

Ks. GRZEGORZ NOSZCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

MYŚL SPOŁECZNA KOŚCIOŁA WOBEC EKONOMICZNYCH NASTĘPSTW IDEOLOGII LIBERALNEJ

Społeczna i ekonomiczna polityka Zachodu, inspirowanego się w swym rozwoju ideologią liberalną i zapewniającego bezprecedensową w historii gospodarczej świata poprawę warunków życia ludzi, okazują się mieć największy wpływ na kształtowanie ustrojów państw określanych mianem młodych demokracji. W państwach kapitalistycznych mimo uwidaczniającego się okresowo kryzysu gospodarczego i znacznego wzrostu bezrobocia dochód przypadający na jednego mieszkańca powiększał się w minionym stuleciu osiem razy szybciej niż w czasach przedkapitalistycznych. U podłoża tego nieznanego przedtem w historii postępu gospodarki legła unifikacja kapitalistycznych instytucji z systematycznymi badaniami naukowymi i niezwykła otwartość na praktyczne innowacje, które w efekcie sprawiły, że wyniki badań znajdowały szybkie zastosowanie w gospodarce. Integracja nauki i kapitalizmu, obok innych jeszcze czynników sprzyjających, stała się motorem napędowym gospodarczego sukcesu Zachodu. Gwałtowna industrializacja objęła znaczące obszary współczesnego świata, niosąc z sobą wizję dobrobytu i wygodnego życia.

Historia nie stroni jednak od paradoksów. Otóż w zachodnich państwach kapitalistycznych zrodziły się ideologie niemal socjalistyczne, które nie doprowadziły co prawda do obalenia kapitalizmu, ale pozwoliły na znaczną modyfikację systemu. Główna zmiana polegała na wzroście wydatków publicznych i wiązała się z tworzeniem tak zwanego państwa opiekuńczego, zwanego również państwem dobrobytu¹.

¹ Niektórzy badacze przedmiotu, na przykład M. La Rosa (por.: *I servizi sociali tra programmazione e partecipazione*, red. M. La Rosa, Milano 1977, s. 24), a także I. Colozzi (por.: tenże, *Polityka społeczna po kryzysie państwa dobrobytu*, „Społeczeństwo” 1995, R. 5, nr 1, s. 107–120), dokonują rozróżnienia między „państwem opiekuńczym” a „państwem dobrobytu”. „W świetle najbardziej wiarygodnych analiz socjologicznych państwo dobrobytu jest końcowym etapem procesu towarzyszącego powstaniu i przemianom nowożytnego państwa narodowego. Z punktu widzenia interwencji w stosunku do biednych państwo przybierało kolejno charakter: państwa więziennego, państwa opiekuńczego, państwa ubezpieczeń i opieki społecznej. Czynnikiem decydującym o przejściu od państwa opiekuńczego, tj. państwa socjalnego, do państwa dobrobytu jest zastąpienie kryterium wybiórczego przez kryterium uniwersalistyczne”. Cyt. z: I. C o l o z z i, *Polityka społeczna po kryzysie państwa dobrobytu...*, s. 110. W niniejszym opracowaniu nie dokonuje się podobnego rozróżnienia, używając zamiennie obydwu określeń zgodnie z terminologią przyjętą w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, który pisze: „Byliśmy w ostatnich latach świadkami znacznego poszerzenia [...] interwen-

Kapitalistyczne państwo zaczęło bowiem pod koniec XX w. mocniej niż poprzednio ingerować w gospodarkę. Ograniczało to *de facto* prywatną własność i wolny rynek. Podobny skutek miało wprowadzenie wysokich podatków. W efekcie na Zachodzie obniżyło się tempo wzrostu gospodarczego, zwiększyło się bezrobocie i dały o sobie znać kryzysy fiskalne. Bilans zysków i strat oraz wnioski wyciągnięte z wielkiej historycznej aberracji komunizmu spowodowały jednak, że powstałe po przełomie 1989 r. państwa tak zwanej młodej demokracji, do których zalicza się także i Polskę, przyjęły obowiązujące w zachodnich krajach reguły gospodarowania oparte na ideologii liberalnej.

Autorzy programów gospodarczych zaczęli na nowo odkrywać stare prawdy wyłożone w XVIII w. przez szkockiego filozofa Adama Smitha (1723–1790), twórcę nowożytnej ekonomii. Kluczem do dobrobytu, zgodnie z przedstawioną przez niego koncepcją, pozostaje prywatna przedsiębiorczość, konkurencja i wolny rynek, działające w stabilnych ramach prawa, przy niskich podatkach, mocnym pieniądzu i dobrym poziomie oświaty. Z dwudziestowiecznych innowacji instytucjonalnych w sferze gospodarki trwała wartość przyznano głównej podstawowej siatce bezpieczeństwa socjalnego, której właściwa skala i odpowiednio dobrane formy nie utrudniają szybkiego rozwoju gospodarki. Powrót do klasycznych, nieco tylko zmodyfikowanych reguł gospodarki rynkowej rodzi jednak lub przynajmniej uwydatnia wiele problemów natury ekonomicznej, moralnej i egzystencjalnej, wśród których najbardziej widocznym znakiem czasu wydaje się zagrożenie godności człowieka, w tym szczególnie wysoki poziom bezrobocia.

Teologia i filozofia chrześcijańska już od czasów mistrzów z Salamanki, o czym nie zawsze się pamięta, postrzegała zjawiska zachodzące w sferze życia gospodarczego w ich aspekcie antropologicznym i etycznym. Kompleksowych opracowań z zakresu nauk społecznych doczekał się Kościół w XIX w. Wtedy to, z uwagi na dynamiczny rozwój kapitalizmu, zaczęto dostrzegać społeczny wymiar problematyki etyczno-gospodarczej. Zjawisko kryzysów ekonomicznych i, co za tym idzie, społecznych kapitalizmu, proletaryzacja oraz pauperyzacja szerokich mas ludności stały się przyczyną, dla której Kościół zabrał głos w tak zwanej kwestii robotniczej, ogłaszając w 1891 r. encyklikę Leona XIII (1878–1903) *Rerum novarum*. Zaczęto wówczas poddawać etycznej ocenie całość stosunków społeczno-gospodarczych w kapitalizmie, starając się przy tym ustalić oraz skonkretyzować podmioty odpowiedzialności i zobowiązań wynikających z istniejącego stanu rzeczy. Cały wachlarz tych zjawisk nazwano terminem „kwestia społeczna”, formułując przy tym zespół norm i zasad do niej się odnoszących, określonych dość ogólnym pojęciem „sprawiedliwości społecznej”.

cji, co doprowadziło do powstania w pewnym sensie nowego typu Państwa – »Państwa dobrobytu«. Rozwój ten w niektórych państwach miał na celu sprostanie licznym koniecznościom i potrzebom i zaradził ubóstwu i brakom niegodnym osoby ludzkiej. Nie obeszło się jednak bez przesady i nadużyć, które, zwłaszcza w ostatnich latach, spowodowały ostre krytyki »Państwa dobrobytu«, określanego jako »Państwo opiekuńcze«. Cyt. z: J a n P a w e ł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”*, Watykan 1991, 48.

