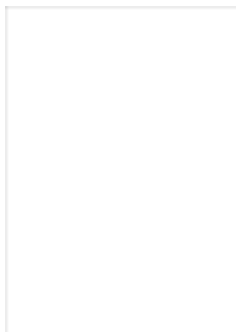


PERSONALIZM EKONOMICZNY



Gregory M. A. Gronbacher

PERSONALIZM EKONOMICZNY

Z przedmową Michaela Novaka

Tłumaczenie: Jarosław Merecki SDS

Warszawa 2008



Oryginał angielski:
Economic Personalism
by Gregory M. A. Gronbacher
Copyright (C) 1998 by
The Acton Institute for the Study of Religion and Liberty
Copyright for the Polish translation (C) 1998 by
Instytut Liberalno-Konserwatywny w Lublinie
Wydanie polskie pierwsze
ISBN 83-88017-00-4
Sponsor wydania: Jan M. Małek, Torrance, Kalifornia, Fundacja
ATLAS, Fairfax, Wirginia, Firma KTS, Lublin

**Polsko-Amerykańska Fundacja Edukacji
i Rozwoju Ekonomicznego PAFERE dziękuje p. dr. Janowi Jackowi
Szymonie za pozwolenie na opublikowanie treści niniejszej
książki na portalu www.pafere.org**

Przygotowanie i skład: Fundacja PAFERE Polska

www.pafere.org

SŁOWO DO CZYTELNIKA

Esej Gregory'ego M. A. Gronbachera, który Państwo mają w rękach -- jak również powstanie Centrum Personalizmu Ekonomicznego przy Instytucie Actona w Grand Rapids w Stanach Zjednoczonych -- można w pewnym sensie uznać za odpowiedź na ogłoszoną w roku 1991 encyklikę *Centesimus annus* Jana Pawła II, a zwłaszcza na zawarte w niej wezwanie do tworzenia przymierza pomiędzy wolnym rynkiem i solidarnością. We wspomnianej encyklice -- jak się wydaje, wciąż jeszcze zbyt mało znanej zarówno w kręgach kościelnych, jak i poza nimi -- Jan Paweł II przedstawił wizję porządku politycznego, którego filarami są z jednej strony chrześcijańska wizja osoby ludzkiej, z drugiej zaś pozytywna ocena instytucji społecznej, która w ekonomii nazywana jest rynkiem (warto przypomnieć, że encyklika ta została napisana po upadku systemów gospodarki planowanej i jest poniekąd filozoficzną i teologiczną refleksją nad sensem tego wydarzenia). Jaka jest istota wizji proponowanej przez Jana Pawła II?

Należy z góry zaznaczyć, że chociaż katolicka nauka społeczna jest częścią teologii moralnej (i tak ujmuje ją Gronbacher w swoim eseju), to jednak jej istotna treść nie jest specyficznie chrześcijańska, lecz stanowi propozycję skierowaną do wszystkich ludzi dobrej woli. Racjonalność podstawowych zasad społecznego nauczania Kościoła może zostać odsłonięta bez odwoływania się do Objawienia Bożego (czego niedawnym, nieco kuriozalnym przykładem było

„odkrycie” przez Unię Europejską zasady pomocniczości -- tej samej, którą katolicka nauka społeczna głosi już od bardzo dawna). Proponowany przez Gronbanchera personalizm ekonomiczny odwołuje się do fundamentalnej zasady społecznego nauczania Kościoła, która nazywana jest niekiedy normą personalistyczną. Norma ta głosi, iż każda bez wyjątku osoba ludzka jest bytem obdarzonym niezbywalną godnością i zasługującym na to, by nie być traktowanym wyłącznie jako środek do nawet najbardziej wzniosłego celu, ale będącym przede wszystkim celem samym w sobie. Tak rozumiana norma personalistyczna jest podstawą całego porządku moralnego. Ponieważ jednak odnosi się ona do wszystkich podejmowanych przez człowieka działań, dotyczy również jego działań ekonomicznych.

Oczywiście, odwołanie się do samej normy personalistycznej jeszcze nie wystarcza. Etyka gospodarcza, która zadowoliliby się sformułowaniem i uzasadnieniem tylko tej zasady, byłaby etyką całkowicie abstrakcyjną. Dlatego etyka ta potrzebuje również odwołania się do empirycznych praw rządzących ekonomicznym działaniem człowieka. W tym właśnie kontekście Ojciec Święty formułuje pozytywną ocenę instytucji rynku jako rzeczywistości społecznej. Istnienie rynku zakłada bowiem istnienie wolnych podmiotów, które na rynku działają. Respekt dla podmiotowości osoby ludzkiej jest zatem wewnętrzną zasadą, którą kieruje się rynek (nie trzeba dodawać, że gospodarka nakazowa odrzuca tę właśnie zasadę). Idąc za tą sugestią Gronbacher proponuje syntezę personalizmu z ekonomią wolnorynkową rozwijaną zwłaszcza przez Szkołę Austriacką. Warto może w tym kontekście zwrócić uwagę na podobieństwo tytułów podstawowego filozoficznego dzieła Karola Wojtyły, czyli książki *Osoba i czyn*, i głównego dzieła Ludwiga von Misesa *Human Action* (*Ludzkie działanie*). Z pewnością interesująca byłaby próba porównania ich treści podjęta z punktu widzenia etyki społecznej i gospodarczej.

Wydaje się, że zaletą propozycji Gronbanchera jest szansa na uniknięcie uproszczeń, które są niejednokrotnie udziałem różnych teorii społecznych, w tym również teorii ekonomicznych. Człowiek żyje życiem ekonomicznym, ale nie tylko nim; nie jest ono najistotniejszą częścią jego życia i działania. Człowiek żyje nade wszystko życiem moralnym i w tym wymiarze spełnia się jako osoba. Odwołując się do etycznego personalizmu Gronbacher wie, że rynek jest tylko częścią rzeczywistości i działania człowieka, i dlatego logika rynku nie może stać się uniwersalną logiką działania społecznego. Dlatego nie waha się mówić o ograniczeniach rynku. Są to przede wszystkim ograniczenia natury moralnej, a zatem -- warto o tym pamiętać -- natura tych ograniczeń jest taka sama, co natura racji usprawiedliwiających istnienie wolnego rynku. Istnieją na przykład takie dobra, które ze swej istoty nie powinny być przedmiotem kupna i sprzedaży. Należy do nich przede wszystkim sama osoba ludzka (dobrze wiemy, że nie zawsze przestrzegano tej zasady). Przyjęcie tego ograniczenia pociąga szereg ważnych konsekwencji, na przykład taką, że ludzka praca winna być organizowana w taki sposób, aby człowiek sprzedający swoją pracę nie był zmuszony do sprzedawania tym samym samego siebie. Gronbacher przypomina również o obowiązującej wszystkich chrześcijan preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. Wydaje się zresztą, że konsekwentne przyjęcie zasad personalizmu ekonomicznego czyni z tej opcji zasadę uniwersalnie ważną.

Przedstawiona przez Gronbanchera wizja personalizmu ekonomicznego nie jest w pełni opracowaną teorią. Jest raczej zaproszeniem do myślenia o życiu gospodarczym wedle zasad personalizmu etycznego i ekonomii wolnorynkowej. Otwarta jest i na dopełnienia, i na krytykę. Rolę takiego zaproszenia ma właśnie spełnić publikacja niniejszego eseju.

JAROSŁAW MERECKI SDS

PRZEDMOWA

Przez ostatnie ponad sto lat ekonomia -- w teorii i praktyce -- pojmowana była na wzór fizyki i matematyki. Nie zawsze tak było. Od pionierskiej działalności Adama Smitha w ostatnim trzydziestolecu osiemnastego wieku aż do ukazania się w roku 1848 *Principles of Political Economy* Johna Stuarta Milla ekonomię uznawano za część filozofii moralnej, a jej głównym przedmiotem był wymiar filozofii człowieka zaniedbany w dużym stopniu przez poprzednie pokolenia. Wydaje się to prawie nieprawdopodobne, ale przed Adamem Smithem żaden z klasycznych autorów nie zadał pytania: „Jaka jest przyczyna bogactwa narodów?” Przeważało przekonanie: „Biednych zawsze mieć będziecie”. Moralna wizja wyeliminowania plagi ubóstwa z ludzkiego życia jeszcze się nie narodziła.

W wieku dwudziestym wielu ekonomistów głównego nurtu coraz silniej ulegało fascynacji modelem naukowym, szczególnie ścisłością i pięknem matematyki. W rezultacie powstało wrażenie, że ekonomia jako dyscyplina naukowa jest daleka od osoby ludzkiej -- od **działającego podmiotu**, który jest jej centrum. Dwie wiodące idee Centrum Personalizmu Ekonomicznego mówią natomiast, że, po pierwsze, pełne rozumienie podmiotu ludzkiego jest lepszą podstawą ekonomii niż rozumienie człowieka wyłącznie jako *homo economicus* oraz, po drugie, że szczególnie owocnej wizji dostarcza antropologia chrześcijańska. Tego rodzaju podejście jest niezwykle pomocne dla ponad dwu miliardów ludzi, którzy dzisiaj są chrześcijanami.

Proponowany przez Gregory'ego Gronbanchera personalizm ekonomiczny jest „nauką o moralności rynku”.

Odwołuje się on do nowatorskiego dzieła tych myślicieli, którzy powrócili do pierwotnej inspiracji ekonomii jako dziedziny przynależącej głównie do filozofii **moralnej**. Szkoła ta nazywana bywa Szkołą Austriacką lub Szkołą Klasycznego Liberalizmu. (Jeden z jej głównych przedstawicieli, F. A. von Hayek, wolał być nazywany „wigiem”). Szkoła Austriacka skupiła swoją uwagę na podmiocie działalności gospodarczej - - na bodźcach, wartościach, informacji oraz prywatnym i publicznym wyborze.

Po pierwsze, działanie zaczyna się od wyboru; stąd klasyczne dzieło Ludwiga von Misesa *Human Action* rozpoczyna się od uderzającego passusu:

Wybór określa wszelkie ludzkie decyzje. Wybierając człowiek rozstrzyga nie tylko między różnymi rzeczami materialnymi i usługami. Wszystkie ludzkie wartości są przedmiotem wyboru. Wszelkie cele i środki, sprawy materialne i idealne, wzniosłe i nikczemne, szlachetne i podłe są ustawione w jednym szeregu i poddane decyzji, która jedną rzecz wybiera, a inne pozostawia na boku. Nic z tego, do czego człowiek zmierza lub czego pragnie uniknąć nie pozostaje poza tym włączeniem w jedną skalę gradacji i preferencji. Nowożytna teoria wartości rozszerza horyzont naukowy i dziedzinę studiów ekonomicznych¹.

Po drugie, Szkoła Austriacka poddała analizie nie tylko pojedyncze działania rozpatrywane we wzajemnej izolacji, lecz rozwinęła ponadto teorię **działań charakterystycznych**, czyli cnót -- a więc ostatecznie teorię **ludzkiego charakteru**. Osoba ludzka nie tylko działa, ale działa wedle określonych wzorców; odnosi się to zarówno do działań gospodarczych, jak i politycznych, religijnych czy kulturalnych.

Po trzecie, Szkoła Austriacka wskazała na przyczynę sprawczą działalności gospodarczej: cnotę przedsiębiorczości. Cnota ta jest źródłem inwencji, kreatywności i zmian w sposobie prowadzenia działalności gospodarczej. Jak pokazał Izrael Kirzner, cnota przedsiębiorczości jest siłą napędową gospodarki.

Wszystkie te odkrycia Szkoły Austriackiej -- podmiot ludzki, ludzkie działanie i cnota przedsiębiorczości -- doprowadziły do stworzenia pojęcia **kapitału ludzkiego**, które -- opracowane przez Gary Beckera i innych -- stało się jednym z głównych pojęć współczesnej teorii ekonomicznej. Można je również zauważyć w pracach niemieckich myślicieli społecznych ze szkoły ordoliberalistów (skupionych wokół Waltera Eukena i pisma „Ordo”). Zobaczyli oni, że odbudowujące się z gruzów II Wojny Światowej Niemcy muszą stworzyć całkowicie nowy porządek: polityczny, gospodarczy, moralny. Widzieli, że Niemcy będą musiały zbudować nowe społeczeństwo oparte na podstawie politycznej demokracji, gospodarki rynkowej i duchowo wolnej kultury. Każdy z tych wymiarów jest kluczowy dla powodzenia wolnego społeczeństwa. Poszukując „nowego paradygmatu gospodarki na miarę człowieka” personalizm ekonomiczny odwołuje się również do wielkiego dzieła Wilhelma Roepkego *The Humane Economy*, którego autor korzystał z odkryć Szkoły Austriackiej.

W ten sposób myśl ekonomiczna z własnego wyboru zmierza ku bogatszej antropologii filozoficznej. Wielu klasycznym myślicielom liberalnym, również nie przyznającym się otwarcie do teizmu, bliska jest wizja człowieka jako wolnego i stanowiącego o sobie bytu. Wedle tej wizji, dzieje każdej jednostki ludzkiej mają wielką wagę moralną zarówno dla niej samej, jak i dla dynamicznej *e'lan* kultury jako całości.

Jednym z motywów mojej pracy w ciągu ostatnich dwudziestu lat było skłonienie filozofów, teologów i innych humanistów do zajęcia się ekonomią i do dalszego kierowania myśli ekonomicznej ku studiom nad osobą ludzką. Refleksja humanistyczna potrzebuje mocnego zakorzenienia w ekonomii, a myśl ekonomiczna potrzebuje pogłębionej wizji człowieka. Projekt personalizmu ekonomicznego jest próbą podjęcia obu tych zadań równocześnie. Odrzuca on

redukcjonizm w jakiegokolwiek postaci; odmawia ignorowania zarówno wiedzy ekonomicznej, jak i refleksji humanistycznej.

Model takiej syntezy został przedstawiony w wielkiej encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus* (1991). Próba jej stworzenia jest istotnym wektorem dla przyszłych badań zarówno filozoficznych, jak i empirycznych.

MICHAEL NOVAK
AMERICAN ENTERPRISE INSTITUTE

PERSONALIZM EKONOMICZNY

WPROWADZENIE

Od kilku lat pewna grupa chrześcijańskich myślicieli społecznych prowadzi dialog z ekonomistami -- teoretykami wolnego rynku -- na temat moralnych aspektów działalności rynkowej. Ten przyjazny interdyscyplinarny dialog zainspirował powstanie nowej dziedziny naukowej, która postawiła sobie za cel połączenie centralnych aspektów teologii i ekonomii, zapoczątkowując w ten sposób dyscyplinę określaną mianem **personalizmu ekonomicznego**. Niniejszy esej przedstawia historyczne, filozoficzne i praktyczne aspekty personalizmu ekonomicznego.

Personalizm ekonomiczny jest nauką zajmującą się moralnością rynku -- próbą analizy moralnych wymiarów aktywności ekonomicznej w świetle teologicznej wizji osoby ludzkiej. Obejmuje ona szczegółowe poznanie teorii ekonomicznej, historii i metodologii, a także praktyki rynkowej -- wszystko to widziane jest zaś z perspektywy wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza obecnego w niej uznania godności osoby ludzkiej i płynącej stąd troski o sprawiedliwość.

W teoretycznych ramach chrześcijańskiego rozumienia moralności podobne próby były już podejmowane. Polegały one na wypracowaniu chrześcijańskiego rozumienia ekonomii jako części ogólniejszej teologii społecznej, która byłaby w stanie zaproponować właściwe struktury moralne w

odniesieniu do wszystkich dziedzin życia społecznego -- dziedziny politycznej, kulturalnej i ekonomicznej.

Próby te okazały się jednak z różnych powodów niewystarczające. Typową ich słabością jest proponowanie dla rynku takich zasad moralności, które wykazują braki albo w rozumieniu tego, czym jest moralność, albo tego, czym jest ekonomia. Konsekwencją jest w obu przypadkach niezdolność do stworzenia prawdziwej syntezy. Poprawna synteza nie może być redukcjonistyczna, lecz musi respektować zarówno autentyczne wymagania ekonomii, jak i teologii moralnej.

Żadna, nawet najbardziej wyrafinowana teologia nie może zastąpić rzeczywistej wiedzy ekonomicznej, zwłaszcza jeśli celem jest analiza struktur ekonomicznych w kategoriach ich doniosłości moralnej. Jakże bowiem teolog, który nie rozumie zasad i struktur rynku, mógłby adekwatnie analizować jego status moralny? Chociaż nie wszyscy teologowie muszą być ekonomistami i nie wszyscy ekonomiści muszą być teologami, to jednak od kogoś, kto dokonuje moralnej refleksji nad rynkiem, wymagane jest minimum wiedzy z obu tych dyscyplin.

