

Bronisław Bombała

Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej

Nurt SVD 51/2 (142), 403-421

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej

Christian Social Teaching and models of socio-economic policy

Bronisław Bombała

bronislaw.bombała@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie



Dr Bronisław Bombała, pracownik naukowo-dydaktyczny w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe: personalistyczno-fenomenologiczne ujęcie organizacji, zarządzania i przywództwa; transdyscyplinarne badania organizacji, zarządzania i przywództwa; etyczne aspekty życia w świecie organizacji.

Poszukiwanie optymalnego, z punktu widzenia zintegrowanego rozwoju, modelu społeczno-gospodarczego trwa od początków systemu kapitalistycznego i jego teoretycznych podstaw sformułowanych przez Adama Smitha. Z analizy porównawczej modeli gospodarczych wynika, że opierają się one na różnych systemach wartości. Model kapitalistyczny ukształtowany został na bazie indywidualizmu, wolnego rynku oraz prawa własności. Konkurujący z nim model socjalistyczny (komunistyczny) tworzono na kolektywnej (państwowej) własności, a także centralistycznie sterowanej gospodarce. W literaturze przedmiotu dotyczącej modeli współczesnej gospodarki rynkowej wyróżnia się następujące ich rodzaje: anglosaski, nadreński, skandynawski, japoński. Te dwa ostatnie mają wiele elementów wspólnych i dlatego często stosowany jest podział na dwa modele – anglosaski i nadreński (korporatystyczny). Model anglosaski stanowi

współczesną kontynuację klasycznego modelu kapitalistycznego, natomiast model korporatystyczny opiera swoje funkcjonowanie na systemie wartości, opracowanym przez katolicką naukę społeczną. Oferuje ona bowiem pragmatyczny i humanistyczny system zasad, na który składają się: personalizm, solidaryzm, pomocniczość, uczestnictwo, organiczna koncepcja życia gospodarczego, dobro wspólne.

W artykule dokona się analizy porównawczej głównych modeli gospodarczych – anglosaskiego i nadreńskiego – w aspekcie ich spójności ontologiczno-ontycznej, tj. tworzenia warunków zapewniających integralny rozwój osoby ludzkiej. Wątkiem przewodnim analizy będzie kwestia, jaki model gospodarczy zapewnia utrzymanie spójności ontologiczno-ontycznej polityki społeczno-gospodarczej i może być uznany za wzorcowy.

W celu pogłębienia analizy zastosowane zostanie ujęcie hermeneutyczne¹ i fenomenologiczne, tj. soczewka fenomenologiczna². Skupiając to, co ontologiczne, oraz to, co ontyczne (w sensie Heideggerowskim), pozwala ona na dokładne ujęcie problemu poddanego analizie – „wejrzenie” (wgląd, refleksję, rozważę, męstwo) z perspektywy filozoficznej (ontologicznej) oraz z perspektywy nauk szczegółowych (ontycznej). Spójność ontologiczno-ontyczna jawi się jako podstawowa dyrektywa proponowanej metamedy³. Dyrektywa jest natomiast analogią do Aarona Antonovsky’ego „poczucia koherencji” (*sens of coherence*), kluczowego pojęcia jego salutogenetycznej koncepcji⁴. Na poczucie koherencji składają się trzy wymiary: poczucie zrozumiałości (*comprehensibility*), poczucie sterowalności (*manageability*) oraz poczucie sensowności (*meaningfulness*). Dla zapewnienia wysokiej efektywności systemu gospodarczego i realizacji zasady sprawiedliwości konieczna jest spójność (zrozumiałość, sterowalność, sensowność) pomiędzy polityką gospodarczo-społeczną a oczekiwaniami społecznymi.

1. Geneza chrześcijańskiej myśli społecznej

W wieku XIX pojawiły się opracowania, które stanowią podstawę chrześcijańskiej myśli społecznej. Prekursorzy tej nauki pojawili się zarówno w Europie Wschodniej, jak i Zachodniej. Należy do nich

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

² B. Bombała, *Fenomenologia zarządzania. Przywództwo*, Warszawa 2010.

³ B. Bombała, *Prakseologia fenomenologiczna, „Zagadnienia Naukoznawstwa”*, nr 2, 2014, s. 117.

⁴ A. Antonovsky, *Unraveling the Mystery of Health – How People Manage Stress and Stay Well*, San Francisco 1987.

rosyjski filozof Włodzimierz Sołowjow, który twierdził, iż wyrugowanie etyki z ekonomii jest rażącym uproszczeniem aktywności gospodarczej człowieka:

„O ile swobodna gra procesów chemicznych może odbywać się tylko w trupie, zaś w żywym ciele procesy te są powiązane i określone celami organicznymi, takż swobodna gra czynników i praw ekonomicznych jest możliwa jedynie w społeczeństwie martwym i rozkładającym się, natomiast w żywym i mającym przyszłość elementy gospodarcze są powiązane oraz określone celami etycznymi. Głoszenie tu «laissez faire, laissez passer» oznacza mówienie społeczeństwu: umrzyj i rozkładaj się!”⁵.

Sołowjow uważał, iż dla człowieka przyjmującego etyczny punkt widzenia naturalnym jest dążenie do pomocy bliźnim i z bliźnimi: „Muszę pomóc im razem z innymi”. Dobro wspólne, a także godność osoby ludzkiej stają się w jego ujęciu celem aktywności gospodarczej.