Również dzisiaj Kościół ma świadomość, że sytuacja w świecie, zwłaszcza w obrębie etyki gospodarczej, daleka jest od wymogów sprawiedliwości. Fakt ten potwierdzają wypowiedzi Magisterium Kościoła. Charakterystyczną cechą tego nauczania jest utożsamianie się z ludźmi, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości, których naturalne prawa zostają w jakikolwiek sposób naruszane. Z praktycznego punktu widzenia nie bez znaczenia pozostaje fakt, że ekonomiczne następstwa stosowania ideologii liberalnej i związane z tym negatywne zjawiska społeczne uwidaczniają się, jak już wspomniano, w znakomitej większości państw Unii Europejskiej, z którą Polska się zintegrowała w 2004 r. Zagadnienia te stanowią zatem wyzwanie także i dla polskiej myśli społecznej. Należy przy tym podkreślić, a jest to krzepiący fakt o znaczeniu podstawowym, że problemy, z którymi boryka się człowiek żyjący w systemie kapitalistycznym, żywo interesują zarówno Ojca Świętego Jana Pawła II, jak i katolickich myślicieli. Wydaje się zatem zasadne i interesujące podjęcie próby określenia relacji Kościoła do ekonomicznych następstw ideologii liberalnej.

Omawiany przez nas problem badawczy sformułować można następująco: jaki jest wkład myśli społecznej Kościoła w rozwiązywanie problemów związanych z praktycznym stosowaniem ideologii liberalnej. Podejmując to zagadnienie, należy również zapytać, jakie elementy tej ideologii zgodne są, choćby w najmniejszym stopniu, ze społecznym nauczaniem Kościoła, co zaś w owej doktrynie Kościół poddaje krytyce.

Badania nasze ukierunkowuje hipoteza robocza mówiąca, że ideologia liberalna niesie z sobą wiele różnorodnych zagrożeń dotyczących bezpośrednio człowieka i jako taka poddawana jest krytyce Kościoła.

Analiza zagadnienia dotyczącego relacji myśli społecznej Kościoła wobec następstw ideologii liberalnej wymaga wyjaśnienia samego pojęcia „liberalizm”. Termin ten oznacza powstałą w XVII w. orientację w sferze myśli społecznej, czyniącą wolność ludzkiego indywiduum najwyższą wartością w całym porządku społecznym, nie wyłączając ekonomii, na gruncie której absolutyzuje się prywatną własność oraz zasadę nieograniczonego zysku i wolnej konkurencji. W latach międzywojennych XX stulecia liberalizm odradza się pod postacią neoliberalizmu, gdzie nowością okazuje się akceptacja ograniczonej interwencji państwa w życie społeczno-gospodarcze².

W związku z mnogością opracowań opisujących relację katolickiej nauki społecznej do liberalizmu, przedsięwzięciu prezentacji stosunku Kościoła do interesującego nas kierunku myśli społecznej grozić może niebezpieczeństwo powtórzeń. Dlatego też, pomijając historyczny aspekt problemu, w opracowaniu zaprezentowane zostaną podstawowe zadania państwa oraz zarys społecznych i ekonomicznych następstw stosowania ideologii liberalnej, by następnie przedstawić krytyczny stosunek nauczania Jana Pawła II do neoliberalizmu.

² W. P i w o w a r s k i, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 96.

1. Zadania, cele i funkcje państwa inspirowanego się w swym rozwoju ideologią liberalną

Cycerońska formuła „bene et virtuose vivendi societas”³ określa zadania, jakie powinno realizować państwo, zaliczając do nich cele zarówno materialne, czyli dobrobyt, jak i moralne, czyli cnotę. Obydwa te cele składają się na pojęcie dobra wspólnego, które władza państwowa realizuje dla dobra obywateli. Interesujące nas współczesne kapitalistyczne państwo dobrobytu jest końcowym etapem procesu, jaki towarzyszył powstaniu i ewolucji nowożytnego państwa narodowego⁴. Model państwa opiekuńczego charakteryzuje się trzema cechami.

Pierwszą z nich jest szeroki zakres usług i świadczeń publicznych, wśród których wymienia się oświatę, mającą nauczać i formować, oraz przysposobienie zawodowe, publiczną opiekę zdrowotną i opiekę społeczną. Krag świadczeń publicznych obejmuje także różnorodne formy pomocy i bezpośredniego czy pośredniego wsparcia ekonomicznego ubogich członków społeczeństwa. Do usług publicznych, będących domeną państwa, zalicza się także działania na rzecz ochrony środowiska naturalnego, świadczenia w dziedzinie kultury oraz praktyczną realizację prawa do informacji.

Kolejną cechą wyróżniającą współczesne państwo opiekuńcze jest powszechne świadczenie wyżej wymienionych usług. Powszechność ta oznacza przejście od selektywności ograniczającej się do marginalnych kategorii społecznych, to znaczy ludzi żyjących w ubóstwie lub tylko ubezpieczonych pracowników, do uniwersalizmu, czyli dawania każdemu członkowi społeczeństwa według potrzeby, żądając jednocześnie od każdego podatnika wnoszenia składki z tytułu uzyskiwanych dochodów.

Trzecia cecha charakteryzująca interesujący nas model państwa to założenie, że pomoc i opieka socjalna należy do obywatelskich praw społecznych⁵. Wynika z tego po pierwsze, że obywatel korzystający z opieki realizuje prawa cywilne i polityczne, po wtóre zaś, że sama organizacja pomocy jest projektowana dla wszystkich obywateli niezależnie od ich statusu społecznego czy materialnego.

Tak scharakteryzowane państwo inspirowane się w swym rozwoju ideologią liberalną realizuje stojące przed nim zadania, pełniąc cztery podstawowe funkcje, wśród których wymienić należy: programowanie, realizowanie założonego planu, czyli administrację, oraz kontrolę wykonalności i skuteczności działania. Ostatnia, czwarta funkcja kapitalistycznego państwa opiekuńczego polega na działaniach zmierzających do asocjacji społeczeństwa. Państwo to jest bowiem od strony ideologiczno-doktrynalnej swego rodzaju kompromisem między merytokracją i równością, pomiędzy gospodarką wolnorynkową i integracją społeczną. Stanowi ono

³ Cyt. za: J. M a j k a, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 242.

⁴ I. C o l o z z i, *Polityka społeczna po kryzysie państwa dobrobytu...*, s. 110.

⁵ R. N o z i c k, *Anarchia, Stato e Utopia*, Firenze 1981, s. 18; cyt. za: I. C o l o z z i, *Polityka społeczna po kryzysie państwa dobrobytu...*, s. 110.

zatem strukturę ambiwalentną, której zadaniem jest utrzymywanie w równowadze dwóch przeciwstawnych koncepcji kontraktu społecznego: kolektywistycznej i indywidualistycznej. Pierwsza z nich charakterystyczna jest dla klasy robotniczej i niższych warstw społecznych, z drugą zaś identyfikują się przedsiębiorcy i wyższe warstwy społeczne⁶. Czwartą funkcję państwa można, zatem nazwać funkcją integracyjną.