Ekonomiczni personaliści twierdzą, że odwołanie się do właściwej antropologii teologicznej jest podstawowym warunkiem stworzenia adekwatnej syntezy teologii i ekonomii. W przeszłości teorie tworzone w ramach nauk społecznych miały tendencję do nadmiernego racjonalizmu, kolektywizmu, utylitaryzmu lub słabości w odniesieniu do metafizycznego wymiaru ludzkiego istnienia. Braki te wynikały oczywiście ze zniekształconej koncepcji ludzkiej natury. Już sama świadomość tych błędów stawia teoretyków życia społecznego wobec konieczności zaprezentowania zarazem adekwatnej antropologii **teologicznej** oraz właściwego rozumienia podstawowych zasad ekonomicznych. Powinności osoby ludzkiej mogą być ostatecznie wyprowadzone tylko z jej wymiaru teologicznego -- jako stworzenia i podmiotu łaski Bożej.

Ekonomia jest badaniem działania ludzkiego na rynku, natomiast teologia moralna zajmuje się dobrem i złem ludzkiego działania jako takiego². Ludzkie działanie znajduje się w centrum zarówno ekonomii, jak i teologii moralnej. Obie dyscypliny naukowe spotykają się więc w osobie ludzkiej i systematycznej analizie ludzkiego działania. Adekwatna synteza ich obu nie może odwoływać się do nieodpowiedniej antropologii. Osoba ludzka powinna być rozumiana nie tylko jako stworzenie duchowe, wyposażone w bogate życie moralne, lecz również jako byt cielesny posiadający interesy materialne.

Ponieważ głównym celem tego eseju jest przedstawienie całościowej antropologii osoby w działaniu, musimy rozpocząć od próby wyjaśnienia natury istnienia osobowego. Z metodologicznego punktu widzenia oznacza to konieczność przypomnienia, co Pismo Święte i rozum mówią o osobie ludzkiej oraz o podstawowej strukturze moralności. Analiza ta musi wziąć jednak również pod uwagę wkład innych nauk, takich jak biologia, psychologia i ekonomia³.

Ekonomiczni personaliści dążą do stworzenia całościowej wizji osobowego istnienia, aby w ten sposób uzupełnić ekonomię o naukę o moralności rynku. Opierając się na tym, co najlepsze w tradycji chrześcijańskiej, odwołują się do pewnego specyficznego rozumienia człowieczeństwa, nazywanego personalizmem, połączonego z tym, co ekonomia stworzyła najlepszego w czasie stu lat globalnej aktywności rynkowej i swego rozwoju teoretycznego. Krótko mówiąc, dążą oni do stworzenia w pełni chrześcijańskiej ekonomii, czyli ekonomii, która uwzględnia jednocześnie wszelkie prawdy o działaniu rynku oraz prawdę o osobie ludzkiej.

Krytycy odpowiedzą natychmiast: „Czy istnieje coś takiego jak chrześcijańska ekonomia?”, „Jak mogłaby wyglądać taka nauka?”. Twierdzą oni, że prawda o rynku i jego funkcjonowaniu nie należy do teologii chrześcijańskiej czy nawet personalistycznej antropologii. I mają rację. Krzywe popytu i podaży, użyteczność krańcowa i inne zasady

ekonomiczne są rzeczywiście niezależne od ich związku z chrześcijańskimi zasadami moralnymi. Nie próbujemy tu przekształcać ekonomii w teologię moralną, ani też nie chcemy zredukować teologii moralnej do analizy rynku. Dyscyplina, o którą nam chodzi, dostarcza zrównoważonej syntezy ekonomii wolnorynkowej i opartej na personalistycznej antropologii teologii moralnej. Rozwijając naukę, która mogłaby w pełni wykorzystać osiągnięcia obu tych dyscyplin, pragniemy zachować ich słuszną autonomię. Przyznajemy już na samym początku, że nie jest to zadanie łatwe.

Niniejszy esej stawia sobie za cel dostarczenie odpowiedzi na pytanie: „**Czym jest personalizm ekonomiczny?**”. Spełnienie tego zadania wymaga podzielenia naszych rozważań na trzy części. Część pierwsza zawiera zarys intelektualnych źródeł i podstawowych zasad personalizmu. Część druga zawiera analizę filozofii leżącej u podstaw ekonomii wolnorynkowej. Część trzecia poświęcona jest dyskusji nad syntezą obu tych dyscyplin i prezentuje podstawowe zasady personalizmu ekonomicznego.

I. PERSONALIZM

1. Uwagi historyczne

Personalizm zajmuje się analizą znaczenia i natury istnienia osobowego, uznając zarazem tajemniczy charakter ludzkiej egzystencji. Uznanie tajemnicy nie wyklucza jednak możliwości jej zgłębiania; oznacza to tylko, że żadna teoria czy zbiór twierdzeń nie mogą w pełni wyjaśnić życia ludzkiego. Osoba ludzka jest podmiotem nieskończenie złożonym. W ludzkiej duszy spotykamy jednocześnie to, co transcendentne, i to, co skończone.

Filozoficzne i teologiczne próby zrozumienia osoby ludzkiej podejmowane są już od czasów wczesnej myśli greckiej. Wiele z nich kierowało się inspiracją religijną, inne miały odcień naukowy lub humanistyczny.

Terminu „personalizm” po raz pierwszy użył Schleiermacher -- a następnie Feuerbach -- dla wyrażenia poglądu, że Bóg jest osobowy, tj. że Bóg jest osobą, a nie abstrakcyjną zasadą. W 1868 roku esej o personalizmie opublikował poeta Walt Whitman; prawdopodobnie od niego zapożyczył ten termin Bronson Alcott.

Istnieje wiele rodzajów personalizmu. Niektórzy personaliści są filozoficznymi idealistami utrzymującymi, że rzeczywistość jest tworzona przez świadomość; istnieje jednak również personalizm realistyczny, który twierdzi, że porządek natury jest stworzony przez Boga, a nie konstytuowany przez ludzką świadomość. Większość personalistów to teiści, ale

istnieją też personaliści ateistyczni. Pośród idealistów możemy wyróżnić personalistów absolutnych, personalistów panpsychicznych, personalistów etycznych oraz takich idealistów, którzy utrzymują, że rzeczywistość składa się ze społeczności osób skończonych lub osoby najwyższej -- Boga⁴.

Podobnie jak personalizm filozoficzny, personalizm ekonomiczny posiada swoje intelektualne źródła, które kształtują jego wizję człowieka. Chociaż pełne przedstawienie tych źródeł wykracza poza ramy niniejszego artykułu, krótka prezentacja najważniejszych z nich będzie przydatna z punktu widzenia naszego głównego celu. Personalizm ekonomiczny nawiązuje przede wszystkim do koncepcji personalizmu wypracowanej w Polsce⁵.

Polski personalizm został stworzony przez grupę intelektualistów -- głównie katolików, spośród których wielu to osoby duchowne -- którzy opracowali różne, ale dopełniające się intuicje dotyczące ludzkiej natury i nawiązujące do istniejących teorii personalizmu⁶. Tym, co łączyło ich wszystkich, była filozoficzna metodologia realistycznej fenomenologii. W Niemczech, w latach dwudziestych naszego wieku, Edmund Husserl rozwinął metodę fenomenologiczną, która była odpowiedzią na Kantowski idealizm. Do odrzucenia kantyizmu doszedł on poprzez pracę nad obaleniem psychologizmu w logice. Wskazując na intencjonalność świadomości oraz na zdolność rozumu do odkrycia istotnych struktur rzeczywistości Husserl dostarczył nowej podstawy do uniknięcia solipsyzmu idealistów⁷.

Grupa studentów, która zgromadziła się wokół Husserla w czasie jego pobytu na uniwersytetach w Getyndze i Monachium, podjęła jego program odnowy filozoficznego realizmu. Pierwsi uczniowie Husserla, wśród których byli Adolf Reinach, Edyta Stein, Max Scheler, Roman Ingarden i Dietrich von Hildebrand, pozostali wierni temu programowi nawet wówczas, gdy sam Husserl zdawał się popadać w nową formę transcendentalnego idealizmu. Podjęli oni próbę

przepracowania w duchu realizmu podstaw różnych dyscyplin filozoficznych: logiki, epistemologii, filozofii nauki, estetyki i etyki. Podstawami antropologii filozoficznej zajmowali się zwłaszcza Scheler i von Hildebrand⁸.

Dokonania tej grupy nie weszły jeszcze w główny nurt filozofii anglo-amerykańskiej. Jej wpływ jest jednak zauważalny, zwłaszcza w ramach teologii katolickiej. Jeden z teologów katolickich, młody ksiądz Karol Wojtyła, podjął analizę etyki i antropologii Maxa Schelera. Wojtyła napisał rozprawę habilitacyjną o poglądach Schelera na temat moralności i człowieka. Studium filozofii Schelera w znacznym stopniu wpłynęło na jego własne poglądy i w ten sposób przyczyniło się do powstania nowej szkoły antropologii filozoficznej. Na dzieło Schelera Wojtyła patrzył najpierw z punktu widzenia swego wykształcenia teologicznego, opartego na filozofii tomistycznej; wkrótce jednak w fenomenologii Schelera odkrył nową metodę rozumienia osoby -- metodę, która polega na analizie działania i doświadczenia. Posługując się metodą fenomenologiczną Wojtyła podjął analizę wielu istotnych cech ludzkiej natury. Podczas gdy w klasycznej antropologii tomistycznej byt osobowy pojmowany był jako mniej lub bardziej statyczna substancja racjonalna, Scheler stworzył filozoficzne podstawy teorii **ludzkiego działania**.

Wojtyła czerpał również z francuskiej antropologii filozoficznej -- był pod wpływem personalizmu Emmanuela Mouniera (1905-1950) oraz autorów piszących w *Esprit*, piśmie poświęconym personalizmowi, które inspirowane było przez filozofię Pascala, Bergsona, Kierkegaarda i Marcela⁹. Wojtyła i jego polscy współpracownicy czytali Mouniera z wielkim zainteresowaniem, znajdując u niego filozoficzną teorię ludzkiej intersubiektywności¹⁰.

Wojtyła podjął następnie wykłady w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie wraz ze swymi uczniami stworzył podstawy polskiego personalizmu. Według Wojtyły, analiza ludzkiego działania może stanowić punkt wyjścia refleksji filozoficznej. Podstawowe wątki tej analizy obejmują

ludzką podmiotowość i autonomię, uznanie ludzkiej godności, teorię praw człowieka, intersubiektywność oraz ontologiczny status podmiotu działania -- ciało, duszę, umysł, serce i wolę.

2. Ku antropologii teologicznej

Po tym krótkim naszkicowaniu źródeł polskiego personalizmu możemy teraz przedstawić jego centralne tezy. Nie chodzi nam przy tym o szczegółową analizę personalizmu, lecz o prezentację jego głównych zasad.

A. Centralna pozycja osoby

Personalizm uznaje osobę ludzką za ontologiczny i epistemologiczny punkt wyjścia refleksji filozoficznej. Personalistyczna refleksja filozoficzna jest metafizyczną analizą konstytucji, statusu i godności człowieka jako osoby. Godność i wartość osoby znajduje się w samym centrum filozofii personalistycznej i stanowi podstawę całej dalszej analizy filozoficznej. W odniesieniu do człowieka personalności posługują się jednak również określeniem **autonomiczny podmiot** i jest to następna zasada, którą przedstawimy.

B. Subiektywność i autonomia

Subiektywność oznacza wewnętrzne świadome życie osoby. Przeżywające siebie od wewnątrz osoby pozostają otwarte na świat zewnętrzny. Ludzie posiadają **intuicyjną świadomość**, co oznacza, że do swego zewnętrznego otoczenia odnoszą się poznawczo i emocjonalnie. Świadomość jest nie tylko odniesiona do bezpośredniego otoczenia podmiotu, lecz osoby są również świadome siebie. Samoświadomość oznacza, że osoby doświadczają siebie od wewnątrz¹¹. W refleksji odnoszą się one do swego własnego bytu, świadome, że to one są podmiotem tej refleksji. Subiektywność jest zewnętrznym

wyróżnikiem każdej konkretnej osoby. Pojmowana jest jako coś dynamicznego, jako rzeczywistość odpowiadająca na nowe sytuacje i nowe odkrycia potrzeb i wartości. Jednak u podstaw tej dynamicznej struktury znajduje się zawsze trwały podmiot. Jest to rzeczywiste, osobowe „ja”, w którym zakorzeniony jest każdy akt. Owo „ja” jest świadomym osobowym podmiotem. Osoba jest tym, co rzeczywiście istnieje i działa -- subiektywność jest łącznikiem między istnieniem a działaniem¹².

Jest ważne, abyśmy odróżniali pomiędzy **subiektywnością** i **subiektywizmem etycznym**. Subiektywność oznacza, że osoba jest świadomym podmiotem. Natomiast subiektywizm etyczny twierdzi, że prawda moralna jest subiektywna, tj. że rzeczywistość moralna jest tworem osobowej świadomości. Personalizm nie akceptuje takiego twierdzenia¹³. Tak jak dzięki świadomości osoba przeżywa swoją subiektywność, podobnie dzięki subiektywności doświadcza ona wyjątkowości swego istnienia, tj. swojej autonomii. Autonomia ta ma jednak odniesienie do prawdy o osobie ludzkiej. Tego sensu autonomii nie można oddzielać ani od subiektywności, ani od natury podmiotu.

Ludzie są swymi własnymi panami również w tym sensie, że zostali wyposażeni w zdolność najbardziej skutecznego odpowiadania na swoje potrzeby¹⁴. Ta zdolność do samopanowania została wyrażona w łacińskim zwrocie *sui iuris* (co oznacza: własne prawo). Aby jednak właściwie zrozumieć tę relację, na doświadczenie autonomii powinniśmy patrzeć przez pryzmat subiektywności¹⁵. Dla wolnych podmiotów ograniczeniem o pierwszorzędym znaczeniu we właściwej realizacji ich wolności jest **odpowiedzialność**. Podczas gdy pewien stopień ograniczenia osobowej wolności jest konieczny, to prawdą jest również to, że wolność może się odpowiedzialnie realizować tylko w warunkach nieobecności przymusu i w ramach niezależnych od niej uwarunkowań¹⁶.

C. Godność człowieka

Nasze dotychczasowe refleksje prowadzą nas całkiem naturalnie do rozważenia wielkiej godności i wartości osoby ludzkiej. Według Jana Pawła II, wcielenie Jezusa Chrystusa nadało ludzkiej naturze wyjątkowy status, ponieważ została ona przyjęta przez osobę Syna Bożego. Każda osoba ludzka jest kimś wyjątkowym i niepowtarzalnym. Jak pisze Jan Paweł II:

Jeśli tak uroczycie czcimy narodzenie Chrystusa, to dlatego, że chcemy dać świadectwo o jedyności i niepowtarzalności każdego człowieka. Jeśli nasza ludzka statystyka, ludzkie kategorie, polityka, systemy ekonomiczne i społeczne nie dają nam wystarczającego dowodu, że człowiek może urodzić się, żyć i działać jako ktoś jedyny i niepowtarzalny, to o tym wszystkim zapewnia nas Bóg. Dla Boga i przed Bogiem człowiek jest zawsze jedyny [...] jest kimś odwiecznie pomyślanym i wybranym, kimś wezwanym jego własnym imieniem¹⁷.

Według Papieża, Chrystus objawia nie tylko zbawczą wolę Boga, ale jest zarazem objawieniem **człowieka** -- tego, kim człowiek jest na mocy aktu stworzenia, oraz tego, kim jest z racji Ukrzyżowania, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Syna Bożego Jezusa Chrystusa¹⁸. W tym sensie Jezus **jest** objawieniem tego, czym człowieczeństwo jest teraz -- jedynym w swoim rodzaju odbiciem bytu Bożego¹⁹.

Twierdzenie, że ludzie są obdarzeni tak niezwykłą godnością, ma ogromne znaczenie. Wyznacza ono właściwe miejsce człowieka na świecie. Mówi o wielkości człowieka, którą otrzymał on od Boga. Pomimo swej upadłej i grzesznej natury człowiek jest kimś ontologicznie wyższym od całej stworzonej rzeczywistości. O tej godności świadczą ślady ludzkiej aktywności w różnych wspólnotach²⁰. Wartość osoby nie bierze się z jej indywidualnego wysiłku, talentów czy osiągnięć, lecz płynie z niewyraźnego ontologicznego

znaczenia jej bytu. Ludzkie istnienie obdarzone jest godnością -- godnością świadomego, wolnego i twórczego podmiotu.