Ten sposób widzenia roli człowieka w świecie jest charakterystyczną cechą personalizmu rosyjskiego. Mikołaj Bierdiajew uważał, że jedynie chrześcijaństwo przynosi pełną koncepcję osoby ludzkiej. Podkreślał przy tym unikalność człowieka:

„Świat cały nic nie znaczy w porównaniu z osobą człowieka, z jego niepowtarzalnym obliczem i losem. [...] Tajemnica istnienia osoby tkwi w jej absolutnej niepowtarzalności, jedyności, w jej nieporównywalności z niczym innym”⁶.

Chrześcijańską wizję osoby rozwinął Semen Frank:

„Chrześcijaństwo jest religią personalistyczną i antropologiczną, w nim bowiem człowiek po raz pierwszy odnajduje siebie, znajduje schronienie i oparcie dla tego, co stanowi jego niewypowiedzianą istotę, która nie znajduje oparcia w tym świecie, a postawiona wobec rozumu i racjonalistycznej zasady moralnej natrafia jedynie na niewyrozumiałego, niewrażliwego, bezlitosnego sędziego”⁷.

⁵ W.S. Solovjov, *Socinienija v dvuch tomach*, t. 1, Moskwa 1988, s. 408.

⁶ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 17-20.

⁷ Cyt. [za:] T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 20.

Personalisci rosyjscy podkreślają, że metody nauk przyrodniczych są nieprzydatne do poznania i zrozumienia osoby ludzkiej. Człowiek jest nieustannie zagrożony sprowadzeniem do rangi rzeczy – uprzedmiotowieniem. Jednak jako osoba sięga nieskończoności, wymyka się ramom społeczeństwa i świata, ogarniając je swym twórczym geniuszem. „Osoba nie jest jednak częścią uniwersum, to uniwersum jest częścią osoby, jej jakością”⁸. Ponadto natura ludzka jest wspólna wszystkim ludziom. Natomiast każda osoba jawi się jako niepowtarzalna, do końca nieokreślona i nieustannie twórcza. Osoba oznacza stawanie się poprzez akty twórcze.

Personalizm rosyjski jest wspólnotowy:

„Wiemy, że nie istnieją jednostki w stanie izolacji, nie mogą się więc doskonalić w tym stanie [...], lecz wspólnie z człowiekiem zbiorowym (czyli społeczeństwem) i nieodłącznie od niego”⁹.

Człowiek może stać się „ja” tylko wtedy, gdy jest złączony z „ty”: *tu es – ergo sum* (ty jesteś, a więc ja jestem). Charakterystyczne jest rozpatrywanie społeczeństwa na sposób „osobowy”, jako żywego organizmu. Ludzkość jawi się jako jeden konkretny organizm, z takiego samego tytułu jak jednostka: „Jakkolwiek by było, trzeba utrzymywać takie relacje ze społeczeństwem, jak z istotą naprawdę żyjącą; ta relacja jest formą miłości”¹⁰. Podkreśla się jednocześnie absolutną wartość osoby:

„Społeczeństwo, które nie uznaje wagi osoby i w którym jednostkę traktuje się jako posiadającą względną wartość narzędzia dla osiągnięcia celów politycznych i kulturalnych [...], nie może być ideałem społeczeństwa ludzkiego”¹¹.

Myśliciele rosyjscy wzywają do odpowiedzialnego przeobrażania świata. Twórcza działalność człowieka stanowi dopełnienie Bożego dzieła stworzenia. Czyn ma jednak zostać poprzedzony kontemplacją – przeobrażaniem siebie, a następnie przeobrażaniem ślepych sił natury w instrumenty służące ludzkości. W filozofii rosyjskiej idea przeobrażania świata przez człowieka łączy się bowiem ściśle z jego duchowym doskonaleniem.

W Europie Zachodniej pojawiła się nie tylko refleksja etyczna nad ekonomią, ale również programy dotyczące tzw. kwestii społecznej.

⁸ M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka...*, dz. cyt., s. 19.

⁹ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, dz. cyt., s. 130.

¹⁰ Tamże, s. 131.

¹¹ Tamże, s. 133.

W katolickiej nauce społecznej zarysowały się dwa odłamy: indywidualistyczno-liberalny, odwołujący się do poczucia moralnego warstw posiadających, oraz interwencyjno-społeczny, dążący do reform na drodze interwencji państwa¹². Pierwszy nurt reprezentuje Frédéric Le Play (1806-1882) i francuska szkoła pokoju społecznego, która dokonała analizy konfliktów społecznych spowodowanych przez liberalizm¹³. Le Play uważał, iż reformy społeczne powinny opierać się na prawie naturalnym i chrześcijańskich wartościach etycznych. Ich podstawą są następujące instytucje społeczne¹⁴:

- 1° religia jako powszechny czynnik postępu społecznego;
- 2° własność, będąca podstawą wolności człowieka; daje mu ona możliwość podejmowania inicjatywy gospodarczej i zapewnia niezależność osobistą;
- 3° rodzina, stanowiąca podstawę społeczeństwa;
- 4° przedsiębiorstwo oparte na więzi wspólnotowej, uwzględniające następujące zasady:
 - stałość umów między pracodawcą i pracownikiem (zapewniająca stabilizację stosunków w przedsiębiorstwie) oraz stałość rodziny związanej z danym przedsiębiorstwem;
 - uzgadnianie stawek płac między przedstawicielami pracodawców i pracobiorców;
 - stworzenie warunków pozwalających pracownikom na uzyskanie własności.

Le Play był zwolennikiem uwłaszczenia robotników, którzy powinni mieć prawo do suwerennego dysponowania wynikami swojej pracy. Własność, w jego przekonaniu, miała stanowić podstawę bytu rodziny, zapewniając jej niezależność i ciągłość dzięki temu, że może przechodzić z pokolenia na pokolenie. Obok rodzinnej formy własności Le Play wyróżniał własność gminną (komunalną), wspólną dla wszystkich mieszkańców gminy, oraz przedsiębiorstw przemysłowych (własność patronalną). Wszystkie formy własności Le Play pojmował wspólnotowo. Tak jak własność rodzinna służy rodzinie, a własność gminna gminie, tak własność patronalna ma charakter społeczny i służy wspólnocie¹⁵.