Współczesne państwa kapitalistyczne funkcje te pełnią jednak w różnej mierze. Stąd też rozróżnia się zasadniczo dwa modele państwa opiekuńczego, wśród których wymienia się model skandynawski i kontynentalny⁷. Pierwszy z nich – do niedawna realizowany przede wszystkim w Szwecji i Wielkiej Brytanii – charakteryzuje skupienie funkcji programowej, realizacyjnej i kontrolnej w rękach samego państwa, przy czym w Wielkiej Brytanii dążono do całkowitej centralizacji, a w Szwecji do decentralizacji tych funkcji na rzecz instytucji lokalnych.

Model kontynentalny zastrzega państwu funkcję programową i kontrolną, realizację zaś wielu świadczeń pozostawia różnorodnym instytucjom prywatnym i społecznym, w tym Kościołom i związkom wyznaniowym, jak to jest w Austrii, Belgii, Holandii czy Niemczech. Pozostałe kraje, w tym aktualnie i Polska, stosują w zakresie realizacji świadczeń socjalnych rozmaite kombinacje sfery publicznej i rynku⁸, zależnie od przyjętych założeń ideologicznych.

Z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła model kontynentalny bliższy jest katolickiej etyce gospodarczej niż jego skandynawska egzemplifikacja. Upowszechnianie solidarności społecznej poprzez powołane do tego celu instytucje państwowe, jak to miało miejsce w Wielkiej Brytanii, wymaga bowiem rozbudowanej biurokracji, co prowadzi w końcu do depersonalizacji tejże solidarności, będącej w tym wypadku domeną aparatu państwowego.

Zaprezentowane wyżej cechy i zadania państwa już w końcu XX w. nie w pełni wydawały się być realizowane. Realizacja modelu liberalnego kapitalizmu prowadzi bowiem do wielorakich zagrożeń koncentrujących się wokół osoby ludzkiej.

2. Zarys społecznych i ekonomicznych następstw ideologii liberalnej

Spółeczeństwa krajów inspirowanych się w swym rozwoju modelem kapitalizmu liberalnego, mimo realizowania wielorakich programów mających na celu dobrobyt obywateli, niejednokrotnie dotknięte zostają w znacznym stopniu biedą. Zjawiska te są konsekwencją niewłaściwego traktowania pracowników najem-

⁶ I. C o l o z z i, *Polityka społeczna po kryzysie państwa dobrobytu...*, s. 112.

⁷ „Istnieje też model »mieszany«, częściowo oparty na ubezpieczeniach prywatnych. [...] Model mieszany przedstawia w różnych krajach rozmaite kombinacje sfery publicznej i rynku w zakresie realizacji świadczeń z marginalnym udziałem prywatno-społecznego »sektora trzeciego«”. Cyt. z: I. C o l o z z i, *Polityka społeczna po kryzysie państwa dobrobytu...*, s. 111. Z uwagi jednak na zachowanie przejrzystości charakterystyce poddane zostają tylko dwa podstawowe modele państwa opiekuńczego.

⁸ I. C o l o z z i, *Polityka społeczna po kryzysie państwa dobrobytu...*, s. 111.

nych i nierównomiernego podziału dóbr. Część społeczeństwa kapitalistycznego posiadająca pracę wykorzystywana bywa w niewłaściwy sposób. Przykładem takich działań może być traktowanie człowieka jako swego rodzaju towar, czy też siłę potrzebną do produkcji⁹. Postępowanie to charakteryzuje się nacechowanym materialistycznie myśleniem, zgodnie z którym człowieka traktuje się jako narzędzie produkcji, podczas gdy powinien on być traktowany jako jej sprawczy podmiot¹⁰. Wydaje się zatem, że antropologia ideologii liberalnych sprzyja raczej interesom uprzywilejowanych elit niż całości społeczeństwa kapitalistycznego. O ile do elit tych zaliczyć można z całą pewnością najbogatszą klasę przemysłowców i pracowników administracji rządowej, o tyle należałoby się zastanowić nad tym, czy część obywateli należących do klasy średniej oraz uboższa warstwa społeczeństwa pracującego też do elit tych należy. Trzeba by zatem zapytać, czy podmiotowość każdego członka społeczeństwa kapitalistycznego, który z uwagi na fakt posiadania pracy żyje w znośnych warunkach, nie pozostaje zagrożona. Jeśli bowiem przyjąć, że w państwie kapitalistycznym każdy pracuje na siebie, a stopień zamożności zależny jest od indywidualnej inicjatywy, poziomu inteligencji i ogólnych możliwości jednostki, to zbyt daleko idące ingerencje interwencjonizmu państwowego wydają się niebezpiecznie ograniczać jej wolność i inicjatywę. Gdyby spojrzano na problem zagrożenia podmiotowości człowieka z perspektywy wspomnianej klasy średniej społeczeństwa kapitalistycznego, wówczas odniosłoby się wrażenie, że nie jest to kwestia czysto teoretyczna. Na potwierdzenie tych słów można przytoczyć przykład nadmiernego wpływu rządu na prawodawstwo dotyczące płacy minimalnej czy umów zbiorowych lub choćby kontroli czynszów wbrew pozorom sprzyjającej bezdomności, gdyż osłabia bodźce do budowania takich mieszkań. Za zagrożenie uznać należy również taryfy ochronne i międzynarodowe bariery celne, służące rzekomo ochronie rynku pracy, a w rzeczywistości zmuszające znaczną część społeczeństwa do kupowania towarów po wyższych cenach. Niejednokrotnie zatem działania rządów państw kapitalistycznych, mające na celu objęcie opieką socjalną najuboższych grup społecznych, doprowadzają do znacznych szkód dotyczących pozostałych obywateli. Do działań ochronnych państwa zaliczyć należy także prawodawstwo utrudniające zamykanie nierentownych przedsiębiorstw, prawa dotyczące kwalifikacji gruntów, ochrony cen czy własności w sektorze publicznym¹¹. Istnieje ponadto cały szereg innego rodzaju interwencji państwa, mających na celu utrzymanie odpowiedniej jakości życia najmniej zarabiających obywateli kosztem pozostałej części społeczeństwa, bez wyraźnie określonej zgody tych ostatnich¹². Inicjatywy te pozostają w sprzecz-

⁹ Jan Paweł II, *Encyklika o pracy ludzkiej „Laborem exercens” z okazji 90. rocznicy „Rerum novarum”*, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 8, s. 7.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Friedman, *Tyranny of the Status Quo*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1983, s. 28.

¹² M. A. Walker, W. Block, *Entropy in the Canadian Economics Profession: Sampling Consensus on the Major Issues*, „Canadian Public Policy” 1988, R. 6, s. 2.

ności z etyką własności prywatnej, po wtóre zaś często odnoszą skutek odwrotny do zamierzonego. Michael Novak (1933–), czołowy amerykański apologeta liberalizmu, uważa wprawdzie, że „kroki takie nie zaprzeczają gospodarce kapitalistycznej odnoszącej sukces; przeciwnie, są one dla niej niezbędne. [...] ekonomia wolnego rynku domaga się regulacji”¹³. Tym niemniej wydaje się, że działania te i tak nie rozwiązują nabrzmiałych problemów społecznych. Trudno zatem, przy podobnej interpretacji faktów, jednoznacznie zgodzić się z tezą, że wolność ekonomiczna domaga się takich regulacji¹⁴. Twierdzenie to ma sens, jak się wydaje, o tyle, o ile rządy poszczególnych państw, biorąc pod uwagę etykę gospodarczą jako dopełnienie wiedzy ekonomicznej¹⁵, będą tworzyły systemy prawne, sprzyjające zachowaniu zasady podmiotowości każdego członka społeczeństwa kapitalistycznego.

