

Rynek i moralność w encyklikach społecznych

I. Wstęp historyczny

1. Liberalizm i socjalizm

„Historia uczy, że wolność i godność człowieka zależy w dużym stopniu od systemu gospodarczego”, taką myśl sformułował kardynał Józef Höffner w trakcie swego wystąpienia na niemieckiej konferencji biskupów w 1985r.¹ Ta wypowiedź możliwa jest jednak dopiero w tej fazie historii, w której ludzie mogą już swobodnie decydować o swojej godności i jej gospodarczych oraz politycznych implikacjach, czyli u początków nowoczesnego społeczeństwa industrialnego. Wcześniej jednostki i narody mogły się poruszać tylko w ramach systemu polityczno-gospodarczego, który kształtował się wraz z rozwojem średniowieczno-nowożytnego społeczeństwa stanowego. Teraz człowiek stał się wolny i jednocześnie zyskał zdolność nie tylko radzenia sobie jak dotychczas z zaistniałymi okolicznościami, lecz także podążania ku nowym horyzontom. Idea postępu zataczała coraz szersze kręgi. Opierała się ona na odkryciu i zastosowaniu w technice praw natury (np. odkrytych przez Newtona zasad grawitacji). Ukształtowaną w ten sposób koncepcję postępu przeniesiono w Oświeceniu z dziedziny nauk przyrodniczych do ekonomii i nauk społecznych. Oczekiwano przy tym, że racjonalna koncepcja postępu społecznego pojawi się sama, gdy tylko człowiek właściwie użyje swego autonomicznego rozumu. Pierwszą dziedziną, w której wprowadzono w życie tę teorię, był nowy system gospodarczy, który szkocki etyk Adam Smith zaprezentował opinii publicznej w 1776 r. w swojej książce „The Wealth of Nations”. Adam Smith uważał się za Newtona nauk społecznych. Jego ekonomiczne motto brzmiało: Postępując zgodnie z „naturalnymi prawami” absolutnej wolności na wszystkich rynkach osiągniemy optymalne wykorzystanie wszystkich zasobów i taką formę ekonomiczną społeczeństwa, w której dzięki zawartemu w niej „sprytowi rozumu” suma egoizmów – pod działaniem niewidzialnej ręki (by the invisible hand) – prowadzi będzie do dobra ogólnego. Tak odkryto tajemnicę postępu gospodarczego i powierzono ją ludziom.

¹ Joseph Kardinal Höffner: *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der Katholischen Soziallehre*, Bonn 1985, s. 5.

W rzeczywistości nie powstał jednak „dobrobyt dla wszystkich”, lecz najpierw wczesnokapitalistyczne społeczeństwo klasowe ze stosunkowo małą grupą bardzo bogatych ludzi i szerokimi masami proletariatu żyjącego na granicy minimum egzystencji. To otworzyło drogę dla Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Nie porzucając idei postępu jako takiej sformułowali oni teorię „socjalizmu naukowego”, w myśl którego poprzez konieczne historycznie, a więc w pewien sposób zdeterminowane przez prawa natury, następujące po sobie walki klasowe i poprzez „rewolucję światową” powstanie bezklasowe społeczeństwo socjalistyczne. Tym samym nastąpi koniec historii, a ludzkość stanie się ostatecznie i na zawsze wolna i będzie żyć w dobrobycie.

