

Kulturowe korzenie demokratycznego kapitalizmu według Michaela Novaka

Rozprawa doktorska na Wydziale Humanistycznym z dyscypliny Historia
napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Adama Wielomskiego
i dr. Pawła Bały

Marcin Krzysztof Jendrzeczek

Siedlce 2013

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział I	20
1. Analiza wybranych dokumentów Kościoła poruszających kwestie społeczne.....	21
a) <i>Rerum novarum</i>	21
b) <i>Quadragesimo Anno</i>	25
c) <i>Sobór Watykański II i Gaudium et spes</i>	28
d) <i>Populorum progressio</i>	31
e) <i>Laborem exercens</i>	34
f) <i>Centesimus annus</i>	36
2. Dyskusja nad katolicką nauką społeczną – interpretacje liberalna i socjalna	40
a) <i>Kwestia własności prywatnej</i>	41
b) <i>Swoboda obrotu</i>	44
c) <i>Rola państwa</i>	48
d) <i>Dyskusja nad katolicką nauką społeczną – podsumowanie</i>	51
3. Od potępienia kapitalizmu, do jego afirmacji – ewolucja katolickiej nauki społecznej ..	52
a) <i>Etap pierwszy – krytyka liberalizmu politycznego i gospodarczego</i>	53
b) <i>Sobór Watykański II a liberalizm polityczny i gospodarczy</i>	59
c) <i>Jan Paweł II i stopniowa akceptacja „ekonomii rynku”</i>	65
Rozdział II	69
1. Ideologie i doktryny polityczne mające wpływ na myśl Michaela Novaka	69
a) <i>Liberalizm</i>	69
b) <i>Neokonserwatyzm</i>	72
c) <i>Personalizm</i>	77
2. Biografia intelektualna Michaela Novaka	80
a) <i>Wczesny, lewicujący okres twórczości</i>	80
b) <i>Okres dojrzałej twórczości i apologia demokratycznego kapitalizmu</i>	84

3. Ogólna charakterystyka poglądów polityczno-kulturowych Michaela Novaka	85
a) <i>Liberalizm</i>	85
b) <i>Demokratyczny kapitalizm i jego trzy systemy</i>	90
c) <i>System polityczny</i>	94
d) <i>System gospodarczy</i>	99
e) <i>System moralno-kulturowy</i>	104
f) <i>Rola religii w demokratycznym kapitalizmie</i>	110
g) <i>Rodzina w poglądach Michaela Novaka</i>	112
h) <i>Kulturowa rola mieszczaństwa i „etyki handlu” w poglądach Novaka</i>	116

Rozdział III..... 120

1. Główne teorie religijnych korzeni kapitalizmu	120
a) <i>Religijne korzenie kapitalizmu u Maxa Webera</i>	120
b) <i>Żydzi jako twórcy kapitalizmu – teza Wernera Sombarta</i>	124
c) <i>Szkola z Salamanki jako katolicki wkład w kapitalizm-Alejandro Chafuen</i>	129
d) <i>Podsumowanie</i>	133
2. Antykapitalistyczne wątki w chrześcijaństwie według Michaela Novaka.....	134
a) <i>Solidaryzm i niechęć do indywidualizmu i liberalizmu</i>	135
b) <i>Tendencje romantyczne i antyburżuazyjne w katolicyzmie</i>	141
c) <i>Dziedzictwo kontrreformacji i antykapitalizm Ameryki łacińskiej</i>	142
d) <i>Chrześcijaństwo a oderwanie od rzeczywistości doczesnej</i>	145
3. Prokapitalistyczne wątki w chrześcijaństwie wg Michaela Novaka	146
a) <i>Biblijna metafizyka</i>	147
b) <i>Koncepcja osoby</i>	150
c) <i>Chrześcijańska koncepcja godności i wolności człowieka</i>	152
d) <i>Chrześcijański anty-egalitaryzm i pochwała konkurencji</i>	155
e) <i>Twórczość i teologia tworzenia</i>	157
f) <i>Wpływ myśli św. Tomasza z Akwinu na poglądy Novaka</i>	160
g) <i>Chrześcijański realizm i rozdział domen, jako czynniki sprzyjające kapitalizmowi</i>	162
4. Chrześcijaństwo a kapitalizm według Novaka- podsumowanie	167

Rozdział IV	170
1. Ideologia klasycznego liberalizmu	170
2. Klasyczny liberalizm a kapitalizm według Michaela Novaka	188
Rozdział V	213
1. Polemika z komunistami (marksistami) i radykalnymi socjalistami	213
2. Polemika z socjaldemokratami.....	224
3. Krytyka społeczeństwa tradycyjnego	237
4. Novaka krytyka teologii wyzwolenia.....	245
5. Polemika z korporacjonizmem.....	258
Zakończenie	267
Bibliografia	281
Teksty źródłowe:	281
Dokumenty:	282
Literatura przedmiotu :	283

Wstęp

Praca *Kulturowe korzenie demokratycznego kapitalizmu według Michaela Novaka* ma na celu rekonstrukcję poglądów tytułowego amerykańskiego myśliciela na temat związków między sferą kulturową (zwłaszcza związaną z religią), a polityczną (w tym sferą polityki ekonomicznej). Michael Novak to znany katolicki myśliciel zajmujący się kwestiami społeczno-politycznymi, teolog, dyplomata, naukowiec i dziennikarz. Pełnił m.in. funkcję amerykańskiego emisariusza do Komisji Praw Człowieka ONZ; doradzał także prezydentowi Reaganowi. W 1994r. otrzymał Nagrodę Tempeltona za Postęp w Religii. Urodził się 9 września 1933 r. w Johnstown w Stanach Zjednoczonych. W 1982r. opublikował swoją najważniejszą książkę *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Do innych najważniejszych dzieł Novaka należą m.in. *Liberalizm- sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1991. Novak Michael, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001. Novak Michael, *Wolne osoby a dobro wspólne*, Kraków 1998.

Nie istnieje wiele opracowań poświęconych autorowi *Ducha demokratycznego kapitalizmu*. Novak nadal żyje i publikuje, w związku z czym napisanie jego ostatecznej intelektualnej biografii nie jest jeszcze możliwe. Fakt ten wydaje się zniechęcać badaczy. Po dzień dzisiejszy nie pojawiła się żadna monografia o tym myślicielu w dostępnym mi języku angielskim. Pewne zainteresowanie badawcze wykazywano nim wyłącznie w Ameryce Łacińskiej, gdzie postrzegano go, w kręgach lewicowych, jako oficjalnego ideologa "amerykańskiego imperializmu". Niestety, nieznanostwo języka hiszpańskiego uniemożliwiła mi sięgnięcie po kilka artykułów naukowych, które napisano na jego temat w tym języku¹. W sumie moje badania bibliograficzne wskazują, że jedyna monografia na jego temat została opublikowana w Polsce. To praca Marcina Lisaka *Katolicki liberalizm - etyka społeczna Michaela Novaka* (Kraków-Dublin 2008), której autor omawia ogólnie poglądy amerykańskiego myśliciela i poddaje je krytyce.

Praca przedstawia religijne (chrześcijańskie) i ideologiczne (liberalizm) koncepcje na których opiera się, zdaniem Novaka, demokratyczny kapitalizm. Na samym początku pracy należy wskazać na kwestię terminologiczną dotyczącą tego, co omawiany autor rozumie pod pojęciem demokratycznego kapitalizmu. Przez kapitalizm

¹ Podaję bibliografię tych artykułów, z której może skorzystać czytelnik władający językiem hiszpańskim: A. Bonet, *Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak*, „Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica”, 24/2010, s. 7-34. S. Martín, *Capitalismo, etica y libertad. En torno a la obra de Michael Novak*, „Veintiuno. Revista de Pensamiento y Cultura”, 27/1995, s. 55-62.

amerykański autor rozumie system oparty nie tylko na własności prywatnej, wolnej wymianie i dążeniu do zysku, ale także na wynalazczości, o czym najpełniej autor pisze w książce *Catholic ethic and the spirit of capitalism*. Przejawem instytucjonalnym tej ostatniej jest prawo chroniące własność intelektualną. Novak już w swoim opus magnum *Duch demokratycznego kapitalizmu* twierdzi, że kapitalizm nie jest czymś oderwanym od kontekstu kulturowo-politycznego. Jego zdaniem kapitalizm tworzy jedną całość z demokracją w polityce i pluralistycznym systemem kulturowym. Tą całość określa właśnie mianem demokratycznego kapitalizmu.

W pracy opisuję Novaka obronę ustroju demokratycznego kapitalizmu prowadzoną z katolickiego oraz liberalnego punktu widzenia. Przedstawia także jego polemiki z prądami myślowymi sprzeciwiającymi się demokratycznemu kapitalizmowi (zwłaszcza z komunizmem, socjaldemokracją, teologią wyzwolenia i katolickim korporacjonizmem).

Wybrałem ten temat pracy, ponieważ przedstawia stosunkowo mało opisywaną w nauce postać Michaela Novaka. Jego koncepcje zawierają ideowe fundamenty kapitalizmu (właściwie rozumiane chrześcijaństwo i klasyczny liberalizm), jak również zagrożenia z którymi ten system musi się zmierzyć (do których zalicza zarówno idee lewicowe jak i prawicowe). Dla polskiego czytelnika, żyjącego w kraju, którego ludność jest w większości katolicka, interesujące będzie także spojrzenie na katolicyzm nie z perspektywy teologicznej, lecz kulturowo-politycznej. Novak ukazuje etykę katolicką, zakorzenioną w Biblii i opartą na koncepcji człowieka jako istoty twórczej, będącej alternatywą dla znanego i opisywanego wielokrotnie protestanckiego ducha kapitalizmu.

Wśród wielu pozycji bibliograficznych z jakich skorzystałem najważniejsze są prace samego Michaela Novaka, przede wszystkim *Duch demokratycznego kapitalizmu* (Poznań 2001). Książka ta stanowi *opus magnum* Novaka, w którym opisuje on czym jest dla niego demokratyczny kapitalizm, co go wyróżnia od innych systemów i jaką ma nad nimi przewagę. Z kolei książka *Wolne osoby a dobro wspólne* (Kraków 1998) składa się z rozważań amerykańskiego autora poświęconych możliwości pogodzenia koncepcji dobra wspólnego z liberalizmem. Książka *Liberalizm - sprzymierzeniec czy wróg Kościoła* (Poznań 1991) poświęcona jest katolickiej nauce społecznej i próbom jej pogodzenia z liberalizmem. Ważną książką, na którą się powołuję, jest niedostępna w języku polskim rozprawa *Catholic ethic and spirit of Capitalism* (New York 1993), w której amerykański autor przedstawia swoją koncepcję katolickiej etyki, opartej na kreatywności, jako alternatywy dla protestanckiej etyki ciężkiej pracy i oszczędzania.

Patrząc na problem perspektywy kulturowych i religijnych korzeni demokratycznego kapitalizmu u Michaela Novaka mogę stwierdzić, że temat ten nie został nigdy całościowo opisany. Dlatego też przygotowywana przeze mnie rozprawa doktorska ma charakter pionierski i trudno mi było znaleźć literaturę przedmiotu na ten temat. Z tego też powodu zdecydowałem się skupić na analizie tekstów źródłowych i zestawić je z licznymi tekstami i literaturą dotyczącą katolickiej nauki społecznej, historycznego liberalizmu, współczesnego neokonserwatyizmu i, szerzej, amerykańskiej literatury na interesujący mnie temat kulturowych korzeni kapitalizmu i liberalnej demokracji.

Praca ma istotne walory historyczne. Skupiam się w niej na twórczości Novaka od 1982 r. do 1993 r. Cezury te nie są przypadkowe. Z tego okresu pochodzą pierwsze wydania trzech największych dzieł Novaka: *The Spirit of Democratic Capitalism* (New York 1982r.), *Catholic Social Thought and Liberal Institutions* (San Francisco 1984r.) oraz *Free persons and the Common Good* (Lanham 1989r.). W 1993 r. wydana została książka *Catholic ethic and the spirit of Capitalism* (Stanford 1993), stanowiąca najbardziej dojrzałą wersję poglądów Novaka na kwestie podłoża kulturowego demokratycznego kapitalizmu. Z kolei aż do roku 1982 r. Novak nie posiadał skryształizowanych poglądów na kwestie polityczne. W młodości, przypadającej na lata 60te XX w. był postępowym teologiem, popierającym radykalną interpretację *aggiornamento*, a więc dostosowania Kościoła katolickiego do świata. W latach 70tych rozpoczął się dopiero powolny proces odchodzenia Novaka od poglądów lewicowych. Można uznać, że zakończył się on w pełni w 1982 r. Znakiem zerwania amerykańskiego myśliciela z dawnymi poglądami było wydanie przezeń klasycznej już książki *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Na jej łamach przedstawił w pełni swoje dojrzałe poglądy. Była to wiara w liberalną demokrację w polityce, pluralizm w sferze kulturowej oraz wolny rynek w gospodarce. Ustrój będący kombinacją tych systemów amerykański myśliciel określił mianem demokratycznego kapitalizmu. Dlatego też lata 1982-1993 uznałem za godne zainteresowania ze względu na temat niniejszej rozprawy. Tym niemniej w niektórych miejscach korzystam także z dzieł Novaka z innych okresów, gdyż są one rozwinięciem i doprecyzowaniem poglądów autora z omawianego przedziału czasowego.

Opisywany w tej pracy etap twórczości Novaka przypada na okres Zimnej Wojny i lata bezpośrednio po jej zakończeniu, gdy nowy ład świata dopiero się tworzył. Poglądy amerykańskiego autora są w znacznym stopniu apologią ustroju polityczno-ekonomicznego panującego we współczesnych mu Stanach Zjednoczonych oraz w amerykańskiej strefie wpływów. Michael Novak był czołowym ideologiem środowiska

neokonserwatystów, którzy kształtowali politykę amerykańską podczas rządów Ronalda Reagana (1981-1989) i George'a Busha (1989-1993). Amerykański autor był wtenczas ważnym ideologiem antykomunistycznym i krytykiem postkomunistycznych systemów politycznych, który odegrał znaczną rolę w uzasadnianiu amerykańskiej polityki podczas Zimnej Wojny, zwłaszcza w latach 80tych XX wieku. Jego myśl, uzasadniająca moralną wyższość amerykańskiego demokratycznego kapitalizmu nad komunizmem, odegrała istotną rolę propagandową w okresie rywalizacji między blokiem zachodnim i wschodnim. Omówmy więc pokrótce historyczny kontekst panujący w interesujących nas latach twórczości Novaka, jak również rolę środowiska neokonserwatywnego w tym okresie.

Historyczny i geopolityczny kontekst, w którym powstawały interesujące nas dzieła Novaka był uwarunkowany w znacznej mierze właśnie przez Zimną Wojnę², a zwłaszcza jej końcowe stadium³. Gdy w 1981 r. do władzy w Stanach Zjednoczonych doszedł Ronald Reagan, pozycja Stanów Zjednoczonych w świecie była już bardzo znacząca, choć do zwycięstwa w rywalizacji z ZSRR było nadal daleko. Nowy prezydent był zdeklarowanym antykomunistą, zdecydowanym walczyć z ZSRR. Jego działania przyniosły poważne szkody Związkowi Radzieckiemu. Przykładem były posunięcia ekonomiczne, przeprowadzone pod kierunkiem podwładnych Reagana (wśród których wyróżniali się sekretarz stanu Caspar Weinberger, doradca ds. bezpieczeństwa narodowego Richard Allen i szef CIA Bill Casey). Należało do nich skłonienie Arabii Saudyjskiej do zwiększenia wydobycia ropy naftowej (co przyniosło dotkliwe straty Związkowi Radzieckiemu), jak również wprowadzenie embarga na eksport radzieckiego gazu do krajów europejskich⁴.

Administracja Reagana podjęła też działania o charakterze politycznym. Wspierała antysowieckie tendencje w Europie i Azji. Poparła politykę Chińskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej, dążącej do uniezależnienia się od ZSRR, jak również bunt

² Przyczyną Zimnej Wojny między blokiem zachodnim, złożonym z krajów demokratycznych i kapitalistycznych z czołową rolą Stanów Zjednoczonych, a blokiem wschodnim, czyli komunistycznym Związkiem Socjalistycznych Republik Radzieckich była sprzeczność ideologii (liberalizm kontra komunizm) oraz interesów geopolitycznych między zachodnimi aliantami, a Związkiem Radzieckim. Sprzeczność ta doprowadziła wkrótce po pokonaniu hitlerowskich Niemiec do stanu militarno-politycznej rywalizacji między obydwoma blokami. Jednym z kluczowych momentów było ogłoszenie tzw. doktryny Trumana, zgodnie z którą Stany Zjednoczone zobowiązały się do pomocy krajom zagrożonym przez komunizm. Oznaczało to m.in. pomoc gospodarczą dla zagrożonych komunizmem Turcji i Grecji oraz utrzymanie sił wojskowych w Europie. Także brytyjski premier Winston Churchill mówił w swoim słynnym przemówieniu w Westminster College w Fulton o podziale Europy, który symbolizowała tzw. Żelazna Kurtyna, a więc Mur Berliński. Innym wydarzeniem zapoczątkującym Zimną Wojnę była rozpoczęta w 1948 r. blokada Berlina Zachodniego (gdzie znajdowały się zachodnie strefy okupacyjne) przez siły sowieckie. Była to reakcja na przeprowadzone bez konsultacji z ZSRR reformy walutowe w Berlinie Zachodnim (wprowadzenie nowej waluty i nowego banku centralnego. Por. N. Davies, *Europa*, Kraków 1998, s. 1126-1137.

³ Na temat Zimnej Wojny w interesujący sposób pisze Norman Davies. Por. tenże, s. 1182-1212.

⁴ Por. A. Czubiński, *Historia powszechna XX wieku*, Poznań 2011, s. 656.

polskiej „Solidarności”. Najślynniejszym posunięciem administracji Reagana, o kluczowym znaczeniu, była intensyfikacja zbrojeń. Stany Zjednoczone w dniu 12 stycznia 1983 r. rozpoczęły budowę systemu ochrony strategicznej (SDI). Ten program, zwany potocznie wojnami gwiazdnymi miał na celu narzucenie Związkowi Sowieckiemu wyścigu zbrojeń i zdystansowanie go pod tym względem. W rywalizację zaangażowano po obu stronach ogromne kwoty⁵.

Istotną rolę w zakończeniu Zimnej Wojny oprócz Reagana odegrał też (choć w sposób nie do końca zamierzony) Michaił Gorbaczow. Ten nowy sekretarz generalny KC KPZR już w kwietniu 1985 r. zapowiedział nowe zasady, takie jak głośność (jawność życia publicznego), pierestrojka (przekształcenie stosunków społeczno-politycznych) oraz przyspieszenia ekonomicznego rozwoju (określanego mianem „uskorienija”). Program ten nie cieszył się znaczącym poparciem wewnętrznym, gdyż w społeczeństwie ZSRR dawał się odczuć ekonomiczny kryzys potęgowany przez wydatki na zbrojenia kosztem potrzeb gospodarczych obywateli. Gorbaczow dzięki swej polityce ustępstw zyskał jednak znaczną sympatię na Zachodzie. Podczas spotkań z Reaganem i Bushem, radziecki przywódca zgodził się na rezygnację z kontroli nad krajami Europy wschodniej, takimi jak Czechosłowacja, Bułgaria, NRD, Rumunia, Węgry i Polska⁶.

Dążenie władz ZSRR do demokratyzacji stosunków wewnętrznych oznaczało dopuszczenie do głosu przeciwników socjalizmu i dominacji rosyjskiej w państwie. Sytuacja wymykała się spod kontroli Gorbaczowa, który chciał zreformować ZSRR, ale nie doprowadzić do jego upadku. Tymczasem kolejne republiki związkowe ogłaszały swoją niepodległość. Proces ten przybrał na sile w sierpniu 1991 r. Niechętni zmianom komuniści, na których czele stanął wiceprezydent Giennadij Janajew, zorganizowali pucz mający na celu zablokowanie procesu przemian. Internowano Gorbaczowa, licząc na późniejsze przekonanie go do poparcia działań Janajewa. Jednak po trzech dniach, a więc 21 sierpnia 1991 r., pucz został stłumiony (na czele sił zwalczających Janajewa stał późniejszy prezydent Rosji, Borys Jelcyn). Klęska puczu spowodowała masową secesję republik radzieckich od ZSRR. Związek Radziecki faktycznie przestał istnieć, a jego spadkobiercą prawnym została Federacja Rosyjska, która wraz z niektórymi byłymi republikami związkowymi utworzyła konfederację, tzw. Wspólnotę Niepodległych Państw⁷. Po upadku ZSRR Stany Zjednoczone, kraj oparty na demokracji i kapitalizmie, uznano

⁵ Por. tamże, s. 657.

⁶ Por. tamże, s. 668-670.

⁷ Por. tamże, s. 676-679.

powszechnie za zwycięzcę Zimnej Wojny. Piastujący urząd prezydenta USA George Bush został zaś uznany za światowego lidera⁸.

Schyłek Zimnej Wojny, a zwłaszcza przypadająca nań trwająca dwie kadencje prezydentura Reagana (1981-1989) wiązała się ze znaczącymi wpływami wspomnianych neokonserwatystów. Ta grupa intelektualistów, do której należał m.in. Novak, składała się z byłych lewicowców, którzy poparli republikańskiego prezydenta i przeszli na stronę szeroko pojętej prawicy. Od początku jednak dbali oni o odrębność ideową od tradycyjnych konserwatystów (zwanych także paleokonserwatystami). Uważali się za spadkobierców myśli nowoczesnej, demokratycznej i liberalnej; której przedstawicielami byli twórcy tacy jak Monteskiusz, Tocqueville czy James Madison. To różniło ich od tradycyjnych konserwatystów, czerpiących inspirację z dziedzictwa arystokratycznego średniowiecza i wielkich chrześcijańskich teologów takich jak św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu⁹.

W znanym artykule dotyczącym poglądów charakterystycznych dla neokonserwatystów, Irving Kristol napisał, że są oni sceptyczni wobec państwa opiekuńczego, lecz z drugiej strony nie optują za państwem minimum. Podobnie ich krytyka deficytu budżetowego ma charakter umiarkowany. Są przy tym konserwatywni w sferze kultury, co łączy ich z tradycjonalistami. Jednocześnie krytykują libertarian za zbyt małe zaangażowanie w kwestie kulturowe¹⁰.

Szczególnie istotna dla neokonserwatyizmu jest jednak kwestia polityki zagranicznej. Opiera się ona na patriotyzmie i walce o interes amerykański. Jest on powiązany ze swego rodzaju, mniej lub bardziej nasilonym demokratycznym mesjanizmem. Zwiększenie wpływów Ameryki oznacza zwiększenie wpływów demokracji¹¹. Jak twierdzi Kristol, „Stany Zjednoczone zawsze, z wyjątkiem nadzwyczajnych sytuacji, będą czuły obowiązek ochrony demokracji przez siłami niedemokratycznymi, zewnętrznymi i wewnętrznymi. Dlatego naszym interesem narodowym była obrona Francji i Wielkiej

⁸ Por. tamże, s. 681.

⁹ Por. J. Ehrman, *Neokonserwatyizm. Intelektualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, Poznań 2000, s. 199.

¹⁰ Por. I. Kristol, *Neokonserwatywne przekonania*, w: *Neokonserwatyizm*, pr. zb. pod red. I. Stelzera, Warszawa 2007, s. 74-75. Co ciekawe Kristol dostrzega, że skłonność do lekkomyślności gospodarczej, przejawiająca się m.in. w zaciąganiu deficytów budżetowych jest immanentną cechą demokracji. Jak pisze „w naturze demokracji – tak jak chyba w naturze ludzkiej – leży, wynikająca nierzadko z politycznej demagogii, pewna lekkomyślność w dziedzinie gospodarki; dlatego uznają, że w ramach dążenia do wzrostu gospodarczego trzeba czasami wziąć na swoje barki deficyt budżetowy (przejsiowy miejmy nadzieję)”. Tamże, s. 74.

¹¹ Por. tamże, s. 76.

Brytanii podczas II Wojny Światowej. Z tego samego powodu uznajemy dziś za niezbędną ochronę Izraela, którego istnienie jest zagrożone”¹².

To właśnie polityka zagraniczna jest głównym obszarem zainteresowań tzw. neocons. Intelktualiści z tego obozu wiązali z dojściem do władzy Reagana nadzieje na wdrożenie w życie ich koncepcji polityki międzynarodowej. Zdaniem neokonserwatystów, walka ze Związkiem Radzieckim nie powinna ograniczać się do powstrzymywania jego wpływów, lecz opierać się na bardziej agresywnych działaniach. Pod tym względem neokonserwatyści byli podobni do mccartystów z lat pięćdziesiątych¹³.

O radykalizmie poglądów neocons na kwestie polityki zagranicznej najlepiej świadczy, że jeden z nich - Norman Podhoretz - uznał działalność Reagana za niedostatecznie antysowiecką. Redaktor naczelny pisma *Commentary* stał się zatem krytykiem Reagana. Zarzucał mu nadmierne skupienie się na krajowej gospodarce kosztem polityki zagranicznej, jak również zbyt dużą ustępliwość wobec ZSRR. Jego zdaniem Reagan ulegał naciskom zwolenników odprężenia, pacyfistów itp. Ostatecznie przyznał, że wynikało to z faktu, że Reagan był głównie politykiem, a nie ideologiem.

Niemniej jednak większość neokonserwatystów popierała działania republikańskiego prezydenta. Niektórzy z nich, jak Elliot Adams czy Jeane Kirkpatrick, podjęli pracę w administracji Ronalda Reagana. Celem związanych z Reaganem neokonserwatystów była zarówno walka z komunizmem, jak i promocja amerykańskiego systemu demokracji liberalnej (jakby powiedział Novak: demokratycznego kapitalizmu) oraz umocnienie amerykańskiego państwa¹⁴.

Neocons atakowali komunizm z pozycji obrońców demokracji i praw człowieka. W przeciwieństwie do tradycyjnych konserwatystów nie widzieli oni w komunizmie przede wszystkim zagrożenia dla tradycyjnego ładu, lecz dla wartości liberalnych. Jeane Kirkpatrick otwarcie mówiła, że demokracja jest jedynym systemem politycznym, który jest godny aprobaty. Ubolewała nad postawą zachodnich liderów, która cechowała się brakiem pełnej wiary w wyższość demo-liberalnego ustroju¹⁵.

Neokonserwatyści byli przekonani, że demokracja wymaga czynnego wsparcia z ich strony. Można zatem mówić o ich demokratycznym imperializmie. Demokracja - którą Eliot Abrams definiował jako system oparty na zgodzie większości, ochronie praw

¹² Tamże. Szerzej ogólne poglądy neokonserwatystów zostaną omówione w rozdziale drugim. Tutaj skupiam się na przedstawieniu ich koncepcji w dziewiątej dekadzie XX wieku i początku dekady dziesiątej. Wynika to z wybranego przeze mnie okresu twórczości Michaela Novaka, który będę omawiał w całej pracy.

¹³ Por. J. Ehrman, *Neokonserwatyzm*, dz. cyt., s. 152.

¹⁴ Por. tamże, s. 153.

¹⁵ Por. tamże, s. 168.

mniejszości i wolności słowa¹⁶ - była postrzegana przez neokonserwatystów jako system uniwersalny i jedyny słuszny. Kiedy zachodziła taka potrzeba należało używać do jej krzewienia siły militarnej. Temu też służyło np. poparcie *contras* w Nikaragui. Problemem dla neokonserwatystów okazał się z kolei *casus Pinocheta*. Chilijski dyktator z jednej strony był antykomunistą, a z drugiej nie przestrzegał demokratyczno-liberalnych standardów. Neocons byli w tej kwestii podzieleni. Niektórzy popierali Pinocheta, inni zaś potępiali łamanie przezeń praw człowieka. Neokonserwatyści sprzeciwiali się wszelkim planom porozumień z ZSRR, takim jak obustronne porozumienie o kontroli zbrojeń¹⁷. Jak pisze John Ehrman „(...) w latach osiemdziesiątych neokonserwatyści mogli dążyć do instytucjonalizacji celów wilsonowskich i demokratycznych w rządowym establishmencie polityki zagranicznej”¹⁸. Mimo kontrowersji i krytyki Reagana (np. przez Normana Podhoretza), słynny amerykański prezydent zasadniczo popierał wizję neocons. Uznawał konieczność kampanii na rzecz demokracji w polityce zagranicznej, wspierania istniejących w poszczególnych narodach tendencji pro-demoliberalnych¹⁹. Problemy neokonserwatystów, a przynajmniej ich „jastrzębi”, rozpoczęły się wraz z dojściem do władzy w Związku Radzieckim Michaiła Gorbaczowa w marcu 1985r. Liberalizacja polityki Związku Radzieckiego sprawiła bowiem, że zmalało poparcie dla ich radykalnie antysowieckich poglądów²⁰.

Przemiany rozpoczęte w Związku Radzieckim okazały się, jak już wspomniano, problemem dla obozu neokonserwatywnego. Stałym elementem wizji świata tej grupy intelektualistów było bowiem posiadanie wroga. Tymczasem okazało się, że wróg zmienia swoje oblicze i przestaje powoli być zagrożeniem dla Ameryki. Neocons próbowali sobie radzić z nową rzeczywistością poprzez jej negację. Uznawali reformy w ZSRR za iluzję. Ideologia coraz bardziej rozmijała się z rzeczywistością, co nie przynosiło prestiżu neokonserwatystom²¹.

Z drugiej jednak strony wykształciło się wśród neokonserwatystów stanowisko alternatywne dla prezentowanego przez *Commentary*. Mowa tu o poglądach głoszonych na łamach pisma *National Interest*. Jego publicyści akceptowali rzeczywistość przemian w ZSRR. Głosili niekiedy wręcz hurraoptymizm, czego przykładem jest opublikowanie na łamach pisma artykułu Francisa Fukuyamy *The end of history?* Intelektualista pochodzenia

¹⁶ Por. tamże, s. 173.

¹⁷ Por. tamże, s. 168-186.

¹⁸ Tamże, s. 176.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 186.

²¹ Por. tamże, s. 187-193.

japońskiego głosił w nim tezę o ostatecznym zwycięstwie Stanów Zjednoczonych, a wraz z nimi ideałów demokracji i liberalizmu. Większość neocons podzielała pogląd zgodnie z którym Stany Zjednoczone powinny aktywnie krzewić ideały demokracji na świecie, a jednocześnie nie zapominać o własnym interesie narodowym. To wyważone stanowisko popierali m.in. Robert W. Tucker, Jeane Kirkpatrick i Irving Kristol. Jednak także tym bardziej umiarkowanym neokonserwatystom nie był obcy narodowy mesjanizm. Interes amerykański utożsamiano z demokracją. Zgodnie z poglądem ogłoszonym przez Tuckera, amerykańska racja stanu z powodu zaangażowania Amerykanów w walkę o wolność jest czymś wyższym od racji stanu innych krajów²².

Michael Novak, mimo swojego neokonserwatyizmu był sceptykiem w kwestii agresywnej polityki zagranicznej. Jako zwolennik pesymizmu antropologicznego nie wierzył w możliwość przemiany świata dzięki politycznym krucjatom w imię demokracji. Nie oznacza to bynajmniej, że był on (czy inni konserwatyści związani z nurtem *National Interest*) pacyfistą czy przeciwnikiem używania siły militarnej przez państwo amerykańskie²³.

Jak twierdzi John Ehrman, podsumowując rolę jaką neokonserwatyści odegrali pod koniec XX wieku, zasługą tej grupy był ich niezachwiany antykomunizm, jak również przekonanie o konieczności mniej lub bardziej aktywnego udziału Stanów Zjednoczonych w polityce zagranicznej. Myślenie to okazało się zwycięskie, zatriumfowało nad izolacjonizmem, którego zwolennicy wzywali do skupienia się niemal wyłącznie na sprawach wewnętrznych. Z kolei wadami przedstawicieli tego nurtu była (i jest) nadmierna zapalczliwość wobec przeciwników i wrogów oraz brak zrozumienia natury polityki, która nie przystaje do koncepcji intelektualistów²⁴.

Warto jeszcze raz podkreślić, że wszystkich neokonserwatystów, niezależnie od różnic taktycznych, cechowała wiara w demokrację liberalną. Spajała ona tę grupę zarówno podczas Zimnej Wojny, gdy głównym zagrożeniem dla demokracji i liberalizmu był komunizm, jak i po jej zakończeniu. To w imię demokracji liberalnej neokonserwatyści zwalczali komunizm i w jej imię walczą aktualnie z prawdziwymi, bądź urojonymi wrogami Ameryki. Wiara demokratyczna wyróżnia neokonserwatystów od pozostałych nurtów konserwatyizmu. Jak pisze Adam Wolfson „inne nurty konserwatyizmu są dziwnie antydemokratyczne. Tradycjoniści tęsknią za arystokracją, libertarianie dążą do ograniczonego rządu i technokracji, natomiast paleokonserwatyści marzą

²² Por. tamże, s. 191-198.

²³ Por. tamże, s. 198.

²⁴ Por. tamże, s. 202-204.

o ponowoczesnych utopiach. W całej współczesnej myśli konserwatywnej jedynie neokonserwatyzm pogodził się z amerykańską demokracją²⁵.

Polemika z komunizmem i uzasadnienie demokratycznego kapitalizmu są ważnym elementem poglądów katolickiego neokonserwatysty - Michaela Novaka. Można powiedzieć, że choć amerykański autor jest neokonserwatystą, to jego myśl wyróżnia się na tle innych przedstawicieli tego nurtu. Novak nie tworzy własnej doktryny, jednak jego oryginalność polega na sięgnięciu do fundamentów demokratycznego kapitalizmu, do jego duchowo-ideowych korzeni. Chodzi tu nie tylko o katolicyzm Novaka, ale o głębię jego myśli. Można wręcz powiedzieć, że Novak dzięki sięgnięciu do religijno-ideowych korzeni demokratycznego kapitalizmu tworzy wręcz teologię polityczną tego systemu.