Podmiotowość człowieka w systemie kapitalistycznym zagrożona jest zatem zarówno przez nadmierny interwencjonizm państwa w sferę życia gospodarczego, co odnosi się bezpośrednio do przedsiębiorców i klasy średniej społeczeństwa, jak i przez ubóstwo spowodowane głównie brakiem pracy i co za tym idzie – postępującą biedą.

3. Problem bezrobocia w kapitalizmie

Jednym z podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji jest praca¹⁶. Jednak w dobie szybkiego rozwoju przemysłu jej znalezienie staje się coraz częściej trudnym do rozwiązania problemem. Jeśli przyjąć, że kraje inspirujące się w swym rozwoju ideologią liberalną nie są w stanie zapewnić społeczeństwu wystarczającej liczby miejsc pracy, słuszne wydaje się twierdzenie, iż kwestia zatrudnienia stanowi jeden z głównych problemów gospodarki kapitalistycznej.

Dane statystyczne dowodzą, że w wysoko rozwiniętych krajach Europy Zachodniej bez pracy pozostaje od 3 do ponad 10% ludności aktywnej zawodowo, co na przykład w Wielkiej Brytanii w 1999 r. dało liczbę 1 362 000 obywateli, stanowiąc 4,7% ludzi aktywnych zawodowo. Nieco lepiej wygląda sytuacja w Holandii, gdzie bez pracy pozostawało w tym samym roku 222 000 ludzi, to jest 2,9% ludzi zawodowo czynnych. Liczby te rosną jednak wraz ze wzrostem liczby mieszkańców: w 1999 r. we Francji było 2 772 000¹⁷ bezrobotnych, a w 2003 r. w Niemczech aż 4 170 000¹⁸, co stanowi odpowiednio 10,5% i 10,3% ludności

¹³ M. Novak, *The Two Catholic Letters on the U. S. Economy*, [w:] R. Royal, *Ethics and Public Policy Center*, Washington 1985, s. 31.

¹⁴ M. A. Walker, *Freedom, Democracy and Economic Welfare*, Vancouver 1988, s. 18.

¹⁵ J. Sieg, *Prawa i obowiązki prywatnych właścicieli dóbr gospodarczych jako problem etyki gospodarczej*, [w:] *Własność prywatna*, red. T. Wawak, Kraków 1993, s. 12–13.

¹⁶ Jan Paweł II, *Encyklika z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio”, Sollicitudo rei socialis*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1988, nr 1, s. 33.

¹⁷ „Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej” 2000, Warszawa 2000, s. 337.

¹⁸ Aktualne dane zamieszczone w internecie na stronie: <http://userpage.fu-berlin.de/~dittbern/>

zawodowo czynnej. Również w Polsce widoczna jest narastająca liczba bezrobotnych. W 1992 r. roczniki statystyczne odnotowały 2 509 000 osób bez pracy, by w 2003 r.¹⁹ liczba ta wzrosła do 3 175 674 obywateli, co stanowi 18%²⁰ osób pozostających bez zatrudnienia. Ciekawa jest statystyka dotycząca struktury bezrobocia w Polsce. Jeśli bowiem ogólną liczbę bezrobotnych przyjąć za 100, to okaże się, że w 2001 r. tylko 3,8% to osoby z wyższym wykształceniem, już 35,3% stanowią ludzie z wykształceniem średnim i policealnym, a 29,8% to osoby z wykształceniem podstawowym i niepełnym podstawowym. Równie dużą grupę, bo aż 31,1%, stanowili w 2001 r. absolwenci zasadniczych szkół zawodowych²¹. Wynika z tego, że najbardziej zagrożone są grupy społeczne najslabiej wykształcone, a zatem grupy wobec bezrobocia całkowicie bezbronne. A przecież jednym z podstawowych praw człowieka jest możliwość otrzymania zatrudnienia²².

Główna przyczyna bezrobocia w krajach uprzemysłowionych tkwi w respektowaniu zasad liberalnego kapitalizmu, który system wolnej konkurencji i zasadę najwyższego zysku podnosi do rangi najistotniejszej zasady działania. Fakt ten prowadzi do niewłaściwego rozumienia pojęcia pracy, które według Jana Pawła II powinno być rozważane w sensie przedmiotowym i podmiotowym. W pierwszym przypadku praca koncentruje się na efekcie i technice użytkowej, na ilościowej jej wartości. W ujęciu zaś podmiotowym uwaga skupia się na człowieku jako podmiocie sprawczym pracy. Takie dwuaspektowe – syntetyczne ujmowanie pracy w jej przedmiotowym i podmiotowym aspekcie legło u podstaw kwestii robotniczej, poruszanej już przez Leona XIII w encyklice *Rerum novarum* i kontynuowanej przez Jana Pawła II w *Centesimus annus* (dalej: CA). Kapitalistyczny system produkcji, oparty głównie na zasadzie najwyższego zysku, zbyt duży nacisk kładzie na zdobywanie tegoż zysku, zapominając o podstawowej prawdzie papieskiego nauczania, że to człowiek właśnie jest podmiotem i celem wszelkiego społecznego działania²³. Niewłaściwe zatem rozumienie istoty pracy ludzkiej implikuje problem bezrobocia, które papież nazywa przeciwieństwem właściwej i poprawnej sytuacji w tej dziedzinie²⁴. Wydaje się, że wewnątrz poszczególnych wspólnot politycznych w kwestii organizacji pracy i zatrudnienia dopuszczono się wielu zaniedbań²⁵.

Dla Jana Pawła II „sprawa odpowiedniego zatrudnienia wszystkich uzdolnionych do tego podmiotów”²⁶ jest „sprawą podstawową”²⁷, zwłaszcza w odniesie-

Archiv/Arbeitslos.html#AL_Zahlen

¹⁹ www.stat.gov.pl. Raport GUS: Stopa bezrobocia rejestrowego w Polsce w latach 2001–2003.

²⁰ Według danych uwzględniających spis powszechny stopa bezrobocia na koniec 2003 r. wynosi 20%. www.stat.gov.pl. Raport GUS: Stopa bezrobocia rejestrowego w Polsce w latach 2001–2003.

²¹ „Mały Rocznik Statystyczny Polski”, Warszawa 2002, s. 110.

²² Jan Paweł II, *Praca jest znakiem jedności i solidarności. Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1982, nr 7–8, s. 4.

²³ CA 53.