2. Powstanie współczesnej katolickiej nauki społecznej.

Tym samym w połowie XIX w. stanęły naprzeciw siebie dwie wrogie i wzajemnie się wykluczające filozofie gospodarcze czy też społeczne: „liberalizm” i „socjalizm”. Wśród antagonizmu tych dwóch systemów powstała współczesna katolicka nauka społeczna. Był to jednak „trudny poród”. W europejskim katolicyzmie istniały bowiem od połowy XIX w. dwa przeciwstawne poglądy co do tego, jak Kościół powinien reagować na nowy system liberalno-kapitalistyczny i przeciwstawne mu stanowisko marksistowsko-socjalistyczne. Przedstawiciele „katolickiego romantyzmu” (przede wszystkim Karl von Vogelsang w Wiedniu) całkowicie odrzucali liberalną teorię i domagali się odnowienia średniowiecznego społeczeństwa stanowego. Strona przeciwna (przede wszystkim biskup Moguncji Wilhelm Emmanuel von Ketteler oraz filozof społeczny z Bonn, a następnie Monachium Georg von Hertling)² krytykowała wprawdzie ostro system liberalny, ale romantyczny zwrot ku przeszłości uznała za niemożliwy i niewłaściwy. Biskup Ketteler był najwybitniejszym prekursorem społecznego i politycznego katolicyzmu w Niemczech w latach 1848 – 1877. Na czym polegała jego zasługa? Odrzucił on propagowany przez liberalizm indywidualistyczny obraz człowieka oraz wiarę, że zasada całkowitej konkurencji na wszystkich rynkach unieszkodliwi ludzki egoizm i tym samym umożliwi powstanie w pewnym sensie wolnego od moralności, funkcjonującego socjotechnicznie porządku gospodarczego. Pisał: „Naród egoistów nie może stworzyć władzy, która by go naprawdę w całości reprezentowała”. Ketteler nie odrzucał jednak przy tym – i to jest jego pierwsze pionierskie osiągnięcie – całkowicie liberalnej teorii porządku gospodarczego. Domagał się

² Por. Markus Arnold: *Georg von Hertling – für Wahrheit, Freiheit und Recht. Sein Beitrag zur Entstehung und bleibenden Gestalt der Katholischen Soziallehre*, Bonn 2009.

raczej łagodzenia jego negatywnych skutków, „dopuszczenia robotników, na ile to możliwe, do korzystania z jego dobrodziejstw, z tego, co w tym systemie jest dobre.”³ Co Ketteler sądził o socjalizmie? Gdy w 1875r. w Gotha zjednoczył się w Niemczech ruch socjaldemokratyczny i marksistowski, spytano go, czy katolicki robotnik mógłby być członkiem tej partii. Odpowiedział: „Gdyby urzeczywistniły się wszystkie fantazje i wszyscy obżerali się w powszechnym państwie robotniczym, wolałbym jednak raczej spokojnie jeść moje kartofle i okrywać się skórą z hodowanych przeze mnie zwierząt zachowując wolność – niż żyć i obżerać się w niewolnictwie państwa robotniczego”⁴.

Dla Kettelera było więc oczywiste, że wolność i socjalizm są nie do pogodzenia. Nie mógł jednak wtedy przewidzieć, że w socjalizmie nawet kartofle staną się rarytasem.

II. Kierunki wskazywane przez encykliki społeczne

1. Kierunek nadany przez Leona XIII.

Papież Leon XIII. w latach poprzedzających wydanie encykliki zaprosił przedstawicieli wszystkich kierunków do zaprezentowania ich propozycji. W kręgach europejskiego katolicyzmu społecznego, zwłaszcza we Francji, Niemczech i Austrii w napięciu oczekiwano, jaki drogę obierze papież: „katolicki romantyzm” czy też odmienne, „realistyczne” stanowisko kręgów skupionych wokół biskupa Kettelera. Papież zwrócił się ku Kettelerowi nazywając go „swoim wielkim poprzednikiem”. Gdyby wybrał katolicki romantyzm, w ogóle nie mogłaby powstać katolicka nauka społeczna.⁵

Jak wypowiadał się papież na temat obu wielkich alternatywnych systemów gospodarczo-politycznych: liberalizmu i socjalizmu? Encyklikę rozpoczyna ostra krytyka istniejącego kapitalistycznego społeczeństwa klasowego (por. RN 1 i 2). „Socjaliści” byli jednak bardzo rozczarowani czytając w dalszym fragmencie, że ich program jest „daleki od rozwiązania tego problemu.” Skutkiem jego realizacji byłoby „nieznośne ograniczenie wszystkich, niewolnicza zależność” (RN 3). Z „rzekomej równości wszystkich [nie wynikłoby] nic innego niż żalostny stan poniżenia dla wszystkich” (RN 12). Leon XIII przewidział więc w 1891 r. zarówno gospodarczą niewydolność socjalizmu jak i społeczeństwo zdominowane przez

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 30.