Istotną tezę tej pracy jest więc ukazanie, na przykładzie myśli Michaela Novaka, że istnieje alternatywa dla weberowskiej tezy o protestanckich korzeniach i protestanckim duchu kapitalizmu. Tą alternatywą jest ukazanie kapitalizmu jako zjawiska, którego źródłem jest szeroko pojęta myśl chrześcijańska (a więc także katolicka) i będąca w znacznym stopniu jej owocem doktryna klasycznego liberalizmu. Omówione więc zostaną przykłady chrześcijańskiej doktryny i mentalności, które zdaniem amerykańskiego autora można określić jako protokapitalistyczne. Należą do nich m.in. biblijna metafizyka, ze swoją koncepcją historii, jako zjawiska o charakterze liniowym, a nie cyklicznym, a także oddzielenie Stwórcy od stworzenia oraz uznanie tego ostatniego za dobro. Nawet w doktrynie Trójcy Świętej dostrzega Novak pośrednie wsparcie dla demokratycznego kapitalizmu: koncepcja Trójcy Świętej sprzyja bowiem, jego zdaniem, pluralizmowi, a pośrednio demokratycznemu kapitalizmowi. Podobnie jak Bóg jest Jeden w Trzech Osobach, tak i społeczeństwo demokratycznego kapitalizmu opiera się na jedności w różnorodności. Zdaniem amerykańskiego autora także chrześcijańskie pojęcie osoby oraz nacisk na godność człowieka, wolną wolę, jak również chrześcijański antyegalitaryzm są czynnikami sprzyjającymi kapitalizmowi.

Szczególnie interesująca jest Novaka koncepcja tzw. teologii tworzenia, która ma stanowić alternatywę dla etyki protestanckiej, kładącej nacisk na oszczędzanie i ciężką pracę. Teologia tworzenia opiera się na biblijnej koncepcji człowieka, jako *imago Dei*, istoty rozumnej, wolnej, a przez to twórczej. Instytucjonalnym wyrazem takiej antropologii jest prawodawstwo dotyczące własności intelektualnej, będące zdaniem amerykańskiego autora niezbędnym warunkiem istnienia systemu kapitalistycznego. Kapitalizm według Novaka jest bowiem systemem opartym na twórczości oraz kreatywności. To nie tylko własność

²⁵ Por. A. Wolfson, *Konserwatyści i neokonserwatyści*, w: *Neokonserwatyzm*, dz. cyt., s. 271.

prywatna, wolna wymiana i możliwość osiągania zysków, lecz także innowacyjność i struktura instytucjonalna, która jej sprzyja. Teologię tworzenia można, zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, znaleźć w encyklikach bł. Jana Pawła II. Amerykański autor podejmuje się próby jej rozwinięcia. Koncepcja twórczego działania jest bardzo istotna w myśli Novaka, gdyż, jak dowodzi amerykański myśliciel, jest ona oparta na Biblii. Mająca korzenie w starożytności teologia tworzenia jest znakomitym przykładem tego, jak stare koncepcje mogą oddziaływać na współczesność. Nowoczesny kapitalizm bywa bowiem nazywany kapitalizmem intelektualnym²⁶, a biblijna koncepcja dostarcza takiemu systemowi teologicznego i antropologicznego uzasadnienia oraz inspiracji. Novak zgadza się więc z Weberem, że można mówić o religijnych i ideowych korzeniach i religijnym duchu kapitalizmu; że materialistyczne wyjaśnienie jego powstania jest niewystarczające. Pokazuje jednak, że korzenie te mają znacznie szerszy zasięg, niż protestantyzm czy pewne jego nurty. Obejmują szeroko rozumiane chrześcijaństwo (z tradycją Starego Testamentu włącznie) i klasyczny liberalizm. Rola katolicyzmu jest tu szczególnie istotna; to rozwijana przez katolicyzm teologia tworzenia lepiej uzasadnia i wspiera kapitalizm. Głębokość rozważań Novaka nad kulturowymi (a zwłaszcza religijnymi) korzeniami demokratycznego kapitalizmu, a szczególnie nad relacjami między katolicyzmem a demokratycznym kapitalizmem pozwalają stwierdzić, że Novak stworzył teologię polityczną demokratycznego kapitalizmu.

Dochodzę w tym miejscu do kolejnej i bardzo istotnej dla mojej pracy tezy, którą jest wykazanie, że myśl katolicka i kapitalizm są ze sobą zasadniczo zgodne. Novak uważa nie tylko, że katolicyzm był jednym z czynników, które przyczyniły się do powstania kapitalizmu lecz również, że etyka katolicka uzasadnia i wspiera (a w każdym razie powinna wspierać) trwanie tego systemu. Uważam, że poglądy Novaka są dobrym przykładem, dla ukazania tych tez. To czołowy współczesny znawca problematyki relacji między katolicyzmem a kapitalizmem i historycznych korzeni tego drugiego. Świadomy kontrowersji jakie wolny rynek budzi wśród pewnych grup katolików, Novak w książce *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła* podaje klasyczne rozróżnienie na liberalne idee i liberalne instytucje. Choć te pierwsze są niekiedy (choć nie zawsze) sprzeczne z chrześcijaństwem (przynajmniej chrześcijaństwem katolickim), to te drugie są z nim zgodne. Wolny rynek, rządy prawa, niezawisłe sądy itp. to instytucje, których nie sposób potępić z punktu widzenia chrześcijaństwa, nawet jeżeli są one uzasadniane niekiedy w oparciu o antychrześcijańskie poglądy. Novaka teologia

²⁶ Por. M. Kaku, *Fizyka przyszłości Nauka do 2100 roku*, Warszawa 2011, s. 389-391.

polityczna demokratycznego kapitalizmu udowadnia zgodność tego systemu z katolickim chrześcijaństwem.

Ukazanie na przykładzie myśli Novaka zasadniczej zgodności myśli katolickiej i kapitalizmu jest istotne dla toczącego się w Polsce, także w polskim Kościele, sporu na temat relacji między etyką, religią, a kapitalizmem. Kapitalizm nie wydaje się być w pełni akceptowany przez Polaków. Jest tak pomimo, że wielkim poważaniem (przynajmniej w sferze deklaracji) cieszy się w Polsce bł. Jan Paweł II, który w encyklice *Centesimus Annus* odpowiadając na pytanie czy kapitalizm jest systemem wartym polecenia krajom rozwijającym się i przechodzącym transformację ustrojową napisał, że „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, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie <ekonomia przedsiębiorczości>, <ekonomia rynku> czy po prostu <wolna ekonomia>”²⁷.

Twierdzenie Novaka o zasadniczej zgodności między katolicyzmem a demokratycznym kapitalizmem należy umieścić w szerszym kontekście trudnego dialogu między katolicyzmem a liberalizmem. Jak zauważa Bohdan Szlachta, liberalizm był przez długi okres czasu systemem potępianym przez Kościół. Leon XIII wyróżniał trzy jego rodzaje: liberalizm negujący zależność rozumu ludzkiego od Rozumu Boga, bardziej umiarkowany liberalizm uznający zależność od prawa naturalnego i deistycznie pojmowanego Boga oraz liberalizm chrześcijański. Ten ostatni uznawał Objawienie i konieczność podporządkowania się mu, jednak ograniczał ją do sfery prywatnej. Tymczasem według Leona XIII, rolą państwa jest przyczynianie się do zbawienia obywateli, a nie jedynie ochrona podstawowych praw. Postawa taka, jak zauważa Bohdan Szlachta, wykluczała dialog katolicko-liberalny. Uznawała liberalizm za fundamentalny błąd wynikający z negacji Boga, jako źródła prawa i władzy. Co ciekawe, papież uważał liberalizm za niebezpieczny dla wolności i dostrzegał w nim coś co dziś nazwalibyśmy potencjałem totalitarnym. Obawiał się bowiem, że uniezależnienie władzy od prawa Bożego może doprowadzić do zastąpienia etyki w polityce nagą siłą²⁸.

Tradycyjne stanowisko Kościoła wobec liberalizmu uległo jednak w XX wieku modyfikacji pod wpływem doświadczenia systemów totalitarnych. Także niektórzy

²⁷ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Lublin 1998, n. 42.

²⁸ Por. B. Szlachta, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, s. 165-172.

liberałowie zmodyfikowali swą postawę, wcześniej niechętną religii. Współcześnie zarówno katolicy, jak i liberałowie bronią znaczenia praw człowieka. Nie oznacza to, że aktualnie między myślą katolicką a liberalną nie ma żadnych kontrowersji. Zdaniem Szlachty dotyczą one m.in. kwestii rozumienia wolności (która w koncepcji katolickiej, inaczej niż w liberalnej, wiąże się z posłuszeństwem Bogu, jak również ze zobowiązaniami wobec bliźnich). Kolejnym problemem jest także postrzeganie przez liberalizm wolności, jako wolności od wartości etycznych. Jednak współcześnie wielu liberałów skłania się raczej ku łączeniu dążenia do wolności z dążeniem do moralności. Istotnym punktem w którym istnieją kontrowersje między katolicyzmem, a liberalizmem jest kwestia wolnego rynku. Myśl katolicka, w przeciwieństwie do liberalnej, zwraca uwagę nie tylko na kwestię prawa własności, lecz także innych praw ekonomicznych i społecznych. Ponadto nie jest entuzjastycznie nastawiona do ideału wolnej konkurencji. Wymaga też dążenia do sprawiedliwości społecznej, która obejmuje głównie sferę konsumpcji (nie wyklucza więc prywatnej własności środków produkcji).

Wbrew pozorom te punkty sporne nie stanowią na ogół problemu nie do rozwiązania, a współczesna katolicka krytyka liberalizmu nie obejmuje zasadniczo sfery instytucji, lecz sferę mentalności²⁹. Jak pisze Szlachta „podkreślmy raz jeszcze, katolicka nauka społeczna akceptuje wolny rynek, jako produktywny mechanizm ekonomiczny, lecz każe go postrzegać w szerszym kontekście dobra wspólnego, fundamentu etyczno-kulturowego oraz godności człowieka. Nie pozwala natomiast na ograniczanie ludzkiej wolności do wymiaru wolności gospodarczej”³⁰. Z rozróżnieniem Szlachty na liberalną doktrynę (czy mentalność) i liberalne instytucje zgodziłby się zapewne Michael Novak. Jego twórczość jest istotnym głosem w dyskusji nad zgodnością tych drugich z katolicyzmem.

Demokratyczny kapitalizm jest więc systemem powstałym z inspiracji chrześcijaństwa i klasycznego liberalizmu. Zasady na jakich się opiera są zgodne z etyką chrześcijańską, a zwłaszcza katolicką, której zwolennikiem jest Novak. Na przykładzie jego myśli ukazują więc, że kapitalizm nie jest systemem nieetycznym czy pozaetycznym lecz, że można mówić o etyce charakterystycznej dla kapitalizmu. Etyka ta wynika z tego, że kapitalizm nie został zrodzony w kulturowej próżni, lecz narodził się w świecie chrześcijańskim w którym istniała konkretna etyka. Źródła tej etyki tkwią nie tylko w chrześcijaństwie, lecz także w liberalnych instytucjach. Kapitalizm aby przetrwać musi

²⁹ Por. tamże, s. 172-195.

³⁰ Tamże, s. 188-189.

opierać się na wzajemnym zaufaniu i uczciwości. Niezbędne jest też umiarkowanie a z drugiej strony przedsiębiorcza odwaga. Bardzo istotną rolę odgrywa kreatywność.

Praca składa się z pięciu rozdziałów.

Rozdział pierwszy złożony jest z trzech podrozdziałów: 1) Omówienie wybranych encyklik społecznych; 2) Dyskusja nad katolicką nauką społeczną – interpretacje liberalna i socjalna; 3) Od potępienia kapitalizmu, do jego afirmacji – ewolucja katolickiej nauki społecznej. Konieczność wprowadzenia do tej pracy rozdziału poświęconego katolickiej nauce społecznej wynika z faktu, że katolicyzm jest kluczowym źródłem poglądów Novaka. Dlatego w pierwszym podrozdziale omawiam wybrane papieskie encykliki poświęcone tematyce społecznej. W kolejnym opisuję dyskusję pomiędzy zwolennikami dwóch szkół interpretacji katolickiej nauki społecznej: liberalnej i socjalnej. Koncentruję się na problemach takich jak: własność, swoboda obrotu i rola państwa. Podrozdział trzeci przedstawia ewolucję katolickiej nauki społecznej, rozumianej jako przejście od potępienia kapitalizmu, do jego afirmacji.

Rozdział drugi składa się z trzech podrozdziałów: 1) Doktryny polityczne mające wpływ na myśl Michaela Novaka; 2) Biografia intelektualna i 3) Ogólna charakterystyka poglądów polityczno-kulturowych. W podrozdziale pierwszym opisuję inne niż katolicyzm ideowe źródła poglądów Novaka. Są to m.in. liberalizm, neokonserwatyzm czy personalizm. Przedstawiam także intelektualną biografię myśliciela, która pozwala umieścić jego poglądy w konkretnym kontekście. Biografia opisuje ewolucję poglądów Novaka, od lewicowej młodości do późniejszej apologii kapitalizmu. W trzecim podrozdziale opisuję ogólne poglądy autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*. Pokazuję więc na czym polega jego liberalizm czy neokonserwatyzm, a także jakie ma on poglądy na kwestie związane z kulturą i społeczeństwem, takie jak religia, rodzina czy rola poszczególnych klas społecznych.

Rozdział trzeci składa się z podrozdziałów takich jak: 1) Główne teorie religijnych korzeni kapitalizmu; 2) Antykapitalistyczne wątki w chrześcijaństwie; 3) Prokapitalistyczne wątki w chrześcijaństwie. W podrozdziale pierwszym opisuję pokrótce najbardziej znane koncepcje socjologiczne dotyczące problematyki relacji między kulturą a kapitalizmem. Są to koncepcje autorów takich jak: Max Weber, Werner Sombart i Alejandro Chafuen. Pierwszy z nich jest autorem tezy o protestanckich korzeniach systemu kapitalistycznego; drugi zaś przypisuje powstanie tego systemu judaizmowi. Chafuen z kolei, choć nie jest równie znanym socjologiem, przedstawia w swoich pracach obraz myśli katolickiej i jej wpływu na powstanie kapitalizmu. W podrozdziale drugim opisuję antykapitalistyczne aspekty zawarte w niektórych nurtach myśli chrześcijańskiej,

w tym katolickiej tak, jak widzi je Novak. Jest to istotne, ponieważ autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, choć jest katolikiem, wykazuje się sporą dozą krytycyzmu wobec pewnych aspektów społecznej myśli Kościoła, a także jego praktycznej roli. Novak krytykuje m.in. tendencje romantyczne, agrarne, a także solidaryzm, głoszony m.in. przez Piusa XI czy wielkich katolickich myślicieli społecznych, takich jak Emmanuel von Ketteler. Podrozdział trzeci poświęcony jest prokapitalistycznym wątkom w chrześcijaństwie. Jest to istotny fragment, gdyż Novak uznaje chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm, za istotne ideowe źródło kapitalizmu i fundament jego kulturowo-politycznego bezpieczeństwa. Do prokapitalistycznych elementów w chrześcijaństwie zalicza Novak m.in. ideę godności osoby ludzkiej, realizm, anty-egalitaryzm, a nawet pewne aspekty biblijnej metafizyki. Istotny jest tu zwłaszcza przedstawiony przez Novaka opis tzw. teologii tworzenia. Zdaniem amerykańskiego autora, katolicki nacisk na wizję człowieka, jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, a więc twórczej, stanowi źródło konkurencyjnego (w stosunku do protestanckiego) ducha kapitalizmu.

Rozdział czwarty składa się z podrozdziałów: 1) Ideologia klasycznego liberalizmu; 2) Klasyczny liberalizm a kapitalizm według Michaela Novaka. W podrozdziale pierwszym przedstawiam omówienie klasycznego liberalizmu, bardziej pogłębione, niż w rozdziale drugim. W drugim zaś opisuję, jak Michael Novak postrzega wpływ klasycznego liberalizmu na kapitalizm. Novak uważa bowiem klasyczny liberalizm za główne, poza chrześcijaństwem, ideowe źródło kapitalizmu. Liberalizm jest ideologią będącą jednym z głównych źródeł demokratycznego kapitalizmu. Myślicielami liberalnymi, którzy szczególnie zainspirowali Novaka, są m.in.: Adam Smith, Alexis de Tocqueville i John Stuart Mill.

Rozdział piąty składa się z opisu polemik Michaela Novaka: 1) Polemika z komunistami (marksistami) i radykalnymi socjalistami; 2) Polemika z socjaldemokratami; 3) Krytyka społeczeństwa tradycyjnego; 4) Krytyka teologii wyzwolenia; 5) Polemika z korporacjonizmem. W rozdziale tym opisuję polemikę Novaka z ideologiami anty-liberalnymi, które są przeciwne demokratycznemu kapitalizmowi. Krótko opisuję te ideologie oraz przedstawiam argumenty, jakie podaje Novak przeciwko nim. Przedstawienie polemicznych aspektów jest niezmiernie ważne. Amerykański autor nie uważa kapitalizmu za system doskonały, lecz jego pełną wartość ukazuje dopiero porównanie z bardziej wadliwymi alternatywami. Zagrożeniami tymi są: przedkładanie równości nad wolność w przypadku ideologii lewicowych (w tym chrześcijańsko-lewicowych); jak również deprecjonowanie znaczenia jednostki w przypadku korporacjonizmu.

Rozdział I

Michael Novak jest nie tylko myślicielem społecznym, ale i teologiem katolickim. Katolicyzm stanowi zatem główne źródło jego poglądów. Teolog ten często odwołuje się do katolickiej nauki społecznej zarówno by wywieść z niej swoje tezy, jak również, niekiedy, by polemizować z niektórymi jej aspektami³¹. Wspólnym elementem większości prac amerykańskiego teologa jest (mimo pewnej dozy krytycyzmu) dążenie do wykazania zgodności między katolicyzmem, a ekonomią rynkową. Choć Novak czerpie wprawdzie także z innych źródeł (jak np. klasyczny liberalizm czy neokonserwatyzm) i jest niekiedy wobec nich nawet mniej krytyczny, to jednak katolicka nauka społeczna wydaje się być dlań głównym punktem odniesienia.

Zresztą nawet jeśli uznać, że świeckie doktryny wpłynęły na światopogląd myśliciela równie mocno, to wyróżnia się on spośród innych liberalnych i neokonserwatywnych myślicieli właśnie swym katolicyzmem oraz dążeniem do zbliżenia między katolicką nauką społeczną, a kapitalizmem³².

Przed przejściem do omówienia poglądów samego Novaka warto pokrótce przybliżyć katolicką naukę społeczną, będącą dla amerykańskiego teologa szczególnie istotnym punktem odniesienia. W związku z tym, w pierwszym rozdziale przedstawione zostanie krótkie omówienie wybranych encyklik papieskich poruszających kwestie społeczne. Następnie opiszę pokrótce spór między dwoma szkołami ich interpretacji. Na koniec rozdziału ukazę ewolucję Katolickiej Nauki Społecznej od antyliberalizmu, przez akceptację liberalizmu politycznego (połączoną jednak z zastrzeżeniem krytyki wobec liberalizmu gospodarczego), aż po akceptację zarówno liberalizmu politycznego jak i gospodarczego.

³¹ Wspomniany krytycyzm wobec pewnych aspektów nauki społecznej Kościoła, przedstawiony w głównym dziele Novaka *Duch demokratycznego kapitalizmu* spotkał się z krytycyzmem niektórych przedstawicieli prawicy katolickiej w Polsce, a zwłaszcza środowiska Ruchu Młodej Polski skupionego wokół Marka Jurka. Por. A. Hall, *Wstęp*, w: M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001, s. 7.

³² Por. tamże, s. 5.

1. Analiza wybranych dokumentów Kościoła poruszających kwestie społeczne

a) *Rerum novarum*

Leon XIII był pierwszym papieżem, który podjął się systematycznej refleksji nad kwestiami społeczno-gospodarczymi angażując swój autorytet. Jak pisze Józef Majka, papież ten zrozumiał, że „między Kościołem a światem nowożytnym powstaje coraz to większa przepaść, której przebycie staje się z każdą chwilą trudniejsze, że zatem konieczna jest odnowa chrześcijaństwa, a równocześnie jego dostosowanie do współczesnego świata”³³. Przez to dostosowanie Leon XIII nie rozumiał bynajmniej jakiegoś zasadniczego kompromisu czy przyjęcia zasad laickich. Chodziło mu raczej o zwiększenie zainteresowania Kościoła świecką rzeczywistością. Papież przedstawił w swoich encyklikach alternatywną wobec ówczesnych nurtów wizję świata; wizję opartą na filozofii tomistycznej³⁴.

Rerum novarum to encyklika autorstwa papieża Leona XIII (głowy Kościoła katolickiego w latach 1878-1903). Została ona ogłoszona 15 maja 1891 r. Jest to encyklika poświęcona kwestii robotniczej (zwanej także kwestią społeczną) o wyjątkowym znaczeniu dla kształtowania się Katolickiej Nauki Społecznej. Jak pisze ks. Józef Majka, encyklika „ze względu na wagę i praktyczne znaczenie poruszanej w niej problematyki oraz na aktualny i nowoczesny charakter proponowanych rozwiązań uzyskała też największy rozgłos”³⁵. Encyklika powstała podczas drugiej rewolucji przemysłowej. Mimo stopniowej poprawy warunki życia mas robotniczych były wówczas nadal trudne, co wykorzystywał w swojej agitacji młody i radykalny ruch socjalistyczny. *Rerum novarum* było katolicką odpowiedzią na wyzwania epoki i wyrazem troski Kościoła o proletariuszy. W rozdziale pierwszym encykliki papież dokonuje fundamentalnej krytyki socjalizmu, zaś w drugim przedstawia katolicki program pozytywny³⁶.

We wstępie papież pisze krytycznie o ówczesnych przemianach, takich jak zniszczenie cechów, pozbawienie państw wpływu religii i nowych formach

³³ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 282.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże, s. 285.

³⁶ Na temat marksizmu w 2 połowie XIX w. Por. E. Balibar, *Filozofia Marksa*, Warszawa 2007, s. 15-16.

lichwy³⁷. Jak twierdzi Leon XIII „garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy”³⁸.

Wbrew tej, zbieżnej poniekąd z socjalistyczną, diagnozie ówczesnej sytuacji społecznej, w rozdziale pierwszym papież potępia socjalizm (przez który rozumie dążenie do zastąpienia własności prywatnej wspólną, kolektywną, w celu osiągnięcia równości społecznej), jako fałszywe rozwiązanie, które może jedynie pogorszyć aktualny stan rzeczy. Papież uzasadnia swą tezę kilkoma argumentami. Po pierwsze, kolektywizacja własności byłaby szkodliwa dla samych robotników, w imieniu których oficjalnie występują socjaliści. Straciliby oni bowiem możliwość i nadzieję na stanie się właścicielami dzięki poczynionym oszczędnościom z zarobionych pieniędzy. Wolność dysponowania zarobionymi przez robotnika pieniędzmi zostałaby więc ograniczona. Po drugie, zniesienie własności prywatnej jest według Leona XIII, przeciwne sprawiedliwości. Własność prywatna zostaje w encyklice zdefiniowana jako prawo natury. Papież w interesujący sposób uzasadnia istnienie takiego prawa. Otóż człowiek ma prawo do posiadania własności prywatnej, ponieważ posiada rozum. O ile bowiem zwierzę kierując się instynktami obrony życia i zachowania gatunku używa dóbr dostępnych aktualnie do spożycia, to nie jest zdolne do planowania i myślenia o przyszłości. Jedynie człowiek świadomie myśli o przyszłości, o zaspokojeniu przyszłych potrzeb. Ma on możliwość i prawo posiadania dóbr trwałych, takich jak ziemia, a nie jedynie jej owoców. Wprawdzie nie mylą się ci, którzy uważają, że Bóg przeznaczył ziemię na użytek całej ludzkości, nie wynika jednak z tego konieczność istnienia własności wspólnej, a tylko konieczność dokonania podziału przez samych ludzi. Jak zauważa Leon XIII, z prywatnie posiadanej ziemi korzysta nie tylko właściciel, lecz każdy człowiek. Ziemia należy się temu, kto pracował na niej i doprowadził do aktualnego stanu, a nie komukolwiek innemu³⁹. Rozumowanie to jest zgodne z wielowiekową praktyką, a także z prawem Bożym, zakazującym nie tylko kradzieży, ale nawet pożądania cudzej własności.

Co więcej kolektywizacja własności zagraża istnieniu rodziny, która to jest instytucją założoną niedługo po stworzeniu człowieka i starszą od państwa. Ojciec rodziny ma święte i naturalne prawo dążenia do zaspokojenia potrzeb swych dzieci i przekazania im dóbr w spadku. Jeśli jednak własność prywatna zostałaby całkowicie zniesiona, to wspomniane prawo zostałoby pogwałcone. Leon XIII podkreśla, że państwo nie może zastępować swoją „opatrnością” władzy ojca, poprzez uniemożliwianie mu troski o

³⁷ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, Warszawa 2001, n. 1-2.

³⁸ Tamże, n. 2.

³⁹ Por. tamże, n. 3-8.

przekazanie dzieciom trwałych dóbr. Papież twierdzi ponadto, że likwidacja własności prywatnej oznaczałaby odebranie bodźców do pracy poszczególnym osobom (w systemie własności kolektywnej praca danej osoby nie mogłaby jej osobiście wzbogacić). Skutkowałoby to nędzą, rozstrojem społecznym, a równość byłaby co najwyżej zrównaniem ludzi w niewoli⁴⁰.

Druga część encykliki poświęcona jest rozwiązaniom proponowanym przez Kościół w celu zaradzenia problemom społecznym ówczesnej doby. W sekcjach 13-15 Leon XIII ponownie krytykuje egalitaryzm, wiarę w możliwość całkowitego uwolnienia ludzi od przykrości związanej z pracą, a także ideę walki klas⁴¹. Zarówno bogaci jak i biedni powinni współpracować dla dobra wspólnego; jedni i drudzy mają właściwe sobie obowiązki. Do obowiązków biednych należy szacunek dla pracodawców i ich mienia, wstrzymywanie się od popierania rozruchów i wspierania przewrotów społecznych. Pracodawcy natomiast powinni traktować pracowników jak ludzi posiadających godność, a nie niewolników czy narzędzia pracy, respektować ich potrzeby duchowe, rodzinne, nie nakładać pracy ponad siły i nie wystawiać na niepotrzebne pokusy. Najważniejszym zaś obowiązkiem pracodawcy jest wypłacenie robotnikom należnej im pensji. Papież przypomina, że naturalne prawo do własności nie zwalnia z moralnego obowiązku właściwego dysponowania majątkiem. Chrześcijanin ma zatem moralny obowiązek, wynikający nie ze sprawiedliwości, ale z miłości chrześcijańskiej, by dzielić się z bliźnimi tymi rzeczami, które są dla niego zbyt cenne. Te akty miłosierdzia powinny być jednak dobrowolne, a niewymuszane przez państwo⁴².

Leon XIII zwraca uwagę na rolę nauki chrześcijańskiej w doprowadzeniu do zgody między dwoma klasami społecznymi. Nauka ta bowiem, zauważa papież, zwraca uwagę na godność ubogich i ludzi pracy, wynikającą choćby z faktu osobistego przykładu Chrystusa, któremu nie obca była bieda i praca fizyczna. Chrześcijaństwo to wiara w Boga, który miłuje biednych przynajmniej na równi z bogatymi i zwraca uwagę na cnotę, a nie stan posiadania. Wiara ta skłania bogatych do pokornego spojrzenia na siebie, a biednych do cierpliwości i umiarkowania. Papież stwierdza, że dzięki życiu chrześcijańskiemu możliwa jest nie tylko zgoda między klasami, lecz także miłość braterska. Zarówno bogaci, jak i biedni powinni uświadomić sobie wspólnotę, jaka ich łączy z racji wspólnoty pochodzenia i celu- wiecznego szczęścia. Poglądy Leona XIII na zgodę między

⁴⁰ Por. tamże, n. 8-12.

⁴¹ Por. tamże, n. 13-15.

⁴² Katolicka nauka społeczna, podobnie jak ideologia socjalistyczna wskazuje więc na wagę poprawy bytu ubogich. O ile jednak Kościół uznaje kwestię pomocy biednym za związaną z miłosierdziem- a więc z natury dobrowolną, to socjaliści uważają poprawę bytu klas niższych za wymóg sprawiedliwości, który powinien być realizowany przez przymus państwowy. Por. tamże, n. 16-19.

klasami społecznymi są zatem- obok obrony własności prywatnej i sprzeciwu wobec egalitaryzmu - radykalnie przeciwne myśli socjalistycznej. Jednocześnie akcentowanie przez Leona XIII potrzeby społecznej zgody i roli wspólnoty, a także dowartościowanie ubogich (jako przedmiotu szczególnej troski Boga) może stanowić powód do antyliberalnej interpretacji encykliki⁴³.

Istotnym aspektem encykliki *Rerum novarum* jest więc wskazanie na rolę Kościoła i chrześcijaństwa w odnowie społeczeństwa. Siły ludzkie nie wystarczą, natomiast chrześcijaństwo ma w sobie wielki potencjał, czego dowodzi historia rozpowszechniania Ewangelii i cywilizacji chrześcijańskiej. Kościół, jak naucza Leon XIII, jest zainteresowany sprawami doczesnymi, zwłaszcza poprawą położenia proletariatu. Wzywa ubogich do cnotliwego życia i postępowania oraz oszczędności; a także inspiruje do praktykowania miłosierdzia i udzielania jałmużny potrzebującym⁴⁴.

W paragrafie 25 Leon XIII przechodzi do kwestii roli państwa w gospodarce. Ogólną zasadą jest tu wolność działania dla jednostek i rodzin, dopóty, dopóki nie zagrażają one bliźnim czy dobru publicznemu. Państwo powinno brać pod uwagę dobro wszystkich jego obywateli, a więc także proletariuszy. To oni właśnie stanowią większość obywateli, a ponadto zdaniem papieża bogactwo materialne narodów zależy głównie od nich⁴⁵. Leon XIII wymienia następnie kilka przypadków, w których interwencja państwa jest uzasadniona. Jednym z nich jest obrona robotników przed sytuacjami, będącymi dla nich pokusami do grzechu⁴⁶. Zadaniem państwa jest umożliwienie robotnikom odpoczynku w dni świąteczne (także wbrew woli pracodawcy), a także chronienie ich przed pracą ponad siły. Z drugiej strony państwo ma zakazać strajków robotniczych i ewentualnej destrukcji mienia z nich wynikłej⁴⁷.

W dalszej części encykliki Leon XIII podejmuje kwestię organizacji pomocowych i wspólnotowych, wśród, których szczególną rolę przyznaje związkom zrzeszającym pracowników, bądź jednocześnie pracowników i pracodawców. Papież doceniwszy rolę analogicznych organizacji istniejących w przeszłości (zapewne chodzi o cechy rzemieślnicze) dostrzega znaczną rolę jaką tego typu związki mają do odegrania w czasach mu współczesnych⁴⁸. Leon XIII twierdzi, że wiele współczesnych mu związków zawodowych kierowanych jest przez tajne organizacje antychrześcijańskie, w związku z czym zaleca

⁴³ Por. tamże, n. 20-21.

⁴⁴ Por. tamże, n. 22-24.

⁴⁵ Por. tamże, n. 26-27.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, n. 29-30.

⁴⁸ Por. tamże, n. 36-38.

tworzenie ich chrześcijańskiej alternatywy i wyznacza najważniejsze zadania katolickich organizacji robotniczych⁴⁹.

b) *Quadragesimo Anno*

Jedną z najważniejszych encyklik społecznych napisanych w pierwszej połowie XX wieku jest *Quadragesimo Anno* Piusa XI (papieża w latach 1922-1939). Encyklika została ogłoszona w czterdzieści lat po *Rerum novarum*, w 1931 r. w burzliwej dobie Wielkiego Kryzysu 1929-1933. Być może ten kontekst wpłynął na jej mocno anty-liberalny charakter. Ta względnie długa encyklika składa się z trzech głównych rozdziałów (oraz wstępu i zakończenia). Pierwszy rozdział poświęcony jest encyklice *Rerum novarum* i jej dobrodziejstwom; drugi autorytetowi Kościoła w sprawach społecznych; zaś trzeci przemianom, które miały miejsce od czasów Leona XIII⁵⁰.

Pius XI chwali Leona XIII za wzięcie w obronę robotników i zwrócenie uwagi na rolę i konieczność udziału Kościoła w odbudowie społeczeństwa⁵¹, a także za zburzenie „bożyszczą liberalizmu”⁵². Według papieża, *Rerum novarum* wpłynęło także na rozwój polityki społecznej państw, które Leon XIII zachęcił do aktywniejszych działań wbrew poglądom liberalnym. Do tych działań można zaliczyć utworzenie prawa pracy⁵³. Wśród owoców *Rerum novarum* Pius XI wymienia także powstanie katolickich związków zawodowych, do których dalszego tworzenia papież zachęcił⁵⁴.

W rozdziale drugim Pius XI broni prawa Kościoła do poruszania tematów społeczno-gospodarczych. Wprawdzie Kościół nie jest kompetentny wypowiadać się w sprawach czysto technicznych, jednak ma obowiązek nauczania moralnego, a należy pamiętać, że gospodarka nie jest sferą niezależną od moralności⁵⁵. Następnie papież podejmuje kwestię własności prywatnej, potwierdzając Leonową naukę o prawie do prywatnego posiadania dóbr i ich powszechnym przeznaczeniu. Katolik powinien pamiętać o obydwu tych aspektach, by nie popaść w kolektywizm, bądź indywidualizm, które Kościół potępia. Prawa prywatnego posiadania chroni

⁴⁹ Por. tamże, n. 40-44.

⁵⁰ Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, Warszawa 2002.

⁵¹ Por. tamże, n. 11-13.

⁵² Tamże, n. 14.

⁵³ Por. tamże, n. 25-28.

⁵⁴ Por. tamże, n. 31-38.

⁵⁵ Por. tamże, n. 41-43.

sprawiedliwość, natomiast obowiązek korzystania z własności ku powszechnemu pożytkowi jest obowiązkiem moralnym, którego nie można dochodzić prawnie. Nieużywanie, bądź egoistyczne nadużywanie własności obciąża wprawdzie moralnie właściciela, jednak nie pozbawia go prawa do posiadanych dóbr⁵⁶.

Pius XI podejmuje także temat, na który zwrócił uwagę już Leon XIII⁵⁷, a więc kwestię płacy sprawiedliwej. Jest on powiązany z kwestią umożliwieniem robotnikom oszczędzania, gdyż bez godnej, sprawiedliwej płacy robotnicy nie będą mieli z czego odłożyć środków na przyszłość. Robotnicy mają prawo do płacy wystarczającej na utrzymanie ich i rodziny, a jednocześnie muszą brać pod uwagę sytuację przedsiębiorstwa i całej gospodarki⁵⁸.