²⁴ *Laborem exercens* [dalej: LE], 18.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

niu do ludzi młodych. Niewątpliwym zaprzeczeniem tego uprawnienia jest „bezrobocie, czyli brak zatrudnienia dla uzdolnionych do tego podmiotów pracy”²⁸. Jawi się ono zawsze jako pewne zło, a nawet stanowi „prawdziwą klęskę społeczną”²⁹, gdyż będąc wymierzonym w godność człowieka, staje się niejako widzialnym, społecznie potwierdzonym znakiem jego małej wartości, niewystarczalności i zależności od anonimowych mechanizmów społeczno-gospodarczych, a także wyrazem społecznej degradacji człowieka³⁰. Jeśli dodać do tego biedę, a niejednokrotnie nawet nędzę, która towarzyszy bezrobociu, rodzi się u dotkniętych tym zjawiskiem poczucie upokorzenia i krzywdy społecznej³¹. Reakcją charakterystyczną dla bezrobotnych jest także rosnące poczucie braku własnej wartości. Rozgoryczenie pogłębia także poczucie winy wobec najbliższych³². Dlatego też Jan Paweł II nie waha się nazwać problemu bezrobocia prawdziwą plagą społeczną, stanowiącą jedno z najgorszych nieszczęść³³. Według papieża Jana Pawła II nigdy nie można pogodzić się z sytuacją, w której ludzie młodzi pozbawieni zostają perspektywy znalezienia pracy, bo grozi to „naznaczeniem ich na całe życie”³⁴. Nie należy również zapominać o ekonomiczno-społecznym aspekcie bezrobocia. Osoby pozostające bez pracy nie powiększają bowiem dochodu krajowego, a zabezpieczenia socjalne, jakie trzeba im zagwarantować, obciążają przecież budżet państwowy³⁵. Problem bezrobocia wynikający z wahań koniunkturalnych i kryzysów gospodarczych oraz błędów krajów kapitalistycznych w zakresie zatrudnienia powinien być jak najszybciej rozwiązywany. Choć kwestia ta bez wątpienia jest skomplikowana i trudno tu o zastosowanie prostych, jednakowych i uniwersalnych rozwiązań dla wszystkich krajów, to przecież nie można „wierzyć, by ludzkość współczesna, zdolna do tak świetnych osiągnięć naukowych i technicznych, nie była w stanie, na drodze twórczego wysiłku inspirowanego przez samą naturę pracy ludzkiej i solidarność, która łączy wszystkich ludzi, znaleźć słusznych i skutecznych rozwiązań dla tak istotnie ludzkiego problemu, jakim jest problem zatrudnienia”³⁶. Bezrobocie nie jest przecież nieuniknioną cechą systemu kapitalistycznego, nie wynika bowiem tylko z praw ekonomicznych, ale także z konkretnych postaw ludzkich i moralnego nieporządku w sferze społecznej³⁷.

Szansę na rozwiązanie kwestii bezrobocia widzi papież w podejmowaniu dwojakich działań. Pierwszym z nich jest „właściwa polityka gospodarcza mająca na celu zapewnienie równowagi wzrostu i stworzenie warunków pełnego zatrudnie-

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ J. M a j k a, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 162.

³¹ Tamże.

³² F. K a m p k a, *Bezrobocie i postawy moralne*, „Społeczeństwo” 1995, R. 5, nr 1, s. 64.

³³ J a n P a w e ł II, *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia. Homilia podczas Liturgii Słowa*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1999, 8 (215), s. 94.

³⁴ Tenże, *Praca jest znakiem jedności i solidarności...*, s. 4.

³⁵ F. K a m p k a, *Bezrobocie i postawy moralne...*, s. 64–65.

³⁶ J a n P a w e ł II, *Praca jest znakiem jedności i solidarności...*, s. 4.

³⁷ F. K a m p k a, *Bezrobocie i postawy moralne...*, s. 73.

nia”³⁸. Po wtóre proponuje Jan Paweł II odpowiednie ubezpieczenia społeczne, które ułatwiałyby przepływ pracowników z sektorów przechodzących kryzys do rozwijających się pomyślnie³⁹. O rozwiązania takie powinno troszczyć się państwo, w interesie którego leżeć powinno wypracowanie słusznego systemu organizacji pracy, prowadzenie właściwej polityki zatrudnienia przez likwidowanie masowego bezrobocia, a także stworzenie odpowiednich warunków pracy i wprowadzenie przymusu pracy dla ludzi opieszających⁴⁰. Fundamentalnym zadaniem państwa byłoby, zdaniem papieża, stworzenie takiego politycznego i gospodarczego ładu, który doprowadziłby do rozwiązania problemu bezrobocia⁴¹. Państwo miałooby obowiązek czynić to poprzez „zespół instytucji krajowych i międzynarodowych, które są odpowiedzialne za cały kierunek polityki pracy”⁴² i jako główny pracodawca pośredni „czuwać nad całościowym planowaniem [...] oraz prawidłową i celową organizacją pracy”⁴³. Pracodawca powinien optować za taką polityką zatrudnienia, „w ramach której winna być zagwarantowana inicjatywa poszczególnych osób, samodzielnych grup i lokalnych warsztatów pracy”⁴⁴.

Papież podejmuje także kwestię odpowiedzialności, którą za zatrudnionych ponosi wspólnota międzynarodowa⁴⁵. Podkreśla przy tym, że problemu bezrobocia nie rozwiąże się jedynie za pomocą „demagogii ani jakimiś ideologicznymi czarami, ani chłodnym teoretycznym scjentyzmem”⁴⁶, konieczne jest zaangażowanie się samych pracowników, właścicieli środków produkcji, tak prywatnych jak i państwowych, a także struktur pośrednich, do których zalicza na przykład związki zawodowe.

Jan Paweł II kieruje apel o współpracę w tej sprawie do katolickich związków zawodowych – tych skupiających robotników, jak i tych zrzeszających pracodawców. Apeluje także do polityków, szkół i instytutów zajmujących się problematyką społeczną, nie zapomina o duchowieństwie i osobach zaangażowanych w duszpasterstwo⁴⁷. Wskazując na szczegółowe zadania państwa w zakresie polityki zatrudnienia, papież podkreśla konieczność planowania, które powinno uwzględniać właściwe proporcje między rodzajami zatrudnień⁴⁸, przy czym nie chodzi tu bynajmniej o zatrudnienie dla samego zatrudnienia, ale o stworzenie takich warunków ekonomicznych, które sprzyjają rozwiązywaniu tego problemu, jak choć-

³⁸ CA 15.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ C. S t r z e s z e w s k i, *Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 139.

⁴¹ J a n P a w e ł I I, *Człowiek miarą sprawiedliwości społecznej*, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1982, nr 3, s. 12.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ J a n P a w e ł I I, *Praca czyni was współpracownikami Boga w dziele stworzenia*, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1980, nr 9, s. 19.

⁴⁷ F. J. M a z u r e k, *Prawo do pracy w encyklice L E*, [w:] J a n P a w e ł I I, *Laborem exercens. Tekst i komentarz*, Lublin 1986, s. 208–218.

⁴⁸ Tamże, s. 255–256.

by obniżenie podatków przedsiębiorstwom, aby mogły, korzystając z takiej ulgi, stworzyć większą liczbę miejsc pracy⁴⁹. Jak widać, kwestia zatrudnienia staje się zadaniem do rozwiązania w skali ogólnoswiatowej. Propozycje nauki społecznej Kościoła, mające na celu poprawę tej kryzysowej sytuacji, zdają się zmierzać tak w kierunku podkreślenia roli państwa jako pracodawcy pośredniego, którego obowiązkiem jest dbałość o poprawę sytuacji w sektorze zatrudnienia, jak i w kierunku zaznaczenia roli samych pracowników i przedsiębiorców. Kościół zwraca tu uwagę na konieczność wykorzystania promowanych przez katolicką naukę społeczną zasad: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, które ustanawiając zbiorową wartość, nakładają ją ludziom do wspólnej realizacji w społeczności. Rolę państwa upatruje zatem Kościół nie tyle w niwelowaniu skutków bezrobocia, takich jak nędza czy wzrost przestępczości, co czyni się poprzez odpowiedni publiczny system pomocy społecznej, ile przez właściwie prowadzoną politykę społeczną. Ma ona za zadanie stworzyć każdej osobie ludzkiej określone możliwości rozwoju.