Można wskazać na szereg dopełniających się cech, które decydują o godności osoby ludzkiej. Po pierwsze, władze i uzdolnienia -- takie jak: inteligencja, kreatywność i wolność -- które posiada jedynie człowiek. Zdolność do miłości jest być może najdonioślejszym rysem egzystencji ludzkiej. Zdolność osoby ludzkiej do poświęcenia siebie w miłości wskazuje na bycie „inaczej i wyżej” człowieka w porównaniu z resztą stworzenia.

Po drugie, ludzką godność wyraża i umacnia fakt, że człowiek posiada zdolność do poznawania świata. Osoba ludzka nie jest ograniczona do swego bezpośredniego otoczenia. Nie jesteśmy całkowicie zanurzeni w sytuacji, w jakich się znajdujemy. Ludzki sposób poznania pozwala osobie na rozumne i niezdeteminowane odnoszenie się do zdarzeń, idei i osób danych jej w doświadczeniu.

Po trzecie, twierdzenie o godności człowieka uzasadnia też jego fizyczna i genetyczna wyjątkowość. Każda osoba jest oryginalnym, jedynym i niepowtarzalnym wyrazem natury ludzkiej. Wartość każdej osoby jest niepowtarzalna. Niepowtarzalny zbiór indywidualnych centrów świadomości w ramach ludzkiej wspólnoty podkreśla niewyraźną godność każdej osoby ludzkiej.

Po czwarte, twierdzenie o ludzkiej godności odwołuje się również do niezastępowalności osoby ludzkiej. Niepowtarzalne bogactwo indywidualnej subiektywności wskazuje na niezbywalną godność każdej osoby.

Główna teza polskiego personalizmu wyrażona została w maksymie: „**każdej osobie należąca jest afirmacja ze względu na nią samą**”. Oznacza to, że wartość każdej osoby może być poznana i uznana. Maksyma ta odwołuje się do powiedzenia Kanta, że osoby nigdy nie powinny być traktowane wyłącznie jako środki do celu. Kantowskiemu rozumieniu godności osoby brakuje jednak pozytywnego aspektu miłości, respektu i afirmacji należącej każdej osobie.

Osobowa godność, wartość osoby, jest podstawą: (1) faktu powinności afirmacji osoby, (2) właściwej treści tej afirmacji (miłości), (3) możliwości autotranscendencji w miłości wówczas, gdy podmiot uznaje cenność i wartość osoby ze względu na nią samą, co von Hildebrand i Wojtyła nazwali „odpowiedzią na wartość”.

D. Osoba i wspólnota

W naszej analizie tajemnicy ludzkiego istnienia dochodzimy do jego charakteru społecznego. Do swego rozwoju osoba ludzka potrzebuje pozostawania w relacji z innymi²¹. Swoją filozoficzną analizę społecznej natury osoby ludzkiej polscy personaliści rozpoczynają często od refleksji nad osobową naturą Boga. Trójosobowy Bóg, od którego pochodzi zarówno porządek stworzenia, jak i porządek odkupienia, jest nieskończoną wspólnotą miłości. Być osobą w tym sensie oznacza dawać siebie innym. Jako byt stworzony na obraz i podobieństwo Boga każda osoba jest wezwana do osiągnięcia swej osobowej doskonałości poprzez wejście w autentyczną wspólnotę z innymi²².

Osoby rodzą się we wspólnocie i dla wspólnoty. Osoba jest zawsze czymś synem lub córką, matką lub ojcem, bratem lub siostrą, sąsiadem lub przyjacielem. Jaka jest relacja między subiektywnością osoby jako jednostki a strukturą ludzkiej wspólnoty? Wspólnota nie tworzy się z tego tylko powodu, że określona grupa ludzi żyje i działa razem. Termin „wspólnota” nie odnosi się po prostu do grupy jednostek, lecz do jedności osób. Żadna analiza grupy osób nie może po prostu ustanowić obiektywnej rzeczywistości, która w równym stopniu dotykałaby każdego członka, lecz musi rozpocząć od świadomości i osobowego doświadczenia każdego członka wspólnoty z osobna. Tylko taki sposób postępowania pozwoli nam na uchwycenie rzeczywistości wspólnoty i jej istotnego znaczenia²³.

Centralnym punktem metody personalistycznej jest przekonanie, że uzdolnienie do uczestnictwa jest czymś istotnym dla podmiotu. To uzdolnienie -- aby mogło zrealizować się w pełni -- musi być oczywiście pobudzone, ukształtowane i kulturowane. Osoba żyje i działa wraz z innymi nie tylko z racji swojej **natury**, lecz również dlatego, że w ten sposób dojrzewa jako osoba.

Trzeba w tym miejscu poruszyć kwestię **indywidualizmu** i **indywidualności**. Personalizm uznaje, że jednostka ludzka jest niepowtarzalnym, substancjalnym podmiotem. W tym sensie jednostka jest częścią porządku społecznego. Jednakże uznanie indywidualności nie jest tym samym co zgoda na indywidualizm. Indywidualizm jest postawą, która izoluje osobę w ramach atomistycznego konstruktów teoretycznego. Indywidualizm skierowuje ludzi przeciwko sobie, pojmując relacje społeczne jako wypełnioną napięciem przestrzeń rewindykacji i ograniczania praw. Indywidualizm jest przeciwieństwem solidarności; jest to skoncentrowana na sobie postawa, która całe życie pojmuje jako wewnętrznie skierowane ku podmiotowi. Można jednak uznawać jednostki za ontologiczną podstawę porządku społecznego nie popadając w indywidualizm. Osoba cieszy się wolnością działania, ale nie posiada nieograniczonej wolności do działania niemoralnego. Osoby są wolne tylko o tyle, o ile są zdolne do wybierania dobra²⁴.

E. Uczestnictwo i solidarność

Przykazanie: „miłuj bliźniego jak siebie samego” oznacza, że powinniśmy aktywnie przyczyniać się do dobra innych osób, tak jak aktywnie dbamy o nasze własne dobro. Przykazanie miłości powinno być przestrzegane przez wszystkich ludzi i wszystkie wspólnoty, tak aby dobro zawarte we wspólnym byciu i działaniu stało się rzeczywistością²⁵. Autentycznie ludzki porządek społeczny może zostać zbudowany tylko na podstawie właściwego rozumienia osoby ludzkiej w jej relacji

do społeczeństwa. Każda osoba, z racji swej wewnętrznej godności i niezrównanej wartości, winna być afirmowana dla niej samej. Uprawnieniem wynikającym z tej afirmacji jest prawo do uczestnictwa.

Personalizm przekłada się na filozofię społeczną opartą na pojęciach **alienacji** i **uczestnictwa**. Samointegracja i samospelnienie ma miejsce nie tylko dzięki wewnętrznej jedności osiągniętej przez jednostkę, lecz również dzięki jedności między jednostką a innymi. Dlatego też człowiek powinien mieć wolność uczestnictwa wraz z innymi w społeczeństwie. Społeczeństwo winno pozwolić każdemu ze swych członków -- w zgodzie z ich obiektywną naturą i subiektywnymi potrzebami -- na osiągnięcie celu ostatecznego. Uczestnictwo oznacza zwrócenie się ku innym i włączenie się we wszystkie sfery życia społecznego -- polityczną, ekonomiczną i kulturalną.

Alienacja oznacza utratę zdolności do samorealizacji. Alienacja społeczna oznacza, że jednostka nie może rozwijać się ku swemu autentycznemu sposobowi życia. Proces społeczny jest zablokowany, a nawet udaremniiony, ponieważ osoba nie może realizować swojej tożsamości w ramach społeczeństwa. Życie społeczne ma miejsce poza i ponad osobą; społeczeństwo funkcjonuje niejako na jej koszt²⁶.

Alienacja jest przeciwieństwem uczestnictwa. Choć pojęcie to związane jest często z myślą marksistowską, to właściwym jego miejscem jest antropologia personalistyczna. Alienacja sprawia, że człowiek traci zdolność do samorealizacji w ramach wspólnoty. Może żyć i działać wspólnie z innymi, ale nie osiągnie w ten sposób samospelnienia. Alienacja pojawia się wówczas, gdy możliwość uczestnictwa w życiu społecznym zostaje podważona²⁷. Może być ona spowodowana dyskryminacją, ekonomicznym zubożeniem lub brakiem cenionych społecznie umiejętności. Natomiast uczestnictwo -- w przeciwieństwie do alienacji -- umacnia podmiot i pozwala jednostce na rozwój. Uczestnictwo pomaga jednostkom w osiągnięciu samospelnienia przez

relacje międzyosobowe i społeczne²⁸. Zastosowanie zasady personalistycznej -- **każdej osobie należna jest afirmacja ze względu na nią samą** -- do wszystkich sytuacji życia społecznego owocuje autentyczną solidarnością. Solidarność to taka sytuacja społeczna, w której wszyscy mają możliwość pełnego uczestnictwa. Pamiętając o niedoskonałościach natury ludzkiej trzeba jednak powiedzieć, że zastosowanie tej maksymy może okazać się trudne²⁹.

Personalizm ekonomiczny jest dyscypliną złożoną. Jej pierwszą częścią są naszkicowane powyżej podstawy filozoficzne i teologiczne. Personalizm poszukuje jednak dialogu z ekonomią. Personalizm ekonomiczny odwołuje się do osiągnięć nauki, którą nazwano **ekonomią wolnorynkową**. Jej właśnie poświęcimy następną część naszych rozważań.

II. EKONOMIA WOLNORYNKOWA

1. Uwagi historyczne

Mówiąc ogólnie, ekonomia jest nauką społeczną, która zajmuje się tym, w jaki sposób jednostki zaspokajają swoje potrzeby materialne w warunkach niewystarczającej ilości dóbr. Ekonomia jako nauka zakłada zatem istnienie gospodarki lub rynku, przez który można rozumieć całość struktur, instytucji i wzorców zachowań rozwijających się w mniej lub bardziej nieplanowany sposób z wymiany dóbr i usług podejmowanych przez wolne jednostki. Ponadto ekonomiści zajmują się kwestiami produkcji, kapitału, dystrybucji i konsumpcji.

Typowy ekonomista pojmuje swoją rolę jako składającą się z trzech zadań. Pierwszym jest racjonalne wyjaśnienie aktywności rynkowej, tak aby móc zrozumieć naturę fenomenów rynkowych. Czy można wskazać na spójne zasady, które wyjaśniają handel, popyt i podaż, czynsz, wymianę i tak dalej? Celem tego pierwszego zadania jest przedstawienie opisów i wyjaśnień, które obowiązują w większości przypadków. Drugim zadaniem ekonomisty jest posłużenie się tymi zasadami w celu sformułowania ograniczonych przewidywań. Ekonomista śledzi pojawiające się wzorce ludzkich zachowań korzystając z zasad rynkowych, a także modeli ludzkiego zachowania, które odzwierciedlają rzeczywistość. Trzecim zadaniem ekonomisty jest zaproponowanie sposobów działania, które dotyczą najbardziej efektywnych metod produkcji, dystrybucji i użytkowania dóbr rynkowych.

To krótkie wprowadzenie wyraża wprawdzie coś z istoty ekonomii, nie oddaje jednak sprawiedliwości historycznemu rozwojowi tej nauki i różnorodności

istniejących szkół. Od podjętej przez Arystotelesa próby analizy gospodarstwa domowego aż do ekonomii postmodernistycznej teoretycy przedstawili wiele poglądów na temat rynku i rządzących nim praw.

W tym miejscu interesują nas przede wszystkim trzy szkoły ekonomiczne. Są nimi: Szkoła Austriacka, Szkoła Chicagowska oraz Szkoła z Wirginii (nazywana czasami Szkołą Wyboru Publicznego). Cechą wspólną tych szkół jest niestrudzona obrona ludzkiej wolności, a szczególnie wolności gospodarczej. W ten sposób szkoły te zyskały sobie miano **ekonomii wolnorynkowej**. Nie zapominając o różnicach w ich historii, metodologii i teorii będziemy je tu traktować jako różne formy tej samej podstawowej teorii wolności ekonomicznej.

Owa wspólna teoria ma szereg cech charakterystycznych. Po pierwsze, jest to teoria nowożytna, która swój pełny wyraz znalazła w wieku dwudziestym. Po drugie, działalność rynkową analizuje ona z punktu widzenia konsumenta. Po trzecie, sprzeciwia się interwencji rządu w rynek, uważając ją za czynnik destabilizujący.

Wspomniane trzy szkoły nie są zjawiskami marginalnymi. Reprezentujący je myśliciele wywarli silny wpływ na ekonomię. Każda z nich może się pochwalić zarówno laureatem nagrody Nobla (F. A. von Hayek ze Szkoły Austriackiej, Milton Friedman i Gary Becker ze Szkoły Chicagowskiej oraz James Buchanan ze Szkoły Wyboru Publicznego), jak i wpływowymi tekstami ekonomicznymi (*Human Action*, *The Calculus of Consent*, *Human Capital*), całymi wydziałami akademickimi stosującymi ich teorie (*New York University*, *University of Chicago*, *George Mason University*, *Auburn University*) oraz zwolennikami stosującymi te teorie w praktyce.

Intelektualne korzenie tych szkół można odnaleźć u Adama Smitha i klasycznych ekonomistów, w pewnych aspektach niemieckiej ekonomii historycznej, a zwłaszcza w ekonomicznej refleksji późnych scholastyków skupionych w

Salamance³⁰. Rozmiary tego artykułu nie pozwalają na szczegółową analizę tych źródeł. Natomiast pytanie: „Dlaczego personalisci wybierają ekonomię wolnorynkową spośród różnych opcji?“, będzie przedmiotem dyskusji w następnej części naszych rozważań.

2. Filozofia wolności ekonomicznej

Wolność ekonomiczna jest tylko jednym z aspektów autonomii osoby ludzkiej. Jest ona jednak logiczną konsekwencją ludzkiej wolności. Niestety, ten wymiar ludzkiej wolności jest często zaniebawiany lub pomniejszany. Wielu ludzi, zwłaszcza chrześcijan, kierując się dobrą intencją czy to pomocy biednym, czy to zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa, sądzi, że do ich celu najlepiej prowadzi ograniczenie wolności gospodarczej. Przekonanie to opiera się na założeniu, że ludzie, którzy w sposób wolny wymieniają dobra i usługi dla zaspokojenia swych materialnych potrzeb, prowadzą w jakiś sposób do ubóstwa, marginalizacji i wykorzystywania innych.

Jeśli osobowe samostanowienie potraktujemy poważnie, to musimy zastanowić się nad tym, jak wpływa ono na życie gospodarcze. Ontologiczna wolność osoby obejmuje również sferę społeczną, tak że jakaś forma wolności politycznej, społecznej i gospodarczej wydaje się być jej logiczną konsekwencją. Oczywiście, wolność winna być zawsze realizowana w relacji do prawdy o osobie ludzkiej.

Niedostatek bezpośrednio użytecznych dóbr i usług oznacza, że ludzie stoją w obliczu konieczności podejmowania nieustannych wyborów dotyczących swego przetrwania. Wybory te obejmują najlepsze sposoby ulokowania zasobów dla zdobycia pożywienia, schronienia i zaspokojenia innych podstawowych potrzeb ludzkich. Osoba ludzka znajduje się w interakcji ze środowiskiem, aby twórczo spożytkować je dla swego dobra. Z tej racji praca jest niezbywalnym aspektem ludzkiego życia.

Zasoby i dobra naturalne nie są oczywiście rozmieszczone w równej obfitości. Niektórzy -- dzięki dostępności zasobów, kreatywności lub pracy -- posiadają więcej, podczas gdy inni posiadają mniej. Ta nierówność rozciąga się nie tylko na ilość, ale i na jakość i rodzaj zasobów i dóbr.

Naturalna nierówność oraz społeczna natura osoby ludzkiej wymagają wymiany i współpracy, by zapewnić ludziom możliwość przeżycia. Absolutna samowystarczalność jest nieosiągalna. Osoby potrzebują wspólnoty dla przetrwania i dla rozwoju. W tych okolicznościach rynek powstaje niejako spontanicznie.

Wymiana gospodarcza jest pierwszorzędnym sposobem powiększenia ogólnego dobrobytu i zapewnienia dobrego życia większości ludzi. Jeśli wymiana dochodzi do skutku, każda ze stron wymienia coś, co subiektywnie uważa za mniej wartościowe, na coś, co ma dla niej większą wartość. Na przykład, w przypadku dwu osób, które zgadzają się wymienić jajka za mleko, każda ze stron odnosi korzyść, gdyż inaczej wymiana nie miałaby miejsca. Wymieniający albo posiadają nadwyżkę odpowiedniego towaru, którą gotowi są oddać, albo uznają dobro oferowane przez drugą stronę za cenniejsze od własnego. Jeśli w systemie gospodarczym każdy może dokonywać tego typu wymiany i planować ją na przyszłość, powstaje wówczas szeroka sieć ludzkiej kooperacji, którą nazywamy rynkiem. Rynek jest procesem podlegającym ciągłej ewolucji, ponieważ nieustannie zmieniają się ludzkie wartościowanie i dostępność zasobów³¹. Ostatecznie jako standardowy środek wymiany zostaje wprowadzony pieniądź, co ułatwia wymianę i sprawne funkcjonowanie rynku.