Twórcą kierunku interwencyjno-społecznego był biskup Moguncji Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Stwierdził on, iż głoszona przez liberałów rzekoma wolność pracy jest w istocie obłudą,

¹² Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 51.

¹³ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 209.

¹⁴ Tamże, s. 210-212.

¹⁵ Tamże, s. 211.

gdyż w gospodarce wolnorynkowej robotnik pozostaje w całkowitej zależności od przedsiębiorcy. Dlatego przeciwstawił demokracji liberalnej demokrację stanową, w której zrzeszenia stanowo-zawodowe stanowią przeciwwagę dla centralizmu państwowego, stając się jednocześnie trwałym czynnikiem ładu społecznego¹⁶. Opracował też realny program humanizacji pracy, który zawierał następujące postulaty¹⁷:

- ustalenie wysokości płacy na poziomie odpowiadającym istotnej wartości pracy,
- zmniejszenie maksymalnego czasu pracy do 10-11 godzin (z 14-16 godzin),
- zakaz pracy w niedziele i święta,
- likwidacja zakładów przemysłowych, w których praca jest szkodliwa dla zdrowia,
- nałożenie na pracodawców obowiązku odszkodowania za wypadki przy pracy,
- tworzenie i popieranie robotniczych związków zawodowych,
- ustanowienie inspekcji pracy.

Równie ważny w programie Kettelera był problem własności. Biskup Moguncji twierdził, iż własność w ujęciu chrześcijańskim, której źródło stanowi prawo naturalne, jest słuszna. Natomiast liberalna koncepcja własności, pozbawiona funkcji społecznej, godzi w prawo naturalne¹⁸.

2. Nauczanie społeczne Magisterium Kościoła

Początek katolickiej nauce społecznej dał papież Leon XIII. Jego znaczenie polega na określeniu teologicznych i filozoficznych podstaw chrześcijańskiej koncepcji życia społeczno-gospodarczego. W encyklice *Sapientiae christianae* z 1890 roku pisał:

„Obywatelskie społeczeństwo, które by się starało stworzyć doczesny dobrobyt i wszystko, co życie może uczynić pięknym i miłym, a które by w administracji i wszystkich sprawach publicznych pomijało Boga i nie uwzględniało praw moralnych nadanych przez Boga: takie społeczeństwo z pewnością nie odpowiedziałoby swemu przeznaczeniu i byłoby tylko na zewnątrz pozornie, ale nie w rzeczywistości i prawdzie, prawnie istniejącym związkiem społecznym” (SCh, nr 2).

¹⁶ Tamże, s. 224.

¹⁷ J. Majka, *Katolicka nauka...*, dz. cyt., s. 228.

¹⁸ Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej...*, dz. cyt., s. 56.

Przełomowe znaczenie dla chrześcijańskiej nauki społecznej ma encyklika *Rerum novarum*, która w pierwszej części zawiera krytykę kapitalizmu i socjalizmu. Leon XIII stwierdził, że kapitalistyczny postęp gospodarczy dokonał się przy równoczesnej degradacji bezpośredniego producenta:

„W ostatnim wieku zniszczono stare stowarzyszenia rękodzielników, nie dając im w zamian żadnej ochrony; urzędnika i prawa państwowe pozbawiono tradycyjnego wpływu religii; i tak robotnicy osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup niehumanitarnej panów i nieokiełznanej chciwości współzawodników” (RN, nr 2).

Jednak antidotum na gospodarkę liberalną nie może być socjalizm, który papież nazywa rozwiązaniem fałszywym:

„Oprócz niesprawiedliwości sprowadziłby ten system [...] zamieszanie i przewrót całego ustroju, za czym by przyszła twarda i okrutna niewola obywateli. [...] Równość zaś, o której marzą socjaliści, nie byłaby czymś innym, jak zrównaniem wszystkich ludzi w niedoli” (RN, nr 12).

Krytyczna analiza obu ideologii jest podstawą dla tworzenia pozytywnego programu zmian w gospodarce liberalnej. Leon XIII oparł swój projekt reformy na rozpoznaniu rzeczywistości społecznej:

„Pierwszą zasadą, którą tu należy wysunąć, jest, że człowiek winien uznać tę konieczność natury, która sprawia, iż zupełna równość w społeczeństwie ludzkim jest niemożliwa. [...] Zachodzą bowiem między ludźmi bardzo wielkie i bardzo liczne różnice naturalne, różnice w inteligencji, pilności, zdrowiu i siłach [...]. I to sprzyja zarówno jednostkowemu, jak powszechnemu dobru; życie zbiorowe bowiem potrzebuje różnych uzdolnień i różnych talentów do swych zadań” (RN, nr 14).

Uwarunkowania naturalne przyczyniają się do różnorodności i bogactwa życia społecznego, a same z siebie nie są złe, lecz dobre. Pozwalają bowiem każdemu znaleźć swoje miejsce na rozwój osobowy w ramach większych zbiorowości.

Leon XIII wzywał do uszanowania godności człowieka pracującego. Podkreślał, że praca nie może być traktowana jako towar, narzędzie wyzysku oraz zniewolenia ludzi pracujących: „Nikommu też nie wolno znieważać bezkarnie godności ludzkiej, do której się sam Bóg z wielkim szacunkiem odnosi, ani przeszkadzać człowiekowi w jego

drodze do doskonałości” (RN, nr 32). Każdy człowiek jest osobą, a to nakłada na pracodawców szczególne obowiązki:

„Nie uważać robotnika za niewolnika – kierować się zasadą, że należy w nim uszanować godność osobistą [...]. Należy także brać pod uwagę religijne i duchowe potrzeby pracowników. [...] Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słuszenie należy” (RN, nr 16).