Problem bezrobocia staje się jedną z przyczyn, dla których nauka społeczna Kościoła, a szczególnie nauczanie Jana Pawła II, ukierunkowane na dobro wspólne, w swej trosce o człowieka poddaje krytyce system kapitalistyczny, upatrujący w warunkach wolnej gospodarki konkurencyjnej i wyłącznego zainteresowania zyskiem główne siły napędowe rozwoju gospodarczego. Postawa ideologów systemu budzi niepokój zwłaszcza z uwagi na kwestię zaspokojenia potrzeb wszystkich obywateli jako istotnego celu gospodarki⁵⁰. Proces ten przebiega bowiem bardzo powoli, a rzeczywistość kapitalistyczna z wciąż dającym się obserwować konsumizmem nielicznej grupy bogatych przy jednoczesnym wzrastającym ekonomicznie dostarcza powodów, dla których Kościół zdecydowanie odrzuca ideologię ukierunkowaną na interes gospodarczy nielicznej grupy najbogatszych obywateli. Rozwiązanie tego problemu jest sprawą niezwykle złożoną. Główną rolę odgrywa tu państwo, mające wpływ na regulację przebiegu procesów gospodarczych.

Doktrynalną podstawą współczesnego państwa kapitalistycznego jest wyrosły na gruncie indywidualizmu społecznego liberalizm. Dlatego też, by w miarę wyczerpująco określić relacje nauczania Kościoła do społecznych skutków interesującej nas ideologii, warto przybliżyć stosunek społecznego nauczania Jana Pawła II do współczesnych form liberalizmu.

4. Krytyka neoliberalizmu

Powstała w XVII w. orientacja myśli społecznej, czyniąca wolność człowieka nadrzędną zasadą działania, a tym samym normą obowiązującą w całym porządku społecznym, była poddana krytyce Kościoła już w końcu XIX w. Wolność tę

⁴⁹ J. M. A u b e r t, *Droits de l'homme et libération évangélique*, Paris 1987, s. 254.

⁵⁰ A. K l o s s, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 161.

rozumiano bowiem w sposób negatywny i utożsamiano z brakiem jakichkolwiek ograniczeń. Widoczne zatem stają się tu podobieństwa w rozumieniu kwestii wolności do ujęć oświeceniowego racjonalizmu i indywidualizmu społecznego.

Najwyraźniej jednak liberalizm zaznaczył swój wpływ na myśl polityczną, głosząc pogląd, że główną funkcją państwa jest obrona i gwarancja praw wszystkich obywateli. W dziedzinie ekonomii absolutyzował on własność prywatną oraz zasady najwyższego zysku i wolnej konkurencji, odmawiając państwu prawa do interwencji w sferę życia gospodarczego.

W latach międzywojennych pod wpływem wzrostu tendencji etatystycznych myśl liberalna odrodziła się pod postacią neoliberalizmu. Pewną nowością była tu akceptacja ograniczonej interwencji państwa w życie społeczne i gospodarcze⁵¹. Nauka społeczna Kościoła, broniąc wolności ludzkiej, w sposób krytyczny odniosła się jednak do liberalizmu w jego klasycznej postaci. Z chrześcijańskiego bowiem punktu widzenia niemożliwa do zaakceptowania jest teza o absolutnej autonomii jednostki. Jeśli dodać do tego fakt, że liberalizm europejski został wykreowany w jawnej opozycji do religii katolickiej, trudno nie zrozumieć takiej postawy Kościoła wobec liberalizmu.

Warto jednak w tym miejscu wspomnieć, że najnowsze publikacje, podejmujące ten problem⁵², zwracają uwagę, że historycznie nieunikniony konflikt, przebiegający w atmosferze wzajemnych oskarżeń, być może przez wiele lat po prostu nie pozwalał zauważyć, że obie strony niezbyt precyzyjnie zidentyfikowały przeciwnika. Zdaniem obrońców liberalizmu Kościół przeoczył, że człowiekowi nie zagraża sama liberalna koncepcja wolności, ale jej radykalna odmiana. Istnieją bowiem przynajmniej dwa rodzaje liberalizmów, wyrosłych na gruncie odmiennego pojmowania wolności. Pierwszy z nich, ten indywidualistyczny i odrzucający ideę prawdy absolutnej, wyrasta z negatywnego rozumienia wolności, nawiązującej do kantowskiego imperatywu moralnego, w którym więcej wolności oznacza mniej ograniczeń. Drugi rodzaj liberalizmu, osadzony głównie w tradycji anglosaskiej, a zwłaszcza amerykańskiej, nie odrywa pojęcia wolności od istnienia prawdy absolutnej. Tutaj wolność może być ukierunkowana ku prawdzie. Oznacza to w istocie uznanie Absolutu, co z kolei pociąga za sobą ważne społecznie implikacje, ponieważ pozwala na poszukiwanie i budowanie duchowej wspólnoty, któ-

⁵¹ W. P i w o w a r s k i, *Słownik katolickiej nauki społecznej...*, s. 96.

⁵² Przykładem publikacji, stanowiącej próbę nowego spojrzenia na relacje nauczania Kościoła wobec liberalizmu, jest praca, w której M. Novak, A. Rauscher i M. Zięba zastanawiają się, jak pogodzić wyzwanie niesione przez Ewangelię z rzeczywistością polityczną, gospodarczą i kulturalną świata. Szczególnie trzecia część publikacji, autorstwa M. Zięby, który rozważa stosunek Kościoła do liberalnej demokracji, poświęcona jest bezpośrednio interesującej nas tematyce. Por.: M. N o v a k, A. R a u s c h e r, M. Z i ę b a, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993. Próby obrony kapitalizmu podejmuje się również M. Albert, zwracając uwagę na to, że obok neoamerykańskiego modelu kapitalizmu istnieją także inne, bardziej efektywne ekonomicznie i bardziej sprawiedliwe społecznie. Por.: M. A l b e r t, *Kapitalizm kontra kapitalizm*, Kraków 1994. Klasycznym już obrońcą kapitalizmu jest M. Novak, który kwestię stosunku Kościoła do liberalizmu podejmuje w swej, wydanej również w Polsce, książce *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 27–122.

ra łączy coś więcej niż tylko wzajemny interes. Liberalizm ten ma zatem wymiar wspólnotowy, uznając wagę duchowych potrzeb człowieka. Taka koncepcja liberalizmu – jak twierdzą jego apologety – nie tylko nie stoi w opozycji do nauki społecznej Kościoła, ale jest wręcz zgodna z katolicką wizją człowieka i społeczności ludzkiej. Jeżeli zatem z liberalizmem indywidualistycznym katolicyzm pozostaje w głębokim konflikcie, to liberalizm drugiego rodzaju – wspólnotowy i otwarty na prawdę absolutną – może, jak twierdzą jego obrońcy, stanowić rodzaj twórczej inspiracji dla katolickiej nauki społecznej⁵³. Podobnie sam liberalizm wspólnotowy, dostrzegając dziś destrukcję więzi społecznych, będącą konsekwencją indywidualizmu i relatywizmu moralnego, upatruje w katolickiej nauce społecznej sprzymierzeńca w procesie odnowy społeczeństwa demokratycznego.