Pius XI wskazuje na potrzebę reformy instytucji i obyczajów, która miałaby na celu poprawę sytuacji społecznej. Odbudowa ta powinna się zacząć od państwa, co nie oznacza bynajmniej, że papież pokłada nadzieję przede wyłącznie w państwie (choć w coraz większej ilości przypadków działalność państwa staje się konieczna). Szczególnie istotnym zadaniem państwa jest dążenie do zapobieżenia walce klas i zastąpienie jej współpracą między stanami⁵⁹. Aby stworzyć społeczeństwo oparte na wspomnianej współpracy stanów, potrzebne jest także stworzenie korporacji skupiających przedstawicieli tego samego zawodu i w miarę możliwości przyczyniających się do dobra wspólnego⁶⁰.

Autor *Quadragesimo Anno* krytykuje koncepcję nieograniczonej wolnej konkurencji. Papież odrzuca liberalną zasadę, w myśl której rynek jest jedyną i całkowicie niezależną od państwa zasadą organizacyjną gospodarki. Konkurencja jest pożyteczna, lecz jedynie do pewnego stopnia- niezbędna jest także świadoma ingerencja państwa⁶¹.

Paragrafy 92-99 Pius XI poświęca na kwestię współczesnego mu ustroju korporacyjnego (chodzi zapewne o faszystowskie Włochy)⁶². Wymienia jego cechy m.in. nadawanie zrzeczeniom zawodowym państwowego monopolu, członkostwo zarówno pracodawców jak i pracowników, zakaz strajków i rozstrzyganie nieporozumień przez władze związkowe. Papież odnosi się ambiwalentnie do tego systemu, dostrzega jego pozytywną rolę we współpracy klas i konkurencyjny charakter wobec socjalizmu; jednocześnie wspominając

⁵⁶ Por. tamże, n. 44-48.

⁵⁷ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 34.

⁵⁸ Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 65-75.

⁵⁹ Por. tamże, n. 79-82.

⁶⁰ Por. tamże, n. 83-88.

⁶¹ Por. tamże, n. 89-90.

⁶² O korporacjonizmie faszystowskim i podobieństwach oraz różnicach pomiędzy nim a korporacjonizmem katolickim. Por. K. Jasiński, *Korporacjonizm katolicki i faszystowski. Różnice i podobieństwa*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2010, nr 66, s. 57-70.

o wadach, jak zbytnie upolitycznienie, biurokratyzacja i nadmierna ingerencja państwa-sprzeczna z zasadą pomocniczości. Widać zatem, że korporacjonizm włoski mimo pewnych punktów wspólnych nie pokrywa się w pełni z Piusową wizją społeczeństwa opartego na współpracy między stanami⁶³.

Charakterystyczne dla *Quadragesimo Anno* jest także potępienie oligarchii finansowej. Chodzi tu o bankierów, finansistów, którzy niekoniecznie nawet będąc właścicielami są zarządcami kapitału i decydują o przyznawaniu kredytów⁶⁴. To od nich, zdaniem papieża, zależą losy całej gospodarki, a „przeciw ich woli nikt oddychać nie może”⁶⁵. Zdaniem Piusa XI owo skupienie wpływów w rękach niewielkiej liczby osób jest wynikiem nieskrępowanej konkurencji, w której wygrywają najsilniejsi i najbardziej pozbawieni skrupułów. Duch indywidualizmu przynosi według autora *Quadragesimo Anno* opłakane skutki⁶⁶.

Ambiwalentny stosunek do faszystowskiej wersji korporacjonizmu i liczne zastrzeżenia w stosunku do (zasadniczo akceptowanego) kapitalizmu nie oznaczają bynajmniej poparcia Piusa XI dla socjalizmu. Socjalizm głosząc konieczność poświęcenia jednostkowej korzyści dla dobra społecznego musi wiązać się z przymusem- przymusem, który nie będzie oparty na żadnym trwałym i prawdziwym autorytecie- legitymizacją władzy będzie jedynie dążenie do materialnego dobrobytu (w przeciwieństwie do koncepcji katolickiej, w której władza pochodzi od Boga)⁶⁷. Zatem wedle nauki Piusa XI „Socjalizm religijny, socjalizm chrześcijański są pojęciami sprzecznymi w sobie: nikt nie może być jednocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą”⁶⁸.

Przyczyną kryzysu społecznego są według Piusa XI, nie tylko wady systemu gospodarczego, ale przede wszystkim nieuporządkowane skłonności człowieka, które sprawiły, że bardziej ceni on dobra doczesne od wiecznych. Papież potępia mentalność uzasadniającą dążenie do bogactwa i zysku za wszelką cenę, z pominięciem zasad moralnych⁶⁹. Wprawdzie uczciwa praca i wyniki z niej bogacenie się są czymś dobrym, nie powinny jednak przesłaniać pierwszego celu społeczeństw, którym jest Bóg⁷⁰. Ponadto prawdziwa reforma społeczna powinna bazować nie tylko na sprawiedliwości,

⁶³ Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 92-99.

⁶⁴ Por. tamże, n. 105-106.

⁶⁵ Tamże, n. 106.

⁶⁶ Por. tamże, n. 107-109.

⁶⁷ Por. tamże, n. 119.

⁶⁸ Tamże, n. 120.

⁶⁹ Por. tamże, n. 132-134.

⁷⁰ Por. tamże, n. 135-136.

ale także na społecznej miłości. Bez miłości bowiem i świadomości wspólnej przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa niemożliwa jest pełna wspólnota społeczna⁷¹.

c) Sobór Watykański II i *Gaudium et spes*

Sobór Watykański II (ostatni Sobór powszechny w historii Kościoła) rozpoczął się 11 grudnia 1962 r. za pontyfikatu Jana XXIII i trwał do 8 grudnia 1965 r. Zgodnie ze słowami papieża Jana XXIII, został zwołany w celu zbliżenia Kościoła do współczesności⁷². Miał on charakter duszpasterski, nie ogłoszono na nim żadnego dogmatu, natomiast podjęto zagadnienie form przekazywania *depositum fidei* współczesnemu człowiekowi i odpowiedzi na aktualną sytuację. Zgodnie ze słowami Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* „wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”⁷³. To właśnie człowiek i świat współczesny stali w centrum zainteresowania Ojców Soboru, w związku z czym nie może więc dziwić poruszenie przez ten sobór tematyki społeczno-ekonomicznej. Dokumentem Soboru Watykańskiego II, który szczególnie skupia się na kwestiach społecznych jest właśnie *Gaudium et spes*.

Nauczanie konstytucji *Gadium et spes* w kwestiach społecznych ufundowane jest na uznaniu wyjątkowej godności każdego człowieka, którego dobru wszystkie sprawy ziemskie mają być podporządkowane⁷⁴. Z takiej antropologii Sobór wyprowadza konieczność zapewnienia praw, mających umożliwić życie prawdziwie ludzkie⁷⁵. Do praw tych *Gaudium et spes* zalicza m.in. prawa ekonomiczne: do mieszkania, wyżywienia i odzieży. Sobór nie precyzuje w jaki sposób te prawa mają być zapewnione i czy jest to rolą państwa. Ojcowie soboru potępiliwszy czyny wymierzone w ludzką godność (a wśród nich traktowanie pracowników jak niewolników) głoszą potrzebę większego niż dotychczas uznania fundamentalnej równości między ludźmi⁷⁶. Z drugiej strony sobór uznaje przypadłościowe

⁷¹ Por. tamże, n. 138-139.

⁷² Por. M. Novak, *Liberalizm- sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1991, s. 195-198.

⁷³ Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, n. 12.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. tamże, n. 26.

⁷⁶ Por. tamże, n. 66.

różnice między ludźmi, takie jak zróżnicowanie pod względem sił fizycznych czy intelektualnych⁷⁷.

Gaudium et spes uznaje rolę własności prywatnej, jako podkreślającej rolę osoby⁷⁸. Pojawiają się zatem nowe argumenty za własnością prywatną, oparte na jej powiązaniu z wolnością i aktywnością obywatelską. Jednocześnie brakuje powtórzenia tradycyjnych, bardziej „sztywnych” argumentów, takich jak uzasadnienie własności prywatnej przez Dekalog czy argument z prawa naturalnego⁷⁹. Być może właśnie brak uzasadnienia własności prywatnej w oparciu o absolutne normy, sprawia, że konstytucja dopuszcza (a nawet zaleca) wywłaszczenie wielkich właścicieli ziemskich (zapewne chodzi tu szczególnie o wielkich właścicieli ziemskich Ameryki Łacińskiej). Poprawa doli biednych pracowników i zwiększenie wydajności majątków stanowią, według *Gaudium et spes*, wystarczające uzasadnienie dla wywłaszczeń⁸⁰.

Sobór Watykański II przypomina kwestię powszechnego przeznaczenia dóbr, według którego każdy właściciel powinien dbać o to, by jego dobra przynosiły pożytek nie tylko jemu, lecz także wszystkim członkom społeczeństwa. Co więcej *Gaudium et spes* powołując się na Ojców Kościoła twierdzi, że każdy człowiek ma prawo do posiadania dóbr wystarczających na jego utrzymanie, zaś osoba w skrajnej potrzebie może bez popełnienia grzechu przywłaszczyć dobra należące do kogoś innego. Ojcowie Soboru przypominają także o obowiązku udzielania potrzebującym jałmużny (przy czym zwracają się nie tylko do osób prywatnych, lecz również do państw) i zaznaczają przy tym, że obowiązek ten dotyczy nie tylko dóbr zbytecznych⁸¹. Widać w tej kwestii pewną ewolucję od *Rerum novarum*, przez *Quadragesimo Anno*, skończywszy na *Gaudium et spes*. Leon XIII pisze o obowiązku dawania jałmużny jedynie z dóbr zbytecznych, a przede wszystkim podkreśla, że jest to obowiązek miłosierdzia, którego realizacja nie może być przeprowadzona na drodze prawnej. Autor *Rerum novarum* swoje zalecenia kieruje do osób prywatnych (tak przynajmniej wynika z kontekstu), natomiast Pius XI w jednym miejscu podtrzymuje twierdzenie Leona XIII, w innym zdaje się jednak dopuszczać przymus prawny w pewnych

⁷⁷ Por. tamże, n. 27-29.

⁷⁸ Por. tamże, n. 71

⁷⁹ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 5-8.

⁸⁰ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 71. Wywłaszczenie bogatych dokonane na drodze rewolucji było postulatem latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, będącej próbą syntezy chrześcijaństwa i marksizmu. Jeden z teologów wyzwolenia, Leonardo Boff podkreślał, że szczególnym zadaniem teologa w Ameryce łacińskiej jest odkrycie i krytyka przyczyn istniejących tam wyzysku i nędzy; głoszenie całościowego wyzwolenia (zarówno doczesnego jak wiecznego); oraz opracowywanie strategii ruchu wyzwolenieckiego. Por. L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981, s. 118-119.

⁸¹ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 69.

wypadkach. Sobór Watykański II w sekcji 69 Konstytucji *Gaudium et spes* już bez jakichkolwiek dwuznaczności głosi prawo (i obowiązek rządów) do prowadzenia działań redystrybucyjnych⁸².

Gaudium et spes porusza również tematykę pracy i praw robotników. Konstytucja dopuszcza w skrajnych przypadkach strajki, mające na celu obronę tychże⁸³, odwrotnie niż Leon XIII w *Rerum novarum*, który w razie zawieszania pracy przez zmwowę robotników zalecał interwencję państwa⁸⁴.

Soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele uznaje udział w wolnych wyborach zostaje za obowiązek⁸⁵. Ponadto dokument potępia wyścig zbrojeń i głosi potrzebę powołania władzy o zasięgu światowym, która byłaby w stanie zapobiec możliwości wojny⁸⁶.

Nauczanie zawarte w *Gaudium et spes* nosi znamiona zwrotu Kościoła ku lewicy. Wprawdzie Konstytucja deklaruje uznanie dla własności prywatnej i wbrew ideologii egalitaryzmu podkreśla naturalny charakter istniejących między ludźmi przypadłościowych nierówności np. inteligencji czy siły. Z drugiej jednak strony w kilku istotnych kwestiach *Gaudium et spes* zajmuje inne, bardziej lewicowe stanowisko niż encykliki Leona XIII czy Piusa XI. Dopuszcza wywłaszczenia wielkich właścicieli ziemskich, strajki robotnicze, a także w bardziej zdecydowany sposób wzywa państwo do redystrybucji dóbr. Konstytucja pisana w dobie Zimnej Wojny nie potępia bezpośrednio systemu gospodarki socjalistycznej, natomiast poświęca wiele miejsca krytyce istniejących w kapitalizmie społecznych nierówności, wielkich właścicieli ziemskich i prawom robotniczym.

⁸² „Zapewne nikt nie jest obowiązany pomagać drugim z tego, co mu jest konieczne do utrzymania własnego i najbliższych, ani też pozbawiać się na rzecz innych tego, czego wymaga utrzymanie się na poziomie godności i stosowności, nikt bowiem nie jest obowiązany żyć niestosownie (S. Theol. II-II. qu. XXXII. a. 6). Kiedy się już jednak uczyniło zadość konieczności i przyzwoitości, wówczas dobra zbyteczne obrócić należy na rzecz potrzebujących. Wszakże, co zbywa, dajcie jałmużnę (Łk 11,41). Nie są to, z wyjątkiem wypadku ostatecznej potrzeby, obowiązki sprawiedliwości, ale miłości chrześcijańskiej, obowiązki zatem, których spełnienia nie można dochodzić na drodze prawnej.” Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 19. Pius XI w *Quadragesimo Anno* naucza w, że „(...) uczciwe zaś korzystanie z własności przez ich właścicieli nie należy do wspomnianej sprawiedliwości, lecz do zakresu innych cnót, "których spełnienia nie można dochodzić na drodze prawnej". Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 47. Z drugiej jednak strony Pius XI twierdzi, że „Określenie zaś tych obowiązków, jeśli okaże się potrzebne i w prawie przyrodzonym nie jest zawarte, rzeczą jest rządów”. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 49.

⁸³ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 67-68.

⁸⁴ „Dlatego kiedy zagrożony jest spokój publiczny z powodu porzucania lub zawieszania pracy w drodze zmwowy robotników (...) należy się, w pewnych zresztą granicach, uciec do siły i powagi praw państwowych”. Leon XIII, *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 29.

⁸⁵ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 73-76.

⁸⁶ Por. tamże, n. 77-84.

d) *Populorum progressio*

Encyklika *Populorum progressio*, autorstwa Pawła VI, ogłoszona w 1967r., a więc dwa lata po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II jest pierwszą posoborową encykliką społeczną. Dokument ten poświęcony jest kwestii rozwoju narodów ubogich, powstał siedem lat po tzw. roku Afryki, w którym 17 narodów kolonialnych odzyskało niepodległość. Jak pisze Paweł VI narody, które odzyskały niepodległość polityczną, pragną ją uzupełnić o rozwój ekonomiczny, który to jest kwestią bardzo palącą. Innymi problemami są zbyt nierówności i konflikty społeczne oraz związany z nimi klimat sprzyjający dyktaturom⁸⁷.

Kościół, który według słynnych słów Pawła VI „posiada wielkie doświadczenie w sprawach ludzkich”⁸⁸, dąży do pomocy narodom w osiągnięciu trwałego rozwoju. Rozwój ten nie powinien poprzestawać na (jakkolwiek istotnym) aspekcie ekonomicznym. Postęp do którego wzywa w encyklice Paweł VI dotyczy więc zarówno zapewnienia środków potrzebnych do życia, jak i rozwój kultury, oświaty, poszanowanie godności, wola pokoju i sama jednocząca wszystkich wiara⁸⁹.

Populorum progressio podejmuje także obecny w zasadzie we wszystkich katolickich encyklikach społecznych temat własności prywatnej i powszechnego przeznaczenia dóbr. Encyklika zakłada wprawdzie słuszność prawa własności, brakuje jednak jakichkolwiek argumentów w jego obronie, mimo, że w 1967 r. znaczna część świata znajdowała się pod panowaniem komunizmu. Paweł VI skupia się na powszechnym przeznaczeniu dóbr i obowiązkach bogatych. Własność prywatna jest prawem o charakterze ograniczonym i władze państwowe mają obowiązek interwencji w przypadku, gdyby czyjeś prawo własności stało w kolizji z podstawowymi potrzebami społeczeństwa. Paweł VI podtrzymuje więc naukę Soboru Watykańskiego II o prawie do wywłaszczenia wielkich posiadaczy ziemskich w pewnych przypadkach⁹⁰.

Paweł VI potępia ideologię, według której „głównym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej - wolna konkurencja, prywatna zaś własność środków produkcji to prawo absolutne, niezajęte ograniczeń”⁹¹.

⁸⁷ Por. Paweł VI, *Populorum progressio*, Wrocław 2009, n. 6-11.

⁸⁸ Tamże, n. 13.

⁸⁹ Por. tamże, n. 19-21.

⁹⁰ Por. tamże, n. 23-24.

⁹¹ Tamże, n. 26.

Zasady te prowadzą do tyranii i imperializmu pieniądza jak utrzymuje Paweł VI za Piusem XI i *Quadragesimo Anno*⁹².

Populorum progressio podejmuje też kwestię pracy. Praca, według nauczania Pawła VI, jest czymś dobrym i nakazanym przez Boga. Sprzyja wyrabianiu siły woli i poczucia obowiązku; jest ponadto udoskonalaniem dzieła stworzenia. Z drugiej strony jednak praca może pobudzać do chciwości i egoizmu, może sprowadzić człowieka do roli niewolnika⁹³.

Paweł VI negatywnie oceniając wiele aspektów współczesnej mu sytuacji gospodarczej zauważa potrzebę reform. Przestrzega jednak przed buntami i rewolucjami, które mogą jeszcze pogorszyć aktualny stan rzeczy. Wzywa do działań indywidualnych i rządowych. Celem jest walka z nadmiernymi nierównościami, dyskryminacją i zależnościami o charakterze niewolniczym⁹⁴.

Godnym uwagi elementem nauczania Pawła VI jest zwrócenie uwagi na wkład jaki narody uboższe mogą mieć w rozwój narodów bogatszych dzięki przekazaniu im kultury i mądrości zapomnianej już przez mieszkańców krajów rozwiniętych. Nie oznacza to, że bogactwo musi koniecznie prowadzić do demoralizacji, przeciwnie dzięki dobrobytowi możliwe jest uwolnienie człowieka od trosk materialnych. Jednak, jak zauważa papież, współczesna cywilizacja przez nadmierną koncentrację na rzeczach ziemskich stanowi przeszkodę dla zbliżenia się do Boga⁹⁵.

W drugim rozdziale encykliki Paweł VI porusza kwestię pomocy narodom biedniejszym i obowiązkach spoczywających na bogatszych państwach. Ich mieszkańcy powinni rozważyć w sumieniu możliwość poświęcenia się na rzecz narodów biedniejszych.

Wszelki nadmiar panujący w krajach bogatszych powinien być obrócony na służbę państw uboższych. Papież w ostrych słowach wzywa bogatych do pomocy biednym, grożąc gniewem biednych i karą Bożą, jaka ich spotka w przeciwnym razie⁹⁶. Interesujące jest bezpośrednie powołanie się na karę Bożą przez papieża, któremu niezwykle bliskie przecież było nauczanie Soboru Watykańskiego II, któremu sam przewodniczył⁹⁷.

⁹² Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 107-109.

⁹³ Por. Paweł VI, *Populorum progressio*, dz. cyt., n. 27-28.

⁹⁴ Por. tamże, n. 34.

⁹⁵ Por. tamże, n. 41.

⁹⁶ Por. tamże, n. 43-49.

⁹⁷ Sobór Watykański II cechowało położenie akcentu na Bożej miłości, a nie sprawiedliwości. Wyrażone to zostało już przez Jana XXIII, który w przemówieniu inauguracyjnym Sobór powiedział „Dzisiaj jednakże Oblubienica Chrystusa woli posługiwać się raczej lekarstwem miłosierdzia, aniżeli surowością. Woli wyjść naprzeciw dzisiejszym potrzebom wskazując raczej na skuteczność swojej nauki, aniżeli

Środki przeznaczone na pomoc krajom ubogim mogą pochodzić zwłaszcza z pieniędzy wydawanych na zbrojenia. Potrzebne jest zastąpienie zależności, wywodzącej się z czasów kolonializmu, przez równość polityczną i prawną narodów. Ważne są także sprawiedliwe umowy międzynarodowe oraz dialog pozwalający poznać potrzeby krajów biednych i możliwości krajów rozwiniętych⁹⁸. Zdaniem Pawła VI, wolne umowy dotyczące handlu międzynarodowego, zawarte między radykalnie nierównymi sobie partnerami, mogą nie być sprawiedliwe, nawet jeśli obaj partnerzy wyrażą na nie zgodę. Paweł VI zaleca więc m.in. regulacje cen czy popieranie dopiero powstających dziedzin przemysłu⁹⁹. Jak zauważa papież „trzeba stwierdzić, że w tej dziedzinie podstawowa zasada liberalizmu, jako norma stosunków handlowych, zostaje podana w wątpliwość”¹⁰⁰.

Paweł VI wzywa świeckich chrześcijan do samodzielnych działań o charakterze społecznym. Prosi o wsparcie władz państwowych i wszystkich ludzi, także nie-katolików, o ile tylko są ludźmi dobrej woli. W dążeniu ludzi do wzajemnego braterstwa papież dostrzega nieudolne, ale jednak zbliżanie się ludzkości do Boga¹⁰¹. Solidarność i współpraca między narodami, promowane przez Pawła VI mają na celu utworzenie „powszechnej cywilizacji”¹⁰², której instytucjonalnym wyrazem byłoby powstanie „władzy światowej, która mogłaby skutecznie działać tak w dziedzinie sądowej, jak politycznej”¹⁰³.

Podsumowując *Populorum progressio* wśród innych encyklik społecznych wyróżnia się skupieniem uwagi na kwestiach międzynarodowych, a więc handlu międzynarodowego, dysproporcjach w rozwoju istniejących między różnymi narodami, pomocy krajom uboższym i wreszcie na kwestii budowania kulturowej i instytucjonalnej cywilizacji obejmującej całą ludzkość. Encyklika ta, pisana dwa lata po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II, cechuje się charakterystycznymi dla tego soboru otwarciem na bardziej lewicową interpretację sytuacji społecznej, sceptycyzmem wobec ekonomicznego liberalizmu oraz humanizmem.

występując z potępieniem.” Por. Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie II Powszechnego Soboru Watykańskiego II - 11 X 1962*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962.html, wydruk z dnia 31.03.2012 r.

⁹⁸ Por. Paweł VI, *Populorum progressio*, dz. cyt., n. 51-54.

⁹⁹ Por. tamże, n. 56-61

¹⁰⁰ Tamże, n. 58.

¹⁰¹ Por. tamże, n. 78-87.

¹⁰² Tamże, n. 73.

¹⁰³ Tamże, n. 78.

e) *Laborem exercens*

Jan Paweł II (papież w latach 1978-2005, beatyfikowany 1 maja 2011 r.) był zdeklarowanym zwolennikiem nauczania Soboru Watykańskiego II oraz „papieży soborowych” Jana XXIII i Pawła VI. Szczególnie istotnymi aspektami jego nauczania były troska o godność osoby ludzkiej, radykalny sprzeciw wobec aborcji i eutanazji, obrona wartości małżeństwa i rodziny, ekumenizm, akcentowanie i kult Bożego Miłosierdzia, a w dziedzinie społecznej sprzeciw wobec marksizmu wynikły z wiary w godność i niepowtarzalność każdego człowieka i solidarność społeczną¹⁰⁴. Poglądy społeczne Jana Pawła II przeszły pewną ewolucję: od anty-marksistowskiej, lecz również sceptycznej wobec wolnego rynku encykliki *Laborem exercens*, po otwarcie (choć nie bezkrytycznie) popierającą wolny rynek encyklikę *Centesimus annus*.

Encyklika *Laborem exercens* ogłoszona została w 1981 r., a więc w 90 rocznicę *Rerum novarum*. Dokument składa się z pięciu rozdziałów poruszających między innymi zagadnienia relacji między człowiekiem, a pracą, konfliktów między robotnikami i kapitalistami, uprawnień pracujących, a także elementów duchowości osoby pracującej. Temat pracy był szczególnie bliski bł. Janowi Pawłowi II, który sam w młodości pracował w krakowskim kamieniołomie. Ponadto był on jedynym papieżem, który żył przez pewien czas w państwie komunistycznym, oficjalnie głoszącym apoteozę pracy (zwłaszcza fizycznej).

Laborem exercens jest dokumentem Kościoła, który wyjątkowo dowartościowuje ten aspekt człowieczeństwa, jakim jest praca. Już w pierwszych zdaniach encykliki jej autor pisze, że jest ona nie tylko środkiem utrzymania i postępu, ale także powołaniem człowieka i czymś specyficznym ludzkim (o zwierzętach nie da się powiedzieć, że pracują)¹⁰⁵. Problematyka ta jest więc, zdaniem Jana Pawła II, kluczem do rozwiązania kwestii społecznej, do humanizacji życia ludzkiego¹⁰⁶.

O pracy można mówić w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. Znaczenie przedmiotowe to realizacja biblijnego nakazu czynienia sobie ziemi poddanej, widoczne nie tylko w rolnictwie i przemyśle, lecz również, pośrednio w sferze usług i wysiłków intelektualnych, teoretycznych. Odwrotnie niż w marksizmie praca robotnika i intelektualisty jawi się jako jednakowo ważna. Jan Paweł II ostrzega też przed zagrożeniem

¹⁰⁴ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 399-426.

¹⁰⁵ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Wrocław 1995, wstęp.

¹⁰⁶ Por. tamże, n. 3-4.

godności pracy przez kult techniki¹⁰⁷. Bł. Jan Paweł II zauważa ponadto, że godność i podmiotowy charakter pracy wykluczają traktowanie jej jako zwykłego towaru, który to pogląd papież uważa za charakterystyczny dla pierwszej połowy XIX wieku „błąd kapitalizmu pierwotnego”¹⁰⁸, który może być powtórzony z powodu materialistycznego podejścia do ekonomiki¹⁰⁹.

Osobowy wymiar pracy jest nie tylko indywidualny. Jej wartość polega także na jej związku z rodziną i społeczeństwem¹¹⁰. Z powyższymi rozważaniami zgodna jest podkreślana przez papieża zasada prymatu pracy nad kapitałem. Zasada ta wynika chociażby z „chronologicznego” pierwszeństwa tej pierwszej: jest ona niezbędna do wytworzenia kapitału. Kapitał, rozumiany jako rzeczy, maszyna ma służyć człowiekowi i najprostszy robotnik jest podmiotem sprawczym produkcji, a najbardziej skomplikowane urządzenie pozostaje narzędziem¹¹¹. *Laborem exercens* nie wzywa jednak pracujących do radykalnego buntu, lecz postuluje pokonanie antynomii pomiędzy pracą i kapitałem. „ (...) nie można oddzielać „kapitału” od pracy — i w żaden też sposób nie można przeciwstawić pracy kapitałowi ani kapitału pracy, ani tym bardziej przeciwstawiać sobie konkretnych ludzi, stojących za tymi pojęciami”¹¹².

Z powyższymi problemami wiąże się kwestia własności. Nauka Kościoła, zgodnie z *Laborem exercens*, sprzeciwia się zarówno marksistowskiemu kolektywizmowi, jak i skrajnemu liberalizmowi. Prawo własności w katolickiej nauce jest bowiem rozumiane jako ograniczone i związane z powszechnym przeznaczeniem dóbr. Własność, według bł. Jana Pawła II, ma być posiadana w celu służenia pracy, a jej posiadanie nie może być związane z wyzyskiem. Zasada prymatu pracy i podmiotowości człowieka prowadzi do poparcia dla współwłasności pracowniczej środków produkcji. Jednak, jak zauważa papież, współwłasność pracownicza, uspołecznienie nie jest tożsame z kolektywizacją przeprowadzaną przez kraje socjalistyczne. Robotnicy w tych krajach nie stają się bynajmniej właścicielami, współgospodarzami, a spod zarządu kapitalisty przechodzą pod zarząd państwa, dysponującego środkami produkcji¹¹³. Papież krytykuje system oparty na centralizacji i biurokratyzacji, sprowadzający człowieka do roli trybu w maszynie.

¹⁰⁷ Por. tamże, n. 5.

¹⁰⁸ Tamże, n. 7.

¹⁰⁹ Warto więc zauważyć, że stosunek Jana Pawła II do liberalnego pierwotnego kapitalizmu jest więc bardzo negatywny. Papież uważa go za okres wyzysku robotników i dominacji kapitału. Za słuszną uważa zatem solidarność robotników celem przeciwstawienia się tej sytuacji. Por. tamże, n. 8.

¹¹⁰ Por. tamże, n. 10.

¹¹¹ Por. tamże, n. 12.

¹¹² Tamże, n. 13.

¹¹³ Por. tamże, n. 14.

Według Jana Pawła II, pracownik potrzebuje nie tylko zapłaty za swoją pracę, ale także współzarządzania przedsiębiorstwem, poczucia pracy „na swoim”¹¹⁴. Poczucie to, będące jednym z argumentów św. Tomasza za własnością prywatną powinno również być w miarę możliwości zachowane także w innych systemach gospodarczych¹¹⁵.

Jan Paweł II porusza także kwestię związków zawodowych¹¹⁶. Nie powinny one służyć pogłębianiu niechęci między-klasowej, powinny natomiast służyć także interesom pozamaterialnym. Twierdzenia te są zasadniczo zgodne z *Quadragesimo Anno*¹¹⁷ Piusa XI, choć ubrane w inny język. Natomiast uznanie przez Jana Pawła II prawa robotników do strajku¹¹⁸ jest sprzeczne z encyklikami przed-soborowymi¹¹⁹, zgodne zaś z naukami Soboru Watykańskiego II¹²⁰. Jan Paweł II pisze o tym w zdecydowany sposób, twierdząc także, że pracownicy nie powinni ponosić konsekwencji swoich czynów (choć i ten papież przestrzega przed nadużywaniem strajków)¹²¹.

f) Centesimus annus

Encyklika *Centesimus annus* ogłoszona została, również przez Jana Pawła II, w 1991 r. Sto lat po ogłoszeniu *Rerum novarum* Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich przestał istnieć. Po zwycięstwie bloku zachodniego, świat stał się jednobiegunowy. Wraz z blokiem zachodnim zwyciężyła liberalna demokracja i gospodarka rynkowa. W cokolwiek naiwnym optymizmie niektórzy myśliciele głosili wówczas koniec historii¹²². Tymczasem upadek ZSRR nie rozwiązał wszystkich problemów świata.

Rozdział pierwszy *Centesimus annus* poświęcony jest encyklice *Rerum novarum*. W obronie praw robotników przez Leona XIII Jan Paweł II dostrzega ciągłość istnienia opcji preferencyjnej na rzecz ubogich w Kościele¹²³. Choć pojęcie opcji preferencyjnej może być podatne na różne interpretacje, to interpretacja socjalistyczna nie jest właściwa, jak pokazuje

¹¹⁴ Tamże, n. 15.

¹¹⁵ Por. tamże.

¹¹⁶ Por. tamże, n. 20.

¹¹⁷ Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 32.

¹¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, dz. cyt., n. 20.

¹¹⁹ „Dlatego kiedy zagrożony jest spokój publiczny z powodu porzucania lub zawieszania pracy w drodze umowy robotników (...) należy się, w pewnych zresztą granicach, uciec do siły i powagi praw państwowych”. Leon XIII, *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 29.

¹²⁰ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 68.

¹²¹ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, dz. cyt., n. 20.

¹²² Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Kraków 2009.

¹²³ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 2009, n. 4-11.

dalsza część encykliki. Niemniej jednak prawa robotników znajdują się w polu zainteresowania Kościoła. *Centesimus annus* przypomina także o nauczaniu na temat płacy rodzinnej i bardziej „ludzkiego” czasu pracy. Jan Paweł II zauważa, że przemiany społeczne były efektem nie tylko działalności państw, lecz także organizacji robotniczych i dobroczynnej działalności wielu chrześcijan¹²⁴.

W dalszej części rozdziału drugiego Jan Paweł II opisuje pokrótce wydarzenia historyczne, jakie miały miejsce od ogłoszenia *Rerum novarum*, z spośród których ostatnim jest upadek ZSRR. Nie wszystkie próby obalenia bloku wschodniego były według niego godne pochwały¹²⁵. Do rozpadu Związku Radzieckiego przyczyniły się, według papieża, inne czynniki. Po pierwsze, pogwałcenie praw robotniczych oraz reakcja na nie, która dzięki swej pokojowej formie wytrąciła z ręki argumenty władzom komunistycznym¹²⁶. Drugim czynnikiem, który przyczynił się do upadku ZSRR była niewydolność gospodarcza, wynikła z „pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej”¹²⁷. Ważnymi czynnikami były także sprzeciw wynikły z walki komunistów z religią i tożsamością narodową¹²⁸. W paragrafie 25 Jan Paweł II porusza interesujący temat relacji między osobistym interesem, a dobrem społeczeństwa. Jak zauważa papież „porządek społeczny będzie tym trwalszy, im w większej mierze będzie uwzględniał ten fakt (przywiązania ludzi do ich własnych interesów przyp. autor) i nie będzie przeciwstawiał korzyści osobistej interesowi społeczeństwa jako całości, a raczej szukać będzie sposobów ich owocnej koordynacji”¹²⁹. Pragnienie własnego dobra jest zakorzenione w ludzkiej naturze, a przeciwstawianie się mu nie ma sensu. Dążenie do realizacji własnych interesów nie powinno jednak być oderwane od etyki, przeciwnie, papież uznaje wartość etyki uczciwości i pracy, która przez wielu kojarzona jest z protestantyzmem, od czasów Maxa Webera¹³⁰.

Następnie, przypominawszy o integralnym, a więc nie tylko gospodarczym charakterze prawdziwego rozwoju¹³¹ podejmuje papież klasyczną kwestię własności prywatnej i powszechnego przeznaczenia dóbr. Jak zauważa, współcześnie coraz bardziej znaczący okazuje się inny rodzaj własności niż własność ziemi czy dóbr materialnych

¹²⁴ Por. tamże, n. 15-16.

¹²⁵ Por. tamże, n. 17-21.

¹²⁶ Por. tamże, n. 23.

¹²⁷ Tamże, n. 24.

