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Charendon Press, Oxford 1986, s. 4.

[17] B. Sutor, *Etyka polityczna*, Wyd. Kontrast, Warszawa 1994; A. Gouldner, *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, „American Sociological Review" 1960, no 25.

ujął w formie kapitału społecznego znane wcześniej i wszechstronnie omówione zastosowanie zasady wzajemności:

- jako spoiwa w grupach, plemionach i innych małych społecznościach, w których ludzie stale spotykają się – współcześnie również w tzw. sieciach;
- jako normy społecznej lub zasady moralnej, która nie tylko umożliwia społeczną kontrolę za pomocą selektywnych bodźców, lecz nadto zapewnia bezpieczeństwo i przewidywalność;
- jako uniwersalnej zasady sprawiedliwości komutatywnej, która umożliwia powstawanie zobowiązania, dzięki czemu zastępuje niekompletną informację rodzącą nieufność.

W przeciwieństwie jednak do koncepcji kapitału społecznego, przedstawionej w pierwotnej wersji przez R. Putnama jako kompletny mechanizm ładu społecznego, zasada wzajemności ma znacznie węższe zastosowanie. Po pierwsze, wzajemność jest relacją między ludźmi, którzy używają siebie wzajemnie do zaspokajania własnych interesów. Akcent na racjonalne dążenie do własnych interesów obejmuje świadomość, że osiągnięcie własnego dobra wymaga porozumienia lub dzielenia się z innymi. Nie chodzi więc o moralność intencji i sposobu działania, lecz o konkretne wyniki. Zasada wzajemności jest satysfakcjonująca dla stron, jeżeli postępowanie stron jest spójne z osiąganiem tych korzyści.

Po drugie, zasada wzajemności może być uważana za normę w małych grupach, w których ludzie są od siebie zależni i stwierdzają, że więcej korzyści osiągną za pomocą świadczenia wzajemnych korzyści niż przez wyzyskiwanie. Jednocześnie w małych grupach można skutecznie stosować mechanizm aprecjacji. Z tych powodów zasada wzajemności może być uznana za normę w kontraktach gospodarczych[18], w których strony są wzajemnie zależne. Racjonalni uczestnicy wymiany uznają, że słuszne jest, jeżeli każdy uzyska coś od drugiej strony, co jest co najmniej tak cenne jak to, co daje w zamian.

Stosowanie zasady wzajemności w przedstawionych wersjach i zastosowaniach jest substytucyjne wobec idealizacyjnych założeń welferyzmu o doskonałej informacji i wiedzy oraz niezależności uczestników rynku. Praktykowanie wzajemności zastępuje bezstronnego licytatora lub maklera. Jest więc warunkiem koniecznym do rozwiązywania konfliktów, choć nie jest warunkiem wystarczającym do podtrzymywania i utrwalania sztucznej tożsamości interesów. Można ją uznać co najwyżej za wystarczający warunek zastosowania zasady Pareta w statycznej sytuacji małej grupy biznesowej. Jeżeli w tenże sposób interpretuje się kapitał społeczny, tj. jako zasadę wzajemności praktykowaną w sieciach, to nie można uznać koncepcji R. Putnama za wystarczającą do uzyskiwania zbiorowego dobrobytu. Twierdzenie to można uzasadnić za pomocą następujących argumentów.

[18] L. C. Becker, *Reciprocity*, Routledge, London 1986.

Po pierwsze, społeczny kapitał jest definiowany przez jego funkcję, polegającą na powiększaniu wyników ekonomicznych. Grupy osiągają sukces ekonomiczny, ponieważ posiadają kapitał społeczny. Z kapitału społecznego mogą korzystać wszyscy członkowie grupy dla wzajemnych korzyści. Łatwo można wykazać, że społeczeństwa mogą ponieść straty z powodu wykorzystywania kapitału społecznego przez członków grup[19]. Tak zwany kapitalizm „kolesiów" (crony capitalism) lub „grupy trzymające władzę" dostarczają wielu dowodów destruktywnego wpływu zasady wzajemności praktykowanej w grupach, sieciach, układach itp. na dobro wspólne, pojmowane jako społeczny naddatek do dobrobytu społecznego ujmowanego z perspektywy dobra jednostek.

Po drugie, kapitał społeczny jako zasób grupy lub sieci może powodować nieoptymalną koordynację rynków, z powodu niepewności, czy zasada wzajemności może być uogólnioną praktyką. Świadczą o tym działania grup interesu, opisane przez M. Olsona (1965) i innych badaczy działań zbiorowych[20].