Wolność wyboru ma fundamentalne znaczenie dla ludzkiej wolności i zachowania własności prywatnej. Osoby posiadają naturalną zdolność do uznawania czegoś za swoją słusznie nabytą własność, zwłaszcza gdy własność jest rezultatem ich twórczej działalności i pracy. Co więcej, gdyby

wymieniający nie mieli słusznego prawa do dóbr i usług, które wymieniają, wymiana nie byłaby możliwa. Tradycja judeochrześcijańska uświęca ponadto prawa własności przez przykazanie zakazujące kradzieży. Moralny zakaz kradzieży ma sens tylko wówczas, gdy istnieje słusznie nabyta własność. Własność staje się wymiarem ludzkiej wolności i sposobem troski o przetrwanie oraz kultywację cnoty.

Jednostki stają codziennie w obliczu wielu sytuacji, w których muszą wybierać między różnymi opcjami. Jakie dobra lub usługi wybrać? Z kim wejść w dialog społeczny? Gdzie kupić konieczne przedmioty? Konsekwencja wymaga, aby tę samą wolność działania rozciągnąć również na rynek.

Powyższy opis został specjalnie uproszczony, aby wskazać na istotne struktury działalności rynkowej. Współczesne życie gospodarcze jest złożone. Wokół prostej wymiany rozwinęły się skomplikowane instytucje i struktury. Przeciętny obywatel współczesnego uprzemysłowionego państwa spotyka się z hipoteką, możliwościami kredytowymi, usługami bankowymi, stopami inflacji i wielu innymi skomplikowanymi fenomenami gospodarczymi.

Pomimo tej rosnącej złożoności rzeczywistości gospodarczej wolność pozostaje fundamentalną zasadą działania w tym szerokim polu wzajemnych powiązań. Chociaż złożoność sprawia, że przeciętnemu obywatelowi coraz trudniej jest rozumieć całość funkcjonowania tego systemu, to nie prowadzi ona jednak z konieczności do systemu opartego na wyzysku i nieuczciwym czerpaniu korzyści.

Rzecznicy wolnego rynku są często oskarżani o to, że bronią niczym nie skrzepowanego rynku. Złożoność rynku oznacza, że istnieją takie wymiary życia gospodarczego, które znajdują się poza kontrolą jednostki. Brak pełnej wiedzy, ograniczoność zasobów, a czasami niezdolność ludzi do współpracy przyczyniają się do powstawania nierównowagi na rynku.

Oprócz tej nierównowagi rynek odzwierciedla również charakter osób na nim działających. Rynek nie jest rzeczywistością abstrakcyjną, lecz składa się z konkretnych osób. Ich wady i niedoskonałości ujawniają się na rynku. Cały katalog grzechów, które kryją się w ludzkim sercu, znajduje swój wyraz w działalności gospodarczej. Moralne zdrowie rynku jest ściśle zależne od ogólnego moralnego zdrowia kultury, w ramach której rynek działa. Rynek nie funkcjonuje w pustce.

Aby ograniczyć negatywne skutki grzesznych zachowań na rynku, proponuje się nieraz jakąś formę politycznego interwencjonizmu. Niejednokrotnie siły polityczne mają pokusę interwencji w celu kontrolowania gospodarki. Pokusy te obejmują chęć kontrolowania inflacji, ograniczania bezrobocia lub próby skuteczniejszej redystrybucji dóbr.

Interwencja rządowa jest największą przeszkodą w maksymalizacji przez rynek dóbr i usług dla wszystkich. Podczas gdy na strukturach politycznych w każdym porządku społecznym ciąży słusza odpowiedzialność za stworzenie ram prawnych dla sprawnie funkcjonującego procesu rynkowego, to inne formy bezpośredniej interwencji nie są usprawiedliwione. Przestroga przed bezpośrednim zaangażowaniem rządu w gospodarkę jest wspólna dla wszystkich ekonomistów wolnorynkowych, niezależnie od ich teoretycznego zaplecza. Ekonomiści ci zgadzają się, że chociaż intencje rządu mogą być dobre, to skutkiem interwencji jest zawsze zakłócenie rynku przez ograniczenie wolności i spontanicznego rozwoju.

Rynek wytwarza naturalne wskaźniki (ceny pierwotne), które wskazują jego uczestnikom, jak najlepiej maksymalizować zasoby. Zasady rynkowe, takie jak popyt i podaż, działają tylko na podstawie logiki wolnego działania ludzkiego. Jeśli struktury polityczne interwenują na rynku za pomocą środków przymusu (wysokie podatki, kontrola cen, regulacje w przemyśle), to zakłócają naturalne zasady

rynkowe (przez ograniczenie wolnej wymiany i praw własności) i wypaczają ceny, tak że nie dostarczają już one dokładnej informacji o sytuacji rynku.

Głównego celu polityki gospodarczej -- podniesienia jakości życia jednostek i wspólnoty w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej -- nie można realizować lekceważąc wolność gospodarczą i własność prywatną. Interwencja rządowa w sposób nienaturalny wkracza w funkcjonowanie czynników życia gospodarczego, zakłócając ich działanie i tym samym powiększając już istniejące problemy.

Personalisci ekonomiczni nie są jednak rzecznikami niczym nie skrępowanego rynku, postulując rynek ujęty w określone ramy. Proponowane przez nich sposoby ograniczenia rynku różnią się wszakże zasadniczo od typowych rozwiązań postulowanych przez etatystów³².

Ograniczenia rynku proponowane przez ekonomicznych personalistów są ograniczeniami moralnymi. Personalista postuluje użycie takich środków perswazji, które nie odwołując się do przymusu przekonują jednostki i wzmacniają zachowania stojące w zgodzie z prawdą o osobie ludzkiej. Dla ekonomicznego personalisty prawda ta wynika z fundamentalnych zasad opisanych w części pierwszej, a rozwijanych w tym, co nazywamy teorią prawa naturalnego³³. Zamiast odwoływać się do struktur politycznych w celu regulacji rynku, personalisci ekonomiczni wzywają do twórczego posługiwania się instytucjami kulturalnymi i moralnymi wolnych społeczeństw po to, aby wpływać na zachowanie się jednostek na rynku. Nauczanie moralne, inkulturacja i właściwa socjalizacja realizuje się najpierw w rodzinie i Kościele. Przekonujący kodeks moralny, który pobudza do samoregulacji i zachowań prospołecznych przekazywany jest najlepiej przez dobrowolne stowarzyszenia, takie jak rodzina, Kościół, instytucje edukacyjne i struktury społeczności lokalnych. Kultura, która wzmacnia postawy służby dla innych, krytycznej samooceny, samokontroli i wolności skierowanej ku jakiejś rzeczywistości

transcendentnej, nie będzie odwoływać się do przymusu politycznego w celu zapewnienia porządku i bezpieczeństwa. Dlatego moralnie zdrowa kultura będzie sprzyjać moralnie zdrowemu rynkowi³⁴.

Personalisci ekonomiczni rozwijają moralną wizję osoby, która może zostać przyjęta przez kulturę jako taką i użyta dla wzmacniania społecznie akceptowalnych zachowań we wszystkich sferach życia ludzkiego. W tym celu promują opisaną wyżej wizję osoby ludzkiej oraz wypracowują zasady autentycznie ludzkiej ekonomii.

III. PERSONALIZM EKONOMICZNY JAKO PROPOZYCJA SYNTEZY

Personalisci twierdzą, że ich wizję znaczenia i godności osób można zastosować w innych dyscyplinach akademickich, zwłaszcza w naukach humanistycznych. Jedną z nauk, której wielu personalistów -- włączając w to Jana Pawła II -- poświęca ostatnio wiele uwagi, jest ekonomia.

Personalisci patrzą na ekonomię z określonego punktu widzenia. Ich podstawową troską nie jest skuteczność dystrybucji; nie lekceważąc technicznego aspektu analizy ekonomicznej, personalista skupia się na pytaniu, jakie systemy gospodarcze promują, a jakie negują godność człowieka.

Personalista nie jest jednak ekonomistą i dlatego musi znaleźć określoną szkołę ekonomiczną, z którą wejdzie w dialog. Biorąc pod uwagę podkreślanie przez personalistów ludzkiej autonomii, uczestnictwa i praw indywidualnych trudno się dziwić, że szczególnie atrakcyjna okazała się dla nich ekonomia wolnorynkowa.

W podjęciu próby syntezy ekonomiczni personalisci nie są oczywiście pierwsi. Również inni próbowali stworzyć syntezę ekonomii i teologii moralnej. Przedstawimy teraz takie próby przynależące zarówno do tradycji katolickiej, jak i protestanckiej.

1. Przegląd historyczny: dotychczasowe chrześcijańskie próby stworzenia syntezy

A. Perspektywa katolicka

Nowożytne społeczne nauczanie Kościoła rozpoczyna się od encykliki *Rerum novarum*, ogłoszonej w roku 1891 przez Leona

XIII³⁵. Następni papieże kontynuowali nauczanie Leona XIII, rozwijając w swych encyklikach nauczanie dotyczące kwestii sprawiedliwości społecznej i innych problemów społecznych³⁶.

Wokół poszczególnych encyklik rozwinęły się różne szkoły interpretacji, próbując opracować i zastosować nauczanie danego papieża³⁷. Chociaż żadna z interpretacji nie oddziela jednej z encyklik od innych, to mają one jednak tendencję do skupiania się na pewnych aspektach nauczania konkretnego papieża.

Przyznaję, że moja analiza może być kontrowersyjna. Podział i charakterystyka poszczególnych szkół są ograniczone tematem i rozmiarami tego artykułu. Inni rzetelni badacze mogą nie zgadzać się z przedstawioną tu klasyfikacją i analizą³⁸. Niemniej jednak następująca charakterystyka może stanowić narzędzie pomocne w określeniu miejsca personalizmu ekonomicznego wśród innych nurtów intelektualnych w katolickiej nauce społecznej. Moje rozumienie tej nauki prowadzi mnie do wniosku, że istnieją przynajmniej cztery zasadnicze podejścia do społecznego nauczania Kościoła. Przedstawię teraz ich krótki opis i charakteryzujące je cechy.

W latach następujących po ogłoszeniu encykliki *Rerum novarum* papieża Leona XIII powstał nurt zwany **dystrybucyzmem**. Jednym z centralnym punktów dzieła Leona XIII jest położenie nacisku na własność prywatną. Podkreślenie prawa do własności i warunków życia robotników po okresie szybkiej industrializacji w Anglii i Stanach Zjednoczonych skłoniło wielu myślicieli do skupienia uwagi na zagadnieniu dystrybucji własności. Sądzieli oni, że bardziej wyrównana dystrybucja bogactwa przyczyni się do zwiększenia sprawiedliwości społecznej. Hilaire Belloc i G. K. Chesterton, znani przedstawiciele tego ruchu, opowiadali się za społeczeństwem agrarnym, w którym podstawową jednostką porządku społecznego byłoby gospodarstwo rodzinne. Według nich, małe gospodarstwa rodzinne zapewniłyby ludziom samowystarczalność, oparłyby się

naporowi rozwijającej się technologii i zagwarantowałyby słuszną dystrybucję własności i bogactwa. Większa część tej wizji społecznej opierała się na nostalgii za sposobem życia zachwianym przez industrializację. Nie dawała ona pojęciowego fundamentu do adekwatnego zmierzenia się z „nowymi rzeczami” industrializacji i rewolucji kapitalistycznej³⁹.

Główny błąd dystrybucyzmu polegał na rozumieniu gospodarki jako gry o sumie zerowej, gdzie bogactwo pojmowane było jako rzeczywistość statyczna, niepomnażalna. Dlatego podstawowego problemu nie widziano w produkcji bogactwa, lecz w jego dystrybucji. Pytano zatem: jak najlepiej podzielić statyczny „plac” bogactwa? Dystrybucyzm przeszkadzał w wypracowaniu adekwatnego rozumienia kapitału ludzkiego i produkcji. Jego rzecznicy na rozwój ekonomiczny patrzyli wyłącznie w kategoriach niebezpieczeństw związanych z industrializacją i zagrożeniem rodziny. Nie dostrzegali, że wzrost gospodarczy wytworzy bogactwo, które polepszy warunki życia i zostanie „rozdzielone” przez mechanizmy rynkowe i organizacje charytatywne. Ta ekonomiczna naiwność nie pozwoliła im na zrozumienie rzeczywistości rynkowej i podstawowych praw ekonomii. Jednak w końcu lat dwudziestych dystrybucyzm zaczął słabnąć i wkrótce został wyparty przez katolickich zwolenników Rooseveltońskiego Nowego Ładu Gospodarczego (*New Deal*).

Drugie podejście do katolickiej nauki społecznej zostało zainspirowane przez reformy Roosevelta w okresie Wielkiego Kryzysu. Główna idea dystrybucyzmu została przejęta przez biskupa Johna Ryana, który widział w państwie podstawowe narzędzie dystrybucji. Zwolennicy **Nowego Ładu Gospodarczego** szczególnie nacisk kładli na pojęcie dobra wspólnego⁴⁰. Dobra wspólne rozumiane było jako zespół warunków społecznych, które umożliwiają osobie ludzkiej rozwój i osiągnięcie swego nadprzyrodzonego celu w Chrystusie. Według Ryana i jego współpracowników,

podstawowym zadaniem państwa jest organizacja dobra wspólnego. Struktury polityczne miały nie tylko dostarczać prawnych ram dla porządku społecznego, ale zadaniem państwa miało być zapewnienie idealnych warunków społecznych. Teoretycy ci wypracowali szereg propozycji politycznych, wśród których były: bardziej wyrównana dystrybucja bogactwa, sprawiedliwa płaca, tworzenie nowoczesnych związków zawodowych, interwencja państwa w celu zapewnienia pełnego zatrudnienia, bezpieczne warunki pracy oraz inne środki opieki społecznej. Krótko mówiąc, katolicy zwolennicy Nowego Ładu Gospodarczego chcieli przedstawić moralne usprawiedliwienie państwa paternalistycznego, zapominając przy tym niestety o wymaganiach zasady pomocniczości⁴¹.

Katolicy zwolennicy Nowego Ładu Gospodarczego odwoływali się w dużej mierze do ekonomicznej teorii Keynesa, która łączyła socjalistyczne i wolnorynkowe zasady ekonomiczne. Ryan odrzucał socjalizm, ponieważ sądził, że ma on tendencję do zniszczenia wiary tych, którzy go przyjmują. Twierdził jednak, że ekonomiczne aspekty socjalizmu mogą zostać oddzielone od jego negatywnego wpływu na wiarę.

Czterdzieści lat po encyklice Leona XIII papież Pius XI napisał encyklikę *Quadragesimo anno*. Zawierała ona nauczanie o charakterze znacznie bardziej praktycznym niż *Rerum novarum*. W centrum przesłania Piusa XI znajdowało się potwierdzenie własności prywatnej, troska o dobro wspólne, potępienie socjalizmu, troska o klasę robotniczą oraz -- i to jest najważniejsze -- wezwanie do tworzenia tak zwanych „dobrowolnych stowarzyszeń zawodowych”⁴².

Stowarzyszenia te byłyby tworzone w ramach poszczególnych zawodów i obejmowałyby robotników, zarząd i właścicieli. Ich zadaniem byłyby samoregulacja odpowiednich dziedzin przemysłu. Odpowiednie stowarzyszenie ustalałoby standardy przemysłowe, przyjmowałoby kodeksy etyczne, kontrolowało swoich

członków, a także konkurencję międzynarodową i standardy pracy. Pius XI pojmował te stowarzyszenia jako wspólnoty solidarności. W ten sposób termin „solidaryzm” zaczęto wkrótce łączyć z nauczaniem społecznym, które rozwinęło się w nawiązaniu do tej encykliki. Nazywano je również **korporacjonizmem**.

Wprowadzenie pojęcia „solidarność” do języka społecznego nauczania Kościoła było ważnym krokiem. Pius XI rozumiał, że bez cnót społecznych i kultury zakorzenionej w chrześcijańskim pojmowaniu ludzkiej godności rynek nie będzie miał silnej podstawy moralnej. Widział również niebezpieczeństwa związane z interwencjonizmem państwowym, dlatego wzywał do tworzenia dobrowolnych stowarzyszeń, które regulowałyby działalność rynkową.