¹²⁸ Por. tamże.

¹²⁹ Tamże, n. 25.

¹³⁰ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

¹³¹ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., n. 29.

„jest to własność wiedzy, techniki i umiejętności”¹³². Papież porusza tu nieczęsto spotykany w encyklikach społecznych problem przedsiębiorczości. Przedsiębiorczość wymaga właściwego rozeznania potrzeb ludzi (którzy zdecydują się nabyć dany towar czy usługę), odpowiedni dobór środków służących produkcji, zdolności zorganizowania produkcji i odwagi podjęcia ryzyka. Zatem według papieża sam człowiek jest jednym z najważniejszych bogactw i źródeł bogactwa¹³³.

Z kolei w paragrafie 34, Jan Paweł II stwierdza iż „wydaje się, że zarówno wewnątrz poszczególnych narodów, jak i w relacjach międzynarodowych wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb”¹³⁴. To bardzo istotne stwierdzenie, którego wagi nie umniejsza dalszy wywód papieża, w którym mówi o potrzebach, których nie da się zaspokoić na drodze wymiany rynkowej (gdyż nie można ich sprzedać)¹³⁵.

Kapitalizm rozumiany jako system oparty na dominacji kapitału i wyzysku robotników (co zgodnie z poglądami Jana Pawła II jest charakterystyczne zwłaszcza dla pierwszej fazy industrializacji) jest przez papieża odrzucany. Wydaje się, że to w tym kontekście należy rozumieć zdanie z kolejnego paragrafu encykliki, w myśl którego „nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”¹³⁶. Według autora *Centesimus annus* alternatywą dla tak rozumianego kapitalizmu jest system wolności pracy, przedsiębiorczości i uczestnictwa można więc powiedzieć system wolnorynkowy, uzupełniany jednak przez ingerencję społeczeństwa i państwa.

Jan Paweł II podejmuje też zagadnienia etyczne związane z zyskiem i bogaceniem się. Otóż zysk jest wskaźnikiem „dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa”¹³⁷, nie jest jednak celem nadrzędnym. Podobnie dążenie ludzi i społeczeństw do wzrostu zamożności jest uzasadnione, jednak wiąże się z zagrożeniami. Papież przestrzega tu przed konsumpcjonizmem, który dąży wyłącznie do przyjemności¹³⁸. Ponieważ sam system rynkowy nie odróżnia potrzeb słusznych od sztucznych, potrzebna jest praca instytucji oświatowo-kulturalnych. Niewłaściwa jest postawa bałwochwalcza wobec rynku, rodzący

¹³² Tamże, n. 32.

¹³³ Por. tamże.

¹³⁴ Tamże, n. 34.

¹³⁵ Por. tamże.

¹³⁶ Tamże, n. 35.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Por. tamże, n. 36.

alienację konsumpcjonizm i brak dostrzegania dóbr pozaekonomicznych. Z tych ostatnich najważniejsza jest rodzina (istotne jest również środowisko naturalne)¹³⁹.

W paragrafie 42 Jan Paweł II zadaje pytanie czy upadek komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu i czy kapitalizm jest modelem właściwym dla krajów Trzeciego Świata? W odpowiedzi jeszcze raz dokonuje rozróżnienia na kapitalizm rozumiany jako system wolności (może właściwsze byłoby określenie swawola) gospodarczej niepodporządkowanej prawu, który odrzuca; oraz system ekonomii rynku, który uważa za właściwy. Papież docenia zatem system „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”¹⁴⁰. Papież skłania się ku nazwaniu takiego systemu „ekonomią rynku”, „ekonomią przedsiębiorczości”, bądź „wolną ekonomią”¹⁴¹. Jednocześnie zwraca uwagę na fakt problemów materialnych i duchowych, których rynek nie jest w stanie rozwiązać- wbrew radykalnym jego zwolennikom¹⁴².

Zasadniczo pozytywny stosunek Jana Pawła II do wolnej gospodarki, ograniczonej czy raczej wspomaganej przez społeczeństwo i rząd nie oznacza, że system ten można nazwać jedynym systemem katolickim. Papież pisze, że „Kościół nie proponuje żadnych modeli”¹⁴³. Może to powodować wrażenie istnienia sprzeczności między aprobatą dla wolnego rynku i deklarowanym brakiem poparcia dla żadnego z systemów. Być może papież miał na celu zaznaczenie, że akceptacja ustroju wolnego rynku w urzędowym dokumencie nie jest wiążąca dla katolików w sumieniu (a więc katolik nie ma obowiązku bycia zwolennikiem żadnego systemu, w tym także docenionego w *Centesimus annus* ładu rynkowego).

Nie należy ponadto uznawać encykliki *Centesimus annus* za wyraz czystego liberalizmu gospodarczego. Według papieża związki zawodowe nadal mają do odegrania ważną rolę polegającą na zwiększaniu roli robotników w przedsiębiorstwach, aby i oni czuli się współodpowiedzialni za zakład pracy. Własność powinna służyć pracy, inaczej traci swoje uzasadnienie¹⁴⁴. Wynika z tego, że nie jest ona zdaniem Jana Pawła II prawem absolutnym, naturalnym.

¹³⁹ Por. tamże, n. 35-41.

¹⁴⁰ Tamże, n. 42.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Por. tamże.

¹⁴³ Tamże, n. 43.

¹⁴⁴ Por. tamże.

Rolą państwa jest zapewnienie ram prawnych, obrona wolności i własności, sprawność służb publicznych i zapewnienia stabilności pieniądza. Papież dopuszcza także działalność państwa mającą na celu zapobieganie bezrobociu i monopolom. Jednak państwo opiekuńcze poddane jest krytyce, a od pomocy urzędowej lepsza jest prywatna działalność charytatywna. Papież zwraca uwagę na rolę rodziny i organizacji pośredniczących¹⁴⁵.

Encyklika *Centesimus annus* cechuje się jasnym poparciem dla wolnego rynku, przedsiębiorczości i motywu zysku. Nie oznacza to jej libertarianizmu, gdyż państwo ma w wizji Jana Pawła II do spełnienia wiele istotnych funkcji. Poparcie dla rynku nie powinno odwracać uwagi od dóbr o charakterze pozaekonomicznym.

2. Dyskusja nad katolicką nauką społeczną – interpretacje liberalna i socjalna

Po powyższym omówieniu najważniejszych encyklik warto przeanalizować pokrótce poglądy wybranych świeckich myślicieli katolickich. Poglądy te są komentarzami do encyklik, ich twórczym rozwinięciem, a niekiedy polemiką z niektórymi tezami w nich zawartymi.

Przedstawię poniżej dwie szkoły interpretacji nauki katolickiej, które nazwałem liberalną i socjalną oraz poglądy tych szkół na kluczowe kwestie dla omawianego tematu, takie jak własność prywatna, swoboda obrotu własnością, a także gospodarcza i socjalna rola państwa. Wśród myślicieli o nastawieniu liberalnym przedstawię poglądy francuskiego historyka prawa i ekonomisty Daniela Villey'a¹⁴⁶, amerykańskiego ekonomisty Thomasa Woodsa¹⁴⁷ i brazylijskiego przedsiębiorcy i ekonomisty Adolpho Lindenberga¹⁴⁸. Natomiast jeśli chodzi o myślicieli „socjalnych” opiszę pokrótce przekonania niemieckiego

¹⁴⁵ Por. tamże, n. 47-49.

¹⁴⁶ Daniel Villey (1910-1968), francuski historyk prawa, profesor ekonomii, wykładowca akademicki o poglądach liberalnych.

¹⁴⁷ Thomas Woods (ur. 1972), amerykański ekonomista o poglądach wolnorynkowych, katolicki tradycjonalista, autor popularnych książek apologetycznych i ekonomicznych.

¹⁴⁸ Adolpho Lindenberg (ur. 1924), brazylijski przedsiębiorca, dziennikarz, inżynier i doktor ekonomii, związany z organizacją Tradycja Rodzina Własność, założoną przez prof. Plinio Correa de Oliveirę.

biskupa Emanuela von Kettelera¹⁴⁹, francuskiego myśliciela Charlesa Humberta René markiza La Tour du Pin¹⁵⁰ oraz jego rodaka Frédéricica Le Playà¹⁵¹.

a) Kwestia własności prywatnej

Problem własności prywatnej jest kluczowy w rozważaniach nad sprawiedliwością i efektywnością ustroju gospodarczego. Wszyscy omawiani przeze mnie myśliciele akceptowali zasadniczo własność prywatną i żaden z nich nie głosił konieczności całkowitego upaństwowienia. Różnice między interpretacją liberalną, a socjalną istnieją w kwestii tego czy własność prywatna jest prawem absolutnym i tego na ile powinna być równoważona przez własność innego typu?

Klasycznym przykładem „socjalnej” interpretacji kwestii własności jest myśl biskupa Emanuela von Kettelera. Jego poglądy warto przeanalizować tym bardziej, że są one oparte o dosłowne rozumienie myśli św. Tomasza z Akwinu. XIX-wieczny hierarcha w zasadzie powtarza tezy Akwinaty, w pełni się z nimi utożsamiając. Otóż prawo własności w ścisłym sensie ma jedynie Bóg, który stworzył wszystko z niczego. Człowiek nie posiada więc prawa własności, a jedynie prawo użytkowania, które „nie może i nie powinno być nigdy ujmowane jako nieograniczone, jako prawo czynienia z dobrami ziemskimi tego, czego człowiek zapagnie, ale zawsze i wszędzie tylko jako prawo takiego korzystania z tych dóbr, jak Bóg tego pragnie i jak to ustanowił”¹⁵². Koncepcja ta sprzeciwia się liberalnemu rozumieniu własności, jako prawu użycia i nadużycia, gdyż człowiek nie będąc pełnoprawnym właścicielem może jedynie użytkować dobra w sposób zgodny z prawem Bożym. Koncepcja Boga jako prawowitego właściciela i człowieka jako użytkownika nie rozstrzyga jeszcze kwestii tego, kto konkretnie (wspólnota jako całość czy osoba prywatna) ma prawo do użytkowania własności. Ketteler, za św. Tomaszem, wyróżnia tu prawo zarządzania własnością oraz dbania o nią i prawo konsumowania jej owoców. Jeśli chodzi o zarządzanie własnością, to

¹⁴⁹ Emanuel von Ketteler (1811-1877), niemiecki biskup, reformator społeczny, którego poglądy miały znaczny wpływ na katolicką naukę społeczną.

¹⁵⁰ Charles Humbert René markiz La Tour du Pin (1834-1924), wybitny francuski myśliciel społeczny, zwolennik korporacjonizmu na wzór średniowiecza.

¹⁵¹ Frédéric Le Play (1806-1882), francuski ekonomista i socjolog, autor dzieła *Reforma społeczna we Francji*. Le Play jako jedyny z szóstki omawianych przeze mnie myślicieli osobiście nie był wierzącym katolikiem (choć katolicyzm szanował), jednak jego myśl wywarła wpływ na katolicką myśl społeczną.

¹⁵² E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne. Wybór pism*, Warszawa 2007, s. 52.

właściwiej jest przyznać to prawo konkretnym ludziom, a nie społeczeństwu, jak żądają komuniści. Rozwiązanie takie jest bardziej korzystne w sensie ekonomicznym (gdyż stanowi bodziec

do pracowitości i lepszej dbałości o mienie), a także sprzyja porządkowi (zadania zarządzania dobrami są jasno rozdzielone) i pokojowi społecznemu (zapobiega nieustannym sporom o korzystanie z wspólnych dóbr)¹⁵³.

Jeśli zaś chodzi o prawo konsumowania owoców wyprodukowanych przez zarządzanie dobrami ziemskimi, biskup Ketteler głosi zasadę przeciwną, a więc potrzebę traktowania owoców własności jako dobra wspólnego całej ludzkości. Bóg stwarzając przyrodę i przekazując ją ludziom miał bowiem na celu wyżywienie wszystkich ludzi, a nie tylko zarządców dóbr. Obowiązek ten ma wprawdzie charakter przede wszystkim moralny, a nie prawny. To nie państwo ma rozdzielać wytworzone dobra, lecz sami zamożni mają obowiązek dzielić się nimi z bliźnimi, zamiast uważać się za wyłącznych posiadaczy. Ketteler w ostrych słowach potępia ludzi, którzy gromadzą bogactwo dla własnej rozkoszy, podczas gdy wielu ludziom brakuje podstawowych dóbr¹⁵⁴.

Z kolei jednym ze zwolenników liberalnej tezy o własności prywatnej jako prawie naturalnym i w zasadzie nieograniczonym (poza ograniczeniem, jakim jest własność i wolność drugiego człowieka) jest Thomas Woods. Jak zauważa, w obrębie katolickiej myśli społecznej dają się wyodrębnić dwa poglądy na tę kwestię. Zgodnie z jednym z nich, którego zwolennikiem był m.in. św. Tomasz z Akwinu, własność prywatna nie jest prawem naturalnym, lecz pozytywnym prawem ludzkim (które jednak można wywieść z prawa naturalnego przez dedukcję)¹⁵⁵. W związku z tym w pewnych przypadkach prawo do własności powinno ustąpić przed ważniejszym prawem, takim jak prawo do życia. Głodujący, który przywłaszczy cudzą własność, by ratować się przed śmiercią głodową nie jest winien żadnego grzechu. Jak jednak twierdzi Woods, we współczesnych zachodnich społeczeństwach zagrożenie śmiercią głodową nie występuje, w związku z tym zwolennicy państwa opiekuńczego nadużywają autorytetu św. Tomasza, jeśli powołują się na niego,

¹⁵³ Por. tamże, s. 54-56.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 56-58. Na temat różnicy między tradycyjnym katolickim pojęciem własności, a pojęciem liberalnym pisze też ks. Józef Majka. Jego zdaniem pojęcie liberalne wyrasta z prawa rzymskiego, głoszącego prawo do użycia i nadużycia posiadanych dóbr (*ius utendi et abutendi*). To pojęcie zostało przejęte przez liberalizm. Zgodnie z nim własność prywatna (przynajmniej po zapłaceniu podatków) była absolutną świętością, a na właścicielu nie ciążyły żadne obowiązki. Z kolei koncepcja katolicka uznaje wprawdzie prawo do własności prywatnej, lecz jednocześnie nakłada na właściciela obowiązek jej wykorzystania dla dobra społeczeństwa. Prawo do własności nie jest tu absolutne i może być w uzasadnionych przypadkach ograniczone. Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 101-107.

¹⁵⁵ Św. Tomasz pisze: „(...) Dlatego posiadanie czegoś na własność nie sprzeciwia się prawu natury, lecz uzupełnia je na podstawie wniosku rozumu. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Londyn 1975, II-II, q.66, a.1.

by uzasadnić swoje egalitarne programy redystrybucyjne¹⁵⁶. Z drugiej strony w obrębie myśli katolickiej istnieje także „czcigodna linia myślicieli, którzy własność traktowali jako prawo naturalne i których przemyślenia w rzeczy samej mogłyby prowadzić do wniosku, że nikt nie może w sposób sprawiedliwy używać przemocy skierowanej przeciwko posiadaczom słusznych tytułów własności”¹⁵⁷. Do tradycji tej zalicza Woods m.in. Jana XXII, XIII wiecznego myśliciela Henryka z Gandawy, do tradycji tej zbliżył się także Leon XIII.

Amerykański ekonomista zwraca uwagę, że autor *Rerum novarum* mówi o własności prywatnej jako o naturalnym prawie człowieka i świętości tego prawa. Odwoływanie się przez Leona XIII do sumienia właścicieli i nauka o ciężącym na nich moralnym obowiązku prawidłowego wykorzystania własności temu nie przeczy, przeciwnie, jak zaznacza papież, chodzi tu o obowiązek miłosierdzia, którego nie można egzekwować prawnie¹⁵⁸.

Woods przedstawia także inne argumenty mające na celu obronę własności prywatnej i nieograniczonego (przy braku łamania praw innych) prawa korzystania z niej. Twierdzi, że niewłaściwe, niemoralne wykorzystywanie swojej własności nie jest uzasadnieniem dla wywłaszczeń. Powołuje się przy tym na poglądy św. Tomasza na rolę prawa. Skoro, zdaniem Akwinaty, prawo nie powinno zakazywać zbyt wiele (z racji niedoskonałości człowieka) i powinno się skoncentrować na zakazie przestępstw gwałcących prawa innych (do których nie należy np. prostytutka), to źle wykorzystujący posiadane przez siebie dobra właściciel zasługuje na tolerancję. Redystrybucja własności ponadto zazwyczaj wpływa niekorzystnie na moralność, czego przykładem jest wpływ ubezpieczeń społecznych na rozpad więzi międzypokoleniowych¹⁵⁹. Woods przedstawia także akcydentalny argument na rzecz własności prywatnej, w myśl którego w obecnych czasach, gdy państwo działa na szkodę wiary i moralności, katolicy powinni bronić własności, która stanowi „główny wał obrony przed lewicowym szturmem”¹⁶⁰.

Patrząc z punktu widzenia prawodawstwa państwowego, zasadnicza rola własności prywatnej jest popierana zarówno przez katolików o nastawieniu liberalnym, jak i tych, o nastawieniu socjalnym. Różnica tkwi w mniejszym nacisku tych drugich

¹⁵⁶ Por. T. Woods, *Kościół a wolny rynek*, Warszawa 2007, s. 341.

¹⁵⁷ Tamże, s. 342.

¹⁵⁸ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 19. Należy jednak w tym miejscu zauważyć, że Leon XIII w tymże paragrafie twierdzi, że obowiązki troski o bliźnich przy korzystaniu z własności nie są obowiązkami sprawiedliwości, ale „z wyjątkiem wypadku ostatecznej potrzeby”. Skoro zaś mimo wszystko papież dopuszcza jakiegokolwiek wyjątki od obowiązywania prawa własności (podobnie jak św. Tomasz z Akwinu), to powstaje pytanie czy nie jest to sprzeczne z uznaniem przezeń prawa własności za prawo naturalne.

¹⁵⁹ Por. T. Woods, *Kościół a wolny rynek*, dz. cyt., s. 345-347.

¹⁶⁰ Tamże, s. 347-348.

na zalety płynące z własności i (zwłaszcza) w bardzo mocnym akcentowaniu moralnych obowiązków ciążyących na właścicielach. Wprawdzie katolicy socjalni nie są (zazwyczaj) za przymusowymi wywłaszczeniami osób egoistycznie korzystających z dóbr ziemskich, jednak nie wolno lekceważyć siły nacisku moralnego. Z drugiej strony katolicy liberalni, choć również nawołują do miłosierdzia, uważają konsumpcję, także dóbr luksusowych, za uprawnioną, także w sytuacji, gdy inni członkowie społeczeństwa cierpią niedostatek. W cieszeniu się owocami własnej pracy czy własnego zysku oraz w przekazywaniu ich najbliższym nie ma nic niemoralnego, gdyż jest to zgodne z porządkiem miłosierdzia. Jak twierdzi Adolpho Lindenberg „nie ma nic zdrożnego w dbaniu o swoje, wręcz przeciwnie – postawa taka leży w naturalnym porządku rzeczy (...) Dla chrześcijan główny obszar zainteresowania ma stanowić dobro ich rodzin”¹⁶¹. Lindenberg nie zgadza się z poglądem, by człowiek był nawet w moralny sposób zobligowany do ograniczenia się do konsumpcji dóbr podstawowych, a resztę powinien przekazywać biednym. Praca służy bowiem nie tylko zaspokojeniu podstawowych potrzeb, lecz także potrzeb kulturalnych czy estetycznych. W związku z tym ponadprzeciętna konsumpcja osób zamożnych nie jest sama w sobie naganna moralnie¹⁶².

b) Swoboda obrotu

Z kwestią własności prywatnej wiąże się problem swobody obrotu nią. Pod tym szerokim pojęciem rozumiem zwłaszcza kwestię sprawiedliwej ceny i sprawiedliwej płacy, a także powiązany z nimi problem wolności pracy i kapitału. Główna linia podziału przebiega między zwolennikami tezy o sprawiedliwym charakterze wszystkich dobrowolnych (rynkowych) umów o pracę i cen; a myślicielami twierzącymi, że rynek może być w tych kwestiach niesprawiedliwy i (patrząc z perspektywy oceny moralnej) powinien być niekiedy korygowany.

Wydaje się, że kwestia sprawiedliwej ceny była częściej poruszana w czasach średniowiecznych i wczesno-nowożytnych, niż w XIX i XX wieku. W Średniowieczu istniał (choć nie dominował) pogląd o cenie sprawiedliwej, jako mającej zapobiec mobilności społecznej. W związku z tym, aby utrwalić istniejący ład stanowy, zalecano, by osoby na niskich szczeblach społecznych nie sprzedawały po wysokich cenach (by utrudnić im

¹⁶¹ A. Lindenberg, *Wolny rynek w społeczeństwie chrześcijańskim*, Kraków 2006, s. 118.

¹⁶² Por. tamże, s. 62-63.

wzbogacenie się i społeczny awans). Zwolennikiem tego poglądu był Heinrich von Langenstein, którego poglądy w tej kwestii są dziś dość szeroko znane¹⁶³. Jak jednak twierdzi Thomas Woods, pogląd ten nie był bynajmniej dominujący w czasach Średniowiecza. Sam Woods jest zdeklarowanym przeciwnikiem jakichkolwiek rządowych regulacji w mechanizm cenowy, także w czasach kataklizmów. Jak zauważa, wysokie ceny w sytuacji zapotrzebowania na dane dobra, które istnieją w niewystarczającej ilości (np. na parasole w czasach długotrwałej ulewy czy pokoje hotelowe w sytuacji zamknięcia lotnisk po zamachach 11 września) sprzyjają oszczędnemu nabywaniu ich przez ludzi, dzięki czemu dóbr tych starcza dla innych. Alternatywą jest sytuacja, w której szybsi konsumenci wykupią cały zapas i dóbr zabraknie dla pozostałych¹⁶⁴.

Kwestia sprawiedliwej płacy jest w Katolickiej Nauce Społecznej kwestią znacznie częściej poruszaną współcześnie. Należy uznać, że encykliki papieskie są w tej kwestii zgodne w postulowaniu konieczności zapewnienia pracownikowi płacy wystarczającej na utrzymanie siebie i rodziny. Pius XI w encyklice *Quadragesimo Anno* powtarza za *Rerum novarum* Leona XIII, że „najpierw więc należy robotnikowi zapewnić taką płacę, ażeby wystarczyła na utrzymanie jego własne i jego rodziny”¹⁶⁵. Postulaty Jana Pawła II w *Laborem exercens* nie ograniczyły się do wymogu płacy minimalnej, lecz objęły także prawa socjalne pracowników (urlop, opieka zdrowotna, emerytura)¹⁶⁶. Katolicycy liberałowie ekonomiczni w kwestiach płacy minimalnej i innych praw socjalnych musieli podjąć się więc polemiki z tymi fragmentami encyklik papieskich. Czy jednak nieposłuszeństwo w tych kwestiach osoby chcące uchodzić za katolika jest dopuszczalne? Thomas Woods przekonuje, że tak, ponieważ sami papieże twierdzili, iż wskazania katolickiej nauki społecznej nie mają charakteru ostatecznego ani nieomylnego¹⁶⁷. Woods wprowadza rozróżnienie między nauką o pożądanym celu, do których powinno się dążyć (która to nauka jest w kompetencji papieża), a kwestią środków prowadzących do tych celów, takich jak konkretne rozwiązania ekonomiczne

¹⁶³ Według Murray’a N. Rothbarda, Langenstein w swojej epoce nie był znany. Dopiero współcześnie jest niesłusznie uznawany za reprezentatywnego średniowiecznego scholastyka. Przyczyną tego jest wyolbrzymienie jego znaczenia przez niechętnych wolnemu rynkowi uczonych niemieckich, takich jak Wilhelm Roscher i Werner Sombart. Por. M. Rothbard, *The Doctrines of One Obscure and Heterodox Scholastic*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://mises.org/daily/3923>. Wdruk z dnia 27.11.2012r.

¹⁶⁴ Por. T. Woods, *Kościół a wolny rynek*, dz. cyt., s. 90-95.

¹⁶⁵ Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 71.

¹⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, dz. cyt., n. 19.

¹⁶⁷ Woods powołuje się m.in. na Jana Pawła II, których w kontekście kwestii społeczno-politycznych pisał “Nie trzeba specjalnie podkreślać, że do zadań pasterzy, starających się rozpoznać nowe potrzeby ewangelizacji, należy uważna analiza dokonujących się przemian. Tego rodzaju analiza nie ma jednak na celu formułowania sądów definitywnych, bowiem ze swej natury wykracza poza ścisły zakres kompetencji Magisterium” Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., n. 3.

(w której to kwestii papież nie mają większych kompetencji niż naukowcy, ekonomiści). Innymi słowy, jeśli papież uczy o obowiązku dążenia o dobro najmniej zarabiających robotników, to katolik powinien uznać ten cel za ważny i słuszny. Jeśli jednak jest on przekonany, że środki do tego celu proponowane przez papieży (takie jak płaca minimalna) nie zgadzają się z jego wiedzą ekonomiczną, to ma prawo do wyznawania i głoszenia takich sądów¹⁶⁸.

Zgodnie z poglądem Woodsa, niskie płace i brak gwarancji socjalnych dla robotników nie są wynikiem chciwości kapitalistów, lecz praw ekonomii. W sytuacji braku dostatecznej ilości dóbr, która panuje w słabo rozwiniętych gospodarkach osiągnięcie zadawalającego poziomu życia wymaga znacznie cięższej pracy; także niska siła nabywcza zarobionych pieniędzy wynika z ogólnej sytuacji niedostatku (od której nie są wolni także kapitaliści). Poziom życia robotników i siła nabywcza ich pieniędzy podniesie się stopniowo w wyniku rozwoju gospodarki opartej na zasadach wolnorynkowych. Państwowe ustawodawstwo ustanawiające płacę minimalną i inne prawa robotnicze jest tu kontr produktywne. Płaca minimalna powoduje bezrobocie, gdyż pracodawcy nie opłaca się zatrudniać części pracowników za wyższe stawki; ustawowe skrócenie tygodnia pracy obniża standard życia robotników chcących ciężiej pracować. Także ustawodawstwo ograniczające pracę dzieci w krajach ubogich jest szkodliwe, gdyż zmusza głodujące dzieci do podejmowania nielegalnych działań zarobkowych, takich jak prostytutka¹⁶⁹.

Katolicy o orientacji antyliberalnej mają inny pogląd w kwestii wolności pracy i kapitału. Klasycznym przykładem jest tu myśl XIX myśliciela francuskiego La Tour du Pina. Jego zdaniem, wspomniane dwie wolności cechujące kapitalizm prowadzą do zgubnych konsekwencji i powinny być zastąpione przez system oparty na korporacjach zawodowych, swego rodzaju pośrednią drogę między kapitalizmem a socjalizmem. Kapitalizm, według La Tour du Pina, charakteryzuje się konkurencją pomiędzy przedsiębiorcami, dążącymi do maksymalnego obniżenia kosztów pracy. Tego rodzaju rywalizacja odbywa się kosztem robotników i ich płac. Niskie płace robotników nie są więc zdaniem Tour La Pina (odwrotnie niż u Woodsa) wynikiem konieczności ekonomicznej czy stanu niedorozwoju gospodarczego. Są one wynikiem wspólnego dla kapitalistów pragnienia zysku. Ich zysk czy zysk ich przedsiębiorstw nie jest więc korzystny dla gospodarki jako całości, a jedynie dla grupy posiadaczy. Na miejsce nieograniczonej wolności i konkurencji panującej w kapitalizmie La Tour du Pin proponuje zatem ograniczoną konkurencję charakterystyczną dla korporacji,

¹⁶⁸ Por. T. Woods, *Kościół a wolny rynek*, dz. cyt., s. 24-29.

¹⁶⁹ Por. tamże, s. 120-132.

konkurencję o jak najlepszą jakość produktu przy utrzymywaniu tych samych płac i korzystaniu z tych samych materiałów. Francuski socjolog krytykuje nie tylko istniejącą na rynku wolność pracy, ale także wolność kapitału. Oskarża ją o doprowadzenie do deficytu handlowego Francji, wynoszącego miliard ówczesnych franków; przewiduje także przeniesienie kapitału do krajów, w których praca jest najtańsza, takich jak Chiny. Jego zdaniem, wolność pracy i kapitału naraża obywateli państw zachodnich na nierówną konkurencję ze strony chińskich robotników, którym wystarcza płaca pozwalająca na zaspokojenie podstawowych potrzeb. Ponadto nawet europejski kapitalista, bankier nie sprostą konkurencji Chińczyka, który nie będzie przeznaczzał zysków na luksusy, do których nie jest przyzwyczajony. Co gorsza, kapitalistyczna, nieograniczona wolność pracy i kapitału i niskie płace, będące jej efektem podkopują życie rodzinne. Wprawdzie Francuz nie przeczy, że w ramach kapitalizmu możliwa jest pomoc charytatywna, preferencyjne ubezpieczenia, szkolnictwo; akceptujące zasadniczo kapitalizm państwo może zakazać pracy w niedzielę czy zapobiec wyzyskowi kobiet i dzieci. Jednak kapitalizm nie może zapobiec rozkładowi rodziny, nie może wesprzeć praw ojcowskich ani umożliwić matce rodziny pozostanie w domu. Może to uczynić jedynie korporacjonizm¹⁷⁰, który nie jest jedynie jednym z systemów, jakie może poprzeć chrześcijanin, lecz który sam „jest chrześcijaństwem”¹⁷¹.

Także rodak La Tour du Pina, Le Play głosił ideały solidarności społecznej, przeciwstawiając je kapitalistycznej wolnej konkurencji. W jego myśli wyraźna jest nostalgia za średniowieczem i postrzeganie (korporacyjnego) porządku społecznego tej epoki za idealny. Le Play polemizuje z twierdzeniami historyków zniesławiającymi ten okres dziejów. Jego zdaniem średniowiecze nie było czasem antagonizmów klasowych, ucisku ani rządów tyranów. Le Play’a wizja średniowiecza i *ancien regime*’u jest opozycyjna względem poglądów głoszonych przez zwolenników Rewolucji Francuskiej. Zdaniem francuskiego socjologa średniowiecze cechowało się rozwojem sztuki, rzemiosła i architektury; a przede wszystkim większą harmonią społeczną na poziomie parafii, miejsc pracy i rodziny. Relacje między klasami społecznymi były pokojowe i wolne od ucisku, a niekiedy zdarzało się wręcz, że panowie zazdrościli swoim poddanym dobrobytu¹⁷².

Stosunki społeczne w czasach przedrewolucyjnych charakteryzowały się solidarnością między „właścicielami, a lokatorami, patronem i robotnikiem i szczególnie

¹⁷⁰ Por. R. La Tour Du Pin, *On the corporate regime*, w: *Critics of the enlightenment*, pr. zb. pod red. C. O. Bluma, Wilmington 2004, s. 324-330.

¹⁷¹ Tamże, s. 330.

¹⁷² Por. tamże, s. 214-217.

między panem, a służbą domową”¹⁷³. Sytuacja zmieniła się na gorsze pod wpływem przemian kapitalistycznych. Dawną solidarność i ciepłe uczucia między panami, a służbą zastąpił wzajemny antagonizm. Francuski badacz w korzystnym świetle przedstawia kraje, które w mniejszym stopniu objęły przemiany industrialne i kapitalistyczne i pochwała solidarność społeczną w nich panującą. Le Play argumentuje, że solidarność społeczna cechowała także Francję w czasach przedrewolucyjnych, a istniejące niekiedy bunty chłopskie miały charakter incydentalny i lokalny. Nawet sama Rewolucja Francuska nie była walką klasową, co najwyżej przybrała jej postać w niektórych miejscach. Francuz wspomina także o starych rodzinach, które nigdy nie musiały opuszczać swoich majątków, gdyż były bronione przez lud- co dowodzi fałszywości teorii rewolucjonistów¹⁷⁴. Jak twierdzi Le Play, „(...) nasi ojcowie nie byli ani prześladowanymi ani tyranami, a przed 1789 tworzyli naród godny szacunku (...)”¹⁷⁵. Zdaniem Le Play’a, jeśli Francja chce odzyskać status moralnego przywódcy w Europie, to powinna szukać wzorów do naśladowania w zwyczajach przodków, a nie w teorii i praktyce rewolucji¹⁷⁶.

Myśl La Tour du Pina i Le Play’a cechuje się więc nieufnością wobec pełnej wolności pracy i kapitału i nieograniczonej wolnej konkurencji. Myśliciele zarzucają jej antagonizowanie klas i niszczenie jedności społecznej. Używany przez zwolenników wolnego rynku argument dobrowolności umów nie jest dla nich przekonujący. Alternatywą dla tak rozumianej na sposób liberalny wolności jest ustrój korporacyjny wzorujący się na chrześcijańskim Średniowieczu. Chodzi tu o ustrój w którym zamiast wyzysku, wyobcowania i walki panuje chrześcijańska solidarność, jedność i oparte na miłosierdziu relacje między stanami społecznymi.

c) Rola państwa

Problem gospodarczej roli państwa jest również jedną z głównych osi sporu między katolikami liberalnymi a socjalnymi. Wprawdzie podstawową zasadą katolickiej nauki społecznej jest zasada pomocniczości i mało który katolik wypowiadający się w kwestii społeczno-ekonomicznej tę zasadę odrzuca. Różnorodność opinii na temat roli państwa w gospodarce uwidacznia jednak, że zasada pomocniczości może być interpretowana na różne sposoby.

¹⁷³ Tamże, s. 219.

¹⁷⁴ Por. tamże, s. 219-221.

¹⁷⁵ Tamże, s. 221-222.

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 222-223.

Zgodnie z poglądem katolickich liberałów gospodarczych, rola państwa w gospodarce powinna być ograniczona do minimum. Jak twierdzi Adolpho Lindenberg, przedsiębiorstwa państwowe, w odróżnieniu od prywatnych, są w zasadzie niezależne od zysków i strat, jakie ponoszą: „Nadwyżka z osiągniętego przezeń zysku zazwyczaj przeznaczana jest na pokrycie strat poniesionych gdzie indziej lub na sfinansowanie innych przedsięwzięć. W przypadku straty zaś, skarb państwa zmuszony jest wysupłać gotówkę, dzięki której firma może kontynuować działalność”¹⁷⁷. Podobnie wynagrodzenie kierowników instytucji państwowych zależy w zasadzie wyłącznie od zajmowanego przez nich stanowiska, a nie od osiągniętych przez nich wyników. Taka sytuacja nie sprzyja pracowitości i wydajności, lecz raczej lenistwu.