Po trzecie, atrybucja kapitału społecznego jako dodatkowego zasobu, używanego w działaniach gospodarczych, jest nieuprawniona. Stosowane w teorii ekonomii pojęcia kapitału fizycznego (physical capital) i kapitału ludzkiego mają trzy cechy:

1) kapitał jest prywatny i może być transferowany;
2) kapitał zużywa się, może być odtwarzany i powiększany;
3) kapitał powstaje w wyniku indywidualnego wyboru między bieżącymi a przyszłymi korzyściami.

Natomiast kapitał społeczny R. Putnama należy do grupy i nie jest transferowalny między grupami, nie wymaga inwestycji, nie zużywa się, lecz podlega aprecjacji. Takie ujęcie nie nadaje się do inkorporowania kapitału społecznego do teorii ekonomicznych, jako mechanizmu koordynacji lub czynnika wzrostu i rozwoju gospodarczego[21].

Sam Putnam uznał przedstawione argumenty, zwłaszcza argument o możliwości destrukcyjnego wpływu interakcji sieciowych na dobro wspólne, i pod ich wpływem dokonał wyodrębnienia kontraktowego kapitału społecznego (bonding social capital) od pomostowego kapitału społecznego (bridging social capital)[22].

---

[19] Na taki cel korzystania z kapitału społecznego wskazuje P. Bourdieu, który definiuje kapitał społeczny jako atrybuty jednostki w społecznym kontekście „...powiązań takich jak krewni, przyjaciele, co obecnie określa się jako „sieci społeczne". Zob. P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, w: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, red. J. G. Richardson, Greenwood Press, New York 1986, s. 241–246.

[20] *Samorząd gospodarczy i zawodowy w procesie powstawania ładu rynkowego w Polsce*, red. B. Klimczak, Wydawnictwo AE, Wrocław 2001.

[21] K. J. Arrow, *Observations on Social Capital*, w: *Social Capital: A Multifaced Perspective*, red. P. Dasgupta, I. Seregaldi, World Bank, Washington 1999.

[22] R. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York 2000.

Kontraktowy kapitał społeczny składa się z gęstych sieci zaufania i wzajemności, które zabezpieczają krótkoterminowe przedsięwzięcia. Ta forma kapitału społecznego odpowiada koncepcji prywatnego ładu rynkowego (private ordering), osiąganemu za pomocą urządzeń instytucjonalnych, takich jak zasada odwetu, reputacja itp.[23] Pomostowy kapitał społeczny natomiast łączy różne społeczności, np. religijne, etniczne, socjoekonomiczne. Można go zidentyfikować jako uniwersalne instytucje, np. instytucje chroniące podstawowe prawa człowieka za pomocą międzynarodowych porozumień oraz zasad konstytucyjnych. Odpowiada to koncepcji publicznego ładu rynkowego (court ordering), osiąganemu za pomocą instytucji prawa, moralności i uniwersalnych zasad społecznych[24].

4. Uwagi końcowe

Z przedstawionego przeglądu prób rozwiązania dylematu współpracy i koordynacji między racjonalnymi i interesownymi ludźmi gospodarującymi wynika negatywna odpowiedź na postawione we wprowadzeniu pytanie. Koncepcja kapitału społecznego R. Putnama nie wnosi niczego nowego do teorii ładu rynkowego. Budzi poważne zastrzeżenia metodologiczne; jest tautologiczna, nadaje nowe znaczenie kategorii kapitału, ignoruje znane wcześniej błędy rynku wynikające z działań grup interesu. Pomimo to nie można pozostać obojętnym wobec koncepcji R. Putnama. Poruszyła ona na nowo problem wciąż aktualny, jakim są niedoskonałości natury ludzkiej, które polegają na słabości woli utrudniającej dotrzymywanie danego słowa, wywiązywanie się z dobrowolnych zobowiązań, nawet wówczas, gdy towarzyszy temu świadomość, iż nie jest to rozsądne ze względu na własny interes. Koncepcja R. Putnama jest próbą nostalgicznego powrotu do stanu natury, w którym bytowanie we wspólnocie sprzyjało trwałym interakcjom dla wzajemnych korzyści. Jej wadliwość polega na przyjęciu założenia, iż można powtórnie wejść do tej samej rzeki. Współczesne społeczeństwa mają zbyt złożone struktury, aby zasada wzajemności praktykowana w niewielkich grupach była wystarczającym warunkiem koordynacji. To spowodowało, że koncepcja R. Putnama mogła być wykorzystywana do potwierdzania hipotezy M. Olsona o destrukcyjnym wpływie grup interesu, powiązań sieciowych i in-

[23] D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, PWN, Warszawa 1963; O. Williamson, *Ekonomiczne instytucje kapitalizmu*, PWN, Warszawa 1998.