Warto przypomnieć niektóre historyczne okoliczności powstania solidaryzmu. W przeszłości wielu papieży korzystało z zespołu doradców, którzy pisali również znaczne części encyklik⁴³. Doradcy ci wybierani byli zazwyczaj spośród wiodących katolickich ekspertów w danej dziedzinie. Pius XI przy pisaniu encykliki *Quadragesimo anno* skorzystał z pomocy grupy niemieckich jezuitów. Byli wśród nich Heinrich Pesch SJ, Oswald von Nell-Breuning SJ i Gustaw Gundlach SJ, kontynuujący tradycję biskupa Wilhelma von Kettelera⁴⁴. Autorzy ci byli jednymi z pierwszych ludzi nowożytnego Kościoła, którzy otrzymali formalne wykształcenie ekonomiczne. Ich nauczyciele należeli do wiodących postaci młodszej niemieckiej szkoły ekonomii⁴⁵. To dzięki tej naturalnej zależności niemiecka szkoła historyczna zyskała ogromny wpływ na katolickie rozumienie rzeczywistości gospodarczej.

Wśród głównych twierdzeń niemieckiej szkoły historycznej znajdowały się następujące tezy: (1) organiczna wizja państwa, w którym instytucje społeczne, a wśród nich rynek, przyczyniają się w istotny sposób do dobra wspólnego; (2) odrzucenie uniwersalnych zasad ekonomicznych, które obowiązywałyby ponad granicami państwowymi i niezależnie

od okresów historycznych. Wedle przedstawicieli tej szkoły, ogólna teoria ekonomiczna jest niemożliwa, a polityka gospodarcza powinna odzwierciedlać konkretną kulturę oraz okoliczności czasu i miejsca; (3) podejrzliwość w stosunku do bogactwa materialnego; (4) silna sympatia do średniowiecznego systemu cechowego, szerokiej interwencji państwa w rynek oraz nostalgia za agrarnym stylem życia. Niemiecki historycyzm głęboko przenika encyklikę *Quadragesimo anno*. Jej organiczna wizja państwa ostatecznie utorowała drogę kolektywistycznemu zabarwieniu katolickiej nauki społecznej⁴⁶.

Chociaż solidaryzm ma pewne zasługi, to jednak nie jest on udaną syntezą zasad rynkowych i teologii moralnej. Jeśli przeanalizujemy dzieło Ruperta Ederera, który jest być może głównym ekonomistą solidarystycznym, to okaże się, że solidaryzm łączy rzeczywistość rynku i rzeczywistość życia moralnego w sposób niepełny. Na przykład Ederer postuluje, aby „płaca rodzinna” została wprowadzona albo przez państwo, albo przez dobrowolne stowarzyszenia opisywane przez Piusa XI (korporacje przemysłowe)⁴⁷. Postulując „sprawiedliwą płacę” Ederer nie dostrzega długofalowego wpływu takiej sztucznej inflacji płac. Jeśli płace będą ustalane w taki sposób, to skąd wezmą się pieniądze? Korporacje i przedsiębiorstwa będą musiały przerzucić koszty na konsumenta przez podwyżki cen. Te nierynkowe podwyżki cen są przerzucane tak długo, aż podwyżka płac zostanie zrównoważona podwyżką cen, likwidując tym samym „zysk” z płacy rodzinnej.

Niezrozumienie elementarnych zasad ekonomicznych przez Ederera wskazuje na centralny problem wielu szkół katolickiej nauki społecznej, a mianowicie niezdolność w swoich ramach do integracji logiki rynku i logiki moralności. Jeśli katolicka nauka społeczna ma być skuteczna i jeśli przesłanie społeczne Kościoła ma być brane poważnie, to musi ono rozumieć podstawową teorię ekonomiczną. Istnieją fundamentalne rzeczywistości rynkowe, których nie wolno

ignorować pod żadnym pozorem, nawet z racji moralnych, ponieważ może to spowodować dalsze szkody zarówno dla mechanizmów rynkowych, jak i dla moralności. Pojawia się pytanie: „A jeśli uda się pokazać, że zasady rynkowe stoją w sprzeczności z powinnością moralną?” Najlepsza odpowiedź jest taka, że cele moralne musimy realizować zawsze w kontekście rzeczywistości rynkowej. Kościół winien posłuchać rady Etienne Gilsona, który mówi, że „pobożność nie zastępuje techniki”⁴⁸.

Maksymę Gilsona powinni przypomnieć sobie także **teologowie wyzwolenia**, którzy swoją krucjatę rozpoczęli w latach sześćdziesiątych. Zainspirowani zarówno przez dzieło Jana XXIII (*Mater et magistra* [1961], *Pacem in terris* [1963]), jak i Pawła VI (*Populorum progressio* [1967]) teologowie -- tacy jak Gustavo Gutiérrez⁴⁹, Juan Luis Segundo⁵⁰, Jose Porfirio Miranda⁵¹ i Leonardo Boff⁵² -- próbowali dokonać syntezy teologii moralnej z ekonomią marksistowską.

Ten w przeważającym stopniu latynoamerykański ruch był reakcją na kapitalizm i moralne skazy zachodnich społeczeństw konsumpcyjnych. W Ameryce Łacińskiej wielu ludzi przypisywało swą biedę bogactwu i praktykom rynkowym zepsutych narodów zachodnich, a zwłaszcza Stanom Zjednoczonym. Ten resentyment znajduje wyraz w dziele Gutiérreza, który próbuje „wyzwolić” biednych Trzeciego Świata ze społecznego zła zachodniej industrializacji. Krytykując ekonomiczne praktyki Pierwszego Świata teologowie wyzwolenia posługują się głównymi elementami marksistowskiej analizy społecznej: kategorią walki klas, konfliktu społecznego, wykorzystywania przez burżuazję, teorią wartości opartą na pracy.

Jako chrześcijańską alternatywę ekonomiczną proponuje się marksistowski socjalizm. Boff i Gutiérrez przedstawiają Chrystusa jako marksistowskiego rewolucjonistę⁵³. Ewangelia postrzegana jest jako dobra nowina o wyzwoleniu społecznym. Aspekty duchowe i transcendentne chrześcijańskiej wizji świata są pomniejszane

na rzecz tego, co materialne i czasowe. Próba takiej syntezy ekonomii marksistowskiej z teologią moralną kończy się sprowadzeniem chrześcijańskiego przesłania o wiecznym zbawieniu do spraw czysto materialnych. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II:

Kościół utraciłby swe fundamentalne znaczenie. Jego przesłanie wyzwolenia nie posiadałoby już żadnej oryginalności i byłoby otwarte na monopolizację i manipulację przez systemy i partie polityczne. Istnieje [jednak] wiele znaków, które pozwalają rozpoznać, kiedy wyzwolenie ma charakter chrześcijański, a kiedy oparte jest na ideologiach, które pozbawiają je spójności z ewangeliczną wizją człowieka⁵⁴.

Wyzwolenie w ramach doktryny katolickiej oznacza przede wszystkim wewnętrzną przemianę człowieka. Prawda jest ważna nie tylko ze względu na wzrost ludzkiej wiedzy -- co pogłębia wewnętrzne życie człowieka -- lecz ma również znaczenie i siłę profetyczną. Jako prorok -- świadek prawdy -- Chrystus niejednokrotnie przeciwstawiał się nieprawdzie. Czynił to z wielką mocą. Jeśli ma się dokonać autentyczne wyzwolenie, to musi się ono oprzeć również na prawdzie o ekonomii.

Odwołując się do pojęć wyzwolenia i prawdy w teologii chrześcijańskiej Kościół odrzucił teologię wyzwolenia o proweniencji marksistowskiej, a wielu jej dawnych zwolenników, zwłaszcza po upadku imperium sowieckiego, straciło wiarę w zdolność teologii wyzwolenia do osiągnięcia stawianych przez nią celów. Niemniej jednak w wielu uniwersytetach i seminariach teologia wyzwolenia rozwija się nadal pod nowymi postaciami -- jej przedstawiciele nie koncentrują się już na ekonomii, która była słabym ogniwem w jej strukturze, a swoją uwagę poświęcają kwestiom feminizmu, prawom homoseksualistów itd.

Teologia wyzwolenia jest ostatnią z nieudanych prób połączenia zasad rynku z zasadami moralnymi. Upadła, ponieważ nie zaproponowała prawdziwej syntezy. Zamiast

przyjąć zdrowe zasady ekonomiczne, teologowie wyzwolenia koncentrowali się głównie na retoryce mówiącej o opresji ze strony patriarchalnych społeczeństw zachodnich.

Żadnej z czterech szkół katolickiej nauki społecznej -- dystrybucyzmowi, zwolennikom Nowego Ładu Gospodarczego, solidaryzmowi i teologii wyzwolenia -- nie udało się osiągnąć autentycznej integracji moralności i ekonomii. Niemniej jednak ich rzecznicy nadal istnieją. Na przykład, John Gray i David Schindler przedstawili ostatnio starannie opracowaną krytykę ekonomii wolnorynkowej przeprowadzoną z moralnego punktu widzenia⁵⁵. Jednakże niezdolność owych teoretyków do przekonania głównego nurtu ekonomistów i teologów pokazuje niepowodzenie takich prób.

B. Perspektywa protestancka

Podobnie jak katolicy myśliciele społeczni, teologowie protestanccy stworzyli własną myśl społeczną i ekonomiczną. Tradycję tę rozpoczął Marcin Luter podkreślając, że teologia i chrześcijańska etyka społeczna nie powinny być nigdy rozdzielane. Według niego, Chrystus jest Panem tego, co święte, i tego, co świeckie, Kościoła i świata. Luter dążył do podciągnięcia wszelkiej działalności ludzkiej pod moralny parasol objawienia biblijnego.

Chociaż Luter nie rozwinął nigdy systematycznego rozumienia ekonomii, to jednak kilkakrotnie wyrażał swe poglądy na kwestie gospodarcze w krótkich pismach, z których najważniejszym jest *Handel i lichwa*⁵⁶. Luter uważał transakcję handlową -- wymianę dóbr lub usług -- za podstawę życia gospodarczego i dlatego skupił się na moralności transakcji. Według Lutera, „nie można zaprzeczyć, że kupowanie i sprzedawanie jest konieczne. Nie można się bez nich obejść i można je praktykować w sposób chrześcijański, zwłaszcza gdy towary służą koniecznemu i szlachetnemu celowi”⁵⁷. Jego główną troską było przestrzeżenie ludzi przed

słusznym gniewem Boga, co czynił przez nauczanie moralne dotyczące skąpstwa towarzystw handlowych i bałwochwalstwa dotyczącego bogactwa.

Zdaniem Lutra istnieją cztery chrześcijańskie sposoby wymiany dóbr. Pierwszy ma miejsce wówczas, gdy ktoś pozwala nieuczciwemu kupcowi „ukraść swoją własność, tak jak Chrystus mówi w piątym rozdziale Ewangelii według św. Mateusza: „Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz”⁵⁸. Drugi polega na „dobrowolnym dawaniu każdemu, kto tego potrzebuje”⁵⁹. Trzecim sposobem jest pożyczanie bez oczekiwania zwrotu. „Pożyczanie jest rzeczą dobrą, jeśli będzie praktykowane przez chrześcijan -- twierdził Luter -- ponieważ chrześcijanie są braćmi i jeden nie opuszcza drugiego”⁶⁰. Równocześnie jednak sądził, że chrześcijanie nie mają obowiązku czynić pożyczek, chyba że z tego, co mają w nadmiarze. W końcu za dopuszczalne dla chrześcijan uznawał kupowanie i sprzedawanie, ale tylko „za gotówkę lub za zapłatę w naturze”⁶¹.

Luter przestrzegał przed ryzykiem związanym z wymianą i handlem z innymi grzesznymi ludźmi. Widział jednak zarazem, że jeśli uczciwy chrześcijanin będzie przestrzegał jego czterech wskazówek, to zostanie niechybnie ograbiony. Dlatego:

Świat potrzebuje surowego rządu, który zmusi zepsutych ludzi do powstrzymania się od grabieży i do oddawania tego, co pożyczają [...] Jest bowiem wolą Boga, by niechrześcijanie podlegali kontroli i byli powstrzymywani od czynienia zła, a przynajmniej od czynienia go bezkarnie⁶².

To podkreślenie konieczności poddania kontroli skutków ludzkiego grzechu prowadziło Lutra do pytania o moralność kupca. Sądził on, że chęć zysku i kierowanie się chciwością z konieczności skłaniają kupców do lekceważenia bliźnich. W konsekwencji w wątpliwość poddawał także moralność handlu:

Czyż w handlu może być coś dobrego? Czy może on być bez grzechu, jeśli niesprawiedliwość, taka jak [chciwość i chęć

zysku], jest główną maksymą i prawem całego tego przedsięwzięcia? Oparty na takiej podstawie handel nie może być niczym innym jak okradaniem innych z własności⁶³.

Luter nie dostrzegał niestety znaczenia własnego interesu sprzedającego i kupującego, którzy dobrowolnie wymieniają dobra, aby zaspokoić swoje potrzeby.

W ustalaniu cen powinniśmy się kierować następującą regułą: „Moje towary mogę sprzedać tak drogo, jak powinienem, czy też -- jak jest to sprawiedliwe”⁶⁴. Ceny powinny podlegać kontroli prawa i sumienia w taki sposób, aby nie były one ze szkodą dla bliźniego. Chociaż Luter uznawał, że ceny nie mogą być stałe, to twierdził, że najskuteczniejszy i moralnie pewny sposób ustalania cen polegałby na tym, że władze świeckie wyznaczą mądrych i uczciwych ludzi do wyliczenia kosztów wszystkich dóbr i usług⁶⁵. Przyznawał jednak, że pomysł ten jest nie do zrealizowania z racji swego czasochłonnego charakteru. Dlatego opowiadał się za rozwiązaniem odwołującym się do rynku: „Niech dobra będą wyceniane wedle cen, za jakie są kupowane i sprzedawane na wspólnym rynku lub w całym kraju”⁶⁶. Doszedł więc do wniosku, że ceny nie mogą być ustalone ani przez prawo, ani przez zwyczaj. Ostatecznie cena za jakieś dobro zależy od sumienia sprzedającego, który powinien zadbać o to, aby nie żądać od bliźniego zbyt wiele, ani też nie powinien kierować się chciwością.

Reinhold Niebuhr, bardzo wpływowym dwudziestowiecznym etyk społecznym, przynależał do tradycji stworzonej przez Lutra. W swoim wczesnym dziele *Moral Man and Immoral Society* Niebuhr zastosował marksistowską analizę ekonomiczną, jakkolwiek miał do niej poważne zastrzeżenia teologiczne. Jednakże, podobnie jak wielu innych teologów, Niebuhr był sceptyczny w odniesieniu do wolnego rynku. Twierdził, że dwa przeciwstawne zagrożenia nowoczesnego społeczeństwa to totalitaryzm i leseferyzm. Według Niebuhra, system leseferystyczny siłą ekonomiczną koncentruje w rękach nielicznej oligarchii, która wykorzystuje robotników.

„Przedsiębiorca i właściciel stopniowo uzurpują dla siebie tę uprzywilejowaną pozycję, jaką kiedyś cieszyli się żołnierz i kapłan”⁶⁷. Niebuhr twierdził, że rozwój technologii prowadzi do wzrostu oligarchii w społeczeństwie kapitalistycznym.

Niebuhr utrzymywał, że oligarchia jest zazwyczaj przeciwna interwencjom rządu. Trzeba jednak powiedzieć, że oligarchowie sprzyjają czasami regulacjom rządowym, gdyż działania takie usuwają mniejszych konkurentów. Nieraz wielkie przedsiębiorstwo domaga się regulacji po to, by nie musiało być konkurencyjne lub poddane siłom rynkowym. Z powodu swojej nieufności wobec interesów klasy przedsiębiorców, Niebuhr proponował polityczną kontrolę gospodarki. W rządzie widział neutralnego sędziego. Tak jednak nie było. Polityczna kontrola gospodarki doprowadziła do zmywy rządowych kontrolerów i przedsiębiorstw, które mieli oni kontrolować.

Niebuhr rozczarował się ostatecznie marksistowską analizą klasową i marksistowskim ruchem politycznym. Tak jak następcy Adama Smitha -- twierdzi Niebuhr -- zniekształcili poglądy samego Smitha, podobnie marksiści wypaczyli myśl Karola Marksa. Chociaż coraz bardziej oddalał się od marksizmu, to jednak nigdy w pełni nie uznał, że marksizm zaprzecza podstawowym prawdom o ludzkiej wolności i godności wolnej działalności gospodarczej.