Leon XIII odrzucił tezę o antagonizmie między klasami społecznymi. Wysunął natomiast ideę wzajemnego dopełniania się jednostek, które powinny harmonijnie współdziałać:

„Jest zasadniczym błędem [...] ulegać pogładowi, że dwie klasy są sobie z natury swojej przeciwne, [...] prawdą jest wprost przeciwnie; jak bowiem poszczególne członki w ciele ludzkim zestrzajają się mimo swej różnorodności między sobą, tworząc w ten sposób harmonijny zespół, tak również w społeczeństwie ludzkim dwie te klasy przez naturę skazane są na to, by się z sobą łączyły w zgodzie i by sobie odpowiadały w równowadze. Jedna drugiej bezwzględnie potrzebuje i ani kapitał bez pracy, ani bez kapitału praca istnieć nie może” (RN, nr 19).

Nauczanie Leona XIII wpłynęło na kształtowanie się koncepcji korporacjonizmu chrześcijańskiego. Koncepcja ta opiera się na solidaryzmie, który odrzuca walkę klas, a na jej miejsce wprowadza współdziałanie¹⁹.

Papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*, ogłoszonej w 1931 roku, zalecił reformy społeczne w duchu prawd teologicznych określonych przez Leona XIII (por. QA, nr 110). Za podstawę reformy przedsiębiorstwa uznał uwłaszczenie robotników przez współwłasność, współzarządzanie oraz współuczestnictwo w zyskach (por. QA, nr 67). Propozycje te spotkały się z zainteresowaniem przedsiębiorców²⁰. Pius XI podkreślał również prawo jednostki i rodziny do własności, lecz z zastrzeżeniem, że własność posiada podwójny charakter: indywidualny, który służy dobru jednostki, a także społeczny, który dobro publiczne ma na względzie. Stąd rozróżnienie między prawem posiadania a prawem używania, które winno uwzględniać dobro wspólne (por. QA, nr 49).

¹⁹ A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, Lublin 1939, s. 267-270.

²⁰ Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 385.

Kolejni papieże przestrzegali przed rozwijającą się ideologią technokratyczną. Pius XII uważał ją za szczególną formę materializmu, ponieważ jako ostateczną odpowiedź na sens życia daje matematyczną formułę przydatności. Zwolennicy tej ideologii są przekonani, iż celem rozwoju cywilizacji jest osiągnięcie materialnego dobrobytu poprzez stały wzrost wydajności pracy. Jednak, według papieża, rozwój cywilizacji zależy od podporządkowania nauki i techniki prawdzie, dobru oraz miłości²¹.

Tę myśl kontynuował Jan XXIII. W encyklice *Mater et Magistra* wskazał, że dominujące ideologie nie opierają się na integralnej koncepcji człowieka. Zarówno liberalizm, jak i socjalizm odwołują się jedynie do sfery ekonomicznej. Wciąż żywy jest mit, iż problemy, które towarzyszą ludzkości od zarania dziejów, znajdują rozwiązanie w postępie technicznym i ekonomicznym. Kościół kwestionuje ten pogląd. Podkreśla, że bogactwo ekonomiczne nie jest gwarantem ładu w życiu społecznym, wręcz przeciwnie, staje się czynnikiem dehumanizacji, gdy pomija się duchowy wymiar osoby ludzkiej. Jan XXIII uznawał prawo pracowników do uczestnictwa w zarządzaniu:

„Należy przyznać pracownikom czynny udział w zarządzaniu przedsiębiorstwem, w którym są zatrudnieni, niezależnie od tego, czy jest to przedsiębiorstwo prywatne, czy też państwowe. Chodzi [...] o to, aby przedsiębiorstwa wytwórcze osiągnęły [...] formę ludzkiej wspólnoty, i aby jej duch przenikał dogłębnie zarówno stosunki między jednostkami, jak i różnorodne funkcje i stanowiska w przedsiębiorstwie” (MM, nr 91).

Podstawą takiej reformy jest zasada solidarności, kształtująca relacje między przedsiębiorcami, menedżerami i pracownikami. Praca winna być traktowana nie tyle jako źródło dochodu, ile przede wszystkim jako służba społeczna.

Papież Paweł VI zwrócił uwagę na właściwe ukierunkowanie gospodarki, tak by służyła integralnemu rozwojowi człowieka. W encyklice *Populorum progressio* nauczał, że pojęcia rozwoju nie należy ograniczać jedynie do postępu technicznego i nie można odrzucać wartości etycznych, na których została zbudowana cywilizacja zachodnia. Następca św. Piotra wzywał:

„Ani narody zatem, ani poszczególni ludzie nie mogą uważać wzrastającego ciągle dobrobytu za cel najwyższy. Każdy

²¹ P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, tłum. B. Luft, Warszawa-Kraków 1988, s. 87-88.

bowiem postęp niesie podwójną możliwość: z jednej strony jest on konieczny człowiekowi dla coraz to pełniejszego rozwoju społeczeństwa; z drugiej jednak zamyka go jakby w więzieniu, jeżeli dąży się do niego jako do najwyższego dobra, poza którym nie należy dbać o nic innego. [...] Dlatego samo tylko zdobywanie dóbr gospodarczych nie tylko staje na przeszkodzie rozwojowi człowieczeństwa, ale również sprzeciwia się wrodzonej wielkości człowieka” (PP, nr 19).