Kolejnym problemem instytucji państwowych jest nadmierna biurokratyzacja. Rozmiar przedsiębiorstwa państwowego nie jest ograniczony zapotrzebowaniem na produkty/usługi danego typu, nie jest ograniczony wydajnością. Nadmierny rozmiar, biurokratyzacja i brak autonomii kierowników niższego szczebla są cechami wyjątkowo, zdaniem Lindenerga, szkodliwymi, zwłaszcza w nowoczesnej gospodarce, wymagającej innowacyjności i szybkiego dostosowania się do trendów rynkowych.

Jeszcze inną wadą instytucji państwowych jest ich uprzywilejowana, często monopolistyczna pozycja, sprawiająca, że ich zarządcy i pracownicy nie muszą liczyć się z potrzebami klientów. Co więcej, zatrudnienie w instytucjach państwowych wynika nader często z rekomendacji polityków, którzy kierują się znajomościami, a nie kompetencjami i wiedzą.

Powyższe powody sprawiają, że zdaniem Lindenerga, przedsiębiorstwa powinny być zasadniczo prywatne, nawet jeśli uchodzą za mające znaczenie strategiczne¹⁷⁸. Brazylijczyk nie kwestionuje jednak potrzeby istnienia państwa, uznaje, że do jego podstawowych zadań należy obrona wolności i własności, godzenie sprzecznych interesów, a także polityka zagraniczna¹⁷⁹.

Katolicy o nastawieniu socjalnym również zazwyczaj nie byli/nie są zwolennikami omnipotencji państwa. Przykładowo La Tour du Pin postulował przejęcie pewnych funkcji państwa przez korporacje zawodowe. Jego zdaniem, korporacja jest swego rodzaju państwem w państwie, które posiada swoje prawa i obowiązki względem niego. Rolą rządu jest wspomaganie korporacji i pomoc jej w osiągnięciu samodzielności.

¹⁷⁷ A. Lindenberg, *Wolny rynek w społeczeństwie chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 144.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 144-149.

¹⁷⁹ Por. tamże, s. 140.

Po jej osiągnięciu państwo powinno ograniczyć się do stanowienia praw, wspomagających współpracę korporacji z innymi. Korporacje, według La Tour du Pina, nie mają więc być ani całkowicie niezależne od państwa ani przymusowe¹⁸⁰. Widać więc tu myślenie charakterystyczne dla zwolenników tzw. trzeciej drogi. Z jednej strony sprzeciw wobec etatyzmu, z drugiej zaś postulowanie przekształcenia (przy czasowej pomocy państwa) systemu opartego na własności prywatnej w system własności korporacyjnej.

Inny wybitny przedstawiciel socjalnego kierunku w katolickiej myśli społecznej, biskup Emanuel von Ketteler zajmował również ambiwalentne stanowisko wobec gospodarczej roli państwa. Wprawdzie sytuacja robotników w systemie liberalnym jest godna pożałowania, z uwagi na nędzę i sytuację przymusu. Zdaniem biskupa robotnik jest zmuszony przez ryzyko śmierci głodowej pracować całe życie w jednym przedsiębiorstwie, bez środków na kształcenie i bez opieki zdrowotnej. Jest to twierdzenie sprzeczne z liberalnym poglądem o dobrowolności umów o pracę w kapitalizmie. Ta radykalna (i zgodna z poglądami socjalistów) diagnoza ówczesnej sytuacji socjoekonomicznej nie idzie jednak w parze z nawoływaniem do przymusowej zmiany stosunków własnościowych¹⁸¹. Zdaniem Kettelera „(...) chrześcijaństwo i Kościół oddziałuje na stosunki społeczne nie bezpośrednio i nie przez zewnętrzne, mniej czy bardziej automatyczne środki czy instytucje, lecz przede wszystkim – i zasadniczo – przez ducha, którego wpaja ludziom”¹⁸². Poprawie sytuacji robotników w większym stopniu może pomóc chrześcijański duch miłosierdzia, a szczególnie chrześcijańska rodzina, aniżeli rozwiązania polityczne. Biskup Ketteler, podobnie jak La Tour du Pin zaleca tworzenie korporacji zawodowych, mających być zrzeszeniami czy raczej wspólnotami osób połączonych dążeniem do jednego celu. Nawet jeśli cel ten ma charakter doczesny i materialny, to inspiracja duchem wiary sprawi, że dobro uzyskane z działalności korporacji przewyższy zakładane cele ziemskie. Niemiecki biskup twierdzi, że pomoc państwa w zjednoczeniu się robotników w jedno stowarzyszenie, w zbudowaniu ich solidarności byłaby czymś pożądanym; jednak w obecnej sytuacji (rządów liberalnych) jest ona nierealna. Ingerencja państwa nie jest tu zatem odrzucana z uwagi na zasady, lecz z racji okoliczności politycznych¹⁸³. W innym miejscu Ketteler twierdzi jednak, że nakładanie na zamożnych podatków w celu

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 317-318.

¹⁸¹ Por. W. E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne. Wybór pism*, dz. cyt., s. 137.

¹⁸² Tamże, s. 129.

¹⁸³ Por. tamże, s. 130-134.

wspierania stowarzyszeń byłoby przekroczeniem „prawowitych granic państwowego opodatkowania”¹⁸⁴.

d) Dyskusja nad katolicką nauką społeczną – podsumowanie

Podsumowując to skrótowe przedstawienie dwóch różnych szkół myślenia katolików o ekonomii można zauważyć, że katolicy zwolennicy wolnego rynku koncentrują się bardziej na argumentach natury ekonomicznej, zaś katolicy „socjalni” na odwołaniach do solidarności i jedności społecznej oraz argumentach moralnych. Warto przy tej okazji wspomnieć o czterech zasadniczych powodach niechęci wielu katolików wobec wolnego rynku, które podaje Daniel Villey. Francuz zalicza do nich ekonomiczną ignorancję (wśród katolików o ekonomii mówią częściej teologowie i dziennikarze, niż ekonomiści); integryzm (utożsamianie wolnego rynku z liberalizmem teologicznym i filozoficznym, dążenie do odbudowy cywilizacji sakralnej); moralizm (przekonanie o amoralnym charakterze wolnego rynku, ze szczególną krytyką motywu zysku) i profetyzm (fascynację lewicową rewolucją, a nawet utożsamianie jej z Królestwem Bożym).

Jak jednak przekonuje Villey, katolik może przyjąć liberalizm ekonomiczny, bez popadnięcia w błędy liberalizmu filozoficznego i teologicznego. Katolik jest przygotowany na przyjęcie idei wolnego rynku, gdyż w Kościele katolickim (podobnie jak w gospodarce rynkowej) istnieje różnorodność, swego rodzaju pluralizm, a zamiast gwarancji zbawienia, katolik całe życie spędza w niepewności co do własnego losu po śmierci i akceptuje tę sytuację (zamiast marzyć o absolutnym bezpieczeństwie, jak socjaliści).

Poza względami moralnymi i ekonomicznymi znaczenie mają także względy historyczne. Istotnie, z perspektywy katolika akceptacja kapitalizmu może być trudna, gdyż narodziny tego systemu szły w parze z rewolucjami, laicyzacją państw, a także z proletaryzacją dużej części społeczeństwa (choć można się spierać czy ta proletaryzacja wynikała z pogorszenia się sytuacji warstw uboższych czy z możliwemu dzięki postępowi technologiczno-gospodarczemu gwałtownego wzrostu demograficznego).

¹⁸⁴ Tamże, s. 134.

Pragnienie powrotu do średniowiecznej *Christianitas* i związanej z nią stabilności i jedności społecznej jest niemal naturalnym odruchem wobec wyzwań liberalizmu i nowoczesności¹⁸⁵.

3. Od potępienia kapitalizmu, do jego afirmacji – ewolucja katolickiej nauki społecznej

Katolicka nauka społeczna nie jest zasadniczo nauczaniem nieomylnym i wykracza w pewnym stopniu poza zakres kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, stąd pewne jej aspekty mogą podlegać zmianom¹⁸⁶. Dotyczy to szczególnie tych jej elementów, które dotyczą spraw „techniki życia społeczno-gospodarczego, do których Kościół nie ma ani środków odpowiednich ani nie jest powołany”¹⁸⁷. Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, katolicka nauka społeczna jest raczej ideą przewodnią, niż postulatem konkretnego rozwiązania społeczno-gospodarczego. Rolą Kościoła nie jest, zdaniem papieża z Polski, promowanie konkretnych modeli społeczno-ekonomicznych, które to zadanie jest zostawione ludziom działającym w konkretnych okolicznościach i sytuacjach historycznych¹⁸⁸. Niemniej jednak w praktyce nauczanie papieskie nie pomijało akceptacji lub krytyki konkretnych systemów społeczno-ekonomicznych. Jednak z racji wspomnianego nie-definitywnego charakteru katolickiej nauki społecznej, zmienność nauczania Kościoła w tej materii nie może być źródłem zarzutu o charakterze teologicznym. Katolik świecki ma jednak prawo ją analizować i poszukiwać jej konkretnych przyczyn.

Można wyróżnić trzy zasadnicze etapy stosunku Kościoła katolickiego do gospodarczego liberalizmu. W pierwszym, którego symbolicznym początkiem była encyklika *Rerum novarum* Leona XIII (1891) i poprzedzające ją dokumenty Piusa IX, a końcem Sobór Watykański II (1962-1965) pewna podejrzliwość wobec gospodarczego liberalizmu była wtórna wobec krytyki liberalizmu politycznego. Etap drugi, od Soboru Watykańskiego II, do ogłoszenia encykliki *Centesimus annus* Jana Pawła II (1991) cechował się krytyką liberalizmu gospodarczego, przy jednoczesnej akceptacji liberalizmu politycznego.

¹⁸⁵ Por. D. Villey, *Catholics and the Market Economy: Part One*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.mmisi.org/ma/03_03/villey.pdf. Wydruk z dnia 28.06.2011r. Zob. także . Villey, *Catholics and the Market Economy: Part Two*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.mmisi.org/ma/03_04/villey.pdf. Wydruk z dnia 28.06.2011r.

¹⁸⁶ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., n. 3.

¹⁸⁷ Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 41.

¹⁸⁸ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., n. 43.

Momentem przełomowym było ogłoszenie encykliki *Centesimus annus* przez Jana Pawła II w 1991 r. W tej encyklice wcześniej krytyczny wobec liberalizmu ekonomicznego (choć akceptujący liberalizm polityczny) papież, zaakceptował podstawy ekonomii wolnorynkowej. Poniżej postaram się udowodnić postawioną tezę o wyróżnieniu trzech zasadniczych faz katolickiej nauki społecznej.

a) Etap pierwszy – krytyka liberalizmu politycznego i gospodarczego

Przed przyjrzeniem się stosunkowi przedsoborowego Kościoła do liberalizmu warto omówić pokrótce XIX wieczny liberalizm. Zostanie on omówiony na przykładzie Francji i Włoch, a więc krajów szczególnie istotnych dla Kościoła. Włochy bowiem były ojczyzną wszystkich przedsoborowych papieży w XIX wieku, a Rzym został przyłączony do nowo powstałego, zjednoczonego państwa włoskiego. Francja natomiast była nie tylko jednym z najpotężniejszych krajów Europy, lecz także najstarszym krajem katolickim, dotkniętym przez brzemieną w skutkach dla całego świata zachodniego rewolucję.

Włoskie Risorgimento (przypadające na wiek XIX), a więc odrodzenie włoskiej świadomości narodowej przyniosło efekt w postaci dokonanego w 1861 r. zjednoczenia Włoch i aneksją Państwa Kościelnego w 1870 r. Włoski nacjonalizm doby Risorgimento był ruchem zasadniczo antykościelnym (zarówno w teorii jak i praktyce zbrojnej walki z Państwem Kościelnym) i anty-tradycyjnym (włoskie dążenia narodowe sprzeciwiały się zarówno monarchii papieskiej jak i uświęconej tradycją władzy książąt poszczególnych państw włoskich). Włoski ruch liberalny tego okresu zaliczał się do tej rewolucyjnej, choć niejednolitej, formacji Risorgimenta. Sam także nie był monolityczny, gdyż na jego lewicy znajdował się Giuseppe Mazzini¹⁸⁹; zaś na prawicy liberalno-konserwatywna tzw. prawica historyczna (*destra storica*). Od ustanowienia zjednoczonego państwa włoskiego, którego królem został Wiktor Emanuel II (17 marca 1861 r.) do marca 1876 r. rządy sprawowali politycy liberalnej prawicy. Pierwszym premierem Włoch był najwybitniejszy polityk tej formacji Camillo Benso hrabia di Cavour. Chociaż premierzy należący do *destra storica* nie byli antyklerykalnymi radykałami, to za ich rządów dochodziło do uchwalania ustaw o antyklerykalnym charakterze (takich jak kasacja

¹⁸⁹ O Mazzinim i jego poglądach pisze Joanna Ugniewska. Por. J. Ugniewska, *Giuseppe Mazzini – historia jako narodowa terapia*, Wrocław- Warszawa- Kraków- Gdańsk- Łódź 1986, s. 10-118.

zakonów, obowiązek służby wojskowej kleru, konfiskaty majątków kościelnych czy obowiązkowe śluby państwowe)¹⁹⁰. Stosunek państwa włoskiego do Kościoła uległ dalszemu i znaczącemu pogorszeniu podczas rządów liberalnej lewicy (trwających prawie nieprzerwanie od 1876 r. do przejęcia władzy przez Mussoliniego w 1922 r.). Jak twierdzi Jacek Bartyzel ten okres dominacji lewicowych liberałów był jednocześnie okresem istotnych wpływów wolnomularstwa (których liczba w Izbie Deputowanych w 1890 r. wynosiła ok. 300 na 504 posłów). Państwo prowadziło działalność dechrystianizacyjną polegającą na upaństwowieniu i zlaicyzowaniu szkolnictwa i prawa małżeńskiego, a także używanie siły aparatu państwowego przeciwko duchownym. Włoscy wysocy urzędnicy, powiązani z masonerią, sprzyjali także oczernianiu papieża i bluźnierczym demonstracjom. W tym ciężkim dla Kościoła okresie rządów lewicowych liberałów, liberałowie prawicowi tracili stopniowo wpływy. Jakkolwiek nie akceptowali oni panujących wówczas radykalizmu oraz korupcji, to nie zdecydowali się na sojusz z katolikami. W poczuciu intelektualnego osamotnienia oraz wyższości wobec katolickich mas wybrali izolację i bierność wobec prześladowań Kościoła (dotyczy to m.in. wybitnego socjologa Vilfreda Pareto)¹⁹¹.

Liberałowie w XIX wiecznych Włoszech byli więc podzieleni, łączyło ich jednak poparcie dla zjednoczenia Włoch (mającego wówczas wydźwięk antykościelny i antytradycyjny) jak również sprzeciw wobec wpływów Kościoła na życie społeczne. Sprzeciw ten występował w różnym natężeniu od poparcia dla świeckiego ale współpracującego z Kościołem państwa (przez liberałów prawicowych, a więc tzw. prawicę historyczną) po otwartą nienawiść liberałów lewicowych.

We Francji (a więc kraju równie istotnym z punktu widzenia Kościoła, będącym jego „najstarszą córą”) XIX wieczny liberalizm, podobnie jak we Włoszech, charakteryzował się niechęcią do Kościoła katolickiego. Liberałowie byli gorliwymi zwolennikami wolności religijnej, która pierwszy raz została ogłoszona formalnie w rewolucyjnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. W XIX wiecznej Francji zasada wolności religijnej (można też powiedzieć równouprawnienia religii) była wymierzona w przedrewolucyjną uprzywilejowaną pozycję Kościoła katolickiego. Liberałowie zdecydowanie opowiedzieli się przeciwko państwu katolickiemu i zwalczali tendencje sprzyjające powrotowi do sytuacji sprzed rewolucji, takie jak ustawa przeciwko świętokradztwu ustanowiona podczas okresu

¹⁹⁰ Por. J. Bartyzel, *Umierać, ale powoli. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000*, Kraków 2006, s. 389-393.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 394-397.

Restauracji (1815-1830) przez króla Karola X (panującego w latach 1824-1830)¹⁹². Po zakończeniu okresu restauracji i nastaniu monarchii lipcowej (w 1830 r.) okres uprzywilejowania Kościoła katolickiego przez państwo dobiegł końca. Niemniej jednak kwestia pozycji Kościoła w państwie francuskim była nadal aktualna. Liberalom nie wystarczała wolność religijna rozumiana jako swoboda wyboru wyznania; dążyli także do wolności upowszechniania swoich poglądów religijnych, która byłaby jednakowa dla wszystkich¹⁹³. Wydaje się, że w praktyce liberalizm tych myślicieli nader często był maską antykatolicyzmu¹⁹⁴.

Francuscy liberałowie tamtego czasu i będąca ich społecznym zapleczem burżuazja odwoływała się nie do Ancien Régime'u (reakcyjniści byli jej wrogami, podobnie jak socjaliści), lecz do ideałów Wielkiej Rewolucji¹⁹⁵. Jak zauważa Maria Zmierczak, nawet jeśli liberałowie prywatnie byli wierzący, to „ponad wyznawaną religię (...) stawiali swobodę myśli”¹⁹⁶. Chociaż formalnie doktryna liberalna nie sprzeciwiała się Kościołowi, lecz tylko jego uprzywilejowaniu, to praktyka często rozmijała się z teorią. Jeśli liberalne prawodawstwo okazywało się korzystne dla Kościoła (tak jak ustawa Falloux z 1850 r. znacznie ułatwiająca zakładanie prywatnych szkół, z której skorzystały głównie katolickie zakony); to liberałowie rezygnowali z własnych ideałów. By uniknąć podobnej sytuacji, po upadku II Cesarstwa i nastaniu III Republiki popierali konkordat, jako zwiększający w praktyce kontrolę państwa nad Kościołem (mimo nominalnego uprzywilejowania tego ostatniego)¹⁹⁷. Ponadto według francuskich liberałów okresu II Cesarstwa wolność nauczania była niemożliwa do realizacji bez laicyzacji szkół należących do państwa¹⁹⁸.

Głoszone przez francuskich liberałów wolnościowe hasła były wymierzone w uprzywilejowaną pozycję Kościoła. Co więcej, liberałowie wykazywali się brakiem konsekwencji i gdy (wbrew ich przewidywaniom) okazywało się, że w warunkach wolności Kościół funkcjonuje równie dobrze (co w Ancien Régimé), to nie wahali się naginać ideałów

¹⁹² Por. M. Zmierczak, *Ideologia liberalna w II Cesarstwie Francuskim*, Poznań 1978, s. 83-84.

¹⁹³ Por. tamże, s. 83.

¹⁹⁴ Warto w tym miejscu zauważyć, że społeczeństwo francuskie po rewolucji zmieniło się nieodwracalnie. Zmian tych nie mogła powstrzymać nawet Restauracja. Rozpadła się duchowa jedność Francuzów oparta na katolicyzmie. Powszechny był indyferentyzm religijny i związany z nim upadek obyczajów. Według francuskich tradycjonalistów, nawet okres Restauracji był czasem upadku katolicyzmu i tradycyjnych wartości. Por. A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu*, Kraków 2003, s. 204-206.

¹⁹⁵ Por. B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814-1848*, Kraków 1977, s. 35.

¹⁹⁶ Tamże, s. 84.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 86-88.

¹⁹⁸ Por. tamże, s. 89.

wolności, by zrealizować swoje światopoglądowe cele. Antykatolicyzm był więc cechą wspólną XIX wiecznego liberalizmu zarówno francuskiego jak i włoskiego.

Stosunek Kościoła katolickiego do liberalizmu krystalizował się jednak stopniowo. Sama Rewolucja Francuska i głoszone przez nią idee nie spotkały się z jednoczesnym potępieniem wszystkich katolików. Wśród wiernych byli myśliciele upatrujący nadziei w ideach rewolucji i dążący do połączenia rewolucyjnych idei z zasadami chrześcijańskimi. Głosili oni m.in. pochwałę koncepcji wolności politycznej ludów i sprzeciw wobec nadmiernej ingerencji państwa w gospodarkę (problem ubóstwa powinien być ich zdaniem rozwiązany na drodze dobrowolnych stowarzyszeń)¹⁹⁹.

Z biegiem lat stanowisko antyliberalne stało się jednak dominujące w Kościele katolickim, co, jak się wydaje, w dużej mierze było reakcją na doktryny i poczynania samych liberałów. Liberalizm kojarzony był przez Kościół z dziedzictwem Rewolucji Francuskiej, oświeceniowej filozofii, a patrząc dalej wstecz reformacji²⁰⁰, a więc z antychryścianizmem, bądź w najlepszym razie z religijnym indyferentyzmem. Według XIX wiecznej wersji encyklopedii katolickiej, liberalizm dzielił się na: radykalny (negujący jakąkolwiek odpowiedzialność człowieka przed bytem transcendentnym, negujący dogmaty, poddający Kościół pod władzę państwa i powodujący chaos społeczny wynikły z nadania władzy politycznej ludowi); umiarkowany (który mimo większej tolerancji dla Kościoła i katolicyzmu cechuje się wolnomyślicielstwem, poparciem dla zrównującej wszystkie wyznania wolność religijną i kultem parlamentaryzmu w polityce) oraz liberalizm katolicki (dla którego charakterystyczne jest rozgraniczenie na porządek prywatny i publiczny, w którym kierowanie się zasadami religijnymi jest uważane za niewłaściwe)²⁰¹. Kościół w XIX wieku (a w znacznym stopniu też w wieku XX, przed Soborem Watykańskim II) utożsamiał więc liberalizm religijny z liberalizmem politycznym (a w każdym razie uznawał ich powiązanie) i oba jednakowo potępiał jako niemoralne, grzeszne i powodujące chaos społeczny. Miało to niewątpliwie wpływ na sceptycyzm wobec liberalizmu ekonomicznego, który z resztą był często wyznawany przez tych samych myślicieli. Jak pisze prof. Jacek Bartyzel „(...) najgorętszymi leseferystami byli myśliciele i politycy otwarcie wrodcy cywilizacji chrześcijańskiej i legitymizmowi monarchistycznemu, jak np. Fryderyk Bastiat (1801-1850)”²⁰².

¹⁹⁹ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 216.

²⁰⁰ Por. Leon XIII, *Immortale Dei*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, pr. zb. pod red. A. Małaszewskiego, Warszawa 2003, s. 176.

²⁰¹ Por. *Liberalizm (hasło z Encyklopedii Kościelnej, 1879)*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, dz. cyt., s. 84-86.

²⁰² J. Bartyzel, *Umierać ale powoli...*, dz. cyt., s. 405.

Jednym z XIX wiecznych papieży szczególnie negatywnie nastawionych wobec liberalizmu był Grzegorz XVI (głowa Kościoła w latach 1831-1846). Potępił on liberalizm w ogłoszonej w 1832 r. encyklice *Cum Primum* (będącej prawdopodobnie krytyką powstania listopadowego) i w encyklice *Singulari nos* (która koncentrowała się bardziej na krytyce liberalizmu doktrynalnego niż politycznego i potępiała liberalny katolicyzm Félicité de Lamennaisa). Następca Grzegorza XVI, bł. Pius IX (papież w latach 1846-1878) na początku pontyfikatu sprzyjał liberalizmowi, jednak zmienił swój pogląd w związku z wystąpieniami liberałów przeciwko Państwu Kościelnemu. W roku 1864, Pius IX ogłosił encyklikę *Quanta cura*, w której potępiony został racjonalizm, socjalizm i zasada nieograniczonej wolności słowa²⁰³. Skrytykowany został, także pogląd, jakoby „jedynym celem organizacji społecznej było gromadzenie bogactw materialnych”²⁰⁴. Ks. Józef Majka uważa to zdanie za wyrażające potępienie liberalnych tendencji w ekonomii²⁰⁵, z czym można się spierać, gdyż można być liberałem gospodarczym (i uznawać np. konieczność oparcia gospodarki na własności prywatnej i swobodzie umów), nie twierdząc, że bogacenie się jest jedynym celem istnienia organizacji społecznej. Niezależnie jednak od tego czy twierdzenie ks. Majki jest słuszne, kluczowe w *Quanta cura* (podobnie jak w dołączonym do niej *Syllabusie* błędów) jest potępienie liberalizmu politycznego, a nie ekonomicznego. Niemniej istotnym dokumentem Piusa IX był *Syllabus errorum*, potępiający współczesne papieżowi błędy, takie jak m.in. racjonalizm, nieograniczona wolność słowa, rozdział Kościoła i państwa czy pogląd o potrzebie pojednania Kościoła z cywilizacją współczesną²⁰⁶.

Następca Piusa IX, Leon XIII (papież w latach 1878-1903) był również przeciwnikiem liberalizmu politycznego. Ogłoszona przez niego w 1885 r. *Immortale Dei* potępia wolność religijną, nieograniczoną wolność słowa, a także negację doktryny o Boskim pochodzeniu władzy²⁰⁷. Te idee są według niego skutkiem poglądu o równości i niezależności wszystkich ludzi oraz o pochodzeniu władzy nie od Boga, a od samego ludu. Zasady te (które współcześni rewolucjoniści zaczerpnęli z XVI-wiecznej reformacji) prowadzą do ograniczenia praw Kościoła, niemoralności (wolność słowa i prasy) oraz chaosu społecznego (doktryna o pochodzeniu władzy od ludu). Należy zauważyć, że uznanie Boskiego źródła władzy nie musi oznaczać negacji konkretnych rozwiązań ustrojowych;

²⁰³ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 226-227.

²⁰⁴ Tamże, s. 227.

²⁰⁵ Por. tamże.

²⁰⁶ Por. A. Wielomski, *Konserwatyzm główne idee nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 106-111.

²⁰⁷ Por. Leon XIII, *Immortale Dei*, dz. cyt., s. 167-181.

nawet demokracja może być dopuszczalna²⁰⁸. Tak zwane nowoczesne wolności zostają potępione także w encyklice *Libertas* (ogłoszonej w 1888 r.). Religia katolicka, z racji swej prawdziwości powinna mieć status religii państwowej; państwo powinno być katolickie, a nie neutralne pod względem wyznaniowym i światopoglądowym²⁰⁹.

Dla kwestii ekonomicznych szczególnie istotna jest oczywiście inna encyklika Leona XIII, a więc *Rerum novarum* (ogłoszona w 1891 r.). Autor *Rerum novarum* odnosi się krytycznie do ówczesnej sytuacji gospodarczej świata zachodniego²¹⁰. Jednocześnie papież potępił socjalizm, jako fałszywe rozwiązanie, które może jedynie pogorszyć aktualny stan rzeczy²¹¹. Leon XIII nie negował jednak gospodarczej roli państwa w obronie praw robotniczych, jednak przestrzegał także przed tolerowaniem robotniczych rozruchów²¹². Autor *Rerum novarum* nadziei na poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej upatruje przede wszystkim nie w działalności państwa, lecz w dobrowolnych stowarzyszeniach zawodowych, tworzonych na wzór średniowiecznych cechów²¹³.

Pius XI, utrzymując leonowe potępienie socjalizmu zaostrzył jeszcze krytykę współczesnej mu formy kapitalizmu²¹⁴. Dużo miejsca w swojej encyklice poświęcił także krytyce finansowej oligarchii, której istnienie jest jego zdaniem wynikiem wolnej konkurencji i liberalnego indywidualizmu²¹⁵. Alternatywę dla liberalizmu i indywidualizmu widzi Pius XI (podobnie jak Leon XIII) nie w potępionym socjalizmie, lecz w zrzeszeniach zawodowych, korporacjach²¹⁶. Należy jednak zauważyć, że papież nie postuluje budowania czegoś, co współcześnie określilibyśmy mianem państwa opiekuńczego czy państwa równych szans, gdyż papież potępia wysokie podatki i negowanie prawa do przekazywania majątku w spadku²¹⁷.

Niemniej jednak krytyka współczesnej papieżowi (uznanej za liberalną) formy kapitalizmu świadczy o utrzymywaniu się (za pontyfikatu Piusa XI), a nawet pogłębieniu sceptycyzmu Kościoła do liberalizmu gospodarczego. Warto też zwrócić uwagę, że podczas swojego pontyfikatu Pius XI poświęcił mniej uwagi potępieniu nie-ekonomicznego liberalizmu (a więc np. wolności religijnej, wolności prasy, wolności

²⁰⁸ Por. tamże, s.177-183.

²⁰⁹ Por. Leon XIII, *Libertas*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, dz. cyt., s. 208-209.

²¹⁰ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 1-2.

²¹¹ Por. tamże, n. 3-12.

²¹² Por. tamże, n. 29-30.

²¹³ Por. tamże, n. 36-38. *Rerum novarum* została szerzej omówiona w podrozdziale 1 rozdziału I tej pracy.

²¹⁴ Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 101.

²¹⁵ Por. tamże, n. 107-109.

²¹⁶ Por. tamże, n. 83-88.

²¹⁷ Por. tamże, n. 39. *Quadragesimo Anno* również została omówiona szerzej w podrozdziale 1 rozdziału I tej pracy.

nauczania), które były głównym tematem wielu encyklik Leona XIII i jeszcze bardziej konserwatywnego Grzegorza XVI. Choć Pius XI z pewnością nie był liberałem politycznym (o czymś świadczy encyklika o społecznym panowaniu Chrystusa Króla²¹⁸), to można zauważyć pewną zmianę rozłożenia akcentów. Więcej uwagi poświęca się krytyce liberalizmu gospodarczego, niż politycznego. Wydaje się to być oznaką nadchodzącego przełomu w Kościele, który nastąpi na Soborze Watykańskim II. Podczas tego soboru Kościół zaakceptuje wręcz pryncypia liberalizmu politycznego i znacznie zaostrzy krytykę liberalizmu gospodarczego. Zbliży to na pewien czas naukę społeczną Kościoła do stanowiska socjaldemokratycznego.

b) Sobór Watykański II a liberalizm polityczny i gospodarczy

Przełomem w nauczaniu społecznym (i nie tylko) Kościoła był Sobór Watykański II (1962-1965). Został zwołany przez Jana XXIII, a jego celem było dostosowanie Kościoła do współczesności. Sobór Watykański II był zasadniczym przełomem w stosunku Kościoła do liberalizmu politycznego. Liberalizm polityczny kojarzony dotąd z dziedzictwem Rewolucji Francuskiej i walką przeciw chrześcijaństwu został zasadniczo (choć nie bezkrytycznie) zaakceptowany przez Kościół. Zdaniem niektórych przełom ten był porównywalny do Rewolucji Francuskiej, a nawet Rewolucji Październikowej²¹⁹. Wydaje się jednak, że bardziej trafne jest określenie kardynała Josepha Ratzingera, cytowane przez abpa Lefebvre: „problemem lat 1960 było przyswojenie najlepiej wyrażonych wartości dwóch stuleci liberalnej kultury. Są to w gruncie rzeczy wartości, które, nawet jeśli narodziły się poza Kościołem, mogą – oczyszczone i skorygowane – znaleźć swoje miejsce w jego wizji świata. I to się dokonało”²²⁰.

Na Soborze Watykańskim II Kościół zaprzestał walki o uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie cywilnym i zamiast postulatów ograniczenia wolności innowierców zaczął

²¹⁸ Jak pisał Pius XI „Przeto, jeżeliby kiedy ludzie prywatnie i publicznie uznali nad sobą władzę królewską Chrystusa, wówczas spłynęłyby na całe społeczeństwo niesłychane dobrodziejstwa, jak należyta wolność, jak porządek i uspokojenie, jak zgoda i pokój. Jak bowiem królewska godność Pana naszego otacza powagą ziemską książąt i władców pewną ciężką religijną, tak też uzacnia obowiązki i posłuszeństwo obywateli”. Pius XI, *Quas Primas*, Warszawa 2001, n. 19.

²¹⁹ Por. J. Bartyzel, *Demokratyzacja Kościoła*, wersja elektroniczna pod adresem: http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Demokratyzacja_Ko%C5%9Bcio%C5%82a. Wydruk z dnia 29.10.2011r.

²²⁰ M. Lefebvre, *Oni Jego zdetrinizowali*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.piusx.org.pl/kryzys/oni-Jego-zdetrinizowali/30#>. Wydruk z dnia 30.11.2012 r.

domagać się czegoś całkiem odwrotnego, mianowicie równej wolności dla siebie i dla innych wspólnot wyznaniowych. Punktem zwrotnym w uznaniu liberalizmu politycznego była deklaracja *Dignitatis humanae*, poświęcona kwestii wolności religijnej. Kościół ogłosił w niej, że „obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie”²²¹. Także potępiana uprzednio zasada wolności religijnej została oficjalnie poparta przez Kościół. Można powiedzieć, że podczas Soboru Watykańskiego II doszło do zmiany teologii politycznej Kościoła²²².

Można podawać wiele hipotez wyjaśniających rzeczoną zmianę, takich jak udany spisek progresywistycznej frakcji teologów²²³, upadek znaczenia Kościoła w świecie i prześladowania chrześcijan w krajach komunistycznych i islamskich, (rezygnacja z zasady państwa katolickiego byłaby więc swego rodzaju kapitulacją przed światem i prośbą o litość) czy zwykła chęć dostosowania się do dominujących poglądów. Nie negując wagi tych hipotez, warto skupić się na doktrynalnym aspekcie zmiany stosunku do liberalizmu politycznego, z uznaniem zasady wolności religijnej na czele. Otóż na Soborze Watykańskim II nastąpiło to, co określa się mianem przełomu antropologicznego w teologii, zaczęto koncentrować się na człowieku i jego godności, a nie tylko na godności Boga i Jego prawach. Także omawiane prawo do wolności religijnej wynika z godności człowieka, z faktu posiadania przezeń rozumu i wolnej woli. Każdy człowiek powinien znaleźć prawdę przez dobrowolne akty, a nie przez jakiegokolwiek przymus polityczny. Ma on obowiązek samodzielnego jej poszukiwania, a władza publiczna nie ma prawa w ten obowiązek ingerować, dopóki nie jest zagrożony porządek publiczny²²⁴.

Także soborowa konstytucja *Gaudium et spes* koncentruje się na uznaniu wyjątkowej godności każdego człowieka, którego dobru wszystkie sprawy ziemskie mają być podporządkowane²²⁵. Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a jego wartość

²²¹ Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje...*, dz. cyt., n. 2.