Nauczanie społeczne Kościoła widzi jednak ów problem nieco szerzej. Jan Paweł II w *Centesimus annus* pisze, że „[...] zarówno wewnątrz poszczególnych narodów, jak i w relacjach międzynarodowych wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb”⁵⁴. Pochwala zatem gospodarkę wolnorynkową nie tylko za jej efektywność, ale także za promowanie ludzkiej kreatywności i umiejętność współpracy⁵⁵, wskazując na wspólnotowy charakter przedsiębiorstwa, którego celem jest nie tylko: „wytwarzanie zysku, ale samo jego istnienie jako wspólnoty ludzi, którzy na różny sposób zdążają do zaspokojenia swych podstawowych potrzeb i stanowią szczególną grupę służącą całemu społeczeństwu”⁵⁶.

Wspólną płaszczyzną, na której spotykają się nauczanie społeczne Jana Pawła II i neoliberalizm, jest kwestia wolności osoby ludzkiej. Mówiąc o człowieku, papież podkreśla, że jest on stworzony do wolności⁵⁷, że: „dąży do dobra, ale jest również zdolny do zła; potrafi wznieść się ponad swoją doraźną korzyść, pozostając jednak do niej przywiązany. Porządek społeczny będzie tym trwalszy, im w większej mierze będzie uwzględniał ten fakt i nie będzie przeciwstawiał korzyści osobistej interesowi społeczeństwa”⁵⁸. Wolność jest zatem zakorzeniona w samej – skażonej grzechem pierwotnym – naturze człowieka.

Problemem dla liberała staje się jednak papieskie rozumienie integralnego związku wolności z prawdą. Papież, choć wyraźnie podkreśla, że „w świecie bez prawdy wolność traci swą treść”⁵⁹, to jednak w jego wizję życia gospodarczego i politycznego mocno wpisane są antyautorytarne i antyideologiczne elementy⁶⁰. Na kartach *Centesimus annus* wolność jest nieodłącznie związana z pojęciem

⁵³ M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm...*, s. 133–134.

⁵⁴ CA 34.

⁵⁵ Tamże, 32; por.: 35.

⁵⁶ Tamże, 35.

⁵⁷ Tamże, 13; por.: 25, 39.

⁵⁸ Tamże, 25.

⁵⁹ Tamże, 46.

⁶⁰ M. Zięba, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm...*, s. 135.

prawdy i odpowiedzialności – jest nie tylko prawem osoby ludzkiej, ale przede wszystkim jej obowiązkiem. Życie społeczne i polityczne, jak każda płaszczyzna życia człowieka, podlega bowiem określonej ocenie moralnej. Biorąc pod uwagę powyższe wnioski, obrońcy liberalizmu twierdzą, że Jan Paweł II zajmuje stanowisko, które Amerykanie nazwaliby liberalnym, a czyni to w trojaki sposób, charakteryzując porządek polityczny, gospodarczy i moralny⁶¹.

Opisując porządek polityczny, papież twierdzi, że demokracja i poszanowanie praw ludzkich są zasadniczymi warunkami porządku społecznego, który pozostaje w zgodzie z wolą Bożą. Mówiąc o porządku gospodarczym, Jan Paweł II kładzie nacisk, co stanowi pewną nowość w nauczaniu społecznym Kościoła, na prawo do inicjatywy gospodarczej, które nazywa podstawową zasadą autentycznego rozwoju. Prawo to zostało wpisane przez Stwórcę w naturę człowieka jako podmiotu. Za zasadnicze wyznaczniki rozwoju uznaje papież również wolność religijną, pluralizm i prawa sumienia. Jeśli tak określony porządek moralny znajdzie zastosowanie w działaniach instytucji społecznych, to tak funkcjonujące społeczeństwo będzie można nazwać mianem społeczeństwa wolnego⁶². Wszystkie te poglądy podzielają zwolennicy neoliberalizmu czy też liberalizmu wspólnotowego. Podobieństwa między poglądami papieża zawartymi w *Centesimus annus* a ideologią liberalizmu wspólnotowego inspirują apologetów interesującego nas systemu do stwierdzenia, że „w setną rocznicę »Rerum novarum« Jan Paweł II przedstawił współczesnemu światu katolicką wersję liberalizmu”⁶³.

Niewątpliwie *Centesimus annus* (podobnie zresztą jak wcześniejsza encyklika tegoż papieża *Sollicitudo rei socialis*) stanowi – jako wkład do katolickiej nauki społecznej – postęp w stosunku do *Populorum progressio* Pawła VI⁶⁴. Z porównania rozwoju doktryny liberalnej i nauczania społecznego Kościoła jasno wynika, że większa ewolucja nastąpiła po stronie ideologii liberalnych niż w encyklikach papieży, dla których dobro człowieka było zawsze celem nadrzędnym. O ile zatem rzeczywiście można dostrzec coraz więcej podobieństw na styku neoliberalizmu i społecznego nauczania Kościoła, o tyle trudno jeszcze mówić o liberalizmie Jana Pawła II, co sugerują cytowani wcześniej autorzy.

Neoliberalizm czy liberalizm wspólnotowy to raczej prosta konsekwencja zwrócenia uwagi na duchowe, a nie tylko materialne potrzeby człowieka. Cieszyć przy tym może fakt, że dzięki temu coraz więcej spośród głównych idei liberalnych zyskuje powoli akceptację Kościoła. Jeśli jednak postulaty neoliberalizmu, dotyczące polityki ekonomicznej i socjalnej kapitalistycznego państwa, zasługują na pozytywną ocenę chrześcijańskiej etyki gospodarczej⁶⁵, to już warstwa ideologiczna doktryny neoliberalnej wciąż poddawana jest krytyce Kościoła. Błąd ka-

⁶¹ M. N o v a k, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła...*, s. 248.

⁶² Tamże.

⁶³ M. Z i ę b a, *Kościół wobec liberalnej demokracji*, [w:] M. N o v a k, A. R a u s c h e r, M. Z i ę b a, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm...*, s. 136.

⁶⁴ M. N o v a k, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła...*, s. 248–249.