Paweł VI zgadza się z poglądem, że uprzemysłowienie jest konieczne zarówno dla rozwoju ekonomicznego, jak i społecznego. Nie zgadza się jednak z przekonaniem, iż głównym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej wolna konkurencja, a prywatna własność środków produkcji prawem absolutnym, niezwiązanym z żadnymi zobowiązaniami społecznymi.

Nauczanie Jana Pawła II stanowi dopełnienie katolickiej nauki społecznej w dziedzinie gospodarczej aktywności człowieka. Dla papieża praca stanowi klucz do kwestii społecznej, a podstawą wartości pracy jest sam człowiek jako jej podmiot: „O ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»” (LE, nr 6).

Jan Paweł II rozróżniał pracę w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. Znaczenie przedmiotowe pracy to wieloraki proces „panowania nad ziemią”; jej ujęcie podmiotowe oznacza, iż człowiek jako osoba jawi się jako podmiot pracy:

„Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa” (LE, nr 6).

Dlatego praca, według papieża, nie jest tylko dobrem „użytecznym”, tj. nie tylko dostarcza dóbr koniecznych dla życia człowieka, lecz jest również dobrem „godziwym”, czyli odpowiadającym godności osoby.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II mówił o potrzebie „nowej ewangelizacji”, bazującej na poprawnej koncepcji osoby ludzkiej. Z chrześcijańskiej koncepcji osoby wypływa wizja społeczeństwa, zgodnie z którą:

„[...] wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od

rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię” (CA, nr 13).

To właśnie stanowi podmiotowość społeczeństwa. Wraz z podmiotowością jednostki jest ona unicestwiana w systemach totalitarnych i technokratycznych.

Ponadto Jan Paweł II podkreślał znaczenie państwa w reformowaniu gospodarki. Zgodnie z zasadą pomocniczości powinno ono stwarzać warunki sprzyjające swobodnej aktywności gospodarczej, która oferuje wiele miejsc pracy i źródeł zamożności. Zgodnie zaś z zasadą solidaryzmu winno ustalać pewne ograniczenia dla autonomii tych, którzy ustanawiają warunki pracy oraz zapewnić minimum środków utrzymania bezrobotnym (por. CA, nr 48). Papież ukazywał negatywne konsekwencje źle rozumianej wolności:

„Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości” (CA, nr 17).

Wolność gospodarza, zdaniem papieża, jest tylko jednym z elementów ludzkiej wolności. Rozumiana absolutnie prowadzi do traktowania człowieka jako producenta czy konsumenta. Stąd celem rozwoju gospodarczego powinno być

„[...] tworzenie solidarną pracą życia bardziej godnego, konkretne przyczynianie się do umocnienia godności i rozwoju uzdolnień twórczych każdej poszczególniej osoby, jej zdolności do odpowiedzi na własne powołanie” (CA, nr 29).

Papież podkreśla, że głównym czynnikiem produkcji jest człowiek zdolny do uczestniczenia w solidarnej organizacji:

„Integralny rozwój osoby ludzkiej w pracy nie stoi w sprzeczności, lecz raczej sprzyja większej jej wydajności i skuteczności, choć może osłabić ugruntowany porządek władzy. Przedsiębiorstwa nie można uważać jedynie za «zrzeszenie kapitałów»; jest ono równocześnie «zrzeszeniem osób», w skład którego wchodzi w różny sposób i w różnych zakresach odpowiedzialności zarówno ci, którzy wnoszą konieczny do jego działalności kapitał, jak i ci, którzy w tę działalność wnoszą swą pracę” (CA, nr 43).

Papież opowiada się za wolnym rynkiem jako najbardziej skuteczną formą wykorzystania zasobów i zaspokojenia potrzeb, przypomina jednak, że istnieją także potrzeby, które bezpośrednio nie są związane prawami wolnego rynku. Dlatego należy udzielać ludziom pomocy w zdobywaniu wiedzy oraz tworzyć warunki do lepszego wykorzystania zdolności i zasobów. Należy też umożliwić pracownikom uczestniczenie w sposób bardziej pełny i godny w życiu społecznym, jak również wspierać ich w procesie osobistego rozwoju. Ważniejsze bowiem niż logika wymiany jest

„[...] to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienie czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości” (CA, nr 34).

Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* dokonał analizy współczesnego życia gospodarczego. Etos aktywności gospodarczej przedsiębiorców oparł na aretologii, podkreślając szczególną rolę trzech cnót: prawdy, miłości, sprawiedliwości. Prawda i miłość są ze sobą ściśle powiązane (por. CV, nr 2, 52) oraz opierają się na fundamentalnej zasadzie, zgodnie z którą człowiek jest osobą i dlatego jego integralny rozwój winien uwzględniać potrzeby biologiczne, a także psychiczno-duchowe: „Autentyczny rozwój człowieka dotyczy całości jego osoby we wszystkich jej wymiarach” (CV, nr 11). Trwałej wspólnoty nie utworzy się przez przemoc czy zapis prawny, lecz tylko przez miłość inspirowaną prawdą o człowieku: „Miłość w prawdzie stanowi siłę tworzącą wspólnotę, jednoczy ludzi w taki sposób, że nie ma barier ani granic” (CV, nr 34). Etos działalności gospodarczej bazuje także na cnocie sprawiedliwości: „Miłość przewyższa sprawiedliwość, [...] ale miłości nie ma nigdy bez sprawiedliwości, która skłania, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy z tej racji, że jest i działa” (CV, nr 6). Należy zatem uwzględniać trzy wymiary sprawiedliwości: rozdzielczą, zamienną i społeczną:

„Rynek bowiem, kierujący się jedynie zasadą równowartości i zamiennych dóbr, nie potrafi doprowadzić do jedności społecznej, której zresztą potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Bez wewnętrznych form sprawiedliwości i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji” (CV, nr 35).