Teologowie reformowani również dostarczyli znaczących przyczynków do myśli ekonomicznej i społecznej. Jan Kalwin, szesnastowieczny reformator z Genewy, nieodwołalnie zmienił bieg zachodniej historii gospodarczej. Kalwin sądził, że bogactwo nie powstaje po prostu z racji szczęśliwych okoliczności, dobrego życia moralnego czy ciężkiej pracy. „To, co każdy posiada, nie przypadło mu po prostu przypadkiem, lecz ze zrządzenia najwyższego Pana wszystkiego”⁶⁸. Boska opatrzność czuwa nad człowiekiem bogatym tak samo, jak nad każdym innym. Kalwin popierał instytucję własności prywatnej i akumulację kapitału,

ponieważ „dla zachowania pokoju między ludźmi konieczne jest, aby ich własność była oddzielona i osobista”⁶⁹.

Jeśli chodzi o kwestie ściśle gospodarcze, Kalwin uznawał rynek, ale nie popierał tego, co moglibyśmy nazwać społeczeństwem rynkowym. Na przykład, sprzeciwiał się głoszonemu przez Kościół zakazowi lichwy. Według niego, Pismo Święte nie zawiera powszechnego zakazu lichwy. Kalwin godził się na tę praktykę twierdząc, że „problem istnieje tylko w odniesieniu do biednych, a zatem jeśli mamy do czynienia z bogatym, lichwa jest dozwolona; Prawodawca bowiem czyniąc aluzję do jednej rzeczy wydaje się potępiać inną, co do której zachowuje milczenie”⁷⁰. Kalwin wyciągał stąd wnioski, że lichwa winna być oceniana wedle **prawa sprawiedliwości**, a nie na podstawie wybranych fragmentów Biblii⁷¹. Jednak jego poparcie dla tej praktyki nie było bez zastrzeżeń, jako że lichwiarze mają skłonność do uciskania swych braci. Kalwin uznawał, że działalność gospodarcza -- jak wszelkie ludzkie działania -- ma miejsce w ramach porządku moralnego, gdzie podmioty działania są odpowiedzialne przed Bogiem.

Kalwin twierdził, że praca winna być postrzegana jako dane przez Boga powołanie poddane zasadom moralnym. Praca powinna służyć dobru wspólnemu, a ludzie powinni wybierać takie zawody, które przyniosą najwięcej korzyści dla wszystkich⁷². Jako teolog Kalwin twierdził, że praca winna być także poddana woli Bożej, stąd nie powinniśmy brać udziału w tym, co Bóg potępia. Ponadto, mówił też o pojęciu sprawiedliwej płacy. Wzywał pracodawców do wypłacania robotnikom sprawiedliwej płacy, ponieważ zapłata za pracę (zarówno dla właścicieli, jak i dla robotników) płynie z niezасłużonej łaski Boga. Pracodawcy powinni dobrowolnie wypłacać słuszną płacę, a robotnicy powinni sumiennie wykonywać swoje obowiązki⁷³. Kalwin popiera **wolne [i dobrowolne]** określanie płacy w zgodzie z zasadami moralności.

Najwybitniejszym systematykiem społecznego nauczania Kalwina był reformowany teolog Abraham Kuyper. Uczony, teolog, założyciel Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie oraz premier rządu Holandii od 1901 do 1905 roku, Kuyper został nazwany „największym kalwinistą od czasów Kalwina”⁷⁴. Myśl społeczna Kuypera inspirowana była kalwińską doktryną całkowitego zepsucia. Z tej doktryny wyciągnął on ważne wnioski polityczne: że aby przetrwać, ludzie potrzebują ograniczenia, oraz że aby się rozwijać, potrzebują przewodnictwa⁷⁵.

Odnosząc te idee do wspólnot ludzkich Kuyper rozwinął pojęcie „suwerenności sferycznej”. Jest to przekonanie, że państwo, społeczeństwo, rodzina, szkoła i Kościół posiadają nadane im przez Boga sfery odpowiedzialności i autonomii, których inne sfery nie powinny przekraczać. Dlatego też twierdził, że ustanowiona przez Boga suwerenność społeczeństwa, Kościoła i rodziny w odpowiadających im sferach nie powinna być naruszana przez państwo w jego dążeniu do kontroli i regulacji. Twierdzenie Kalwina o ludzkim zepsuciu zwróciło uwagę Kuypera na to, że świadomość ludzkiej grzeszności wymaga podejrzliwości w stosunku do władzy, ponieważ władza daje grzesznym ludziom możliwość spełniania ich grzesznych pragnień⁷⁶. Dlatego we wszystkich sferach ludzkiej działalności, a zwłaszcza w polityce, władza musi być ograniczona w celu zapobieżenia jej nadużyciu. Według Kuypera, nie jest przypadkiem, że kalwinizm był dominującą siłą religijną w trzech historycznych krajach wolności politycznej: Holandii, Anglii i Ameryce⁷⁷. Ta podejrzliwość w stosunku do władzy (ale nie w stosunku do zadań rządzących) doprowadziła do rozwoju prawa publicznego jako ograniczenia władców przypisujących sobie rolę suwerenów absolutnych, rolę, która zarezerwowana jest tylko dla Boga.

Działalność gospodarczą Kuyper traktował jako aspekt sfery społecznej, a zatem poddawał ją suwerenności społeczeństwa, a nie rządu. Twierdził, że wymiana

gospodarcza jest jednym z „organicznych fenomenów życia”, który powstał na podstawie relacji społecznych, a nie politycznych⁷⁸. Powołanie osoby nie jest ograniczone do urzędów politycznych czy kościelnych, lecz spełniane jest we wszystkich sferach życia. Niemniej jednak Kuyper uznawał, że rząd odgrywa rolę jednoczącą różne sfery. To jednoczące zadanie może się wszakże łatwo przerodzić w ingerencję lub w mechaniczne sterowanie tymi sferami⁷⁹. Nie znaczy to jednak, że państwo nie powinno nigdy ingerować w życie gospodarcze. Kuyper sądził, że państwo posiada „potrójne prawo i obowiązek interwencji”:

(1) jeśli różne sfery popadają w konflikt, aby wymusić wzajemne poszanowanie ich granic; (2) w celu obrony jednostek, zwłaszcza słabych, we wszystkich tych sferach przed nadużyciem władzy przez innych; (3) w celu przymuszenia wszystkich do niesienia osobistych i finansowych ciężarów koniecznych dla utrzymania naturalnej jedności państwa⁸⁰.

Niestety, Kuyper nie przedstawił nigdy kryteriów, zgodnie z którymi można by było stwierdzić, kiedy interwencja państwa w ekonomię jest konieczna czy dopuszczalna⁸¹. W konsekwencji niektórzy współcześni zwolennicy Kuypera popierają szeroko zakrojoną interwencję państwa w celu obrony tych, którzy nie mogą sobie poradzić, pomimo tego, że sam Kuyper podkreślał, że obrona i troska o takie osoby powinna być przede wszystkim podejmowana zarówno przez Kościół instytucjonalny, jak i przez indywidualnych chrześcijan.

Na trzecią gałąź protestanckiej myśli społecznej -- głównie metodystycznej -- wpłynęły ekonomiczne poglądy Johna Wesleya. Ten znany angielski kaznodzieja, płodny autor i reformator społeczny z końca wieku osiemnastego i początku wieku dziewiętnastego, swoje poglądy na ekonomię zawarł przede wszystkim w kazaniu „O używaniu pieniędzy”, napisanym w czterdziestych latach wieku osiemnastego⁸².

W kazaniu tym Wesley zauważa, że ludzie wszelkich zawodów „uskarżają się [na pieniądź] jako główną przyczynę zepsucia świata, zgubę cnoty, zarazę społeczeństwa”⁸³. Jednak jego zdaniem wina nie leży po stronie pieniędzy, lecz polega na sposobie, w jaki ludzie ich używają. Niektórzy używają ich dla celów niemoralnych, podczas gdy inni używają ich dla dobra swoich rodzin i wspólnot.

Wesley zachęcał do gromadzenia pieniędzy -- „zarabiaj tyle, ile możesz” -- o ile tylko nie dzieje się to kosztem czyjegoś życia czy zdrowia. „Żaden zarobek nie powinien nas skłaniać do wykonywania zajęcia, które wymaga pracy tak ciężkiej i tak długotrwałej, że narusza ona naszą konstytucję fizyczną”⁸⁴. Według Wesleya, pieniądze powinno się zarabiać „bez szkody dla umysłu, podobnie jak bez szkody dla ciała”, gdyż szkodenie umysłowi okalecza duszę.

Pieniądze należy zdobywać bez szkody dla naszego bliźniego i jego mienia, ponieważ bliźniego winniśmy kochać jak siebie samego. Wesley przestrzegał przed zastawianiem w lombardzie, przed zbyt wysokimi i zbyt niskimi cenami, zatrudnianiem sług kogoś innego i rujnowaniem sposobu zarobkowania kogoś innego, gdyż „nikt nie może zyskać przez pochłonięcie majątku swego bliźniego, nie zasługując przez to na potępienia wieczne”⁸⁵. Ostrzegał też przed szkodeniem zdrowiu bliźniego przez sprzedawanie szkodliwych towarów, takich jak napoje odurzające. Krytykował przyczynianie się do grzechu bliźniego w „tawernach, sklepach spożywczych, operach, teatrach i innych miejscach publicznej rozrywki. Jeśli sprzyjają one ludzkim duszom, jesteś czysty; jeśli jednak są one grzeszne same w sobie lub są naturalnymi drogami do różnego rodzaju grzechów, to musisz zrobić smutne rozliczenie”⁸⁶.

Według Wesleya, gromadzenie pieniędzy powinno być wynikiem uczciwości, mądrości, oszczędności, pracowitości i przedsiębiorczości. Wesley tak zachęcał do tej ostatniej: „Zarabiaj tyle, ile możesz przez zdrowy rozsądek, przez posługiwanie się w tym, co robisz, całym twoim otrzymanym

od Boga rozumem. Jest zadziwiające, jak niewielu to czyni, a ludzie podążają tymi samymi wytartymi ścieżkami, co ich przodkowie”⁸⁷. Wesley zachęcał ludzi do mądrego wykorzystywania czasu i unikania lenistwa.

Wesley radził, aby po zarobieniu i zaoszczędzeniu tego, co każdy potrafi zarobić i zaoszczędzić, wedle możliwości dawać innym. „[Bóg] postawił cię tutaj nie jako właściciela, ale jako zarządcę; powierzył ci na pewien czas różnego rodzaju dobra, ale to On jest nadal jedynym ich właścicielem i nikt nie może Mu ich zabrać”⁸⁸. Dając dobrowolnie, oddajemy Bogu to, co należy do Niego -- i to nie tylko wówczas, gdy dajemy biednym, ale i wtedy, gdy dbamy o dobro nas samych i naszego domu. Kazanie kończy się przypomnieniem o odpowiedzialności przed Bogiem za nasze finansowe relacje z innymi.

Tak jak w przypadku katolickich szkół myśli społecznej, szkołom protestanckim w różnym stopniu udało się dokonać integracji moralności i ekonomii. Naszym zdaniem, myśl Abrahama Kuypera stanowi być może najbardziej owocny przyczynek do personalistycznej refleksji ekonomicznej.

2. Ojcowie personalizmu ekonomicznego

Twierdzenie, że prezentowany tu personalizm ekonomiczny jest „właściwą” interpretacją społecznego nauczania Kościoła byłoby nie tylko zarozumiałe, ale i naiwne. Naszym zamiarem jest zaproponowanie go jako alternatywy dla większości dotychczasowych interpretacji i jako uzupełniania niektórych innych. Zdajemy sobie jednak sprawę, że jest to jeszcze względnie nieznan system myślowy, w wielu aspektach wciąż niesprawdzony i na pewno nie opracowany w całości. Niemniej jednak dla głęboko wierzących chrześcijan jest to znakomity punkt wyjścia dla analizy społecznej.

Personalizm ekonomiczny nie jest zjawiskiem *sui generis*, nie pojawił się znikąd. Jak każdy system myślowy czy

nowy nurt intelektualny posiada swych intelektualnych ojców. Jednym z nich jest papież Jan Paweł II. Jednak również inni myśliciele -- czerpiąc inspirację od Jana Pawła II -- przyczynili się do jego powstania. Wszyscy intelektualni ojcowie personalizmu ekonomicznego widzieli braki dotychczasowych interpretacji społecznego nauczania Kościoła. Dlatego widzieli potrzebę nowej teorii, która ułatwiłaby dialog między ekonomistami i teologami na temat personalistycznego nauczania Jana Pawła II.

Michael Novak był jednym z pierwszych myślicieli, którzy dostrzegli możliwość powiązania personalizmu i dzieła Jana Pawła II z ekonomią wolnorynkową. Niegdysiejszy lewicujący liberał, po spotkaniu z personalizmem Novak dokonał głębokiej rewizji swoich poglądów i opublikował następnie szereg ważnych prac⁸⁹.

Novak rozpoczął trudne dzieło powiązania katolickiej nauki społecznej z najlepszymi osiągnięciami ekonomii wolnorynkowej. Jego tworzące nowy paradygmat dzieło oparte było na tomistycznej koncepcji osoby ludzkiej, zrównoważonym rozumieniu dobra wspólnego i pełnym uznaniu rzeczywistości rynkowej. Po raz pierwszy mamy tu do czynienia z próbą autentycznej syntezy i integracji⁹⁰.

Drugim intelektualnym ojcem personalizmu ekonomicznego jest Rocco Buttiglione, włoski filozof, znawca myśli Jana Pawła II i jego doradca. Buttiglione był uczniem włoskiego filozofa Augusto Del Noce, a następnie studiował fenomenologię i myśl Jana Pawła II. Po krótkim flirtcie z marksizmem, powrócił do katolicyzmu, stając się doradcą Watykanu w pracy nad wieloma intelektualnymi projektami.

Buttigionemu przypisuje się zwrócenie uwagi Jana Pawła II na prace F. A. von Hayeka i L. von Misesa w czasie, gdy Ojciec Święty przygotowywał encyklikę *Centesimus annus*. Buttiglione bardzo cenił pracę von Misesa *Human Action* (1949), podstawowy tekst Szkoły Austriackiej, w którym ekonomia została oparta na fundamencie prakseologii. W Szkole Austriackiej Buttiglione odnalazł szkołę ekonomii,

która odrzuca pozytywizm, opracowuje filozoficzne podstawy ekonomii, unika nadmiernej ekonometrii (często nieprzystawalnej dla teologa) i proponuje teorię wartości ekonomicznej, którą można pogodzić z etyką chrześcijańską.

Jako profesor Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Księstwie Liechtensteinu Buttiglione prowadził szereg wykładów, które zachęcały studentów do łączenia ekonomii Szkoły Austriackiej, fenomenologii i polskiego personalizmu. Buttiglione sądził, że katolicka nauka społeczna ma odpowiednią podstawę antropologiczną, potrzebuje natomiast wejścia w dialog z jakąś szkołą ekonomiczną. Tak jak Novak, odpowiedniego partnera widział w ekonomii wolnorynkowej.

Za trzeciego ojca personalizmu ekonomicznego można uznać *The Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*, instytucję poświęcającą się rozwijaniu i stosowaniu katolickiej nauki społecznej. Założyciele Instytutu -- Kris Mauren i ks. Robert Sirico -- w końcu lat osiemdziesiątych dostrzegli korzyści płynące z syntezy ekonomii wolnorynkowej z katolicką nauką społeczną. W promocję takiej syntezy zaangażowany był zwłaszcza R. Sirico. Ten ceniony wykładowca objechał cały świat z przesłaniem wolności i godności ludzkiej. Za sprawą Maurena i Sirico Instytut Actona poświęcił się sprawie łączenia dwu wspomnianych kierunków myślowych. Centrum Personalizmu Ekonomicznego powstało dzięki inspiracji Sirico i Maurena.

Wszyscy ci myśliciele odegrali istotną rolę w rozwoju personalizmu ekonomicznego; jednak potrzeba jego pełnego, naukowego opracowania nadal istnieje. Istniejąca literatura musi zostać opracowana systematycznie i zunifikowana pojęciowo. Dlatego też jednym z celów Centrum Personalizmu Ekonomicznego jest zintegrowanie przyczynków dostarczonych przez wspomnianych myślicieli w spójną filozofię społeczną.

3. Personalizm ekonomiczny: zasady ekonomii na miarę człowieka

Poniżej przedstawię zbiór podstawowych zasad, których rzecznikami -- w świetle swojej wizji godności człowieka i wolnego rynku -- są personaliści ekonomiczni. Zasady te celowo są sformułowane ogólnie i powinny być odniesione do konkretnych sytuacji i problemów.