⁶⁵ M. M o n e c k e r, *Zur Wirtschaftsethik*, „Theologische Rundschau” 1991, Tl. 3, s. 279.

pitalizmu pierwotnego – zdaniem papieża – „może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie”⁶⁶. Ten błąd ekonomizmu, dostrzegany także w kapitalizmie neoliberalnym, jest konsekwencją ideologii materialistycznej, dla której to, co materialne, jest nadrzędne wobec tego, co osobowe, duchowe i moralne⁶⁷. A przecież jeśli człowiek w działalności gospodarczej nie zmierza do celu ostatecznego w Bogu, lecz na pierwszym miejscu stawia wartości materialne, to zakorzeniona w świadomości człowieka naturalna tendencja do nieskończoności ulega ukierunkowaniu na bogacenie się za wszelką cenę i pozostaje zawsze nienasycona⁶⁸, co stanowi główny powód dążności do wyzyskania pracy ludzkiej w kapitalizmie oraz przyczynę wszelkich zakłóceń równowagi w gospodarce wolnorynkowej⁶⁹. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II zauważa, że samo nagromadzenie dóbr i usług nie wystarcza do urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia, a dostęp do „[...] wielorakich rzeczywistych dobrodziejstw [...]”, dostarczanych przez naukę i technikę, nie przynosi wyzwolenia spod wszelkiego rodzaju zniewolenia, paradoksalnie, obracając się przeciwko człowiekowi⁷⁰, co implikuje fakt, że „[...] obok nędzy i niedorozwoju, człowiek staje także w obliczu pewnego »nadrozwoju«, który tak samo jak niedorozwój sprzeciwia się jego dobru i prawdziwemu szczęściu”⁷¹. Samo bowiem posiadanie rzeczy, czyli afirmacja zasady: *mieć*, samo przez się nie udoskonala człowieka, jeśli nie przyczynia się do wzbogacania jego *być*, czyli do urzeczywistniania powołania ludzkiego⁷².

Należy tu dodać, że rozumne realizowanie dążenia do osiągnięcia celu ostatecznego nie stoi w opozycji z obowiązkami społecznymi. Przeciwnie, chrześcijańska etyka gospodarcza uczy, że prawdziwa miłość do Boga realizuje się poprzez miłość do bliźniego. Podobnie działalność gospodarcza człowieka normowana jest przez przykazanie miłości. Cnota ta wymaga od uczestników gospodarki wymiennej rzetelnej pracy, sprawiedliwości w aktach wymiany i uczciwej przedsiębiorczości. Przed bogatym posiadaczem majątku prywatnego stawia zaś wymaganie, by pozostała – po zaspokojeniu potrzeb swoich i swojej rodziny – część dochodów przeznaczył dla ubogich, czy to przez bezpośrednie jałmużny lub fundacje, czy też przez popieranie prywatnych instytucji wychowawczych lub społecznych. Na własności prywatnej ciąży bowiem hipoteka społeczna.

⁶⁶ LE 7.

⁶⁷ J. Sieg, *Prawa i obowiązki prywatnych właścicieli dóbr gospodarczych jako problem etyki gospodarczej...*, s. 12.

⁶⁸ *Centesimus annus w oczach Zachodu. Papież, wolność i kapitalizm*, „Znak” 1991, nr 438, s. 104.

⁶⁹ J. Sieg, *Prawa i obowiązki prywatnych właścicieli dóbr gospodarczych jako problem etyki gospodarczej...*, s. 14.

⁷⁰ *Sollicitudo rei socialis*, 28.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

Nie dostrzega się zatem sprzeczności między chrześcijańską etyką gospodarczą a wiedzą ekonomiczną na temat celów racjonalnego gospodarowania⁷³. Różnica ta widoczna jest tylko na styku chrześcijańskiej etyki i ideologii neoliberalnej.

Co się zaś tyczy podobieństw w katolickiej i neoliberalnej koncepcji społeczeństwa wspólnotowego, odnoszących się do wolności osoby ludzkiej, wydaje się, że stanowią one jedynie punkt wyjścia dla określenia konkretnych dezyderatów zarówno nauczania społecznego Kościoła, jak i odpowiednich programów gospodarczych mających na celu rozwiązanie problemów człowieka, żyjącego w społeczeństwie kapitalistycznym.

5. Zakończenie

Podjęty w niniejszym opracowaniu problem relacji myśli społecznej Kościoła do skutków wynikających ze stosowania ideologii liberalnej nie okazał się zbiorem pytań wyłącznie teoretycznych. Prezentacja zadań, celów i funkcji państwa inspirującego się w swym rozwoju ideologią liberalną pozwoliła na sformułowanie twierdzenia, że dynamika rozwoju formacji ustrojowej zbudowanej na kanwie liberalizmu nie jest równomierna. Potwierdza to dająca się zaobserwować zmiana celów gospodarki kapitalistycznej, ewoluującej od systemu wolnej konkurencji i zasady najwyższego zysku po szeroko pojęty interwencjonizm państwowy, który w zamierzeniu swych twórców chronić miał najuboższe grupy społeczne, otaczając je opieką socjalną. Nadmierna jednak ingerencja państwa w życie gospodarcze sprzyja rozregulowaniu wolnego rynku, osłabia przedsiębiorców i klasę średnią społeczeństwa, nie pozostając również bez negatywnego wpływu na moralną sferę życia społecznego. Wydaje się zatem, że chociaż system kapitalistyczny przeszedł szereg przeobrażeń zmierzających do dowartościowania człowieka, to współczesnej praktyce gospodarczej wciąż towarzyszą problemy ekonomiczne, najbardziej dotykające ubogich. Do problemów tych zaliczyć należy przede wszystkim zagrożenie podmiotowości człowieka w warunkach wolnej konkurencji. Zwraca tu uwagę fakt, że prawo do inicjatywy gospodarczej, mające doprowadzić do polepszenia warunków życia jednostek, niejednokrotnie prowadzi również do negatywnego zjawiska – tworzenia swoistej cywilizacji konsumpcji, w której partycypuje jedynie uprzywilejowana większość, pozostawiając na marginesie życia najbiedniejsze grupy społeczne. Prowadzi to do wniosku, że antropologia ideologii liberalnych sprzyja bardziej interesom uprzywilejowanych elit niż ogółowi społeczeństwa kapitalistycznego.

Mimo zatem prób podejmowanych przez twórców państwa dobrobytu inspirowanych się ideologią liberalną i zmierzających do polepszenia warunków życia społeczeństw kapitalistycznych, cel ten nie został osiągnięty. Powiększające się obszary biedy, niewłaściwe rozumienie pojęcia pracy i wciąż rosnące bezrobocie

⁷³ J. Sieg, *Prawa i obowiązki...*, s. 14.

implikują konieczność podjęcia zdecydowanych kroków w celu modyfikacji ideologicznych podstaw systemu kapitalistycznego, na co wskazuje myśl społeczna Kościoła, poddając krytyce ideologię liberalną.

DIE CHRISTLICHE SOZIALLEHRE GEGENÜBER DEN ÖKONOMISCHEN FOLGEN LIBERALER IDEOLOGIE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Aufsatz geht dem Problem des Verhältnisses der christlichen Soziallehre zu den Folgen liberaler Ideologie nach. Nach einer Darstellung der Aufgaben, Ziele und Funktionen des in seiner Entwicklung von liberaler Ideologie inspirierten Staates verweist er auf die Bedrohung der Subjekthaftigkeit des in einer kapitalistischen Gesellschaft lebenden Menschen unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Arbeitslosigkeit. Er zeigt die Versuche, durch staatlichen Interventionismus den Problemen zu begegnen, die aus der Anwendung des – freie Konkurrenz und das Prinzip des Maximalgewinns als Systemexemplifikation propagierenden – Liberalismus resultieren und nimmt eine auf die christliche Soziallehre gestützte kritische Bewertung dieses Modells vor. Er ermittelt die dieser Lehre und der liberalen bzw. neoliberalen Ideologie gemeinsame Merkmale und unterzieht beide einer auf die Soziallehre der Päpste der letzten beiden Jahrhunderte gestützten Kritik.