Benedykt XVI, przywołując ideę sprawiedliwości społecznej, uznał tym samym niewystarczalność innych form sprawiedliwości.

Sprawiedliwość społeczna obejmuje wzajemne relacje grup społecznych oraz społeczności, które współtworzą dobro wspólne²².

Teologiczna, jak również filozoficzna refleksja nad „kwestią społeczną” na przestrzeni XIX i XX wieku umożliwiła sformułowanie kluczowych zasad życia społeczno-gospodarczego. Są one następujące²³:

- personalizm – stoi na straży osobowej godności człowieka, która przysługuje mu jako wartości autotelicznej i przejawia się w jego niezbywalnych prawach elementarnych; wszelkie formy przymusu, wyzysku i manipulacji (totalitaryzm, technokratyzm, biurokratyzm) naruszają ludzką godność;
- solidaryzm – wyklucza zarówno skrajny indywidualizm, który przeczy społecznej naturze człowieka, jak i kolektywizm, obdzierający go z godności osobistej i sprowadzający do roli przedmiotu w procesach gospodarczych; zasada ta wymaga współdziałania w budowaniu dobra wspólnego;
- pomocniczość – chroni osobę ludzką, grupy oraz „ciała pośrednie” przed niebezpieczeństwem utraty należnej im autonomii; wskazuje też na uzupełniające i pomocnicze działania większych organizmów społecznych;
- uczestnictwo – zapewnia sprawiedliwe, proporcjonalne i odpowiedzialne uczestnictwo członków społeczeństwa w rozwoju życia społeczno-gospodarczego;
- organiczna koncepcja życia społeczno-gospodarczego – wymaga tworzenia struktur gospodarczych, które ułatwią współpracę pomiędzy przedsiębiorstwami (stowarzyszeniami zawodowymi, ugrupowaniami gospodarczymi, organizacjami międzynarodowymi);
- dobro wspólne – określa się je jako całokształt takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć osobistą doskonałość; wymaga ono uczestniczenia w budowie infrastruktury politycznej, społecznej i kulturalnej.

Hermeneutyczna analiza chrześcijańskiej myśli społecznej ukazuje religię jako punkt odniesienia, służący etycznej ocenie gospodarczej aktywności człowieka. Religia stanowi podstawę do tworzenia chrześcijańskiej nauki społecznej, która oferuje pragmatyczny i humanistyczny system zasad życia społeczno-gospodarczego. Zasady te są

²² S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 112.

²³ Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, Wrocław 1992, s. 63-82.

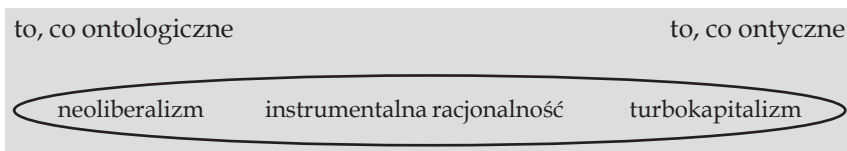
także kryteriami, które mogą mieć zastosowanie do oceny współczesnych modeli społeczno-gospodarczych.

3. Anglosaski vs nadreński model gospodarczy

Anglosaski model gospodarczy występuje w takich krajach jak USA, Kanada i Wielka Brytania. Opiera się on na liberalizmie oraz indywidualizmie. Wolność dotyczy sfery politycznej, ekonomicznej i kulturalnej. W modelu tym dominującą rolę pełni rynek. Dobrami rynkowymi są: przedsiębiorstwa, mieszkania, płace, a także szkolnictwo, sektor zdrowia, kultura²⁴.

Jednakże w praktyce model anglosaski odbiega od założeń teoretycznych. John Kenneth Galbraith w traktacie *Gospodarka niewinnego oszustwa* opisał patologie doktryny neoliberalnej, na której opiera się model anglosaski w XXI wieku²⁵. Uważa on, iż obecnie mamy do czynienia z systemem nie tyle rynkowym, ile korporacyjnym, w którym kierownictwa koncernów podejmują decyzje we własnym interesie, manipulując akcjonariuszami. Najważniejsza jest dla nich efektywność rynkowa przedsiębiorstw, będących poza wszelką kontrolą społeczną. W rezultacie system rynkowy zmienił się w turbokapitalizm (rys. 1)²⁶.

Rys. 1. Turbokapitalizm w soczewce fenomenologicznej



Źródło: opracowanie własne

Początek XXI wieku obnażył słabości modelu anglosaskiego. Seria bankructw amerykańskich przedsiębiorstw na czele z firmą Enron stanowi tylko wierzchołek góry lodowej – technokratycznego modelu biznesu, w którym do manipulacji konsumentami, pracowni-

²⁴ J. Woś, *Rynek i państwo w modelach współczesnej gospodarki rynkowej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, nr 4, 2001, s. 174.

²⁵ J.K. Galbraith, *Gospodarka niewinnego oszustwa. Prawda naszych czasów*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2005.

²⁶ E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, tłum. E. Kania, Wrocław 2000.

kami i innymi interesariuszami wykorzystywano nawet etykę²⁷. Firmy posiadające kodeksy etyczne stały się miejscem rażących oszustw. Jacek Sójka zauważył:

„Afery Enronu, Worldcomu, Andersena i innych pokazały, iż najwyraźniej pewien potencjał zła istnieje zawsze i żadne egzorcyzmy etyczne w postaci programów, specjalnych funkcjonariuszy czy kodeksów nie zlikwidują go całkowicie. Często nawet dają fałszywe poczucie bezpieczeństwa lub wręcz tworzą rodzaj zasłony, za którą można robić, co się żywnie podoba”²⁸.