²²² Problematykę teologii politycznej Soboru Watykańskiego II porusza Adam Wielomski. Por. A. Wielomski, *Teologia polityczna Soboru Watykańskiego II*, w: „Pro Fide Rege et Lege”, nr 4(53)/2005, s. 67-72.

²²³ Por. R. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001.

²²⁴ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, dz. cyt., n. 2-3.

²²⁵ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 12.

przewyższa wartość świata materialnego. Nie powinien być on przymuszany do czynienia dobra, gdyż właściwie rozumiana wolność jest niezwykle ważnym dobrem²²⁶. W zamyśle Boga, człowiek powinien Go szukać i dążyć do doskonałości nie przez jakikolwiek przymus, lecz przez akty świadome i dobrowolne. Można więc powiedzieć, że wolność jest niezbędnym (choć niewystarczającym, gdyż może być nadużyta) warunkiem praktykowania cnoty. Występowanie przeciwko wolności jest ponadto występowaniem przeciwko godności człowieka²²⁷. Poparcie dla liberalizmu politycznego (i demokratyzmu) w *Gaudium et spes* wykracza poza akceptację zasady wolności religijnej. *Gaudium et spes* odnosi się także do aktualnych tendencji politycznych, takich jak wzrost świadomości praw osób i mniejszości, większy nacisk położony na tolerancję i uczestnictwo obywateli w zarządzaniu krajem. Autorzy konstytucji solidaryzują się z tymi tendencjami, potępiając jednocześnie brak swobód obywatelskich i religijnych. Udział w wolnych wyborach zostaje uznany za obowiązek²²⁸. Ponadto dokument potępia wyścig zbrojeń i głosi potrzebę powołania władzy o zasięgu światowym, która byłaby w stanie zapobiec możliwości wojny. Chociaż powstanie takiej władzy może prowadzić do ograniczenia wolności, nie wydaje się to być intencją autorów tego zasadniczo popierającego polityczny liberalizm dokumentu²²⁹. W praktyce takie ograniczenie wolności byłoby jednak bardzo prawdopodobne²³⁰.

Akceptacja krytykowanego wcześniej przez Kościół liberalizmu politycznego, jaka nastąpiła na Soborze Watykańskim II nie pociągnęła za sobą zmiany stosunku do liberalizmu gospodarczego. Wręcz przeciwnie, krytyka wolnego rynku została podczas

²²⁶ Por. tamże, n. 12-17.

²²⁷ Por. tamże, n. 17.

²²⁸ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 73-76.

²²⁹ Por. tamże, n. 77-84. Bezpośrednio o władzy o zasięgu światowym mówi sekcja 82, zgodnie z którą „(...) usilnie trzeba nam się starać, aby wszystkimi siłami przygotowywać czas, kiedy za zgodą narodów będzie można zakazać wszelkiej wojny. Wymaga to oczywiście ustanowienia jakiejś powszechnej, przez wszystkich uznanej władzy publicznej, która by rozporządzała skuteczną siłą, zdolną wszystkim zapewnić zarówno bezpieczeństwo, jak i przestrzeganie sprawiedliwości oraz poszanowanie praw”. Tamże, n. 82.

²³⁰ Z soborową aprobatą dla powstania władzy światowej wiąże się pewien problem. Z jednej bowiem strony taką aprobatę można uznać za zgodną z logiką Kościoła i uzasadnioną. W minionych wiekach Kościół przyczynił się bowiem do zniesienia tzw. msty rodowej poprzez wzmocnienie władzy państwowej- jak dowodził m.in. przedwojenny polski historyk- prof. Feliks Koneczny. Zniesienie także wojen międzynarodowych przez wzmocnienie władzy czy quasi-władzy o zasięgu światowym wydaje się być logiczną kontynuacją tego procesu. Rozumowanie to jest zgodne z myślą Thomasa Hobbesa- według niego w stanie natury- przed powstaniem państwa panuje wojna wszystkich ze wszystkimi- bellum omnium contra omnes, której zapobiega ustanowienie centralnej władzy. Jednak państwa narodowe są wobec siebie również w stanie natury i także toczą częste wojny- zatem hobbesowska logika nakazywałaby utworzenie rządu światowego. Pozostaje jednak pytanie czy uniknięcie zła międzynarodowej wojny nie służy w parze z niemniejszym złem- totalitaryzmu na niespotykaną dotąd skalę. Władza światowa, uwolniona od potrzeby konkurowania z innymi państwami miałaby niespotykane pole do nadużywania swej pozycji kosztem wolności obywateli. Byłoby to zagrożenie zarówno dla samego Kościoła, jak i dla bronionej przezeń- także w *Gaudium et spes* idei wolności osobistej. Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 71.

tego soboru nasilona. Można zatem zaryzykować tezę, że duch *Gaudium et spes* jest bliski duchowi socjaldemokracji²³¹.

Pogląd o socjalistycznym czy socjalizującym charakterze *Gaudium et spes* jest obecny w literaturze przedmiotu. Przykładowo Konstanty Grzybowski i Barbara Sobolewska twierdzą, że wraz z *Gaudium et spes* doktryna mówiąca „o ponadpaństwowym, prawnonaturalnym charakterze ustroju własności i związana z nią pełna aprobata dla współczesnej epoki ustroju kapitalistycznego przestała być wskutek tego istotnym elementem doktryny katolickiej”²³². Śladami nauczania przedsoborowego (broniącego własności prywatnej) w *Gaudium et spes* jest jedynie uznanie prawa prywatnego posiadania dóbr wystarczających na utrzymanie własne i rodziny (co w pewnych interpretacjach rozumiano wyłącznie jako własność osobistą, a nie jakiegokolwiek dobra produkcyjne) oraz konieczność zachowania prawnych procedur i wypłaty odszkodowania w razie wywłaszczenia. Grzybowski i Sobolewska dostrzegają ponadto także przyznanie wyższej wartości pracy, w przeciwieństwie do stanowiska wcześniejszego, wyrażanego przez np. Piusa XI, dla którego praca i kapitał miały znaczenie i wartość równorzędną. Stanowisko to ma swoje konsekwencje w przyznaniu pracownikom prawa do strajku²³³. Kolejnym lewicowym przełomem jest postulat usunięcia „ogromnych nierówności, z którymi idzie dyskryminacja jednostkowa i społeczna”²³⁴. Nie chodzi tu bynajmniej o całkowity egalitaryzm, gdyż nie każda nierówność jest uznana za niepożądaną, a wyłącznie ta „ogromna”²³⁵ (pozostaje oczywiście problem jak niearbitralnie określić czy dana nierówność jest wystarczająco „ogromna”).

Charakterystyczny dla Soboru Watykańskiego II zwrot Kościoła ku lewicy, cechujący się bardziej krytycznym stosunkiem do liberalizmu gospodarczego wpłynął także na posoborowe nauki papieży. Przykładem jest tu encyklika *Populorum progressio*, autorstwa Pawła VI. Dokument ogłoszony dwa lata po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II jest pierwszą posoborową encykliką społeczną. Głównym tematem encykliki jest rozwój społeczny krajów ubogich (zapewne chodzi głównie o kraje afrykańskie, które odzyskały niepodległość) i w tym kontekście papież podejmuje klasyczne zagadnienia katolickiej nauki społecznej takie jak własność czy powszechne przeznaczenie dóbr.

²³¹ Szerzej Konstytucja *Gaudium et spes* jest omówiona w podrozdziale 1 rozdziału I tej pracy

²³² K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789- 1968)*, Warszawa 1971, s. 194.

²³³ Por. tamże, s. 194-195.

²³⁴ Tamże, s. 193.

²³⁵ Por. tamże.

Populorum progressio zakłada wprawdzie słuszność prawa własności, brakuje jednak jakichkolwiek argumentów w jego obronie, mimo, że w 1967 r. znaczna część świata znajdowała się pod panowaniem komunizmu. Paweł VI skupia się na powszechnym przeznaczeniu dóbr i obowiązkach bogatych. Własność prywatna jest prawem o charakterze ograniczonym i władze państwowe mają obowiązek interwencji w przypadku, gdyby czyjeś prawo własności stało w kolizji z podstawowymi potrzebami społeczeństwa. Paweł VI podtrzymuje więc naukę Soboru Watykańskiego II o prawie do wywłaszczenia wielkich posiadaczy ziemskich w pewnych przypadkach²³⁶.

Paweł VI potępia ideologię, według której „głównym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej - wolna konkurencja, prywatna zaś własność środków produkcji to prawo absolutne, nie znające ograniczeń”²³⁷. Encyklika Pawła VI negatywnie oceniając wiele aspektów współczesnej mu sytuacji gospodarczej głosi potrzebę znaczących reform, przestrzegając jednak przed całkowitą kolektywizacją²³⁸.

Encyklika ta, pisana dwa lata po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II, cechuje się charakterystycznymi dla tego soboru otwarciem na bardziej lewicową interpretację sytuacji społecznej, sceptycyzmem wobec ekonomicznego liberalizmu oraz humanizmem. Dużo miejsca w encyklice poświęconych jest nierównościom społecznym- zarówno w obrębie społeczeństw, jak i pomiędzy krajami rozwiniętymi, a zacofanymi. Pomoc krajom biednym uważana jest za obowiązek państw bogatych²³⁹.

Inną cechą wskazującą na lewicowy społecznie charakter *Populorum progressio* jest brak obecności w niej argumentów broniących własności prywatnej. Jest to zastanawiające, biorąc pod uwagę fakt powstania dokumentu w latach potęgi Związku Radzieckiego. Zgodnie z *Gaudium et spes*²⁴⁰, lecz wbrew przed-soborowym encyklikom²⁴¹ *Populorum progressio* dopuszcza wywłaszczenia wielkich posesjonatów. Skoro zaś dopuszcza się pozbawienie własności w pewnych przypadkach, trudno mówić o nienaruszalności zasady własności, trudno mówić o własności, jako o prawie naturalnym. Powstaje więc precedens, który może zostać wykorzystany na szerszą skalę.

²³⁶ Por. tamże, s. 23-24.

²³⁷ Tamże, s. 26.

²³⁸ *Populorum progressio* jest szerzej omówiona w podrozdziale 1 rozdziału I tej pracy.

²³⁹ Takiemu podejściu można zarzucić, że nie bierze pod uwagę, iż narody bogatsze doszły do zamożności dzięki wielu własnym wyrzeczeniom (wystarczy wspomnieć o kosztach rozwoju świata zachodniego w XIX wieku, o długości ówczesnego dnia pracy etc.), można by więc rzec, że zasłużyły na swoją pozycję (jeśli oczywiście przyjmujemy traktowanie narodów jako „bytów”, a nie agregatu jednostek).

²⁴⁰ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 71.

²⁴¹ „Daleko więcej jeszcze mija się z prawdą, kto twierdzi, że wskutek nadużycia lub nieużycia prawo własności upada i wygasza.” Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 47.

Godny odnotowania w encyklice Pawła VI jest jej humanizm. Chodzi tu o humanizm otwarty na Boga. Papież odwołuje się tu do myśli wybitnego filozofa francuskiego Jacquesa Maritaina²⁴². Paweł VI wzywa do stworzenia opartej na braterstwie cywilizacji, której zwieńczeniem byłaby władza o charakterze światowym. Papież nie głosi konieczności oparcia tego porządku bezpośrednio na nauce Kościoła i chrześcijaństwie, odwołuje się raczej do dążeń naturalnych. Braterstwo i jedność są wartościami samymi w sobie, nawet jeśli nie są oparte na wierze chrześcijańskiej. Autor *Populorum progressio* pokłada więc nadzieję na poprawę świata w ludzkich skłonnościach, naturalnej dobrej woli, a także świeckich organizacjach takich jak ONZ²⁴³. Zaznacza się w tym humanizm Pawła VI, jego wiara w człowieka i w dobroć ludzkiej natury. To przekonanie o tym, że człowiek nie jest na tyle skażony grzechem, by nie mógł o własnych siłach (nawet bez kierownictwa Kościoła i korzystania z Sakramentów) uzdrowić cywilizacji. Pogląd ten można uznać za zgodny duchem Soboru Watykańskiego II. Paweł VI nie podziela więc w pełni obaw Leona XIII, który w encyklice *Humanum genus* przestrzegał przed opartym na naturalizmie nowym ładem²⁴⁴ czy Piusa XI, twierdzącego, że odbudowa społeczna nie będzie skuteczna, jeśli nie oprze się jej konkretnie na przykazaniach Dekalogu i Ewangelii²⁴⁵.

Biorąc pod uwagę z jednej strony antyliberalne przekonania gospodarcze Pawła VI, a z drugiej jego humanizm i wiarę w człowieka, można zapytać czy między tymi dwoma poglądami nie zachodzi pewna sprzeczność? Dlaczego papież, który wierzył, że ludzie są w stanie, bazując głównie na własnej dobrej woli, zbudować lepszą cywilizację, opartą na braterstwie i wzajemnej pomocy, nie wierzył, że ci sami ludzie są w stanie podejmować dobre decyzje w warunkach wolności gospodarczej? Dlaczego nie wierzył, że ci sami ludzie będą z własnej woli, bez przymusu podatkowego i wywłaszczeń, pomagać biednym? Warto w tym miejscu zauważyć, że następca Pawła VI, Jan Paweł II, również czerpiący z filozofii humanistycznej, dojdzie (choć nie od razu) do akceptacji i pochwały gospodarki rynkowej.

²⁴² Jacques Maritain (1882-1973) francuski filozof katolicki, zwolennik personalizmu. Wywarł znaczny wpływ na nauczanie Soboru Watykańskiego II.

²⁴³ Por. Paweł VI, *Populorum progressio*, dz. cyt., n. 73-78.

²⁴⁴ Leon XIII w *Humanum genus* pisał o potępianej przezeń masonerii „Z najpewniejszych danych, na któreśmy się wyżej powołali, narzuca się jeden wniosek, iż mianowicie ostatecznym celem ich zamierzeń jest: obalić doszczętnie ład religijny i społeczny powstały na gruncie instytucji chrześcijańskich i zastąpić go nowym ładem, uformowanym według ich założeń, których podstawowe zasady i prawa zaczerpnięte zostały z naturalizmu.” Leon XIII *Humanum genus*, Warszawa 2002, n. 10.

²⁴⁵ „Na tak oplakane spustoszenie dusz, które, trwając, wniwecz obraca wszelkie próby odrodzenia gospodarczego, istnieje tylko jedno skuteczne lekarstwo: wyraźny i szczery powrót do nauki ewangelicznej, tj. do przykazań Tego, który jeden ma słowa żywota wiecznego”, takie mianowicie słowa, które nigdy nie przemiją, chociaż niebo i ziemia przemiją”. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 135.

c) Jan Paweł II i stopniowa akceptacja „ekonomii rynku”

Jan Paweł II był zadeklarowanym zwolennikiem Soboru Watykańskiego II. Przez większą część pontyfikatu, aż do ogłoszenia encykliki *Centesimus annus* w 1991 r. był sceptyczny wobec liberalizmu gospodarczego. Z drugiej jednak strony, w przeciwieństwie do poprzednich papieży doświadczył osobiście komunizmu i problemów oraz tragedii, spowodowanych przez ten system. Jego poglądy ewoluowały od anty-marksistowskiej, chociaż sceptycznej wobec wolnego rynku encykliki *Laborem exercens*, po zasadniczo popierającą wolny rynek encyklikę *Centesimus annus*.

Charakterystyczną encykliką Jana Pawła II z okresu, w którym był sceptyczny wobec gospodarki rynkowej jest *Laborem exercens* (1981 r.). Dokument poświęcony jest głównie pracy ludzkiej i jej godności. Papież jest zwolennikiem zasady prymatu pracy nad kapitałem. Zasada ta wynika chociażby z „chronologicznego” pierwszeństwa tej pierwszej: jest ona niezbędna do wytworzenia kapitału. Kapitał, rozumiany jako rzeczy, maszyna ma służyć człowiekowi i najprostszy robotnik jest podmiotem sprawczym produkcji, a najbardziej skomplikowane urządzenie pozostaje narzędziem²⁴⁶. Autor *Laborem exercens* postuluje pokonanie antynomii pomiędzy pracą i kapitałem²⁴⁷. Takie, przeciwne materializmowi, podejście jest wyrazem humanizmu i prymatu osoby nad rzeczą²⁴⁸.

Z powyższymi problemami wiąże się kwestia własności. Nauka Kościoła, zgodnie z *Laborem exercens*, sprzeciwia się zarówno marksistowskiemu kolektywizmowi, jak i skrajnemu liberalizmowi. Zasada prymatu pracy i podmiotowości człowieka prowadzi do poparcia dla współwłasności pracowniczej środków produkcji, co nie jest tożsame z kolektywizacją przeprowadzaną przez kraje socjalistyczne²⁴⁹.

Wspomnianą krytyka centralizmu i nadmiernej roli aparatu biurokratycznego, jako czynników sprzecznych z godnością osoby można uznać za antycypację późniejszego pro-rynkowego stanowiska Jana Pawła II. Encyklikę *Laborem exercens* trudno jednak określić jako sprzyjającą liberalizmowi gospodarczemu (jak również socjalizmowi). Wizja papieża nie mieści się do końca w ramach podziału na socjalizm i kapitalizm. Zachowuje dystans wobec obydwu tych systemów i skupia się głównie na aspektach filozoficznych, na uznaniu wartości pracy i wykonującej ją osoby, jako ważniejszej od narzędzi materialnych. Humanizm ten stopniowo doprowadził jednak Jana Pawła II

²⁴⁶ Por. tamże, n. 12.

²⁴⁷ Por. tamże, n. 13.

²⁴⁸ Por. tamże.

²⁴⁹ Por. tamże, n. 14.

do zasadniczej akceptacji konkretnego systemu gospodarczego, określonego przezeń mianem ekonomii rynku. Akceptacja ta miała miejsce dziesięć lat później, wraz z ogłoszeniem encykliki *Centesimus annus*.

Centesimus annus, ogłoszona już po upadku Związku Radzieckiego była encykliką o przełomowym charakterze jeśli chodzi o stosunek Kościoła do gospodarki rynkowej. Klęska socjalizmu zainspirowała Jana Pawła II do analizy jej przyczyn. Jedną z nich była niewydolność gospodarcza, wynikła z „pogwałcenia praw człowieka do inicjatywy, do własności i do wolności w dziedzinie ekonomicznej”²⁵⁰. Za prawo człowieka uznane zostaje więc nie tylko prawo własności (co nie jest żadnym novum w nauce Kościoła, gdyż o własności jako prawie naturalnym pisał już Leon XIII²⁵¹), lecz także prawo do inicjatywy gospodarczej i wolności ekonomicznej.

Kluczowy błąd socjalizmu nie ma charakteru ekonomicznego, lecz antropologiczny. Socjalizm rozpatruje „pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło”²⁵². Ten błąd antropologiczny wiąże się z negacją własności prywatnej.

Alternatywą wobec opartego na błędzie antropologicznym i przegranego systemu socjalistycznego jest gospodarka rynkowa²⁵³. Istnieją jednak potrzeby niemożliwie do zaspokojenia na drodze wymiany rynkowej; istotna jest też ochrona praw pracowniczych²⁵⁴.

Papież popiera więc (choć nie bez negowania roli rządu) współczesny wolny rynek, odrzuca przy tym kapitalizm rozumiany jako system oparty na dominacji kapitału i wyzysku robotników (co zgodnie z poglądami Jana Pawła II jest charakterystyczne zwłaszcza dla pierwszej fazy industrializacji). Wydaje się, że to w tym kontekście należy rozumieć zdanie z kolejnego paragrafu encykliki, w myśl którego „nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”²⁵⁵. Według papieża alternatywą dla tak rozumianego, wypaczonego

²⁵⁰ Tamże, n. 24.

²⁵¹ Por. Leon XIII, *Rerum novarum*, dz. cyt., n. 4-8. Wydaje się, że Jan Paweł II rozumie tu prawo człowieka, jako normę absolutną, wynikającą z natury człowieka. Rozumienie to jest więc zbieżne z leonowym.

²⁵² Tamże, n. 13.

²⁵³ Por. tamże, n. 34.

²⁵⁴ Por. tamże.

²⁵⁵ Tamże.

kapitalizmu jest system wolności pracy, przedsiębiorczości i uczestnictwa można więc powiedzieć system wolnorynkowy, uzupełniany jednak przez ingerencję społeczeństwa i państwa.

Encyklika *Centesimus annus* porusza także kwestie kulturowe i polityczne. Jan Paweł II, jako kontynuator nauki Soboru Watykańskiego II staje po stronie liberalizmu politycznego i demokracji. Papież występuje w obronie trójpodziału władz, który uważa za przyczyniający się do wolności i rządów prawa. Potępia zaś totalitaryzm, negujący ludzką wolność i walczący z Kościołem, który stanowi dlań konkurencję w głoszeniu prawdy absolutnej. Stosunek Jana Pawła II do demokracji jest analogiczny do jego stosunku do gospodarki rynkowej, a więc zasadniczo pozytywny, choć nie pozbawiony zastrzeżeń. Demokracja musi być oparta o rządy prawa i prawidłową koncepcję osoby, nie zaś o filozofię agnostyczną i relatywistyczną²⁵⁶.

Podsumowując, wydaje się, że czerpane z nauki Soboru Watykańskiego koncentracja na obronie godności człowieka i szacunek dla wolności politycznej doprowadziło w konsekwencji (choć nie od razu) Jana Pawła II do poparcia wolności także w dziedzinie gospodarczej. Na wspomnianą ewolucję myśli Jana Pawła II (i generalnie nauki społecznej Kościoła) wpływ miało także dostrzeżenie upadku systemu socjalistycznego, a także przemian dokonanych w samym kapitalizmie. Otóż autor *Centesimus annus* pozostał krytyczny wobec kapitalizmu pierwotnego, opartego jego zdaniem na wyzysku i dominacji kapitału (czyli odwróceniu zasady pierwszeństwa pracy proklamowanej w *Laborem exercens*); akceptując jednocześnie współczesny wolny rynek. We współczesnej, rozwiniętej gospodarce rynkowej to sam człowiek, jego wiedza, inteligencja i praca, jest głównym źródłem bogactwa. Z powyższymi kwestiami wiąże się docenienie przez Jana Pawła roli przedsiębiorczości i umiejętności, jakimi charakteryzuje się dobry przedsiębiorca- takimi jak inicjatywa czy zdolność wyczuwania potrzeb innych ludzi (fakt, że normalną drogą do wzbogacenia się w gospodarce rynkowej jest zaspokajanie potrzeb innych ludzi pozostawał dotychczas niezauważony w Katolickiej Nauce Społecznej).

Akcent położony w *Centesimus annus* na inicjatywę i przedsiębiorczość oraz ogólnie na rolę działającego człowieka pokazuje „jak daleką drogę przebyły ekonomiczne przemyślenia autora i jak duży skok wykonały z naukowego punktu widzenia, co sprawia, że w porównaniu z nią znaczna część wcześniejszej społecznej doktryny Kościoła wydaje się mocno przestarzała”²⁵⁷. Godne uwagi jest też stanowisko papieża w kwestii

²⁵⁶ Por. tamże, n. 44-46. *Centesimus annus* jest szerzej omówiona w podrozdziale 1 rozdziału I tej pracy.

²⁵⁷ J. H. De Soto, *Sprawiedliwość a efektywność*, Warszawa 2010, s. 347.

kontrowersyjnych kwestii zysku i interesu własnego, do których dążenie jest dla przeciwników kapitalizmu czymś niegodziwym. Poparcie papieża dla wolnego rynku nie jest bezkrytyczne ani nieograniczone, rynek musi być uzupełniany przez działalność państwa, a także kulturę, oświatę i religię. Można jednak stwierdzić, że *Centesimus Annus* charakteryzuje umiarkowany optymizm wobec ustroju, który okazał się zwycięski w roku powstania tej encykliki. Chodzi tu o ustrój, który Michael Novak określi mianem demokratycznego kapitalizmu.

Rozdział II

1. Ideologie i doktryny polityczne mające wpływ na myśl Michaela Novaka

Przed przejściem do biografii intelektualnej Michaela Novaka i opisu jego najważniejszych poglądów, warto omówić doktryny i filozofie, które wywarły szczególnie wpływ na amerykańskiego teologa. Katolickiej Nauce Społecznej, jako szczególnie istotnej dla myśli Michaela Novaka poświęcono cały poprzedni rozdział. W tym omówione zostaną inne doktryny mające znaczący wpływ na amerykańskiego myśliciela. Można do nich zaliczyć: liberalizm, neokonserwatyzm, a także personalizm (szczególnie myśl Jacquesa Maritaina).

a) Liberalizm

Za pierwszych liberałów można uznać zwolenników brytyjskiej partii wigów, działającej od końca XVII w. Cele partii, takie jak ochrona trzech praw naturalnych (życie, wolność, własność) sformułował słynny filozof polityczny, John Locke (1632-1704). Klasyczny liberalizm rozwinął się w XVIII wieku, w związku z Oświeceniem i kształtował rzeczywistość w największym stopniu u schyłku tego stulecia (od Rewolucji Francuskiej) i w XIX wieku. Klasyczni liberałowie dążyli m.in. do obalenia absolutyzmu i ustroju stanowego wraz z barierami dla działalności gospodarczej, ustanowienia rządów konstytucyjnych opartych o zasadę podziału władz, a także zmniejszenia wpływu religii na życie publiczne i życie społeczne²⁵⁸.

Słowo liberalizm wywodzi się z łacińskiego „liberalis”, a więc wolny, godny wolnego człowieka. Liberalizm jest doktryną, której naczelnym ideałem wolność (polityczna, osobista, ekonomiczna); jak również ruchem politycznym, który dąży do wcielenia tego ideału w życie społeczno-polityczne. Z uwagi na dziedzinę zainteresowania

²⁵⁸ Por. J. Bartyzel, hasło Liberalizm w: J. Bartyzel, A. Wielomski, B. Szlachta, *Encyklopedia polityczna. Tom 1. Myśl polityczna: główne pojęcia, doktryny i formy ustroju*, Radom 2007, s. 204-209.

można wyodrębnić pięć rodzajów liberalizmu: liberalizm filozoficzny, religijny, moralno-obyczajowy, polityczny i ekonomiczny²⁵⁹.

Pod pojęciem liberalizmu filozoficznego można rozumieć zarówno epistemologiczny empiryzm i ontologiczny racjonalizm, jak i racjonalizm naturalistyczny czy kantowski idealizm. Mianem liberalizmu religijnego określa się zarówno wyrażający się w zasadzie indywidualnej interpretacji Pisma Świętego liberalizm protestancki, jak i popularny w oświeceniu deizm i ateizm oraz liberalizm katolicki, wzywający do modyfikacji doktryny i/lub ustroju Kościoła, bądź do akceptacji przezeń politycznej demokracji i/lub ekonomicznego liberalizmu.

Liberalizm moralno-obyczajowy współcześnie wiąże się z moralnym permissywizmem i relatywizmem; za moralno-obyczajowych liberałów z ubiegłych epok można uznać utylitarystę Jeremy'ego Benthama, a także (zdaniem Jacka Bartyzela) Adama Smitha (z uwagi na sankcjonowanie przezeń interesowności) i Immanuela Kanta²⁶⁰.

Niejednolitość liberalizmu jest szczególnie dobrze widoczna w przypadku liberalizmu politycznego. W XVIII i XIX wieku wielu tzw. liberałów arystokratycznych (Benjamin Constant²⁶¹, brytyjscy wigowie, Monteskiusz czy Polacy Bonawentura i Wincenty Niemojewski) popierało monarchię konstytucyjną i parlamentarną, powiązaną z wysokimi cenzusami i zasadą podziału władz. Z kolei liberalizm radykalno-demokratyczny, którego najbardziej znanym przedstawicielem był Jean-Jacques Rousseau optował za zasadami suwerenności ludu i woli powszechnej. Pomiędzy nimi na ideowo-politycznym spectrum plasował się liberalizm mieszczański i republikański (którego przedstawicielem był m.in. Thomas Jefferson). Z czasem najbardziej wpływowym nurtem liberalizmu politycznego stał się liberalizm demokratyczny, którego prekursorem był John Stuart Mill. W reakcji na ewolucję liberalizmu w kierunku lewicowym, która miała miejsce już w II poł. XIX i I poł. XX wieku, wykształcił się liberalizm konserwatywny, przestrzegający przed

²⁵⁹ Por. tamże, s. 204.

²⁶⁰ Por. tamże 205-207.

²⁶¹ Constant jest autorem słynnego rozróżnienia na wolność starożytnych i wolność nowożytnych. Starożytni cenili wolność polityczną, a więc uczestnictwo w życiu politycznym. Poświęcali wolność indywidualną na rzecz partycypacji w rządzeniu wspólnotą. Zdaniem Constanta wynikało to z tego, że znajdowali się oni na wczesnym stadium rozwoju moralnego. Dlatego też nie byli skłonni do refleksji nad sobą, a jednocześnie wierzyli w wartości absolutne. Działalność polityczną widzieli za środek do realizacji tych wartości. Z kolei czasy nowożytne cechuje duch zwątpienia, będący zdaniem francuskiego liberała objawem moralnej dojrzałości. Ludzie nowożytni są indywidualistami, którzy nie chcą poświęcać własnej niezależności na rzecz wspólnoty i entuzjastycznego angażowania się w działalność polityczną. Por. Z. Rau, *Liberalizm, zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 34-36. Jak pisał Constant, ludzie nowożytni „(...) aby być szczęśliwymi (...) potrzebują pozostawienia ich w całkowitej niezależności we wszystkim, co dotyczy ich zajęć, przedsięwzięć, sfery działania, kaprysów”. B. Constant, *O duchu podboju i uzurpacji O rodzaju wolności, jaką ofiarowano ludziom w końcu ubiegłego stulecia*, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt. s. 193.

groźbą państwowej tyranii. Jego przedstawicielami byli m.in. katolik lord Acton, twórca teorii elit Vilfredo Pareto, jak również polski myśliciel Florian W. Znaniecki. Z kolei do współczesnych liberałów zwalczających totalitaryzm polityczny zalicza się m.in. Isaiaha Berlina (1909-1997) i Alaina Besançon (ur. 1932)²⁶².

W sferze ekonomii, liberalizm tradycyjnie (za sprawą m.in. Jeana Baptiste Say'a czy Frédérica Bastiata) tożsamy był z poparciem dla wolnego rynku i sprzeciwem wobec interwencji państwa w gospodarkę. Pod wpływem progresywistycznych przemian wykształcił się natomiast sceptyczny wobec nieregulowanego rynku socjalliberalizm, wsparty przez ekonomię Johna Maynarda Keynesa (1883-1946). Reakcją na te tendencje była twórczość przedstawicieli tzw. austriackiej szkoły ekonomicznej, takich jak Ludwig von Mises (1881-1973) czy Fryderyk von Hayek (1899-1992); a także szkoły chicagowskiej, której najbardziej wpływowym przedstawicielem był Milton Friedman (1912-2006)²⁶³.

Liberalizm cechuje się wielonurtowością, toteż trudno wyodrębnić elementy wspólne dla wszystkich liberałów. Ideami, podzielanymi przez większość zwolenników tej doktryny są: indywidualizm antropologiczny i szczególne znaczenie przyznawane wolności jednostki (jest ono istotą liberalizmu); optymizm antropologiczny (który odrzucają liberałowie konserwatywni); zasadnicza aprobata dla zmiany w życiu społecznym, a także kulturowym (wyróżniająca liberalizm od konserwatyizmu); jak również powoływanie się na (zlaicyzowane) koncepcje praw natury.

W kwestiach gospodarczych liberałów charakteryzuje uznanie własności prywatnej za element potrzebny do istnienia politycznej i społecznej wolności (jest to szczególnie widoczne u liberałów klasycznych, mniej u liberałów socjalnych). W kwestiach związanych z porządkiem politycznym charakterystyczne dla liberałów są: przekonanie o powstaniu społeczeństwa w wyniku umowy społecznej (nieobecne z kolei u wielu liberałów konserwatywnych); podejrzliwość wobec władzy politycznej (co nie dotyczy liberałów lewicowych, uznających potrzebę niwelowania nierówności społecznych przez działalność państwa); tak zwany światopogląd prawniczy (przekonanie, że prawo musi być spisane i skodyfikowane); polityczny sekularyzm (wyrażający się niekiedy w postaci agresywnego laicyzmu, a niekiedy jedynie w postaci rozdziału religii i polityki, nie wykluczającym osobistej wiary); akceptacja dla demokracji politycznej (także tu występuje zróżnicowanie między w dużym stopniu sceptycznymi wobec demokracji

²⁶² Por. J. Bartyzel, hasło Liberalizm w: J. Bartyzel, A. Wielomski, B. Szlachta, *Encyklopedia polityczna. Tom 1*, dz. cyt., s. 204-209.

²⁶³ Por. tamże, s. 208.

liberałami arystokratycznymi i konserwatywnymi, a lewicowymi liberałami, głoszącymi potrzebę rozciągnięcia zasady demokratycznej na życie społeczno-gospodarcze)²⁶⁴.

Pod wpływem m.in. myśli Johna Stuarta Milla, nastąpił odwrót wielu liberałów od sceptycyzmu wobec demokracji i bezwarunkowego poparcia wolnego rynku na rzecz liberalizmu socjalnego, wzywającego państwo do zapewnienia obywatelom pewnych praw ekonomicznych. Reakcją na rozrost państwa opiekuńczego było powstanie neoliberalizmu (w latach 70 tych XX wieku), który nawiązywał do wolnorynkowej tradycji liberalizmu klasycznego²⁶⁵. Do liberalizmu klasycznego i wolnorynkowego nawiązywał także powojenny, niemiecki ordoliberalizm. Ordoliberalowie łączyli liberalizm ekonomiczny ze społeczną nauką Kościoła; ważna dla nich była nie tylko wolność (*libertas*), lecz także ład (*ordo*)²⁶⁶.

b) Neokonserwatyzm

Neokonserwatyści to określenie grupy amerykańskich intelektualistów (często, choć nie zawsze, żydowskiego pochodzenia) o intelektualnych korzeniach socjalistycznych lub wręcz trockistowskich, którzy stopniowo zmienili swoje poglądy na centrowe czy centroprawicowe. Do najsłynniejszych neokonserwatystów zalicza się m.in. Irving Kristol (ur. 1920), założyciel pisma „The Public Interest” i jego żona Gertrude Himmelfarb (ur. 1920), autorka prac z dziedziny filozofii polityki dotyczących klasyków liberalizmu, socjolog Daniel Bell; socjolog religii Peter L. Berger (ur. 1929) redaktor miesięcznika „Commentary”, pastor luterński, a następnie ksiądz Richard Neuhaus (ur. 1936) czy Norman Podhoretz (ur. 1930). Do grona neokonserwatystów bywa zaliczany także Michael Novak²⁶⁷.