⁵ Szczegółowo na ten temat: Ursula Nothelle-Wildfeuer: „*Duplex ordo cognitionis.: Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, Paderborn i in. 1991, zwłaszcza s. 332-377.

służby Stasi. Zwrócił się przede wszystkim przeciwko temu elementowi teorii liberalnej, w którym sprawiedliwa płaca miałyby wynikać jedynie z relacji pomiędzy podażą i popytem na wolnym rynku pracy. Akceptował wprawdzie umowę o pracę jako umowę prywatnoprawną, którą katolicki romantyzm potępiał jako „niemoralną”. Domagał się jednak kontroli publiczno-prawnej, aby zagwarantować realizację trzech celów: wystarczającą płacę minimalną, dochody odpowiednie dla utrzymania rodziny i możliwość gromadzenia majątku dla zabezpieczenia się na wypadek choroby i na starość. Żądał powszechnej państwowej ochrony pracy, uzasadniał interwencję państwa socjalnego na rzecz „robotników najemnych” (RN 29) i zalecał tworzenie komisji robotniczych, będących załączkiem dzisiejszych rad zakładowych. W tym stanowisku przedstawionym w *Rerum novarum* widoczne są już ważne postulaty społecznej gospodarki rynkowej.

2. Pius XI (1931) i „regulatywna zasada” gospodarki

Gdy czterdzieści lat później (1931) Pius XI ogłosił drugą papieską encyklikę społeczną *Quadragesimo anno* (QA), „system liberalno-kapitalistyczny” osiągnął apogeum i został w QA 101-110 poddany surowej krytyce. Mimo to uznano, że „kapitalistyczna metoda gospodarcza [...] nie jest sama w sobie zła” (QA 101). To raczej „skutki ducha indywidualistycznego” doprowadziły do samounicestwienia wolnej konkurencji (QA 109). Konkurencja wprawdzie „nie może być regulatywną zasadą gospodarki”, jest jednak „w słusznych utrzymanych granicach uzasadniona i bez wątplenia pożyteczna”, o ile potęga gospodarcza będzie przez „wyższe i szlachetniejsze siły” „surowo okiełznana i mądrze kierowana”. Siły te Pius XI określił jako „sprawiedliwość i miłość społeczną” (QA 88). W ten sposób jasna staje się podstawowa idea połączenia wolności i sprawiedliwości społecznej jako podstawa etyczna gospodarki społecznej, którą skonkretyzowali pod koniec II wojny światowej ojcowie „społecznej gospodarki rynkowej” (przede wszystkim środowisko wokół Waltera Euckena we Freiburgu, pod kierunkiem którego Joseph Höffner pisał swój doktorat z ekonomii politycznej).

Poza tym papież wzywał, by „wszystkimi siłami dążyć do tego, aby przynajmniej w przyszłości nowo wytworzone dobra w słusznej mierze znalazły się u tych, którzy dają kapitał, ale tak samo w dostatecznej ilości przeszły na tych, którzy dają pracę swoją” (QA 62). W końcu Pius XI zalecał „pewne przybliżenie relacji pracy najemnej ku relacji społecznej”, tak aby robotnicy i urzędnicy mogli być „współwłaścicielami i współrządcami,

albo w jakiś sposób uczestniczyć w zyskach” (QA 67), co jest postulatem do dziś nie całkiem zrealizowanym .