Analiza fenomenologiczna unaocznia, iż model anglosaski nie zapewnia spójności ontologiczno-ontycznej polityki społeczno-gospodarczej²⁹. Opiera się on bowiem na błędnych założeniach, tj. uznaniu wydajności oraz pogoni za zyskiem za główne cele przedsiębiorstwa.

Krytykowany przez przedstawicieli głównego nurtu ekonomii „nadreński model kapitalistyczny” okazał się w długim okresie bardziej odporny na kryzysy niż jego anglosaski odpowiednik. Niemcy są uznawane za kraj o najbardziej efektywnym modelu gospodarczym w Unii Europejskiej. Podstawę modelu niemieckiego stanowi „społeczna gospodarka rynkowa” (*Soziale Marktwirtschaft*). Pojęcia tego użył Alfred Müller-Armack na określenie ustroju gospodarczego, który z jednej strony akceptuje zasady liberalizmu i gospodarki rynkowej, z drugiej zaś uwzględnia cele społeczne³⁰. Podstawą programu Müller-Armacka było „powiązanie zasady swobody działania na rynku z zasadą wyrównywania społecznego”³¹. W tym modelu obie sfery, tzn. gospodarcza i społeczna, są równorzędne. Ludwig Erhard, który był ministrem gospodarki (1949-1963), a następnie kanclerzem (1963-1966) Republiki Federalnej Niemiec, wprowadził projekt Müller-Armacka do praktyki gospodarczej.

Powstanie modelu społecznej gospodarki rynkowej w Niemczech nie jest przypadkiem. Ma to związek z niemiecką szkołą historyczną w ekonomii, której prekursorem był Friedrich List. Jego zdaniem tylko w krajach religijnych ludzie afirmują pracę i dlatego wykonują ją

²⁷ B. Bombała, *Nieetyczna etyka biznesu: etyka jako instrument manipulacji – analiza fenomenologiczna*, „Zarządzanie i Edukacja”, nr 76/77, 2011, s. 77-94.

²⁸ J. Sójka, *Wstęp*, [w:] tenże (red.), *Etyka biznesu „po Enronie”*, Poznań 2005, s. 8.

²⁹ B. Bombała, *Ekonomizm nauk o zarządzaniu a przedsiębiorczość personalistyczna*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym”, nr 16, 2013, s. 319-334.

³⁰ A. Müller-Armack, *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*, Hamburg 1947.

³¹ K. Grimm, *Socjalna gospodarka rynkowa. Jak to robią Niemcy?*, Warszawa 1992, s. 11-12.

z zadowoleniem, odnosząc sukcesy gospodarcze. Natomiast w krajach zdemoralizowanych praca jest wykonywana niechętnie i, co za tym idzie, staje się nieefektywna. Szkoła historyczna, opierając się na idei organicystycznej, wychodziła z założenia, iż ludzkie działania stanowią jedność oraz nie można ich dzielić na ekonomiczne, religijne, artystyczne itp. Szkoła historyczna już w XIX wieku odkryła kluczowe znaczenie kapitału społecznego dla rozwoju społeczno-gospodarczego. Kontynuacją tej szkoły jest ordoliberalizm, którego podstawy stworzył Walter Eucken. Postulował on połączenie dwóch nurtów ekonomii – matematyczno-przyrodniczej ekonomii wyjaśniającej oraz humanistycznej ekonomii rozumiejącej³².

Spółeczna gospodarka rynkowa opiera się na dwóch fundamentach – ordoliberalizmie szkoły fryburskiej i chrześcijańskiej nauce społecznej. Nazwa „ordoliberalizm” pochodzi od założonej przez Euckena w 1932 roku w Bryzgowijskim Fryburgu Wspólnoty Badawczo-Naukowej Prawników i Ekonomistów³³. W ujęciu jej przedstawicieli rynek jest instytucją społeczną, istniejącą w otoczeniu społeczno-kulturowym oraz instytucjonalno-prawnym, „porządkującym” działanie mechanizmów wolnorynkowych. Zwolennicy ordoliberalizmu odrzucali zarówno wiarę w „niewidzialną rękę rynku”, jak i teorię Keynesa z nadmierną interwencją państwa w gospodarke.

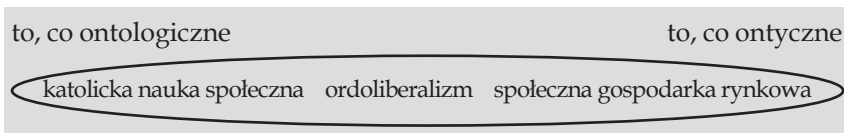
Szkoła fryburska na pierwszym miejscu stawiała prawo regulujące konkurencję; podkreślała jedność porządku gospodarczego i prawnego oraz socjalnych funkcji państwa³⁴. Stąd główną zasadą modelu gospodarczego była synteza wolności gospodarczej i państwa socjalnego, zapewniającego obywatelom bezpieczeństwo oraz dobrobyt. Społeczna gospodarka rynkowa opiera się na przesłance, iż polityka zapewniająca wzrost gospodarczy stanowi także najlepszy rodzaj polityki socjalnej. Państwo w tym systemie ma tworzyć instytucjonalne warunki do rozwoju konkurencji i stabilizować koniunkturę po to, by możliwe było osiągnięcie założonych celów społecznych³⁵.

³² G. Sulczewski, *Rozważania o miejscu etyki i moralności w teorii i praktyce gospodarcej*, Warszawa 2012, s. 109.