Głównymi powodami zerwania neokonserwatystów z myślą lewicową było dostrzeżenie zagrożenia szeroko rozumianego ładu społecznego przez – zdaniem neokonserwatystów finansowaną przez ZSRR - rewolucję obyczajową (kontrkulturę) późnych lat 60tych, jak również liberalizacja polityki zagranicznej USA (*détente*). Neokonserwatyści wystąpili przeciwko kontrkulturowej Nowej Lewicy, zwalczając radykalny egalitaryzm i przemiany obyczajowe w polityce wewnętrznej oraz politykę odprężenia wobec

²⁶⁴ Por. tamże, s. 208-209.

²⁶⁵ Por. tamże, s. 204-205.

²⁶⁶ Na temat ordoliberalizmu w interesujący sposób pisze Ryszard Skarżyński. Por. R. Skarżyński, *Główne idee polityczne ordoliberalizmu*, w: *Studia nad liberalizmem*, pr. pod red. R. Skarżyńskiego, Warszawa 1995, s. 77-154.

²⁶⁷ Por. J. Bartyzel, hasło: *Neokonserwatyzm*, wersja elektroniczna pod adresem <http://haggard.w.interia.pl/neocons.html> Wydruk z dnia 22.12.2011r.

Związku Radzieckiego. Zwrot tego środowiska ku prawicy uwidocznił się w 1979 r., gdy większość neokonserwatystów, w związku z rezygnacją ich kandydata w prawyborach Partii Demokratycznej, przeszła do Partii Republikańskiej, przyczyniając się do objęcia fotela prezydenckiego przez Ronalda Reagana (1980). Po zakończeniu Zimnej Wojny i prezydentury Busha seniora oraz Billa Clintona, wpływy neokonserwatystów na politykę Stanów Zjednoczonych uległy pewnemu zmniejszeniu. Zgodnie z krytycznym poglądem, wpływ na to miał także brak jasno zdefiniowanego wroga, wobec którego neokonserwatyści określali się podczas Zimnej Wojny.

Okres największej władzy dla środowiska neokonserwatywnego nadszedł wraz z objęciem prezydentury przez George'a Busha juniora. Za jego prezydentury neokonserwatyści objęli znaczące stanowiska państwowe (np. zastępcy sekretarza obrony, szefa Rady Bezpieczeństwa Narodowego i rady konsultacyjnej Pentagonu). Poglądy neokonserwatystów, zwłaszcza na kwestie polityki zagranicznej służyły uzasadnieniu agresywnej polityki zagranicznej prowadzonej przez gabinet Busha w imieniu tzw. wojny z terroryzmem²⁶⁸.

Rozpad Związku Radzieckiego nie zmienił radykalnie anty-izolacjonistycznego stanowiska neokonserwatystów. Jednak aż do zamachów 11.09.2001 r. wydawało się, że Stany Zjednoczone nie posiadają poważnych wrogów. Po atakach na World Trade Center, neokonserwatyści opowiedzieli się zdecydowanie za kontynuacją hegemonistycznej i imperialistycznej polityki zagranicznej, prowadzonej w imię wojny z terroryzmem i promowania demokracji na świecie. Wojna przeciwko islamowi jest w tej optyce postrzegana jako czwarta wojna światowa (za trzecią uznaje się Zimną Wojnę); zaś za wrogię państwa uważa się (nie licząc Iraku Husseina, w którym amerykańska interwencja była zgodna z linią neokonserwatystów) także Iran, Syrię, Libię, Koreę Północną. William J. Bennet wskazywał także na potrzebę ataku na Chiny²⁶⁹.

Za wyjątkiem artykułu Irvinga Kristola *What is a <neoconservative>?*, który ukazał się w piśmie *Newsweek*, nie powstał żaden manifest ideologiczny neokonserwatyzmu. Neokonserwatyzm jest bowiem raczej określeniem doktryny grupy intelektualistów (ukutym ponadto przez przeciwników politycznych), niż typową ideologią²⁷⁰.

²⁶⁸ Por. tamże.

²⁶⁹ Por. tamże. Wydaje się, że szczególną wrogością neokonserwatyści darzą też Rosję Władimira Putina.

²⁷⁰ Por. tamże. Neokonserwatyzm jest raczej doktryną polityczną, niż ideologią. Ściśle wiąże się z praktyką polityczną i skupia się szczególnie na konkretnych aspektach, takich jak polityka społeczna i (zwłaszcza) polityka zagraniczna.

Mimo to można wyróżnić pewne charakterystyczne poglądy neokonserwatyizmu zarówno w kwestiach politycznych jak i ekonomicznych oraz kulturowych.

Pod względem politycznym, neokonserwatystów cechuje coś, co jeden z nich (Artur M. Schlesinger²⁷¹) określił jako „wiarę w demokrację liberalną”. Jest to wiara w niezbywalne prawa wolnej jednostki oraz wiara w zasadę demokratycznej kontroli. Neokonserwatyści przyjęli pogląd Schlesingera, zgodnie z którym walka jest konieczna do przetrwania i rozszerzania się liberalnej demokracji. Wynika stąd charakterystyczna dla neokonserwatyizmu ekspansywna i agresywna polityka zagraniczna. Podczas trwania Zimnej Wojny za głównego wroga zewnętrznego uważany był Związek Radziecki, gdyż ideologia na jakiej się opierał była (według neokonserwatystów) zaprzeczeniem wiary liberalno-demokratycznej²⁷². Po zakończeniu Zimnej Wojny stanowisko neokonserwatystów odnośnie polityki zagranicznej nie uległo zasadniczej zmianie, choć za wroga demokracji neokonserwatyści uznają głównie państwa islamskie i międzynarodowy terroryzm islamski.

W sferze ekonomicznej neokonserwatyści dążą do ograniczenia kompetencji państwa opiekuńczego i zwiększenia roli prywatnej własności i przedsiębiorczości. Są jednak w tych dążeniach mniej radykalni niż np. libertarianie; uznają bowiem pewne socjalne funkcje państwa za niezbędne. Według Irvinga Kristola „państwo opiekuńcze zadomowiło się u nas na dobre i (...) konserwatyści powinni próbować uczynić je raczej lepszym niż gorszym”²⁷³. Kristol popiera idee ubezpieczeń społecznych (emerytalnych) i zdrowotnych, uzasadniając je IV Przykazaniem i koniecznością troski o ludzi starszych²⁷⁴. Sprzeciwia się przy tym konserwatyzmowi fiskalnemu, twierdząc, iż „powinniśmy zorientować się czego chcemy, zanim zaczniemy wyliczać, na co nas stać, a nie na odwrót, jak zwykle robią to konserwatyści”²⁷⁵. Akceptując podstawowe założenia państwa opiekuńczego, Kristol wzywa do jego reformy w duchu konserwatywnym. Zwraca uwagę na problem negatywnych skutków niektórych programów socjalnych. Szczególnie mocno sprzeciwia się zbyt szerokiemu przyznawaniu zasiłków dla samotnych matek, które zachęcają młode kobiety do samotnego rodzicielstwa kosztem więzi rodzinnych. Krytykuje także przyznawanie zasiłku dla bezrobotnych zdrowym mężczyznom. Uzależnienie (np. narkomania) nie powinna, zdaniem Kristola, uprawniać do świadczeń

²⁷¹ Artur M. Schlesinger (1917-2007) amerykański neokonserwatysta, historyk, laureat Nagrody Pulitzera, doradca Johna Keenedy’ego i wykładowca Harvardu.

²⁷² Por. J. Ehrman, *Neokonserwatyzm...*, dz. cyt., s. 201-202.

²⁷³ I. Kristol, *Konserwatywne państwo opiekuńcze w: Neokonserwatyzm*, dz. cyt., s. 180.

²⁷⁴ Por. tamże, s. 180-181.

²⁷⁵ Tamże, s. 180.

socjalnych. Osoby odpowiedzialne za politykę społeczną powinny zwracać uwagę na skutki swoich działań (dobre intencje nie wystarczą), zaś opiekuńczość państwa powinna służyć wartościom konserwatywnym, a nie liberalnym²⁷⁶. Neokonserwatyści sprzeciwiają się jednak postulatowi bezpłatności służby zdrowia i edukacji na szczeblu akademickim, jak również przeprowadzaniu akcji afirmatywnej na koszt podatników. Polemizują oni niekiedy także z keynesizmem, głosząc poparcie dla ekonomii podaży i związanego z nią wsparcia produkcji, zamiast redystrybucji²⁷⁷.

W kwestiach kulturowo-religijnych neokonserwatyści są obrońcami etosu burżuazyjnego i tradycyjnej dla Ameryki etyki pracy, jak również religii (konkretnie tradycyjnych odłamów chrześcijaństwa i judaizmu). Charakterystyczne dla nich jest odwoływanie się do tradycji i kultury judeo-chrześcijańskiej, traktowanej jako całość. Promowanie tejże jest jednym z zadań rządu, a rozdział kościołów od państwa nie może oznaczać nieobecności religii w życiu publicznym, gdyż jest ona podporą (kapitalistycznego) ładu społecznego. Charakterystyczne dla neokonserwatystów poglądy kulturowo-religijne głosi Irving Kristol. Ten myśliciel pozytywnie odnosi się zarówno do etyki protestanckiej, w tym surowej etyki purytańskiej (którą uważa za sprzyjającą rozwojowi kapitalizmu (; jak i do ortodoksyjnego judaizmu (z którym kultura burżuazyjna konweniuje bardziej niż jakakolwiek inna). Kristol zwraca także uwagę na zagrożenie kultury burżuazyjnej przez nieortodoksyjne nurty judaizmu (judaizm profetyczny) i chrześcijaństwa, w których panują tendencje gnostyckie. Kolejnym zagrożeniem dla etosu burżuazyjnego jest romantyzm (pogardzający cechującą kapitalizm i tzw. kulturę burżuazyjną przyziemnością, nudą i filisterstwem), którego aktualną inkarnacją jest kontrkultura. Kristol przeciwstawia się rewolucji obyczajowej, egalitarnemu radykalizmowi, hedonizmowi, rozwiązłości i promocji homoseksualizmu, jako zagrożeniom dla rodziny i porządku kapitalistycznego²⁷⁸. Czołowy neokonserwatysta broni także istnienia cenzury obyczajowej, co oznacza przede wszystkim zakaz pornografii. Pogląd ten wynika zarówno z jego przekonania o jej degradującym godność człowieka charakterze (pornografia zwraca uwagę widza na animalne aspekty spółkowania, pozbawiając go ludzkiego i uczuciowego wymiaru, jak również wprowadza w przestrzeń publiczną to, co ma charakter intymny), lecz także z jego poglądów na charakter demokracji. Otóż jego zdaniem prawo do samorządności ma jedynie wspólnota, która jest tego godna pod względem moralnym. Demokracja do swojego

²⁷⁶ Por. tamże, s. 182-184.

²⁷⁷ Por. J. Bartyzel, hasło: *Neokonserwatyzm*, dz. cyt.

²⁷⁸ Por. tamże.

przetrwania i dobrego funkcjonowania potrzebuje oparcia w moralności, w tym, co nazywano cnotami republikańskimi²⁷⁹.

Godne uwagi są także relacje między neokonserwatyzmem, a konserwatyzmem tradycyjnym. W związku z ewolucją neokonserwatyzmu ku prawicy i poparciem neokonserwatystów dla administracji Reagana, środowiska te zbliżyły się do siebie. Wspólnym elementem tych dwóch ideologii był niewątpliwie antykomunizm. Niemniej jednak w obydwu środowiskach motywu antykomunizmu były różne. O ile tradycyjny konserwatyzm widział w komunizmie zagrożenie dla religii, tradycji i hierarchii, to neokonserwatyści zwalczali komunizm głównie z powodu jego antydemokratyzmu i antyliberalizmu; ponadto antykomunizm neokonserwatystów bardziej akcentował zagrożenie zewnętrzne ze strony Związku Radzieckiego, co łączyło się z agresywną, antysowiecką polityką międzynarodową. Tradycyjny konserwatyzm z kolei sprzeciwiał się neokonserwatywnemu internacjonalizmowi, przybierającego niekiedy postać krucjat w imię szerzenie demokracji w świecie (polityka wilsonowska)²⁸⁰. Różnice między neokonserwatyzmem, a konserwatyzmem tradycyjnym oddaje John Ehrman²⁸¹: „(...) neokonserwatyści wciąż odróżniali się od tradycyjnych konserwatystów ze Środkowego Zachodu i z Południa swymi północno-wschodnimi korzeniami, swym wojowniczym stylem i swym sekularyzmem. Współzycie z pozostałą częścią prawicy okazało się niełatwe. Wielu tradycyjnych konserwatystów, takich jak Russel Kirk czy Patrick J. Buchanan, traktowało ich jako intruzów”²⁸². Znana jest także wypowiedź autora pisma *Commentary*, zgodnie z którą neokonserwatyści czerpią z dorobku liberalno-demokratycznej nowożytności, podczas gdy tradycyjni konserwatyści z dziedzictwa chrześcijańskiego i arystokratycznego Średniowiecza²⁸³.

²⁷⁹ Por. tamże.

²⁷⁹ I. Kristol, *Pornografia obsceniczość i obrona cenzury*, w: *Neokonserwatyzm*, dz. cyt., s. 205-218.

²⁸⁰ Por. J. Ehrman, *Neokonserwatyzm...*, dz. cyt., s. 199.

²⁸¹ John Ehrman, analityk spraw zagranicznych w rządzie Stanów Zjednoczonych, wykładowca historii na George Washington University.

²⁸² J. Ehrman, *Neokonserwatyzm...*, dz. cyt., s. 187-188.

²⁸³ Por. tamże, s. 199.

c) Personalizm

Kolejną doktryną mającą istotny wpływ na twórczość Michaela Novaka jest personalizm, a konkretnie personalizm chrześcijański, tomistyczny (będący głównym, choć nie jedynym spośród wielu zróżnicowanych nurtów personalizmu). Do personalistów tomistycznych zalicza się m.in. Jacquesa Maritaina, Karola Wojtyłę, jak również Yvesa Simona, Étienne Gilsona czy Roberta Spaemanna²⁸⁴.

Jak pisze słynny personalista katolicki, Jacques Maritain „(...) przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy, iż istnieje coś takiego jak natura ludzka, i że jest ona w każdym człowieku taka sama. Przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy również, iż człowiek jest jestestwem obdarzonym inteligencją, które, jako takie, ma rozeznanie znaczenia swoich czynów, a zatem i władzę wytyczania celów, ku którym zmierza”²⁸⁵. Personalisci, zwłaszcza tomistyczni wierzą w szczególną godność osoby ludzkiej, która wymaga poszanowania. Franciszek Janusz Mazurek twierdzi, że „w neotomistycznej etyce personalistycznej uznaje się bardzo wyraźnie, że źródłem moralnej powinności jest rozpoznana wartość godności osoby ludzkiej”²⁸⁶.

Do głównych założeń personalistów zalicza się: przekonanie o istotnej odmienności człowieka od świata zwierząt i przyrody; uznanie godności człowieka (osoby ludzkiej); jego podmiotowości; wolności ludzkiej woli (w opozycji do determinizmu); a także uznanie człowieka za byt relacyjny, społeczny. Odmiennosc człowieka od świata przyrody oznacza, że jest on nie tyle bardziej rozwiniętym zwierzęciem (jak głosi np. darwinizm), lecz, że różni się on istotnie od świata zwierząt i natury. Chociaż personalisci akceptują do pewnego stopnia definicję Arystotelesa, zgodnie z którą człowiek to racjonalne zwierzę, to uważają ją za niewystarczającą. O odrębności człowieka od świata natury świadczy jego indywidualna jaźń, życie wewnętrzne i dążenie do prawdy i dobra (a przynajmniej zdolność do niego).

Ze wspomnianej wyżej odmienności człowieka od świata zewnętrznego wynika równie fundamentalne dla personalizmu założenie o godności osoby. Godność ta jest czymś przyrodzonym każdemu człowiekowi, wynikającym z jego ludzkiej natury. Nie jest ona rezultatem zdolności, inteligencji czy innych atrybutów wliczając w to cnotę i zasługi moralne. Nie jest też zależna od wyceny przez społeczeństwo. Z kolei podmiotowość

²⁸⁴ Por. T. D. Williams, J. O. Bengtsson, hasło: *Personalizm*, w: Stanford Encyclopedia of Philosophy, wersja elektroniczna pod adresem: <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/> Wydruk z dnia 10.01.2012r.

²⁸⁵ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 92-93.

²⁸⁶ F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 49.

człowieka oznacza uznanie jego samoświadomości, jak również autonomii, sprawiających, że może on działać według swojej woli (w odróżnieniu od bytów nieosobowych, których działanie jest zdeterminowane przez czynniki zewnętrzne, a nie wewnętrzne). Człowiek doświadcza siebie jako jednostki samorządnej, posiadającej siebie, z czego powinien płynąć jego szacunek dla własnego (oraz innych ludzi) bycia osobą. Personalisci zwracają przy tym uwagę na rozróżnienie pomiędzy osobą, a jednostką. Jako jednostka konkretny człowiek (jak również konkretne zwierzę) stanowi odrębną ale zastępowalną część gatunku; źródłem jego godności jest natomiast fakt, że jest on także osobą: wyjątkową i niezastępowalną. Wspomniana wyżej zdolność człowieka do bycia przyczyną własnego działania jest istotnym elementem doktryny personalistycznej. Dotyczy ona zarówno życia umysłowego (dążącego do poznania prawdy) jak i moralnego (które ma na celu czynienie dobra); wynika stąd uznanie nauki i moralności jako dziedzin właściwych osobom. Personalisci rozróżniają działanie człowieka i działanie ludzkie: to pierwsze oznacza jakiegokolwiek działanie wykonywane przez człowieka; zaś warunkiem uznania działania za ludzkie jest podjęcie go z powodu decyzji własnej woli (a więc z przyczyny wewnętrznej, a nie zewnętrznej). Nacisk personalistów na godność każdej osoby ludzkiej nie neguje roli społeczeństwa. Osoba jest istotą społeczną i do życia i osiągnięcia doskonałości potrzebuje innych²⁸⁷.

Personalizm byłby doktryną niepełną, gdyby poprzestał na uznaniu wagi społecznego aspektu natury ludzkiej, nie proponując żadnego modelu czy systemu społeczno-politycznego, który byłby najbardziej odpowiedni dla osoby ludzkiej. Personalisci katoliccy (których myśl w naturalny sposób najbardziej inspiruje Novaka) za taki system uznają zazwyczaj demokrację opartą na nienaruszalnych prawach człowieka. Taki jest pogląd czołowego personalisty katolickiego, Jacquesa Maritaina, podobnie jak jego ucznia Yvesa R. Simona²⁸⁸. W jaki jednak sposób Maritain wychodząc od tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej dochodzi do liberalnej doktryny praw człowieka, demokracji i pluralizmu? Czy katolicyzm i liberalna demokracja nie są ze sobą sprzeczne, z uwagi na oparcie rządów w tej ostatniej na zasadzie pluralizmu i godności człowieka, a nie na uprzywilejowaniu jedynej prawdy, głoszonej przez Kościół rzymski? W tym miejscu ograniczmy się

²⁸⁷ Por. T. D. Williams, J. O. Bengtsson, hasło: *Personalizm*, dz. cyt.

²⁸⁸ Simon uważa, że zgodnie z myślą św. Tomasza i jego następców prawo wyznaczania władzy pochodzi pośrednio od Boga, Stwórcy natury ludzkiej, a bezpośrednio od ludu. Lud może, ale bynajmniej nie musi przekazać ją trwale odrębnemu podmiotowi (np. monarche). Simon uważa rozróżnienie na teokrację i demokrację za fałszywe; władza może pochodzić bowiem jednocześnie od Boga i ludu. Por. Y. R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków 1993, s. 122-123.

do przedstawienia poglądów personalistów na te kwestie, gdyż debata na temat zgodności demokratycznego liberalizmu z myślą katolicką wykracza poza ramy tej pracy.

Źródłem wiary Maritaina w prawa człowieka, a pośrednio także w demokrację jest jego interpretacja tradycyjnej teorii prawa naturalnego. Źródłem tej teorii jest myśl Francisco Suareza i Francisco de Victorii, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu. Maritain przyjmuje jako aksjomat istnienie jednej natury ludzkiej, która posiada właściwe jej cele²⁸⁹. Jak pisze filozof „(...) istnieje z racji samego istnienia ludzkiej natury, pewien ład lub pewna skłonność, którą rozum ludzki wykrywa i do której ludzka wola musi się dostosować w działaniu, aby dostroić się do istotnych i koniecznych celów ludzkiego jestestwa. Prawo niepisane, czyli prawo naturalne, nie jest niczym innym”²⁹⁰. Jak zauważa Maritain, swoje „prawa naturalne” mają także zwierzęta czy przedmioty. Zdaniem filozofa „każda rzecz istniejąca w naturze (...) ma swoje prawo naturalne, to znaczy, normę swojego funkcjonowania, właściwy jej, z racji charakterystycznej dla niej budowy i jej specyficznych celów, sposób w jaki <powinna> osiągać pełnię swojego bytu w rozwoju czy zachowaniu”²⁹¹. Oczywiście, człowiek nie jest zdeterminowany, by przestrzegać prawa naturalnego, w taki sposób w jakim jest zdeterminowany, by „przestrzegać” praw fizyki. W tym przypadku pojawia się jego wolny wybór, dlatego też prawo naturalne ma swój wymiar moralny²⁹².

Prawo naturalne jest według Maritaina prawem niepisany, które jest można by powiedzieć zakodowane w ludzkiej naturze. Poznaje się je przez skłonności natury, a nie rozważania dedukcyjne. Ludzka natura skłania do postępowania według pewnych podstawowych zasad etycznych. Zasady te są stopniowo uświadamiane w toku rozwoju cywilizacyjnego, jednak ludzie popełniają też na drodze ku pełniejszemu poznaniu prawa naturalnego wiele błędów²⁹³. Jednym z takich błędów było niewłaściwe rozłożenie akcentów przez osoby zajmujące się prawem naturalnym. Przed epoką Oświecenia dostrzegano wyłącznie obowiązki człowieka, następnie zaś wyłącznie prawa. Tymczasem z prawa naturalnego wynikają zarówno obowiązki jak i prawa człowieka. Te ostatnie wynikają więc z prawa naturalnego, które nadaje im moc obowiązującą. Są one jego przedłużeniem i ukonkretnieniem. Niektóre z nich wchodzić całkowicie w skład prawa naturalnego (np. prawo do życia, wolności i doskonalenia moralnego), inne zaś należą do prawa naturalnego jedynie częściowo (jak prawo do własności prywatnej).

²⁸⁹ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt., s. 87-93.

²⁹⁰ Tamże, s. 93.

²⁹¹ Tamże, s. 93-94.

²⁹² Por. tamże, s. 94-96.

²⁹³ Por. tamże, s. 97-102.

Maritain twierdzi, że choć prawa człowieka mogą być uzasadniane w różny sposób i w oparciu o inną wartość naczelną, to możliwe jest określenie wspólnego katalogu tych praw²⁹⁴.

Prawa człowieka (ale także jego powinności) są kluczowym elementem tego, co Maritain określa mianem świeckiej wiary demokratycznej, albo karty demokratycznej. Jest ona odrębna od wiary religijnej, podobnie jak porządek nadprzyrodzony jest czymś różnym od porządku świeckiego. Francuski myśliciel twierdzi, że owa świecka wiara wynika z wiary chrześcijańskiej. Jednocześnie sprzeciwia się dążeniom do oparcia społeczeństw na fundamencie jedności religijnej, co uważa za przeżytek, którego realizacja jest współcześnie niemożliwa. Społeczeństwo oparte na świeckiej wierze w prawa człowieka i demokrację jest więc pluralistyczne. Pluralizm ten jest jednak otwarty na chrześcijaństwo i chrześcijan. Maritain zakłada, że chrześcijaństwo sprzyja wierze w kartę demokratyczną²⁹⁵. Filozof zaleca także edukację, wspieraną przez państwo, mającą na celu indoktrynację ludzi w duchu wiary w demokrację i zmniejszenie zagrożenia ze strony heretyków politycznych, jak nazywa Maritain przeciwników swoich poglądów na najlepszy system polityczny²⁹⁶. Wskazuje także na cel ostateczny, jakim jest ustanowienie demokratycznego państwa światowego, które powstanie dzięki rezygnacji z suwerenności poszczególnych państw i położeniu kres międzynarodowej anarchii wraz z towarzyszącemu jej zagrożeniu wojną²⁹⁷.

2. Biografia intelektualna Michaela Novaka

a) Wczesny, lewicujący okres twórczości

Michael Novak, wybitny katolicki teolog, filozof, dyplomata, a także myśliciel społeczny, pisarz i dziennikarz urodził się 9 września 1933 r. w Johnstown w Stanach Zjednoczonych. W wieku 14 lat Novak wstąpił do seminarium, które opuścił dopiero w 1960 r. na kilka miesięcy przed święczeniami kapłańskimi. Podczas II Soboru Watykańskiego, Novak przebywał w Rzymie i publikował teksty mające na celu wywarcie wpływu na ojców soborowych. Z tego okresu pochodzi m.in. jego książka *The Open Church*, będąca zbiorem

²⁹⁴ Por. tamże, s. 102-115.

²⁹⁵ Por. tamże, s. 116-122.

²⁹⁶ Por. tamże, s. 122-133.

²⁹⁷ Por. tamże, s. 195-223.

zaangażowanych ideologicznie relacji dziennikarskich z drugiej sesji soboru²⁹⁸. Novak wyrażał w niej nadzieję, że sobór wydobędzie Kościół ze tego, co uważał za skostnienie i oderwanie od rzeczywistości²⁹⁹. Podczas soboru, Novak pracował jako korespondent *National Catholic Reporter*. Edwin Feulner określił tę gazetę jako lewicową i szokującą wiernych swoim brakiem ortodoksji w sprawach wiary i moralności. W tym czasie matka Novaka wyrażała z troską jego progresywnymi poglądami³⁰⁰.

Z drugiej jednak strony postępowe poglądy teologiczne Novaka nie przeszkadzały mu w obronie nauczania Kościoła na temat rodziny i sprzeciwiania się teologii śmierci Boga. Pod względem politycznym, poglądy Novaka również były umiarkowanie lewicowe. Popierał kandydatów z Partii Demokratycznej; przez większość czasu sprzeciwiał się także wojnie w Wietnamie³⁰¹. Nie był to jednak sprzeciw wynikający z pobudek anty-amerykańskich; Novak także w tym okresie uważał się za patriotę³⁰². W latach 1968-1972 Amerykanin pracował na eksperymentalnym kampusie należącym do Uniwersytetu Nowojorskiego³⁰³. Mieszkanie w radykalnie lewicowej, „totalnej” wspólnotie akademickiej i doświadczenie nauczania zbuntowanych i zideologizowanych studentów wywarło znaczący wpływ na Novaka i wzmogło jego krytycyzm wobec lewicy. Novak dostrzegł panujący w tej wspólnotie irracjonalizm, dogmatyczne powoływanie się na lewicowych autorów, fanatyzm, a z drugiej strony brak szacunku studentów dla autorytetu i dyscypliny. Życie w tej, jak stwierdził niedojrzałej, nowolewicowej wspólnotie ukazało mu też totalitarne oblicze dojrzałego i będącego u władzy komunizmu³⁰⁴.

Swoje poglądy z czasów „lewicowych” Novak przypisuje w znacznej mierze wpływowi pochodzenia i edukacji. Jak pisze amerykański autor „moja rodzina wywodziła się z niewielkich gospodarstw położonych na wzgórzach wschodniej Słowacji (...). Identyfikowałem się ze wspólnotą wsi europejskiej, miejskiego osiedla mojej młodości i z <pracą>, a nie <kapitałem>. W tym czasie kapitał miał konotacje zarówno ekonomiczne, jak i etyczne i religijne. Miało się wrażenie, że kapitalistami są prawie zawsze protestanci,

²⁹⁸ Por. tenże, *Biography*, <http://www.michaelnovak.net/index.cfm?fuseaction=Biography.welcome> Wydruk z dnia 03.09.2012r.

²⁹⁹ Por. tenże, *The Open Church Vatican II Act II A brilliant report to the struggle to open Church to the modern world*. Wersja elektroniczna pod adresem: <http://archive.org/stream/openchurchvatica012893mbp#page/n13/mode/2up>. Wydruk z dnia 03.09.2012r.

³⁰⁰ Por. E. J. Feulner, *Michael Novak. Introduction by Edwin J. Feulner Jr*, w: E. J. Feulner, *March of freedom. Modern classics in neoconservative thought*, Dallas 1998, s. 245-246.

³⁰¹ Por. M. Novak, *Biography*, dz. cyt.

³⁰² Por. M. Novak, *Errand into the Wilderness*, w: E. J. Feulner, *March of freedom...*, dz. cyt., s. 263.

³⁰³ Por. M. Novak, *Biography*, dz. cyt.

³⁰⁴ Por. tenże, *Errand into the Wilderness*, dz. cyt., s. 263-266.

albo kalwinistyczni, albo episkopalni³⁰⁵. Jeśli zaś chodzi o edukację, to Novak przyznaje, że duży wpływ wywarły na niego europejscy katolicycy myśliciele, tacy jak de Maistre, Lammenais, Chesterton, Belloc, Marcel, Scheler i inni³⁰⁶. Ci autorzy utożsamiali kapitalizm z mentalnością protestancką, brytyjską. Twierdzili, że wiąże się on z indywidualizmem, pragmatyzmem, utylitaryzmem. Przeciwwstawiali mu charakterystyczne dla katolicyzmu idee, takie jak solidaryzm, personalizm czy wspólnotowość.

Novak wspomina także o swojej sympatii dla Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu i późniejszych myślicieli tomistycznych. Tymczasem oni także kładli większy nacisk na sprawiedliwą (re)dystrybucję, a nie na produkcję³⁰⁷. Jak pisze Novak „analizując swoje wyobrażenia z tamtych czasów, rozumiem teraz, że zostały one w dużej mierze uformowane przez nostalgię za średniowieczną wsią³⁰⁸. Amerykański autor przyznaje się też do tego, że w jego wyobraźni znajdował się platoński, bądź heglizujący element, skłaniający go do myślenia o ludzkości, jako o ciele mistycznym, idealnej wspólnoty. Takie myślenie sprzyjało inklinacji Novaka do solidaryzmu czy pewnych form socjalizmu. Jednocześnie skłaniało do niechęci wobec myśli liberalnej i indywidualistycznej. W tych czasach Novak z niechęcią myślał o idei wolnych umów między jednostkami, zastępujących tradycyjną wspólnotę; potępiał też liberalny pragmatyzm.

Proces odchodzenia Novaka od niechęci wobec kapitalizmu przebiegał stopniowo. Zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, paradoksalnie to powszechna dezaprobatą wobec tego systemu skłaniała go do zastanowienia i przeorientowania myślenia³⁰⁹. Jak zauważył Novak „chwalenie kapitalizmu to pogwałcenie tabu.

Ale przecież zadaniem intelektualisty jest kwestionowanie wszystkiego. Im bardziej kwestionowałem, tym bardziej oryginalna wydawała mi się struktura demokratycznego kapitalizmu i tym bardziej ceniłem ją taką, jaka jest³¹⁰. Przemiana poglądów Novaka nie była dla niego łatwa. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* zdawał sobie sprawę, że

³⁰⁵ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001, s. 36-37.

³⁰⁶ Pierwsi dwaj należeli do najbardziej „radikalnych” tradycjonalistów i przeciwników postępu. Ciekawe, że Novak, który w swojej twórczości poświęca sporo miejsca krytyce społeczeństwa tradycyjnego wymienia ich wśród myślicieli, którzy wywarli nań znaczny wpływ. Joseph de Maistre uznawał historię za inwolucję, wynikającą z kumulowania się grzechów, które muszą zostać ukarane. Jego myśl była dokładnym odwróceniem oświeceniowej idei postępu. Por. A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu*, dz. cyt., s. 161-163. Z kolei La Mennais uważał wszelkie stare doktryny za z zasady prawdziwe, a nowe za z zasady fałszywe. Potępiał wszystkie idee niewynikające z tradycji. Por. tamże, s. 80.

³⁰⁷ Por. tamże, s. 37-38.

³⁰⁸ Tamże. Do motywu nostalgii za średniowieczną wspólnotą jako źródła antykapitalistycznej mentalności będzie Novak powracał w swojej twórczości, choćby przy krytyce społeczeństw tradycyjnych (patrz rozdział V tej pracy).

³⁰⁹ Por. tamże, s. 37-39.

³¹⁰ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 39.

apologia kapitalizmu może zamknąć mu niektóre ścieżki kariery. Mogła także sprowadzić oskarżenie

o zaprzecanie się kapitalistom. Wiązała się także z pogorszeniem stosunków z przyjaciółmi – intelektualistami, wśród których dominowali socjaliści. Sam Novak był zaskoczony własną ideologiczną przemianą³¹¹. Novak uznał więc ostatecznie demokratyczny kapitalizm za system lepszy od demokratycznego socjalizmu. Chociaż przyznał, że socjalistyczne sentymenty nadal na niego oddziałują, to rozum i pragnienie realnego polepszenia kondycji ludzi biednych skłoniło go do poparcia systemu kapitalistycznego³¹².

Odejście Novaka od idei lewicowych nie było jednak natychmiastowe i bezproblemowe. Rozpoczęło się ono w latach 70tych. Novak obserwując jak wygląda praktyka życia społecznego w krajach realnego socjalizmu doszedł do wniosku, że błąd musi tkwić w samej idei socjalistycznej. Jej aplikacja niosła bowiem z sobą negatywne ekonomiczne rezultaty nie tylko w niektórych państwach, lecz wszędzie. Amerykański intelektualista zbliżał się do wniosku, że socjalizm nie koncentruje się na tworzeniu nowego bogactwa, lecz na pobudzaniu zawiści. Choć Novak uważał socjalizm za wizję pociągającą intelektualnie z racji swojej holistyczności, to już w latach 70 tych zarzucił socjalistyczną analizę rzeczywistości. Przez pewien czas był zatem pragmatycznym lewicowcem, zawieszonym w swego rodzaju próżni³¹³. Amerykański autor opisuje lata siedemdziesiąte jako okres wewnętrznej walki i rozdwojenia. Zaczął wówczas dostrzegać podział narodu na dwie elity władzy: starą, klasycznie liberalną i złożoną głównie z przedstawicieli biznesu i nową, lewicową, złożoną z ludzi edukacji i mediów telekomunikacyjnych. Powiększał się jego krytycyzm wobec tej drugiej klasy, do której poniekąd sam należał; do nowej elity intelektualistów. Myśliciel dostrzegał jej wady, takie jak wola władzy, interesowność czy moralna arogancja i resentyment wobec innych grup.