3. Jan Paweł II i humanizacja zmienionego świata pracy.

Kontynuację klasycznego cyklu znakomitych pod względem etyczno-gospodarczym encyklik społecznych stanowi wydana przez Jana Pawła II w 1981r., w dziewięćdziesiątą rocznicę ukazania się RR, encyklika „Laborem exercens” (LE). Po 90 latach papież nawiązuje do akcentowanej przez Leona XIII - wbrew liberalnej teorii zapłaty - szczególnej wartości pracy ludzkiej i stosuje ją do współczesnego świata pracy. Ważne są tu przede wszystkim trzy nowe perspektywy: Encyklika rozróżnia po pierwsze „przedmiotową” wartość rynkową i „podmiotową” wartość osobową pracy. Stwierdza się w niej: „Źródeł godności pracy należy szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym” (LE 6). Konsekwencją tego stwierdzenia jest np. wezwanie, by nie traktować człowieka zawsze według ekonomicznej wartości jego pracy, lecz według wartości osobowej! Po drugie papież krytykuje obiegowe zawężenie pojęcia pracy do „pracy zarobkowej”. Docenia przede wszystkim pracę tych „kobiet, które niekiedy bez należytego uznania ze strony społeczeństwa [...] znoszą codzienny trud i odpowiedzialność za dom i za wychowanie dzieci”. Praca zarobkowa i praca dla rodziny są równie niezbędne dla godności ludzkiego społeczeństwa. „Wymuszona rezygnacja” matki z wypełniania tych zadań jest „niewłaściwa z punktu widzenia dobra społeczeństwa i rodziny, skoro uniemożliwia i utrudnia wypełnienie pierwszorzędnych celów posłannictwa macierzyńskiego” (LE 19). W Polsce i w Niemczech w równym stopniu wydajemy się być zamknięci na tę perspektywę papieską, czego skutkiem jest dramatyczna sytuacja demograficzna, ku której zmierzają oba kraje. Po trzecie encyklika wprowadza pojęcie „pośredniego” pracodawcy. W ten sposób Jan Paweł II chce zwrócić uwagę na fakt, iż płace i warunki pracy zależą nie tylko od „bezpośredniego” pracodawcy. Niektórzy związkowcy i bankowcy ze zdumieniem przeczytali, że należą do „pośrednich” pracodawców, ponieważ zbiorowe układy o pracę lub bankowe decyzje kredytowe współdecydują o miejscach pracy. Tym samym Jan Paweł II wskazał na nowy, dotąd pomijany czynnik kształtujący dziedzinę społecznej gospodarki rynkowej modyfikując dotychczasową dualistyczną koncepcję rynku i państwa.

4. System gospodarczy w służbie „prawdziwego rozwoju” narodów

Już w 1944r., w swoim orędziu bożonarodzeniowym Pius XII sformułował „moralny wymóg” „rozwoju społecznego”, który obejmowałby „jedność rodu ludzkiego i rodziny narodów”. Tę linię kontynuował Jan XXIII encykliką *Mater et magistra* (MM) z 1961r. oraz Sobór w encyklice *Gaudium et spes* (1965) (GS 83-90). Narastanie problemów związanych z rozwojem sprawiło, że papieże poświęcili im osobno dwie encykliki społeczne: w 1967 r. Paweł VI „*Populorum progressio*” (PP), a w 1987r. Jan Paweł II „*Solicitudo rei socialis*” (SRS). Antropologiczną myśl wiodącą encykliki PP stanowi przejęta od francuskiego filozofa społecznego Jacquesa Maritaina idea „integralnego humanizmu” (por. PP 20). Wobec klęski czysto technokratycznie pojmowanej idei rozwoju encyklika prezentuje koncepcję, która obejmuje wszystkie wymiary człowieczeństwa: materialne ubóstwo tych, którzy nie osiągają minimum egzystencjalnego; moralne ubóstwo tych, których zżera egoizm; nadużywanie własności i wyzysk robotników. Rozwój oznacza także poszerzanie wiedzy, zdobywanie wykształcenia, lepszą wiedzę o godności ludzkiej. Prawdziwy rozwój wymaga „uznania przez człowieka najwyższych wartości i samego Boga jako ich twórcy i celu”. Do chrześcijańskiego humanizmu należy „przede wszystkim wiara, dar Boży, przyjęty przez ludzi dobrej woli oraz jedność wszystkich w miłości Chrystusa, który nas wzywa, abyśmy po synowsku uczestniczyli w życiu Boga żywego, Ojca wszystkich ludzi” (PP 21).