[24] J. M. Buchanan, R. D. Tollison, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965; O. Williamson, *Ekonomiczne instytucje kapitalizmu*, PWN, Warszawa 1998.

nych układów społecznych. Ponieważ celem R. Putnama było wskazanie, że niewidzialną ręką kierującą rynkiem są normy wzajemności i zaufania, to wolno twierdzić, że nie zostało to wystarczająco udowodnione. Należy jednak zauważyć, że koncepcja R. Putnama wywołała szeroką dyskusję i przyczyniła się do uaktywniania badań nad dobrobytem indywidualnym i społecznym w kontekście wyższych wartości niż wartości hedonistyczne, ekonomiczne i utylitarystyczne.

Bibliografia

Arrow K. J. [1999], *Observations on Social Capital*, w: red. P. Dasgupta, I. Seregaldi, *Social Capital: A Multifaced Perspective*, World Bank, Washington.

Axelrod R. [1986], *An Evolutionary Approach to Norms*, „American Political Science Review", no 80.

Becker L.C. [1986], *Reciprocity*, Routledge, London.

Blaug M. [1999], *Teoria ekonomii*, PWN, Warszawa.

Bourdieu P. [1986], *The Forms of Capital*, w: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, red. J. G. Richardson, Greenwood Press, New York.

Broome J. [1989], *Should Social Preferences Be Consistent?*, „Economic Philosophy", April.

Buchanan J. M., Tollison R.D. [1995], *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Costitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Dworkin R. [1972], *Paternalism*, „The Monist", no 5.

Gauthier D. [1986], *Morals by Agreement*, Charendon Press, Oxford.

Gauthier D. [1986], *Morals by Agreement*, Charendon Press, Oxford.

Gouldner A. [1960], *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, „American Sociological Review", no 25.

Hausman D. M., McPherson M.S. [1993], *Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy*, „Journal of Economic Literature", vol. XXXI (June).

Hobbes T. [1954], *Lewiatan*, PWN, Warszawa, I, 6.

Hume D. [1963], *Traktat o naturze ludzkiej*, PWN, Warszawa.

Malinowski B. [1922/1961], *Argonauts of Western Pacific*, E. P. Dutton, London.

Mauss M. [1929/1960], *The Gift. Forms of Exchange in Archaic Societes*, Routledge, London.

Polanyi K. [1971], *Primitive, Archaic and Modern Economics*, Beacon Press, Boston.

Putnam R. [1997], *Democracy in America at Century's End*, Cambridge Un. Press, New York.

Putnam R. [2000], *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, Simon and Schuster*, New York.

Putnam R. [1993], *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton Un. Press, Princeton.

Samorząd gospodarczy i zawodowy w procesie powstawania ładu rynkowego w Polsce, [2001], red. B. Klimczak, Wydawnictwo AE, Wrocław.

Sen A. [1985], *Well-being Agency and Freedom*, „Journal of Philosophy", no 4 (April).

Sen A. [1984], *Resources, Values and Development*, Basil Blackwell, Oxford.

Sen A. [1979], *The Welfare Basis of Real Income Comparisons*, „Journal of Economic Literature", March.

Sutor B. [1994], *Etyka polityczna*, Wyd. Kontrast, Warszawa.

Taylor M. [1982], *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge Un. Press, Cambridge.
Williams B. [1973], *A Critique of Utilitarianism*, w: *Utilitarianism: For and Against*, ed. J. J. C. Smart, B. Williams, Cambridge Un. Press, Cambridge.
Williamson O. [1998], *Ekonomiczne instytucje kapitalizmu*, PWN, Warszawa.

Bożena Klimczak

SOCIAL CAPITAL AND INDIVIDUAL AND SOCIAL WELL – BEING
Summary

The aim of this paper is to answer for the question: what news introduces R. Putnam's social capital theory to the economic theory of welferstate? This question is founded on the assumption, that substantial thesis of Putnam is mechanism of reciprocity. In a paper is discussed principle of reciprocity in groups and networks and possibility to use it in modern economies. The answer is negative: principle of reciprocity is necessary but not sufficient condition of economic order.