A. Prymat osoby ludzkiej: ekonomia i godność człowieka

Sercem życia gospodarczego jest osoba ludzka. Gospodarka to rezultat całości ludzkich wolnych działań podejmowanych w celu zapobieżenia skutkom niedostatku dóbr. Proces gospodarczy rozpoczyna się od ludzkiego wyboru, a rzeczywistość ludzkich wyborów stanowi punkt przecięcia ekonomii i moralności. Gospodarka istnieje dla osoby, a nie osoba dla gospodarki. Nie można jej pojmować jako abstrakcyjnego bytu złożonego z mechanicznych tworów, do których społeczeństwo musi się dostosować. System gospodarczy musi pozostawać w zgodzie z ludzką naturą, a nie odwrotnie.

Dlatego całe życie gospodarcze powinno być poddane zasadom moralnym. Wybory i instytucje gospodarcze winny być oceniane wedle tego, czy sprzyjają one życiu ludzkiemu, czy też mu zagrażają. Personalizm ekonomiczny dąży do stworzenia takich struktur i praktyk gospodarczych, które afirmują godność każdego bez wyjątku człowieka.

B. Kapitał ludzki: stworzenie i twórczość

Pierwszym dobrem ekonomicznym jest osoba ludzka. Chociaż bogactwa naturalne, takie jak woda, ziemia orna czy ropa posiadają ogromną wartość, to po to, aby były wykorzystane, wymagają one ludzkiej inteligencji i ludzkiej pracy. Wraz z postępem nowoczesnej gospodarki i stosowaniem nowych

technologii znaczenie ludzkiej wiedzy i kreatywności staje się jeszcze bardziej oczywiste.

Największym bogactwem człowieka jest sam człowiek. Musimy nieustannie poszukiwać nowych, konstruktywnych dróg kształcenia i szkolenia ludzkich jednostek, aby w pełni wykorzystać potencjał ludzki. Robotnicy, właściciele, zarządzający, akcjonariusze i konsumenci są moralnymi podmiotami życia gospodarczego. Poprzez nasze wybory, inicjatywę, twórczość i inwestycje pomnażamy lub pomniejszamy potencjał gospodarczy, życie wspólnotowe i sprawiedliwość społeczną.

C. Godność ludzkiej pracy: powołanie do przedsiębiorczości

Uznanie kapitału ludzkiego prowadzi do uznania godności ludzkiej pracy. Praca nie musi być udręczeniem, lecz może być doświadczana jako część powołania człowieka. W istocie każdy człowiek jest powołany do przedsiębiorczości -- do twórczego wytwarzania dóbr i samorealizacji. Powołanie to rozumiemy w pełni, gdy bierzemy pod uwagę nasze powinności względem innych. Wyzwolenie ludzkiej twórczości realizowanej dla dobra wspólnego jest wynikiem akceptacji fundamentalnego powołania do przedsiębiorczości, tj. twórczego wykorzystania kapitału ludzkiego.

D. Integralny rozwój człowieka: twórczość i personalizm

Personalizm ekonomiczny nie jest rzecznikiem wzrostu gospodarczego i twórczości dla nich samych. Również samo pomnażanie dóbr materialnych nie jest usprawiedliwieniem działalności twórczej. Działalność twórcza i jej rezultat -- wytworzone bogactwo -- muszą być podporządkowane celom ludzkim. Musimy znaleźć sposoby stymulowania wolnego ludzkiego działania twórczego podejmowanego na rzecz innych, a zwłaszcza tych, którzy

sami nie są zdolni do pełnego uczestnictwa w procesie produkcyjnym z powodu choroby, wieku czy kalectwa.

Chodzi nam nie o sam rozwój gospodarczy, lecz o integralny rozwój człowieka, którego częścią jest rozwój gospodarczy. Wzrost gospodarczy musi być motorem rozwoju społecznego, dostarczając części środków potrzebnych do polepszenia edukacji, ogólnych standardów życia i działalności kulturalnej. Rozumienie wzrostu gospodarczego jako środka do rozwoju człowieka zapobiega szerzeniu się konsumpcjonizmu.

Rzeczony rozwój człowieka nie powinien być rozumiany wyłącznie w kategoriach ekonomii, polityki, czy jakiegokolwiek ograniczonego zbioru kryteriów. Zapewnienie wszystkim ludziom standardu życia właściwego obecnie krajom najbogatszym nie zagwarantuje społeczeństwa w pełni ludzkiego. Nie należy absolutyzować życia gospodarczego. Produkcja i konsumpcja dóbr nie może stać się centrum życia społecznego. Życie godne człowieka musi być raczej budowane przez umacnianie godności każdej jednostki, kreatywności i zdolności do odpowiadania na właściwe każdemu osobowe powołanie. Wolność gospodarcza jest tylko jednym z elementów wolności ludzkiej. Pragnienie lepszego życia nie jest rzeczą złą, rzeczą złą jest zastępowanie „lepiej być” przez „więcej mieć”.

E. Uczestnictwo

Wszyscy ludzie posiadają prawo do inicjatywy gospodarczej, do twórczej pracy, sprawiedliwej zapłaty i zabezpieczeń, do godnych warunków pracy, do wolnego zrzeszania się w produkcyjnych aspektach porządku społecznego. Powyższy zbiór praw można podsumować jednym słowem -- uczestnictwo.

Uczestnictwo powinno być normalną sytuacją wszystkich członków społeczeństwa. Uczestnictwo jest działaniem wspólnie z innymi. Poprzez uczestnictwo działanie

osoby zachowuje swą wartość personalistyczną. Jednostka nie jest lekceważona, marginalizowana czy pochłaniana przez kolektyw. Jako indywidualna osoba przyczynia się do tworzenia społeczeństwa złożonego z odrębnych osób.

Uznanie i ochrona prawa własności jest integralnym elementem uczestnictwa. Posiadanie pewnej własności jest niezbędne do tego, aby osoba mogła uczestniczyć w sferze produkcyjnej. W tym sensie własność, tak jak prywatność, jest konkretnym wymaganiem płynącym z bycia osobą. Jej likwidacja z obawy przed jej nadużyciem jest utopią i nawet sami komuniści -- oprócz kilku ich odłamów -- nie usiłowali znieść jej całkowicie. Wyraża ona podwójne powołanie osoby - - do tego, aby zarazem być kimś odniesionym do siebie i kimś wychodzącym poza siebie.

Uczestnictwo unika błędów wielu nauk humanistycznych. Nauki te uznają nieraz osobę za rezultat tych sił, które są przedmiotem odpowiedniej nauki. W ekonomii osoba okazuje się często niczym innym jak rezultatem sił gospodarczych. W ten sposób osoba staje się rzeczą -- przedmiotem, który powstaje jako wynik odpowiedniej siły społecznej. Ludzka podmiotowość zostaje zniszczona, jednostka jako osoba ulega alienacji. Natomiast uczestnictwo pozwala na to, by człowiek zawsze doświadczał swojej godności.

Przeciwieństwem uczestnictwa jest alienacja. Gdy osoba nie uznaje wartości i wielkości osoby ludzkiej w sobie i w innych, to odcina się wówczas od swego człowieczeństwa i od solidarności i komunii z innymi i z Bogiem Stwórcą. Przyczyny alienacji mogą być natury ekonomicznej. Biedni są często marginalizowani bez własnej winy -- często to dopiero pieniądz rodzi pieniądz. Pewien podstawowy zasób dóbr (dóbr materialnych, umiejętności, cnót) jest niezbędny do funkcjonowania w ramach normalnego przemysłowego społeczeństwa zachodniego. Jednostki dotknięte ubóstwem nie mogą sobie często pozwolić na zdobycie odpowiedniego wykształcenia, a nawet nie posiadają ubrania, które mogłyby

włożyć idąc na rozmowę kwalifikacyjną. Wielu ludzi startuje z gorszej pozycji i nie może wznieść się ponad swe warunki. Alienacja staje na drodze ich dążeniu do samorealizacji.

F. Ekonomiczne dobro wspólne: pomocniczość

Zasada pomocniczości stwierdza, że „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego" (CA, 48).

Zasada pomocniczości pochodzi z tradycji prawa naturalnego i katolickiej nauki społecznej. Jej konsekwencje są głębokie; wskazuje ona granice dla słusznych powinności państwa i nakłada obowiązki na instytucje niższego rzędu, takie jak wspólnota lokalna, rodzina, Kościół, a także na jednostkę, zobowiązując instytucje niższego rzędu do wypełniania pewnych funkcji moralnych i praktycznych, istotnych dla funkcjonowania dobrze zorganizowanego i wolnego społeczeństwa.

Jako pojęcie filozoficzne stanowi ona intelektualne ramy dla porządku społecznego zakorzenionego w wierze chrześcijańskiej i ludzkiej wolności. Nie daje ona i nie może dawać gotowych odpowiedzi na konkretne problemy, np. jak wysokie powinny być podatki, w jakim stopniu winny być oddzielone religia i polityka, jak hojne winno być państwo opiekuńcze lub czy w ogóle powinno istnieć? Problemy te pozostają sprawą roztropnej oceny okoliczności. Pomocniczość stanowi zasadę, zgodnie z którą można podejmować takie roztropne decyzje.

Warto zastanowić się, jakie instytucje najlepiej spełniają określone funkcje społeczne i ustanowić ochronę tych dziedzin. Nie oznacza to, że funkcje nie zachodzą na siebie. Na przykład, biznes jest miejscem przedsiębiorczości, ale może się okazać, że przedsiębiorstwo rodzinne należy do

najefektywniejszych. Wspólnota lokalna może podjąć działania charytatywne, które uzupełniają działania Kościoła. Nie należy jednak zapominać, że każda instytucja posiada swą pierwszorzędną funkcję, której inne instytucje często nie podejmują.

Rynek jako instytucja społeczna zasługuje na znaczny stopień ochrony przed nieuzasadnionymi ingerencjami. Jest tak zwłaszcza z uwagi na to, że struktury polityczne mają pokusę ingerowania w działalność rynkową. Jeśli rynek ma funkcjonować prawidłowo -- wytwarzając konieczne dobra i usługi dla zaspokojenia ludzkich potrzeb i życzeń -- to potrzebuje on swobody działania bez nieuzasadnionych ingerencji. Tylko respektując zasadę pomocniczości możemy mieć nadzieję na osiągnięcie jakiegoś stopnia ekonomicznego dobra wspólnego.

G. Ograniczenia rynku

Wolny rynek jest tylko częścią społeczeństwa wolności i cnoty. Według zasady pomocniczości, rynek posiada swą naturalną funkcję -- wytwarzanie i rozdział bogactwa. Należy jednak przestrzec przed absolutyzacją zasad rynkowych i redukowaniem całego życia ludzkiego do rynku. Istnieje wiele aspektów ludzkiego życia, które nie znajdują bezpośredniego wyrazu na rynku: miłość rodzinna, miłosierdzie, miłość do Boga, zachowanie tożsamości moralnej itd. Są to wymiary życia ludzkiego, które wykraczają poza rachunek ekonomiczny.

Rynek jest ograniczoną instytucją społeczną. Jest on ograniczony nie tylko ze względu na swoją funkcję, ale i z racji niedoskonałości i wad działających na nim osób. Aby funkcjonować właściwie, rynek powinien być zawsze otwarty na wpływ instytucji moralnych i kulturowych, w ramach których istnieje.

H. Preferencyjna opcja na rzecz ubogich: solidarność i sprawiedliwość społeczna

Fundamentalną troską moralną każdej gospodarki jest los ubogich i słabych. Społeczeństwo ma moralny obowiązek zaspokojenia podstawowych ludzkich potrzeb, otwierania im możliwości i dbania o sprawiedliwość w życiu gospodarczym. Rząd nie jest pierwszą instytucją charytatywną troszczącą się o ubogich; zadanie to przypada przede wszystkim Kościołowi. Zadaniem rządu jest natomiast zapewnienie dotrzymywania kontraktów, ochrona przed nieuprawnionymi ingerencjami, obrona osób i własności oraz stworzenie struktur prawnych dla wytwarzania bogactwa.

Wielu ludzi, nawet jeśli nie są całkowicie marginalizowani, żyje w sytuacji, w której musi walczyć o podstawy swej egzystencji. Jest faktem, że wielu ludzi, być może większość, nie dysponuje środkami, które pozwalałyby im żyć w ludzki, godny sposób. Wielu nie ma szans na zdobycie podstawowej wiedzy lub umiejętności, które pozwoliłyby im wyrazić ich kreatywność i rozwinąć ich potencjał. Rozwój ma miejsce niejako ponad ich głowami, pozostawiając ich w ciężkich warunkach.

Nauka społeczna Kościoła -- idąc za Ewangelią -- zawsze twierdziła, że chrześcijanie mają moralny obowiązek pomocy ubogim. Sposób tej pomocy musi być odpowiedzią na konkretną sytuację tych, którzy jej potrzebują. W każdym razie troska o postawę solidarności, która dąży do sprawiedliwości społecznej, nie jest dla chrześcijan dowolną sugestią, lecz obowiązkiem. Za Mounierem możemy powiedzieć, że solidarność oznacza „budowanie wraz z innymi społeczności osób, której struktura, zwyczaje, odczucia i instytucje kształtowane są przez ich osobową naturę”.

ZAKOŃCZENIE

Powyższy szkic był próbą przedstawienia odpowiedzi na pytanie: „Czym jest **personalizm ekonomiczny**?”. Wskazaliśmy w nim na historyczne tło i teoretyczne zasady tej nowej dyscypliny naukowej. Chociaż staraliśmy się przedstawić wyczerpującą analizę, to jednak pozostało jeszcze wiele aspektów, które wymagają przemyślenia. Nasza dyskusja skupiła się na obronie personalizmu ekonomicznego jako metodologicznej struktury, która pozwala na połączenie obiektywnych wartości moralnych z subiektywną oceną ekonomiczną. Rezultat tego przedsięwzięcia jest wybitnie praktyczny -- jest nim odkrycie więzi między doświadczeniem działającej osoby, jej godnością i interesem własnym z jednej strony oraz społeczeństwem, doświadczeniem działania wraz z innymi z drugiej strony. Chodzi o promocję autentycznie ludzkiego porządku ekonomicznego, który czerpie korzyści z aktywności rynkowej, ale nie redukuje osoby ludzkiej do wyłącznie jednego z elementów ekonomii⁹¹. Jak pisał E. Mounier:

Z tego punktu widzenia, problemy ludzkie i problemy organizacji społecznej są nierozdzielne: wielki problem dwudziestego wieku będzie bez wątpienia polegał na tym, czy uda mu się uniknąć dyktatu technokratów -- czy to z lewej, czy to z prawej strony -- który organizując działania człowieka traci z oczu jego samego⁹².

Norma personalistyczna: „**każdej osobie należy jest afirmacja ze względu na nią samą**” winna stać się podstawową zasadą etyki, filozofii politycznej i polityki społecznej. Jest ona też podstawową normą personalizmu ekonomicznego oraz wewnętrzną zasadą społecznego

nauczania Kościoła. Personalisci ekonomiczni poszukują takich struktur społecznych, które afirmują wartość każdej osoby ludzkiej i umożliwiają jej pełne uczestnictwo w życiu społecznym.

Pracę nad syntezą społecznego nauczania Kościoła i ekonomii wolnorynkowej podejmuje Centrum Personalizmu Ekonomicznego w Grand Rapids (Michigan, USA). Centrum stanowi forum dialogu między ekonomistami i teologami na temat moralności rynku. Mamy nadzieję, że przez ten dialog i dalsze badania stworzymy teoretyczne podstawy i uzasadnienie ekonomii na miarę człowieka.

Moralna obrona ludzkiej godności i wolności nie może cofać się przed swymi logicznymi konsekwencjami, nawet jeśli okażą się one politycznie nie na czasie. Właściwie rozumiana wolność, włączając w to jej wymiar ekonomiczny, powinna opierać się na mocnej podstawie moralnej, którą jest przekonanie o wewnętrznej wartości i godności osoby ludzkiej.

Gregory A. M. Gronbacher

*Centrum Personalizmu Ekonomicznego
Instytut Actona Badań nad Religią i Wolnością*



Chcesz wesprzeć naszą działalność?

Ty również możesz przyczynić się rozwojowi Fundacji PAFERE i poszerzania świadomości wolnorynkowej w Polsce,

przesyłając swój datek na poniższe konto

Fundacja PAFERE Polska

Śniadeckich 20 lok. 5.

00-656 Warszawa

Volkswagen Bank Direct 33 2130 0004 2001 0409 4215 0001

Przelewy spoza Polski: SWIFT: ING BP LPW

PL 33 2130 0004 2001 0409 4215 0001

Przypisy:

¹ Ludvig von Mises, *Human Action. A Treatise on Economics*, Contemporary Books, Chicago 1966, s. 3 [wyd.].

² Nie przeczymy, że etyka i teologia moralna analizuje również konsekwencje działań i intencje działających podmiotów.