Dwadzieścia lat po ukazaniu się PP Jan Paweł II na nowo podjął ten temat w encyklice SRS (1987). Zaakcentował w niej dwie bardzo ważne sprawy: Po pierwsze gospodarcze zacofanie wielu krajów rozwijających się spowodowane jest według niego tym, „że w dzisiejszym świecie - wśród wielu praw człowieka - ograniczane jest prawo do inicjatywy gospodarczej. [...] Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej ‘równości’ wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela”(SRS 15,2). Po drugie papież obarcza winą za zacofanie wielu krajów nie tylko kraje uprzemysłowione. Ma odwagę nazwać wewnętrzne błędy popełniane przez kraje rozwijające się. Domaga się więc, „reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych instytucji politycznych, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami demokratycznymi i dopuszczającymi uczestnictwo”. Stanowi to „konieczny warunek i pewną gwarancję rozwoju ‘całego człowieka i wszystkich ludzi’ ” (SRS 44,5).

5. Jan Paweł II i „Rok 1989”.

W 1991r., w 100 rocznicę RN Jan Paweł II w encyklice „Centesimus annus” (CA) kieruje spojrzenie wstecz i ku przyszłości. Patrząc wstecz uznaje „prognozy” Leona XIII „w świetle tego, co nastąpiło później, [za] zaskakująco trafne” (CA 12). Na drodze ku „nowemu” (CA 12-21) zajmuje się wnikliwie zmianą sytuacji duchowej, jaką przyniósł „Rok 1989” (CA 22-29). W tym kontekście podejmuje konkretnie temat odpowiedniego dla człowieka systemu gospodarczego. Stawia pytanie: Czy po upadku komunizmu można zaoferować krajom Europy Wschodniej i Trzeciego Świata „model” kapitalistyczny? Odpowiedź papieża jest następująca: Ważne jest, co rozumiemy pod pojęciem kapitalizmu. „Jeśli mianem ‘kapitalizmu’ określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco”. Odpowiedź będzie negatywna, jeśli pod pojęciem kapitalizmu rozumiemy prawnie nie uporządkowaną, niemal dziką i pozbawioną wartości gospodarę rynkową.

Papież nie uważa za zbyt zręczne łączenie popieranej przez niego społecznej gospodarki rynkowej - nie jako pojęcia, ale co do realnej treści – z owianym złą sławą kapitalizmem: „[...] może trafniejsze byłoby tu wyrażenie ‘ekonomia przedsiębiorczości’, ‘ekonomia rynku’, czy po prostu ‘wolna ekonomia’ ” (CA 42). Jan Paweł II potwierdza stanowisko przyjęte już przez Leona XIII: Zapomniana przez liberalizm, wypaczona przez socjalistyczny kolektywizm solidarność stanowi wraz z wolnością podstawę godnego systemu gospodarczego. Idea wolności może się łączyć ze społeczną sprawiedliwością, nie da się jednak połączyć kolektywistycznego systemu socjalistycznego z wolnością. Liberalizm jest reformowalny, a socjalizm nie.

6. Instytucje i cnoty społecznej gospodarki rynkowej według Benedykta XVI

Popularnemu wyobrażeniu, jakoby rynek był instytucją czysto „techniczną”, która nie może być ani zła ani dobra, Benedykt XVI przeciwstawia antropologiczną definicję rynku. Rynek jest „instytucją ekonomiczną, która umożliwia spotkanie osób jako podmiotów ekonomicznych, które regulują swoje relacje posługując się kontraktem i wymieniają zamienne dobra i usługi, by zaspokoić swoje potrzeby i pragnienia”. Rynek reguluje „relację