³³ A. Grabowski, *Znaczenie państwa w gospodarce rynkowej w myśli ordoliberalnej*, „Studia Ekonomiczne”, nr 210, 2015, s. 118.

³⁴ J. Woś, *Rynek i państwo...*, dz. cyt., s. 179.

³⁵ K. Grimm, *Socjalna gospodarka rynkowa. Jak to robią Niemcy?*, Warszawa 1992.

Rys. 2. Spójność ontologiczno-ontyczna społecznej gospodarki rynkowej

Źródło: opracowanie własne

Analiza fenomenologiczna unaocznia, iż model społecznej gospodarki rynkowej zapewnia utrzymanie spójności ontologiczno-ontycznej polityki społeczno-gospodarczej (rys. 2) i jako taki powinien być wzorcowym modelem społeczno-gospodarczym³⁶.

4. Dyskusja i wnioski

Teologicznie ugruntowana katolicka nauka społeczna ma wsparcie w filozofii społecznej. Dla Stanisława Brzozowskiego to właśnie chrześcijaństwo jest religią prowadzącą do afirmacji świata. Jawi się ono jako wartościowa szkoła woli i cenny element żywej więzi społecznej:

„Sakramentalny system religijny jest jakby systemem działań, za pomocą których utrzymujemy na powierzchni naszej świadomości, naszej woli, te właśnie nie objęte przez nią, głębsze od niej, a więc jakby nie istniejące dla niej, gdyż przekraczające ją siły. [...] Tak staje się religia nie mniemaniem, lecz istotną i głęboką rzeczywistością dziejową”³⁷.

Chrześcijaństwo pozwala także, poprzez refleksję nad aktywnością człowieka w świecie, wskazać na przyczyny kryzysów i drogi naprawy. Simone Weil, rozmyślając nad „drogami” współczesnej cywilizacji, konstatuje:

„Wszyscy powtarzają [...], że cierpimy na brak równowagi spowodowany przez czysto materialny rozwój techniki. Brak równowagi można naprawić tylko przez rozwój duchowy w tej samej dziedzinie, to jest w dziedzinie pracy. [...] Cywilizacja, oparta na spirytualizacji pracy, oznaczałaby najpełniejsze zakorzenienie człowieka we wszechświecie, a tym samym

³⁶ B. Bombała, *Prakseologia fenomenologiczna*, art. cyt., s. 118.

³⁷ S. Brzozowski, *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego*, [w:] tenże, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 447-449.

przeciwnieństwo stanu, w jakim żyjemy obecnie, kiedy odcięci jesteśmy od korzeni prawie całkowicie”³⁸.

Religia oferuje możliwość doskonalenia życia. To stwierdzenie, zarysowane przez Sołowjowa w pojęciu teokracji, rozwinął Florian Znaniński:

„Potwierdza religia nieporównaną wartość i solidarność moralną ludzi jako istot duchowych, oraz ich nieograniczony postęp do wspólnego najwyższego celu – absolutu duchowego. [...] Jeżeli pominiemy na chwilę drobnostkowe spory doktryn, dostrzeżemy zbliżanie się do nowoczesnego ideału religijnego w każdej działalności, która dąży do podniesienia kulturalnego poziomu człowieka przez rozwijanie w nim poczucia godności ludzkiej, przez wytwarzanie w nim świadomości, że jest czynnym i odpowiedzialnym członkiem wielkiej gminy duchowej”³⁹.

Religia jawi się zatem jako cenne źródło inspiracji w gospodarczej aktywności człowieka. Z tego źródła „wyrasta” chrześcijańska nauka społeczna, która oferuje pragmatyczny i głęboko humanistyczny system zasad etycznych. Jest to oferta skierowana w stronę świata biznesu oraz instytucji tworzących ramy prawne gospodarki. W świetle dokonanej analizy porównawczej model społecznej gospodarki rynkowej, oparty na zasadach katolickiej nauki społecznej, zapewnia utrzymanie spójności ontologiczno-ontycznej.

~•~

BRONISŁAW BOMBAŁA

Chrześcijańska nauka społeczna a modele polityki społeczno-gospodarczej

Streszczenie

Autor uzasadnia w artykule tezę, iż religia jest cennym źródłem inspiracji w gospodarczej aktywności człowieka. Chrześcijańska etyka społeczna, mająca religijne ugruntowanie, oferuje pragmatyczny system zasad, na który składają się: personalizm, solidaryzm, pomocniczość, uczestnictwo, organiczna koncepcja współdziałania, dobro

³⁸ S. Weil, *Myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 57-59.

³⁹ F. Znaniński, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Poznań 1921, s. 25-26.

wspólne. Jest to oferta skierowana w stronę świata biznesu – i w imię dobra wspólnego winna być wykorzystana.

Słowa kluczowe: fenomenologia, katolicka nauka społeczna, liberalizm, ordoliberalizm, społeczna gospodarka rynkowa.

BRONISŁAW BOMBAŁA

Christian Social Teaching and models of socio-economic policy

Abstract

The author of the present paper aims to justify the thesis that religion is a valuable source of inspiration in man's economic activities. It confirms the unique value and moral solidarity of people as spiritual beings and their unstoppable progress to achieve the common ultimate goal: the absolute. Inspired by religion, Christian business ethics offer a system of pragmatic and deeply humanistic principles like personalism, solidarity, subsidiarity, participation, organic concept of cooperation in economic activities and common welfare. The offer is directed to the world of business and, for the sake of the common good, it ought to be accepted.

Keywords: Catholic Social Teaching, liberalism, ordoliberalism, social market economy, phenomenology.