³ Zob. F. Boeckle (ed.), *Moral Problems and Christian Personalism*, Mahwah, NJ, Paulist Press 1965, s. 1-2.

⁴ Personalizm -- zazwyczaj pod nazwą **spirytualizmu** -- był silnie reprezentowany we Francji przez XIX-wiecznych filozofów religii. Filozof i archeolog Felix Ravaisson-Mollien -- zainspirowany przez Maine de Birana, XIX-wiecznego myśliciela, który za pierwotne uważał wewnętrzne doświadczenie działania przeciw oporowi świata -- wprowadził radykalne rozróżnienie między przestrzennym światem statycznych i koniecznych praw oraz światem jednostek żyjących -- spontanicznych, aktywnych, rozwijających się. To z kolei prowadziło do **witalizmu** Henri Bergsona, intuicjonisty z przełomu wieków, który kosmiczną siłą znajdującą wyraz w tej filozofii życia nazwał *e'lan vital*.

⁵ Na temat polskiego personalizmu zob. L. Zsón~iga, *Polish Phenomenology: Binding Moral Objectivism and Economic Subjectivism* (wykład wygłoszony w czasie konferencji *Capitalism, Catholicism, and Culture*, która odbyła się w Warszawie w lutym 1997 roku).

⁶ Można tu wymienić takich myślicieli jak: Maurice Blondel, Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, Emmanuel Mounier, Jean Danielou, Henri De Lubac, John Courtney Murray, Karl Rahner i Bernard Lonergan. Wpływ polskiego personalizmu można dostrzec w dokumentach Soboru Watykańskiego II, a także we współczesnej teologii katolickiej, zwłaszcza w stwierdzeniu, iż „człowiek jest drogą Kościoła”. Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, rozdz. 6.

⁷ Jasne i szczegółowe przedstawienie tego ruchu znaleźć można m.in. w: D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, Routledge, London 1992; J. Seifert, *Back to Things in Themselves*, Routledge, London 1986.

⁸ Zob. M. Scheler, *Vom Ewigem in Menschen*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 5, Francke Verlag, Bern 1968; M. Scheler, *Miejsce człowieka w kosmosie* w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 43-149; M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: *Gesammelte Werke*, t. 2, Francke Verlag, Bern 1966; D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i o uczuciowości Boga-Człowieka*, W drodze, Poznań 1985.

⁹ Wojtyła był również pod wpływem dzieła francuskiego filozofa Jacquesa Maritaina. Choć nie wpłynęło ono bezpośrednio na jego antropologię, to oddziaływało ono na jego myśl społeczną i polityczną.

¹⁰ Na myśl Wojtyły wpłynęli również Romano Guardini i Hans Urs von Balthasar. Guardini wypracował pojęcie „otwartości na świat osoby ludzkiej” -- zdolności ludzkiego intelektu nie tylko do rozumienia, ale i pragnienia tego, co wieczne i absolutne. Swoje poglądy Guardini przedstawia szczegółowo w dziele *Welt und Person*, Werkbund Verlag, Würzburg 1965. Punktem wyjścia analiz von Balthasara było doświadczenie estetyczne; swoją teologię i filozofię człowieka rozwinął on w monumentalnym, siedmiotomowym dziele *Die Herrlichkeit Gottes. Theologische ósthetik*. Balthasar analizuje wpływ na wiarę piękna Boga, nazwanego we wspomnianym dziele Bożą chwałą. Pokazuje, jak autentyczne doświadczenie estetyczne może otworzyć ludzką duszę na prawdę, piękno, a ostatecznie na doświadczenie tego, co Boskie. Osobę ludzką Balthasar pojmował jako byt wrażliwy na piękno. Piękno tego, co prawdziwe, dobre, a ostatecznie piękno Boga pociąga osobę w sposób, w jaki nie jest w stanie jej pociągnąć czysto intelektualna argumentacja.

¹¹ I tak na przykład argument *cogito* Kartezjusza opiera się na percepcjach wewnętrznych. Zob. Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, PWN, Warszawa 1958.

¹² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 89n.

¹³ Wojtyła odrzuca oczywiście wszelkie formy subiektywizmu właściwe myśli Kantowskiej i pokantowskiej. Jedną z konsekwencji tego nurtu myślenia było utożsamienie osoby ze świadomością, jako że to świadomość jest pierwszym przedmiotem doświadczenia wewnętrznego. Wojtyła odrzuca tę formę subiektywizmu, absolutyzującą podmiotowy moment doświadczenia wewnętrznego i przyznającą świadomości funkcję poznawczą. Z tego powodu woli nie czynić ze świadomości punktu wyjścia swojej filozofii. Przypomina, że „świadomość warunkuje doświadczenie”, ale zaprzecza twierdzeniu, iż to ona stanowi o doświadczeniu. Dlatego też, w przeciwieństwie do wielu fenomenologów, odrzuca intencjonalny charakter świadomości. Tamże, s. 83-85.

¹⁴ Stwierdzenie, że człowiek jest panem samego siebie nie stoi w sprzeczności z twierdzeniem o przynależności osoby ludzkiej do Boga. Właściwy sens autonomii nie oznacza odrzucenia Boga jako ostatecznego źródła ludzkiego życia.

¹⁵ Zob. A. N. Woznicki, *Karol Wojtyła's Existential Personalism*, Mariel Publications, New Britan, CT 1980, s. 18.

¹⁶ Zob. W. Luijpen, H. Koren, *Existential Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969, s. 99.

¹⁷ Cyt. za G. H. Williams, *The Mind of John Paul II: Origins of His Thought and Action*, The Seabury Press, New York 1981, s. 269-270.

¹⁸ Tamże, s. 265.

¹⁹ Tamże, s. 279.

²⁰ Zob. K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, w: tenże, *Osoba i czyn*, s. 415-420.

²¹ Obiektywistyczna analiza natury ludzkiej pomija aspekt relacji, który wydaje się wypływać z istotnej struktury istnienia osobowego.

²² Zob. G. McCool SJ, *Theology of John Paul II*, w: J. McDermott SJ (ed.), *The Thought of John Paul II*, The Pontifical Gregorian University, Rome 1993, s. 47.

²³ Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn*, s. 373-414.

²⁴ Tamże, s. 390.

²⁵ Zob. Williams, *The Mind of John Paul II*, s. 215.

²⁶ Zob. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 412.

²⁷ Tamże, s. 412-413.

²⁸ Tamże, s. 413.

²⁹ Teologia moralna, która solidarność traktuje poważnie, wie, że przekracza ona granice konfesyjne. Dlatego chcemy tu zachęcić wszystkich chrześcijan do ekumenicznego dialogu o podstawowych problemach moralnych, dialogu, w którym punktem wyjścia będą zasady uczestnictwa i solidarności. Możliwe okaże się wówczas nowe pojmowanie doniosłości struktury społecznej. Powinniśmy ponownie, w duchu przyjaźni, rozważyć możliwości współpracy na rzecz ewangelicznego kształtowania współczesnego życia między różnymi Kościołami chrześcijańskimi pomimo różnic doktrynalnych.

³⁰ Na temat szczegółowej analizy tej prehistorii zob. M. N. Rothbard, *Perspective on History of Economic Thought*, t. 1: *Economic Thought Before Adam Smith*, Edward Elgar Publishing Company, Brookfield, VT 1995, s. 97-133; A. A. Chafuen, *Christians for Freedom*, Ignatius Press, San Francisco 1986.

³¹ Zob. R. A. Sirico, *Economics, Faith and Moral Responsibility*, The Center for Independent Studies, Australia 1993, s. 2.

³² Etatyzm możemy zdefiniować jako niezdrowe dla społeczeństwa odwoływanie się do struktur politycznych w celu rozwiązywania problemów z istoty swej moralnych i społecznych.

³³ Prawo naturalne jest **powszechnym** kodeksem moralnym wpływającym z obiektywności i racjonalności natury ludzkiej.

³⁴ Nie oznacza to odrzucenia słusznego użycia przymusu dla ograniczenia agresji, naruszania fizycznej integralności osób oraz własności, dla

wymuszania przestrzegania umów, obrony kraju i ochrony fundamentalnych dóbr wspólnych.

³⁵ Encyklika jest listem napisanym przez papieża, dotyczącym określonego problemu i skierowanym do całego Kościoła. Tytuł każdej encykliki pochodzi od pierwszych słów w tekście łacińskim. Na przykład, *Rerum novarum* oznacza „O rzeczach nowych”.

³⁶ Ściśle mówiąc, nauczanie społeczne Kościoła katolickiego nie powstało przed stu laty, lecz było częścią jego nauczania od samego początku. Rozpoczęło się od Chrystusowych przypowieści, znalazło swój dalszy wyraz w dziele *O państwie Bożym* św. Augustyna i otrzymało starannie opracowaną postać w myśli późnych scholastyków z Salamanki. Jednakże dopiero po rewolucji przemysłowej społeczna nauka Kościoła została formalnie usystematyzowana.

³⁷ Pojęcie „szkoła” użyte jest tu w sensie szerokim na oznaczenie pewnego zespołu twierdzeń mniej lub bardziej połączonych wspólnym tematem.

³⁸ Przypomnijmy słowa Jana XXIII z encykliki *Mater et magistra*: „Może się jednak niekiedy zdarzyć, że gdy przyjdzie do wprowadzenia tych zasad w czyn, sami nawet katolicy, i to szczerze wyznający swą wiarę, będą się różnić w poglądach. W takich wypadkach winni oni dążyć do zachowania i okazywania sobie wzajemnie szacunku i poważania, a równocześnie poszukać możliwości wspólnego działania, aby szybko odpowiedzieć na naglące potrzeby” (nr 238). Przedstawiony w tym artykule komentarz i krytyka innych podejść do społecznego nauczania Kościoła kieruje się intencją okazania wszelkiego należącego szacunku myślicielom i ich tekstom.

³⁹ Zob. P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt lat o dobrobycie, równości i wolności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 45-73.

⁴⁰ R. A. Sirico, *Catholicism's Developing Social Teaching*, The Acton Institute, Grand Rapids, MI 1992, s. 19.

⁴¹ Zasada pomocniczości twierdzi, że wspólnota wyższego rzędu nie powinna przejmować zadań wspólnoty niższego rzędu, pozbawiając ją tym samym jej właściwych funkcji. Paternalistyczne państwo przekracza swe granice, gdy staje się pierwszym podmiotem działań dobroczynnych, zadanie to jest bowiem właściwym zadaniem Kościoła i wspólnoty lokalnej.

⁴² Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 93.

⁴³ Warto zauważyć, że Jan Paweł II napisał większość swoich encyklik, przyjmując nawet zaimek „ja” w miejsce „my” stosowanego przez poprzednich papieży.

⁴⁴ Na temat historii przygotowania *Quadragesimo anno* zob. M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York 1993, s. 63; Więcej na temat von Kettelera i Pescha zob. M. Novak, *Catholic Social*

Thought and Liberal Institutions: Freedom with Justice, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ 1989, s. 61-80.

⁴⁵ Zob. T. C. Kohler, *Quadragesimo anno*, w: G. Weigel, R. Royal (ed.), *A Century of Catholic Social Thought: Essays on „Rerum novarum” and Nine Other Key Documents*, Ethics and Public Policy Center, Washington, DC 1991, s. 32-33.

⁴⁶ Należy wyraźnie podkreślić, że niemieckich ekonomistów historycznych, Piusa XI i jego jezuickich doradców nie chcemy tu wiązać z faszyzmem. Zauważamy tylko wyraźne podobieństwa i naturalne pokrewieństwa między ich myślą i kolektywizmem.

⁴⁷ Zob. R. J. Ederer, *Economics as If God Mattered: A Century of Papal Teaching Addressed to the Economic Order*, Fidelity Press, South Bend, IN 1995, s. 62-69. Innym ekonomistą sympatyzującym z solidaryzmem był Wilhelm Roepke. Dzieło Roepkego jest jednak złożone i wymagałoby osobnej analizy.

⁴⁸ E. Gilson, *L'intelligence au Service du Christ-Roi*, w: *Christianisme et Philosophie*, Paris 1936, s. 388.

⁴⁹ Zob. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Pax, Warszawa 1976.

⁵⁰ Zob. J. L. Segundo, *Grace and Human Condition*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1973; *Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1976.

⁵¹ Zob. J. P. Miranda, *Communism in the Bible*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1982; *Marx in the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1974.

⁵² L. Boff, *Introducing Liberation Theology*, Maryknoll, NY, Orbis Books 1987; L. i C. Boff, *Salvation and Liberation: In Search of a Balance Between Faith and Politics*, Maryknoll, NY, Orbis Books 1984.

⁵³ Zob. L. Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Times*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1978.

⁵⁴ Cyt. za: Williams, s. 275.

⁵⁵ Zob. J. Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of Modern Age*, Routledge, London 1995; D. Schindler, *Heart of the World, Center of the Church: Communio, Eschatology, Liberalism, and Liberation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1996.

⁵⁶ M. Luter, *Trade and Usury*, w: M. Stackhouse, D. P. McCann, S. J. Roels, P. N. Williams (ed.), *On Moral Business: Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1995.

⁵⁷ Tamże, s. 174.

⁵⁸ Tamże, s. 176.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 177.

⁶¹ Tamże, s. 178.

⁶² Tamże, s. 177.

⁶³ Tamże, s. 175.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 175-176.

⁶⁷ R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Charles Scribner's Sons, New York 1932, s. 7.

⁶⁸ J. Calvin, *Intitutes for the Christian Religion*, t. 1, The Westminster Press, Philadelphia 1960 [1559], II.viii.45.

⁶⁹ Tamże, IV.i.3.

⁷⁰ J. Calvin, *Commentaries on the Last Four Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*, t. 3, Baker Book House, Grand Rapids, MI 1979, s. 131.

⁷¹ Zob. J. D. Douglas, *Calvin's Relation to Social and Economic Change*, w: R. C. Gamble (ed.), *Calvin's Thought on Economic and Social Issues and the Relationship of Church and State*, t. 11, Garland Publishing, Inc., New York & London 1992, s. 79.

⁷² Zob. W. F. Graham, *The Conservative Revolutionary: John Calvin & His Socio-Economic Impact*, John Knox Press, Atlanta GA 1978, s. 80-87.

⁷³ Tamże, s. 82-84.

⁷⁴ F. V. Berg, *Abraham Kuyper*, Wm. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1960, s. 282.

⁷⁵ Zob. H. R. Van Til, *The Calvinist Concept of Culture*, Baker Book House, Grand Rapids, MI 1959, s. 119.

⁷⁶ Zob. A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Wm. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1983 [1898], s. 80-81.

⁷⁷ Tamże, s. 78.

⁷⁸ Tamże, s. 93.

⁷⁹ Tamże, s. 93-95.

⁸⁰ Tamże, s. 97.

⁸¹ W *The Problem of Poverty* (Baker Book House, Grand Rapids, MI 1995) Kuyper popiera prywatną przedsiębiorczość i działalność charytatywną, chociaż dopuszcza interwencję państwa w celu zapobieżenia „nadużyciom władzy”, o ile interwencja ta nie usurpuje sobie suwerenności społeczeństwa w przynależących do niego dziedzinach ludzkiego życia.

⁸² Innym ważnym dokumentem ekonomicznej myśli Wesleya jest pismo *Thoughts on the Present Scarcity of Provisions*, opublikowane w 1773 roku.

⁸³ J. Wesley, *The Use of Money*, w: M. Stackhouse, D. P. McCann, S. J. Roels, P. N. Williams, *On Moral Business: Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life*, Wm. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI 1995, s. 194.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 195.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże, s. 196.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Biblioteka Polityki Polskiej 1986; tenże, *Will It Liberate? Questions About Liberation Theology*, Paulist Press, Mahwah, NY 1986; tenże, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993; tenże, *Liberalizm -- sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, W drodze, Poznań 1993; tenże, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Znak, Kraków 1998.

⁹⁰ Novak łączy różne intelektualne źródła katolickiej nauki społecznej. Odwołując się do zasad klasycznego liberalizmu, personalizmu, tomizmu, ekonomii austriackiej i teologii prawa naturalnego Novak tworzy spójny system myślowy, którego wpływ jest szeroki. Wraz z Georgem Weiglem i Richardem Johnem Neuhauserem Novak tworzy grupę nazywaną czasami „neokonserwatywną trojką”; jest członkiem Mont Pelerin Society, ważniejszych stowarzyszeń teologicznych, a także laureatem Templeton Prize (1994). Rzecznicy wolnego rynku i społecznej nauki Kościoła uznają Novaka za oryginalnego myśliciela i autora.

⁹¹ Zob. Zuniga, *Polish Phenomenology*, s. 14.

⁹² E. Mounier, *Personalism*, University of Notre Dame, Notre Dame 1952, s. 105.