opartą na dawaniu i otrzymywaniu, między parytetowymi podmiotami”, co można rozumieć jako „sprawiedliwość wymienną”. „Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji.” Ponadto „nauka społeczna Kościoła [...] zawsze niestrudzenie podkreślała znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej oraz sprawiedliwości społecznej dla gospodarki rynkowej”, przez co „jest ona włączona w szerszy kontekst społeczny i polityczny”(35). O zaspokojenie wymogów sprawiedliwości rozdzielczej i społecznej musi „zabiegać społeczność polityczna”. Działalności ekonomicznej nie można „uznać za antyspołeczną”, a rynek sam w sobie nie jest „miejszem dominacji silnego nad słabszym”. Dlatego społeczeństwo nie musi „się chronić przed rynkiem, tak jakby rozwój tego ostatniego pociągał za sobą ipso facto unicestwienie prawdziwie ludzkich stosunków”. Może się stać tak tylko wtedy, gdy zanegowane zostaną „konfiguracje kulturowe”, „które go określają i wyznaczają mu kierunek”. Gdy osoby odpowiedzialne za gospodarkę i finanse mają „jedynie egoistyczne cele”, „można przekształcić narzędzia ze swej natury dobre w narzędzia szkodliwe”. Te negatywne konsekwencje „powoduje zaślepiony umysł ludzki [...] a nie narzędzie samo z siebie. Dlatego nie należy odwoływać się do narzędzia lecz do człowieka, do jego sumienia moralnego oraz jego osobistej i społecznej odpowiedzialności”. Chodzi przy tym o taki sposób postępowania jak „przejrzystość, uczciwość i odpowiedzialność” (36), a więc o klasyczne cnoty „zaczynego kupca”.

7. Społeczeństwo obywatelskie i logika daru

Następnie Benedykt XVI wskazuje nową, dotychczas mało eksponowaną w encyklikach społecznych drogę, prowadzącą w dzisiejszych warunkach ku „modernizacji” koncepcji społecznej gospodarki rynkowej. Zaapelował, by „w stosunkach rynkowych zasada darmowości oraz logika daru jako wyraz braterstwa [mogły i powinny] występować w obrębie normalnej działalności ekonomicznej. Jest to potrzeba człowieka w chwili obecnej, ale przemawia za tym również racja ekonomiczna”(36). Ta wypowiedź zostaje następnie doprecyzowana: „W życiu ekonomicznym niewątpliwie potrzebny jest kontrakt, który reguluje stosunki wymiany między równoważnymi wartościami. Potrzebuje jednak również sprawiedliwych praw, oraz form podziału dochodu kierowanych przez politykę, a także dzieł odzwierciedlających ducha daru.”(37)

Benedykt XVI powołuje się w tym kontekście na wypowiedzi swego poprzednika, który w encyklice *Centesimus annus* mówił o „konieczności” systemu trzech podmiotów: „rynku, państwa i społeczeństwa obywatelskiego” (CA 35). Aby stworzyć system gospodarczy

służący całemu człowiekowi i wszystkim ludziom, nie wystarczą same tylko fundamentalne struktury rynku i państwa. Konieczne jest ponadto „społeczeństwo obywatelskie” jako „środowisko darmowości i braterstwa w najściślejszym sensie”. Właśnie w „epoce globalizacji działalność ekonomiczna nie może abstrahować od darmowości, która krzewi i umacnia solidarność i odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne w różnych podmiotach i odgrywających role główne osobach”. Solidarności, w której „wszyscy czują się odpowiedzialni za wszystkich”, nie może „ponosić jedynie państwo”. Bez „darmowości” nie można osiągnąć sprawiedliwości. „Logika rynku”, a więc logika opierająca się na zasadzie „dać, aby mieć” oraz logika państwa” czyli „dać z obowiązku” musi zostać uzupełniona przez „logikę daru”⁶. Oznacza ona „stopniowe otwarcie w kontekście światowym na formy działalności ekonomicznej charakteryzujące się elementami darmowości i komunii. Wyłączne binomium rynek - państwo niszczy współzycie społeczne, natomiast solidarne formy ekonomii najlepiej prosperujące w społeczeństwie obywatelskim, choć się do niego nie sprowadzają, tworzą współzycie społeczne”⁷. Taki „rynek darmowości nie istnieje i nie można prawnie nakazać postaw o charakterze darmowym. Natomiast zarówno rynek jak i polityka potrzebują osób otwartych na wzajemny dar”(39). W ten sposób Benedykt podkreśla konieczność umocowania społecznej gospodarki rynkowej w etyce cnoty. Jednocześnie odrzuca on tradycyjną liberalną tezę głoszącą, iż osobista moralność jest zbędna w gospodarce, ponieważ sama instytucja rynku wyklucza egoizm. Opowiada się także przeciwko socjalistycznemu wyobrażeniu, jakoby osobista moralność mogła zostać zastąpiona przymusem państwowym. Obie te teorie opierają się na wierze, że cnotę może zastąpić socjotechnika. W tradycyjnej teorii liberalnej potrafi to zrobić „niewidzialna ręka” (the invisible hand) rynku, w socjalistycznej: „widzialna ręka” państwa. Jan Paweł II i Benedykt XVI w tym samym stopniu przeciwstawiają się w swoim rozumieniu społecznej gospodarki rynkowej wyobrażeniu ekonomii bez osobistej moralności.

III. Uwagi końcowe

Podręczniki do ekonomii definiują materialny cel gospodarki przeważnie jako zespół instytucji i procedur służących planowemu, trwałemu i pewnemu pokryciu ludzkiego zapotrzebowania na dobra materialne i usługi, na które istnieje popyt wśród podmiotów

⁶ Por. Ursula Nothelle-Wildfeuer: *Logik des Schenken*, w: Rheinischer Merkur z dn. 09 lipca 2009, nr 28, s. 23.

⁷ Znakomitym przykładem takiej solidarności w społeczeństwie obywatelskim jest ruch Solidarność w Polsce. Por. Irena Lipowicz: „*Festung der Freiheit*”, w: Rheinischer Merkur, nr 37 (2009), s. 22.

gospodarczych. Dla etyki ekonomii ta definicja jest niepełna, tak więc Joseph Höffner dodaje, że „materialny cel gospodarki” polega na tworzeniu owych „materialnych przesłanek”, „które jednostce i instytucjom społecznym umożliwiają godny rozwój”⁸. W ten sposób materialne zadanie aktywności gospodarczej łączy się z ogólnym celem godnego ludzkiego rozwoju. Właśnie ta integracja materialnego celu i sensu gospodarki stanowi problem, który powinna systemowo rozwiązać koncepcja społecznej gospodarki rynkowej. W tym względzie podstawowymi wartościami społecznej gospodarki rynkowej są wolność i społeczna sprawiedliwość. Wspólną cechą tradycyjnej liberalnej teorii gospodarki i koncepcji społecznej gospodarki rynkowej stanowi w dziedzinie etyki celów *wolność podmiotów gospodarczych*, w której optymalne zaopatrzenie w dobra może nastąpić nie tylko w sposób wydajny, lecz także bez naruszenia godności ludzkiej. „Społeczna gospodarka rynkowa” formułuje jednak jeszcze dalsze cele: Aby stworzyć *humanitarne relacje pracy*, nie można poddać pracy ludzkiej samemu tylko prawu podaży i popytu. Poza tym w społecznej gospodarce rynkowej należy troszczyć się o to, by także słabi i bierni na rynku (chorzy, dzieci, starsi ludzie, którzy jeszcze lub już nie umieją sobie poradzić na rynku) otrzymali wystarczający udział w produkcie narodowym. To jest cel *solidarnej ugody*, za którą odpowiedzialny jest autorytet dobra wspólnego. Obok tych klasycznych celów społecznej gospodarki rynkowej papież Jan Paweł II stawia dodatkowe zadania: *względ na ekologiczny aspekt* wszystkich procesów gospodarczych oraz *odpowiednią dla wszystkich narodów miarę* globalnych procesów gospodarczych (CA 40).

Zadaniem systemu gospodarczego jest jednoczesna realizacja tych pięciu celów społecznej gospodarki rynkowej, które są sobie częściowo przeciwstawne. Systemowymi elementami służącymi do realizacji tych celów jest rynek i autorytet państwa oparty na wspólnym dobru. Trzecim systemowym elementem, który pojawił się teraz jako nowatorskie stwierdzenie w encyklice *Caritas in veritate* Benedykta XVI, jest społeczeństwo obywatelskie i związana z nim „logika daru”. Ważna jest ona nie tylko dla krajów rozwijających się z ich częściowo niedostatecznymi strukturami gospodarczymi i państwowymi, lecz także w coraz większym stopniu dla rozwiniętych krajów uprzemysłowionych ze względu na przewidywany w nich demograficzny regres. Wyliczono np. że za 20 lat w Niemczech podwoi się w stosunku do dzisiejszej sytuacji liczba ludzi wymagających opieki. Już choćby ta uwaga wyraźnie pokazuje, jak bardzo musi być w przyszłości rozpowszechniona obywatelska „logika daru”, by możliwa była pomoc w prowadzeniu godnego życia, którą dzisiaj wciąż (jeszcze) w

⁸ Joseph Kardinal Höffner: *Christliche Gesellschaftslehre*, s. 186.

dużym stopniu zapewnia państwowa polityka społeczna. To właśnie pokazuje jeszcze raz z całą wyrazistością, jak niedorzeczna jest idea służącej człowiekowi ekonomii społecznej bez etosu cnoty.

Bibliografia:

Joseph Kardinal Höffner: *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (wyd.), Bonn 1985.

Joseph Kardinal Höffner: *Chrzescijańska Nauka społeczna*, Warszawa 1999, Trzeci dział: Gospodarka, s. 170-237.

Joseph Kardinal Ratzinger: *Marktwirtschaft und Ethik*, w: Stimmen der Kirche zur Wirtschaft, wyd. Lothar Roos, Köln 1986, s. 50-58.

Ursula Nothelle-Wildfeuer: *Wirtschaftskrise und Sozialenzykliken. Die Soziallehre der Kirche im Dienst einer menschlichen Welt für alle*, PEK-Skript in Zusammenarbeit mit der Joseph-Höffner-Gesellschaft, Köln 2010.

Anton Rauscher: *Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft*, w: Anton Rauscher (wyd.): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, s. 539-548.

Anton Rauscher/Lothar Roos: *Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute*, Köln 1979.

Lothar Roos: *Markt und Moral. Zu Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft zwischen Institutionen- und Zugendethik*, w: Norbert Glatzel; Eugen Kleindienst (wyd.): *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens (Festschrift für Anton Rauscher)*, Berlin 1993, s. 317-342.

tenze: *Es geht um die Würde des Menschen. Zum sozialethischen Vermächtnis von Johannes Paul II*, Reihe „Kirche und Gesellschaft“, Katholische Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach (wyd.), nr 321, Köln 2005.

tenże: *Menschen, Märkte und Moral. Die Botschaft der Enzyklika „Caritas in veritate“*, Reihe „Kirche und Gesellschaft“, nr. 362, Köln 2009.

tenże: *Die Sozialenzykliken der Päpste*, w: Anton Rauscher (wyd.): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, s. 125-142.

tenże: *Die Sozialenzykliken der Päpste als Grundlage der Sozialverkündigung der Kirche – die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und der Menschheit gemäß der Enzyklika „Caritas in veritate“ – Soziale Marktwirtschaft, Wirtschaftskrise und unternehmerische Verantwortung*, w: Peter Unterberg (wyd.): *Kurze Einführung in die Katholische Soziallehre*, Freiburg 2010, s. 15-57.

tenże: *Zadania państwa w gospodarce*, w: J. Kupny, S. Fel (red.): *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, Katowice 2003, s. 162-177.

tenże: *Zasady katolickiej nauki społecznej integralnym rozwojem człowieka i ludzkości*, w: *Spoleczeństwo – Gospodarka – Ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate“*, Stanisław Fel, Maciej Hulaś, Stephan Raabe (red.), Lublin 2010, s. 41-53.