Porzucenie lewicowości nie było jednak dla Novaka łatwe. Choć intelektualnie zaczął odchodzić od lewicy, to z drugiej strony problemem było jego silne przywiązanie do jej ideałów, irracjonalna wola pozostania lewicowcem. Amerykański autor stopniowo jednak zaczął sobie uświadamiać, że jego lewicowość to wyuczona ideologia, wyznawana wbrew rzeczywistości i wbrew doświadczeniom zarówno jego rodziny jak i licznych rodzin z całego świata³¹⁴.

³¹¹ Por. E. J. Feulner, *Michael Novak. Introduction by Edwin J. Feulner Jr*, dz. cyt., s. 244-245.

³¹² Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 40.

³¹³ Por. M. Novak, *Errand into the Wilderness*, dz. cyt., s. 266-267.

³¹⁴ Por. tamże, s. 272-275.

W polityce Novak przeszedł na stronę Republikanów dopiero w 1980 r. gdy poparł kandydaturę Ronalda Reagana³¹⁵. Za ostateczne zerwanie z lewicą i swego rodzaju cezurę w intelektualnym życiu Novaka można uznać rok 1982, w którym opublikowano książkę *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Wydaje się, że sam Novak zgodziłby się z tym twierdzeniem³¹⁶.

b) Okres dojrzałej twórczości i apologia demokratycznego kapitalizmu

W 1980 r. podczas kampanii prezydenckiej, Novak poparł Ronalda Reagana w konkurencji z Jimmy'm Carterem. Świadczyło to o jego przemianie ideologicznej. Dwa lata później, w 1982 r. ukazało się opus magnum Novaka, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, w którym Novak dokonał apologii wolnorynkowego kapitalizmu połączonego z demokratycznym systemem politycznym i kulturowym pluralizmem. Rok ten można uznać za cezurę i ostateczne potwierdzenie zmiany poglądów Novaka na pro-kapitalistyczne.

W latach osiemdziesiątych amerykański autor zajmował się m.in. kwestiami takimi jak polemika z pacyfistyczną linią biskupów amerykańskich (krytykujących zbrojenia atomowe Stanów Zjednoczonych) czy krytyka teologii wyzwolenia. Ponadto Novak służył m.in. jako delegat amerykański na panel ekspertów KBWE; był także jednym z doradców ekonomicznych prezydenta Reagana. Podobnie jak obecnie, pracował także w promującym idee liberalne think-tanku American Enterprise Institute. Zajmował się także m.in. publicystyką (np. w piśmie „Forbes”). W 1994 r. Novak został wyróżniony nagrodą Tempeltona przyznawaną osobom, które przyczyniły się do postępu w myśli religijnej³¹⁷.

Od wydania *Ducha Demokratycznego kapitalizmu*, Novak nie wyrzekł się swoich pro-kapitalistycznych poglądów. Nie znaczy to, by w jego myśli nie zachodziły już od tej pory żadne przemiany. W wydanej na przełomie lat 80 i 90tych książce *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Novak odżegnywał się od nazywania go neokonserwatystą. Preferował określanie się mianem biblijnego realisty³¹⁸. W 2003 r. utożsamia się już jednak z neokonserwatystami, dokonując ich apologii na łamach *National Review*. Amerykański autor w artykule *Neocons* wyraża pogląd,

³¹⁵ Por. M. Novak, *Biography*, dz. cyt.

³¹⁶ Por. tenże, *Errand into the Wilderness*, dz. cyt., s. 274.

³¹⁷ Por. M. Novak, *Biography*, dz. cyt.

³¹⁸ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 24.

że neokonserwatyści to grupa myślicieli, która odeszła od ideałów lewicowych na rzecz biblijnego realizmu³¹⁹. Innym przykładem ewolucji poglądów Novaka są jego poglądy na temat kulturowej roli katolicyzmu w systemie kapitalistycznym. Jak wyznaje sam Novak w 1993 r. jeszcze na początku lat 80tych (podczas pracy nad *Duchem demokratycznego kapitalizmu*) nie dostrzegał on w pełni związku kapitalizmu z ludzką kreatywnością. Dopiero w późniejszym okresie zauważył rolę kreatywności, twórczego działania ludzkiej osoby. Wątek ten amerykański autor rozwinął na łamach książki *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, wydanej po raz pierwszy w 1993 r. Postawił w niej tezę, że to katolicyzm, a nie protestantyzm kładzie większy nacisk na ludzką twórczość, która z kolei jest motorem kapitalizmu. Etyka katolicka formuje więc ducha kapitalizmu w co najmniej równie silny sposób, co etyka protestancka³²⁰.

Choć więc pewne elementy poglądów Novaka się zmieniały, to ich zasadniczy pro-chrześcijański i jednocześnie pro-kapitalistyczny charakter pozostał niezmienny od wydania *Ducha demokratycznego kapitalizmu* w 1982 r. Dlatego też w tej pracy skupiam się na twórczości Novaka od 1982 r. do 1993 r., w którym to roku wydana została książka stanowiąca chyba najbardziej do tej pory dojrzałą wersję poglądów Novaka na kwestie bezpieczeństwa kulturowego demokratycznego kapitalizmu.

3. Ogólna charakterystyka poglądów polityczno-kulturowych Michaela Novaka

a) Liberalizm

Przed podjęciem głównego tematu pracy, czyli opisu kulturowych korzeni kapitalizmu według Michaela Novaka warto pokrótce opisać najważniejsze aspekty światopoglądu tego myśliciela. Charakterystyczny dla amerykańskiego teologa jest ideowy liberalizm, który myśliciel stara się łączyć z wyznawaną przezeń religią katolicką i ważną rolę przypisywaną wspólnotom. Liberalizm, jak zauważa Novak, jest nurtem, który od swego powstania miał przeciwników zarówno po prawej stronie politycznego spectrum (takich jak zwolennicy dawnego porządku, torysi, tradycjoniści), jak i po lewej (socjaliści, luddyci,

³¹⁹ Por. M. Novak, *Neocons*, *National Review Online*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.nationalreview.com/articles/206959/neocons/michael-novak>. Wydruk z dnia 13.09.2012r.

³²⁰ Por. M. Novak, *The Catholic Ethic and the spirit of capitalism*, New York 1993, s. XV-XVII.

diggerzy). Liberalizm posiada zdaniem Novaka zarówno cechy lewicowe (jako nurt głoszący rewolucyjne i opozycyjne wobec ancien régime'u propozycje społeczne); jak i konserwatywne (odwołuje się bowiem do tradycji filozofii klasycznej, do Arystotelesa, Cyserona czy św. Tomasza z Akwinu).

Najważniejszymi przedstawicielami liberalizmu (którzy czerpią z tradycji brytyjskich wigów) są, według Novaka, m.in. lord Acton, Alexis de Tocqueville czy myśliciele i politycy wczesnoamerykańscy, jak James Madison, Thomas Jefferson oraz Abraham Lincoln³²¹. Amerykański teolog często odwołuje się także do dzieł Adama Smitha³²² czy Monteskiusza³²³. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* powołuje się także na naukę społeczną Kościoła, a także myśl św. Tomasza z Akwinu³²⁴ czy Jacquesa Maritaina³²⁵. Pokazuje to, że liberalizm nie jest jedynym źródłem poglądów politycznych Novaka, jednak wydaje się, że jest on ich rdzeniem. Teolog stara się dopasować bliskich mu myślicieli nie-liberalnych (w tym papieży) właśnie do doktryny liberalizmu. Świadczy o tym uznanie św. Tomasza z Akwinu (za lordem Actonem) za pierwszego wiga³²⁶ czy polemiki z nauczaniem papieskim, jeśli jest ono sprzeczne z zasadami liberalizmu (zwłaszcza gospodarczego)³²⁷. Nie znaczy to jednak, że nauczanie papieskie czy maritainowski personalizm są traktowane przez Novaka wyłącznie instrumentalnie. Można postawić ogólną tezę, że Novak jest klasycznym liberałem, którego liberalizm jest w pewnym stopniu zmodyfikowany (albo pogłębiony) przez personalizm i naukę społeczną Kościoła (należy przy tym zwrócić uwagę na neokonserwatywne inspiracje amerykańskiego teologa, przejawiające się m.in. w realizmie politycznym oraz w postulowaniu agresywnej i antykomunistycznej polityki zagranicznej)³²⁸. Jeśli natomiast można w ogóle określić Novaka jako konserwatystę, to jako konserwatystę w rozumieniu amerykańskim, a więc kogoś konserwującego zasady Rewolucji Amerykańskiej, opartej wszak na klasycznym liberalizmie³²⁹.

³²¹ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 156. Novak w tym miejscu uznaje za myśliciela liberalnego także Edmunda Burke'a, co jest kwestią dość kontrowersyjną. Jednak w jego pracach odwołania do myśli tego Brytyjczyka są rzadkie.

³²² Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 173-178.

³²³ Por. tamże, s. 55.

³²⁴ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 109

³²⁵ Inspiracje myślą francuskiego personalisty są szczególnie widoczne w dedykowanej mu książce poświęconej próbie syntezy liberalizmu i koncepcji dobra wspólnego. Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt.

³²⁶ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 109.

³²⁷ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 186-190.

³²⁸ Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm- etyka społeczna Michaela Novaka*, Kraków-Dublin 2008, s. 57-61.

³²⁹ Jak píše amerykański pisarz i wykładowca Diniesh D'Souza, konserwatyści europejscy bronili sojuszu tronu i ołtarza, ancien regime'u, jak również zwalczali kapitalizm i demokrację. Z kolei konserwatyizm amerykański jest inny, z uwagi na odmienną tradycję amerykańską. Ameryka została zrodzona w wyniku pewnego rodzaju rewolucji, opartej na fundamentach klasycznego liberalizmu. Dlatego też konserwatyizm amerykański dąży

W myśli Novaka interesująca jest także jego koncentracja na myślicielach z minionych epok, na którą zwraca uwagę Marcin Lisak³³⁰. Jest to spostrzeżenie w dużej mierze słuszne, chociaż Novak powołuje się niekiedy także na współczesnych (choć również już nieżyjących) autorów takich jak Ludwig von Mises³³¹ i Friedrich von Hayek³³². Zdaniem Lisaka akcent położony na myślicielach historycznych, kosztem współczesnych, wynika z zabarwionego idealizmem utopizmu Novaka³³³. Jednak bardziej trafną interpretacją tego faktu wydają się być zmiany, jakie zaszły w samej doktrynie liberalnej (a precyzyjniej w znacznej ilości jej odgałęzień), polegające na odejściu od koncepcji wolności negatywnej („wolność od”) ku koncepcji wolności pozytywnej („wolność do”)³³⁴; jak również sprzeczne z nauką katolicką poglądy wielu współczesnych liberałów. Novak, jako zwolennik gospodarki wolnorynkowej (opartej na idei „wolności od”) oraz katolik, nie zaakceptował tych przemian w łonie liberalizmu i pozostał przy bardziej prawicowym liberalizmie klasycznym (i jego współczesnych kontynuatorach, takich jak Mises czy Hayek)³³⁵.

Fundamentem liberalizmu jest dla amerykańskiego teologa poszanowanie wolności i praw osób. Jego zdaniem „liberałem jest ten, kto ma pełny szacunek dla innej wolnej osoby”³³⁶. Liberalny i cywilizowany porządek opiera się zatem na perswazji o charakterze racjonalnym, a nie na przymusie. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* jako realista zdaje sobie sprawę, że jest to pewien ideał, którego nie da się osiągnąć w pełni.

do zachowania właściwej Ameryce tradycji, którą jest tradycja klasycznie liberalna. Por. D. D’Souza, *Listy do młodego konserwatysty*, Poznań 2006, s. 11.

³³⁰ Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm- etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 169-170.

³³¹ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 109.

³³² Por. tamże, s. 108.

³³³ Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm- etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 169-170.

³³⁴ Jak pisze John Gray, jeśli przez wolność negatywną rozumieć nieingerencję (wolność od ingerencji), to wszyscy spośród klasycznych liberałów (do których zalicza Locke’a, Smitha, Johna Stuarta Milla, a także Kanta) wyrażali negatywną koncepcję wolności. Z kolei koncepcja wolności pozytywnej pojawiła się zaś później, u Hegla i liberałów, których Gray określa mianem rewizjonistycznych. Wolność pozytywna oznacza posiadanie środków umożliwiających samorealizację i uczynienie swego życia możliwie najlepszym. Por. J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994, s. 74-75. Wolność pozytywna oznacza więc prawo do posiadania danych środków (a nie tylko brak przeszkód ze strony państwa w próbach ich samodzielnego zdobycia na wolnym rynku). Realizacja tego prawa wymaga w praktyce użycia państwowego aparatu przymusu w celu redystrybucji środków. Jest to de facto zbieżne z wizją socjaldemokratyczną, sprzeczną z poglądami zwolennika liberalizmu gospodarczego, takiego jak Michael Novak.

³³⁵ Na temat faz rozwoju liberalizmu piszą m.in. Barbara i Marek Sobolewscy. Na początku rozwoju myśli liberalnej „na plan główny wysuwano zbiór wolności zwanych cywilnymi, określających status prywatny jednostki w państwie. Były to: wolność sumienia, wolność osobista, wolność ekonomiczna. Później dołączył się do tego katalog wolności zwanych politycznymi: wolność zrzeszania się, słowa i dźwięku. W ostatnim etapie postulat wolnościowe przeobraziły się w pojęcie prawa udziału we władzy lub nawet wprost formułowane były jako prawo rządzenia swoimi sprawami”. B. Sobolewska i M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 11.

³³⁶ M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 225.

Jednak im bardziej społeczeństwo zbliża się do niego, tym pełniej realizuje dobro wspólne i tym szybciej osiąga społeczny postęp³³⁷.

Wolność i prawa osoby ludzkiej są ważnym elementem poglądów Novaka. Amerykański myśliciel, podobnie jak tomista Maritain³³⁸ rozróżnia pojęcie jednostki i osoby. Jednostka to przedstawiciel danego gatunku; jednostką może być także konkretna roślina czy zwierzę. Każdy człowiek natomiast jest nie tylko jednostką, lecz także osobą, a więc bytem posiadającym naturę duchową, rozumną i wolną. Jest więc odpowiedzialny za siebie i w znacznym stopniu zdolny do kształtowania własnego losu. Zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu* takie rozumienie osoby stopniowo, na przestrzeni wieków zostało przełożone na politykę i przyczyniło się do powstania koncepcji pluralizmu, demokracji i liberalizmu³³⁹.

Liberalizm, według Novaka, powstał w celu wyzwolenia ludzi (osób ludzkich, a nie zbiorowości) od trojakiego ucisku: po pierwsze od ucisku sumienia i intelektu, po drugie od tyranii oraz tortur i po trzecie od materialnej nędzy³⁴⁰. Z tym trojakim wyzwoleniem związane było utworzenie odpowiednich liberalnych instytucji (zostaną one omówione w kolejnych podrozdziałach). Amerykański teolog zgadza się więc z klasycznie liberalną wizją wolności politycznej, jako wolności negatywnej. Niemniej jednak (być może z powodu wyznawanej przez siebie wiary katolickiej) kładzie równie duży nacisk na kwestię powiązania wolności z samokontrolą, a więc na kwestię wolności moralnej. Novak powołuje się tu na lorda Actona i Alexa de Tocqueville'a, dwóch XIX wiekowych liberałów katolickich³⁴¹. Teolog przyjmuje actonowską koncepcję wolności jako czynienia nie tyle tego, na co ma się ochotę i ku czemu skłaniają namiętności, lecz tego, co jest moralnie słuszne. Wolność według tej koncepcji opiera się na współpracy rozumu praktycznego z wolą miłującą prawdę i podporządkowaniu im namiętności. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* często odwołuje się do słów amerykańskiego hymnu „umacniaj swą duszę panując nad sobą, zaś wolność utwierdzaj prawem”³⁴². Tak rozumiana wolność moralna (tożsama z samodyscypliną i samoopanowaniem) jest warunkiem trwania społeczeństwa politycznie liberalnego. „W jaki na przykład sposób obywatele, którzy nie umieją zapanować

³³⁷ Por. tamże, s. 226.

³³⁸ Jak pisze Maritain „Pojęcie indywiduum – jednostki jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie, mikrobowi i atomowi. (...) Stąd jako jednostki, jesteśmy zaledwie fragmentem materii, częścią wszechświata, odrębną zapewne, lecz tylko częścią (...). Jako indywidualności podlegamy gwiazdom, ale jako osoby panujemy nad nimi”. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, Warszawa 1928, s. 31.

³³⁹ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 44-48.

³⁴⁰ Por. tamże, s. 152-153.

³⁴¹ Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm – etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 179-181. Novak dostrzega, że korzenie idei wolności, jako samodyscypliny sięgają filozofii starożytnej.

³⁴² M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 306.

nad własnymi namiętnościami i pragnieniami, mieliby z powodzeniem rządzić dobrze zorganizowaną republiką?”³⁴³ - pyta Novak.

Liberalizm amerykańskiego myśliciela cechuje się empiryzmem i sceptycyzmem wobec wszelkich koncepcji utopijnych. Jego zdaniem wielcy liberałowie ufali bardziej doświadczeniu, ocenie praktycznej niż abstrakcyjnym ideologiom; można powiedzieć, że okazywali pewną nieufność zarówno wobec ludzkości jako całości, jak i wobec osób aspirujących do dyktatorskiej władzy. Ten sceptycyzm wobec utopii głoszących możliwość zbudowania idealnego społeczeństwa na ziemi wynika z realistycznej antropologii, uznania człowieka za dalekiego od doskonałości, a często wręcz szalonego³⁴⁴ (podobny realizm cechuje myśl polskiego liberała Stanisława Filipowicza³⁴⁵). Chociaż więc z pewnego punktu widzenia osoba ludzka, jako stworzenie Boże jest z natury dobra (i powinna być podmiotem praw), to jej skażenie grzechem jest również silne³⁴⁶. Zbudowanie Królestwa Bożego na ziemi jest więc niemożliwe. Także liberalny system, jakim jest demokratyczny kapitalizm „(...) nie jest Królestwem Bożym; nie jest też bez grzechu. Ale mimo to, wszystkie inne systemy polityczno-gospodarcze są gorsze”³⁴⁷.

Liberalizm Novaka nie jest tożsamy ze skrajnym indywidualizmem ani z negacją społecznej natury człowieka. Novak przyznaje wprawdzie, że demokratyczny kapitalizm umniejsza rolę tradycyjnie rozumianej wspólnoty (chodzi o *Gemeinschaft*, oparty na więzach krwi); jednak na jej miejsce przyznaje niebagatelną rolę i znaczenie wspólnocie dobrowolnej, stowarzyszeniu (*Gesellschaft*)³⁴⁸. Novak z aprobatą powołuje się na Maritain, twierdzącego, że system Stanów Zjednoczonych łączy ze sobą pierwiastki wspólnotowości i personalizmu. Amerykanów cechuje etos współpracy niespotykany w krajach socjalizmu realnego.

³⁴³ Tamże.

³⁴⁴ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 156-157. Novak przypisuje więc liberalizmowi cechy uważane powszechnie za charakterystyczne raczej dla konserwatyzmu, takie jak antropologiczny realizm (czy wręcz pesymizm), empiryzm, niechęć do utopizmu i racjonalizmu.

³⁴⁵ Jak pisze Filipowicz, doświadczenia emancypacyjne załamały optymizm charakterystyczny dla liberalizmu epoki Oświecenia. Okazało się, że rewolucje, które miały przynieść wolność łączyły się z przemocą i namiętnością, a nie z rozumem. Tłum nie zawsze jest bowiem otwarty na racjonalną perswazję i często ulega impulsom; może więc stać się despotą nowego typu. Filipowicz jest jednak zwolennikiem liberalnej demokracji, choć zdaje sobie sprawę z charakterystycznych dla niej (a wynikających z natury ludzkiej) zagrożeń. Por. S. Filipowicz, *O demokracji*, Warszawa, 1992, s. 22-25.

³⁴⁶ Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm – etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 64

³⁴⁷ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 42.

³⁴⁸ Tradycyjna wspólnota, *Gemeinschaft*, jest według klasika niemieckiej socjologii, Ferdynanda Tönniesa wspólnotą krwi, terytorium i ducha (a więc wspólnotą opartą na wspólnym działaniu w jednym celu i wspólnym myśleniu). Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 2008, s. 34-35. Z kolei stowarzyszenie, *Gesellschaft* jest znacznie luźniejszą formą więzi międzyludzkich, niż wspólnota. Opiera się na dążeniu każdego jego członka do realizacji własnych interesów i kontraktach zawieranych na dany okres czasowy. *Gesellschaft* nie opiera się więc na bezinteresowności ani na głębszej jedności, lecz na zasadach sprawiedliwości i wymiany. Por. tamże, s. 67-68.

Także ponadnarodowe korporacje, krytykowane często przez przeciwników kapitalizmu, opierają się na współdziałaniu, wspólnej strategii, a nie wybujałym indywidualizmie. Ten etos współpracy i współzależności rozciąga się na wszystkie kraje partycypujące w globalnym rynku³⁴⁹. Jak pisze liberalny teolog, „założyciele korporacji od samego początku dowodzili, że cywilizacja komercyjna prześcignie klerykalną, arystokratyczną i militarną w stworzeniu powszechnej współzależności. Niemal każdy przełom w technice i w handlu, który od tej pory przybliżył świat do obrazu <globalnej wioski>, stał się możliwy dzięki osiągnięciom korporacji gospodarczej, od samolotu po radio, telewizję i telekomunikację”³⁵⁰. Typowy obywatel świata demokratyczno-kapitalistycznego nie jest więc ani indywidualistą, ani kolektywistą³⁵¹.

b) Demokratyczny kapitalizm i jego trzy systemy

Myśl Michaela Novaka cechuje nacisk położony na wzajemny związek kwestii gospodarczych, politycznych i kulturowych. Ustrój, którego zwolennikiem jest Novak, nazwany został przezeń demokratycznym kapitalizmem. Za kapitalizm uznaje Novak system ożywiany przez kreatywny umysł, a więc wynalazczość, odkrycia, przedsiębiorczość itp. W ramach tego systemu istnieje własność prywatna, wymiana rynkowa i motyw zysku. Ich istnienie jest ważnym elementem kapitalizmu, jednak nie przesądza jeszcze o uznaniu ustroju za kapitalistyczny. Własność, wymiana i motyw zysku istniały bowiem także w społeczeństwach tradycyjnych, przedkapitalistycznych. Cechą wyróżniającą kapitalizm od innych systemów jest nacisk na twórczość. Na gruncie prawnym, nacisk ten jest odzwierciedlony przez prawa dotyczące własności intelektualnej³⁵². Dlatego też, za kluczowy moment w rozwoju kapitalizmu uznaje Novak ustanowienie stosownego prawa w Konstytucji Stanów Zjednoczonych³⁵³. Pojawienie się kapitalizmu było zatem według Novaka późniejsze, niż Reformacja i Oświecenie; tworzący w drugiej połowie

³⁴⁹ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 153-160.

³⁵⁰ Tamże, s. 158.

³⁵¹ Por. tamże, s. 160.

³⁵² Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, Lanham- Oxford 1999, s. 58-59.

³⁵³ Chodzi tu o Artykuł 1 ust. 8 *Konstytucji Stanów Zjednoczonych Ameryki*, zgodnie z którym „Kongres ma prawo (...) popierać rozwój nauki i użytecznych umiejętności przez zapewnienie na określony czas autorom i wynalazcom wyłącznych praw do ich dzieł czy wynalazków”. *Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/usa.html>. Wydruk z dnia 16.04.2012r.

XVIII wieku myśliciele szkockiego Oświecenia postrzegali kapitalizm jako system, który jeszcze nie istniał³⁵⁴.

Kapitalizm nie jest, zdaniem Novaka, fenomenem oderwanym od kontekstu politycznego i kulturowego. System ekonomiczny nie obejmuje całości życia (choć nie ma też charakteru wyłącznie instrumentalnego). W uproszczeniu można powiedzieć, że ważna jest zarówno pobożność (za którą odpowiada system moralno-kulturowy), zmysł handlu (system gospodarczy) i wolności (system polityczny). Novak woli więc mówić o duchu demokratycznego kapitalizmu, zamiast o duchu kapitalizmu. Uważa przy tym, że jego koncepcja jest bardziej zaawansowana niż koncepcja Webera, ograniczająca się do systemu gospodarczego³⁵⁵. Novak zarzuca więc Weberowi, że ten „(...) nie przeanalizował koniecznego związku między wolnością gospodarczą a wolnością polityczną. Konieczność ta nie jest wymogiem logiki lecz faktu. Chociaż teoretycznie oba te pojęcia są od siebie różne, niemniej jednak w życiu każda z nich wykazuje słabość bez drugiej”³⁵⁶. Zatem Novak uzupełnia tradycyjną definicję kapitalizmu (własność prywatna, wymiana rynkowa i motyw zysku) o dwa główne elementy: znaczenie kreatywności (wsparte instytucjonalnie przez prawa dotyczące ochrony własności intelektualnej) oraz o istnienie demokracji i stosownego, pluralistycznego systemu moralno-kulturowego.

W wydanym w 1981 r. głównym dziele *Duch demokratycznego kapitalizmu*, do krajów demokratycznego kapitalizmu zaliczył Stany Zjednoczone, Republikę Federalną Niemiec, Japonię i kilkanaście innych państw świata, których nazw nie podał³⁵⁷. W refleksji Novaka nad demokratycznym kapitalizmem widoczna jest szczególna uwaga, jaką poświęca Stanom Zjednoczonym. Kraj ten jest traktowany jako modelowy przykład demokratycznego kapitalizmu, niekiedy można odnieść wrażenie, że jedyny³⁵⁸. Nie jest to z resztą niczym zaskakującym, biorąc pod uwagę historyczny sukces rewolucji amerykańskiej (która stworzyła społeczeństwo o trwale liberalnym charakterze); dominującą rolę Stanów Zjednoczonych w bloku zachodnim (wiele dzieł Novaka powstało w okresie zimnej wojny, kiedy to potęga Ameryki była w zasadzie jedyną szansą na obronę przed komunizmem). Fakt zamieszkiwania samego Novaka w Stanach Zjednoczonych także zapewne nie pozostał bez wpływu na jego atlantocentryzm.

³⁵⁴ Por. M. Novak, *The Silent Artillery of Communism*, w: M. Novak, *Three in one. Essays on democratic capitalism*, Lanham-Oxford 2001, s. 289.

³⁵⁵ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 58-59.

³⁵⁶ Tamże, s. 61.

³⁵⁷ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 26.

³⁵⁸ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 78-95.

W pojęciu ducha demokratycznego kapitalizmu wyraźna jest weberowska inspiracja Michaela Novaka. Amerykański teolog docenił rolę Maxa Webera, uznając, że był on „pierwszym wielkim socjologiem, który studiował historię świata po to, aby zrozumieć oryginalność nowoczesnego Zachodu”³⁵⁹. Weber wyróżnił sześć charakterystycznych elementów nowego, kapitalistycznego porządku. Zaliczył do nich: wolność pracy, rozsądek, ciągły i zorganizowany charakter, rozdzielenie miejsca pracy i miejsca zamieszkania, stabilność prawną i oparcie się głównie na kulturze miejskiej. Weber, polemizujący z marksizmem i jego materialistycznym wyjaśnieniem przemian społeczno-ekonomicznych, zwrócił ponadto uwagę na duchowo-kulturalny motyw tych zmian. Duch kapitalizmu, według Maxa Webera, polega na akceptacji pogardzanych dotychczas ambicji doczesnych przy jednoczesnym zachowaniu czy nawet umocnieniu surowych zasad moralnych. Bogacenie się, działalność handlowa, przemysłowa przestała być uważana za coś niegodnego, przeciwnie stała się obowiązkiem i to obowiązkiem moralnym (niezależnie od tego czy była praktykowana przez purytanina czy przez postępowego deistę, takiego jak Benjamin Franklin)³⁶⁰.

Jakkolwiek Novak odnosi się z uznaniem do dzieła Webera, zauważa także istnienie w nim pewnych braków. Jednym z nich jest zbyt utożsamienie ducha kapitalizmu ze sztywną racjonalnością, wynikłe ze skupienia się na mentalności pruskiego mieszczaństwa. Tymczasem kapitalizm opiera się nie tylko i nie przede wszystkim na sztywnej racjonalności, lecz na kreatywności, niezwykłości i ciągłej zmianie. Po drugie, Weber skoncentrował się na aspekcie gospodarczym i kulturowym, jednak do pełnego obrazu powinien zwrócić uwagę także na rolę systemu politycznego w demokratycznym kapitalizmie. Twórczość Novaka służy więc (jak twierdzi sam autor) uzupełnieniu tej luki, a więc opisaniu ustroju demokratycznego kapitalizmu uwzględniając wszystkie jego aspekty, a więc zarówno gospodarkę, kulturę jak i politykę³⁶¹. Pojęcie demokratycznego kapitalizmu u Novaka jest bardzo szerokie, teolog posuwa się wręcz do twierdzenia, że jest on „nie tylko ustrojem, ale stylem życia. Jego etos obejmuje ewolucję pluralizmu, liczenie się z nieprzewidywanymi zdarzeniami i niezamierzonymi konsekwencjami, poczucie grzechu i nową koncepcję wspólnoty, jednostki i rodziny”³⁶².

Demokratyczny kapitalizm opiera się zatem na trzech systemach: politycznym, gospodarczym i moralno-kulturowym. Charakterystyczną cechą każdego z tych systemów jest

³⁵⁹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 51.

³⁶⁰ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 31-37.

³⁶¹ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 51-63.

³⁶² Tamże, s. 43.

zapewniana przez nie wolność, dlatego Novak mówi o trzech wolnościach, trzech swobodach. Te trzy swobody to „(1) system gospodarczy, który uwalnia ludzi od nędzy, (2) system polityczny, który wyzwala ich od tortur i tyranii i (3) system moralno-kulturalny, który daje im wolność ducha, serca i umysłu”³⁶³.

Żaden z powyższych systemów, żadna z powyższych wolności nie jest według amerykańskiego myśliciela wystarczająca i konieczne jest współwystępowanie ich wszystkich. Trzy swobody są ze sobą powiązane. Demokratyczny ustrój polityczny jest możliwy do pogodzenia praktycznie wyłącznie z gospodarką o charakterze rynkowym; zaś demokracja i kapitalizm łącznie wpływają na tworzenie kultury cechującej się pluralizmem i liberalizmem³⁶⁴.

Powszechnym błędem, popełnianym przez przedstawicieli narodów wyzwolonych z jarzma komunizmu było akcentowanie wolności politycznej, demokracji. Tymczasem okazało się, że demokracja nie zdobędzie entuzjastycznego poparcia ludzi, jeśli nie przyczyni się do realnej poprawy ich życia. Ludzie pragną nie tylko wolności od tortur i prawa do współdecydowania o sobie, lecz także poprawy swojego bytu materialnego. Poprawę tę zapewnia system gospodarczy, będący przeciwieństwem realnego socjalizmu, system oparty na wolności, oferujący nieograniczone niemal możliwości i wyzwalający ludzką kreatywność- a więc wolnorynkowy kapitalizm. Nawet jednak wolność gospodarcza nie doprowadzi według Novaka do trwałego postępu, jeśli nie będzie oparta o dobry system moralno-kulturowy. Gospodarka potrzebuje uczciwości i międzyludzkiego zaufania, a także rządów prawa. Demokratyczny kapitalizm, jako system oparty na wolności w każdej sferze wymaga od ludzi wyższego poziomu moralnego niż systemy oparte na zależności, takie jak socjalizm czy tradycyjny feudalizm³⁶⁵.

Zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu* wzajemne powiązanie systemów ze sobą nie sprzeciwia się ich niezależności. Przykładowo system polityczny w demokratycznym kapitalizmie cechuje się rozdziałem od systemu kulturowego (nie istnieje możliwość realizowania jednej wizji cywilizacji przy użyciu siły państwa). Przywódcy religijni nie mogą prawnie narzucić politykom swoich poglądów ani pomysłów. Mogą natomiast wywierać nacisk o charakterze moralnym zarówno na nich, jak i na opinię publiczną³⁶⁶. Według liberalnego teologa „oddzielenie Kościoła od państwa chroni nie tylko

³⁶³ Tamże, s. 19.

³⁶⁴ Por. tamże, s. 26.

³⁶⁵ Por. tamże, s. 19-20.

³⁶⁶ Por. tamże, s. 87.

Kościół, ale także państwo³⁶⁷. Strukturalny rozdział między systemami idzie zatem w parze z wzajemnym oddziaływaniem na siebie. Tak wygląda wzorcowa dla demokratycznego kapitalizmu koegzystencja między systemami.

c) System polityczny

System polityczny jest jednym z trzech wzajemnie ograniczających się systemów demokratycznego kapitalizmu (obok systemu kulturalnego i ekonomicznego). Potrzeba jego istnienia wynika z faktu niedoskonałości natury ludzkiej³⁶⁸. Winien to być system demokratyczny i oparty na pluralizmie (podobnie z resztą w systemie gospodarczym występuje pluralizm konkurujących firm, a w systemie kulturowym pluralizm kościołów, klubów filozoficznych itp. o różnych światopoglądach). Rząd demokratyczny opiera się na zgodzie ludu, na jego świadomym wyborze i decyzji, a nie na nagiej sile i przypadkowości³⁶⁹. Ponieważ to lud jest suwerenem, interes własny jest utożsamiany z interesem społeczeństwa i państwa. Lojalność Amerykanina to lojalność wobec republikańskiego systemu rządów i związanych z nim wartości, a nie narodu, ziemi czy króla³⁷⁰. Zdaniem Novaka, Amerykanie od początków swojego państwa i społeczeństwa utożsamiali się z nim i dbali o jego rozwój, gdyż zapewniało ono równość wobec prawa i zniesienie przywilejów stanowych (pomijając istnienie niewolnictwa)³⁷¹. Amerykański autor z pewnym patosem opisuje rolę amerykańskiego prezydenta w republice. Jak pisze „co cztery lata Amerykanie wybierają króla – ale nie tylko króla, lecz także wyższego kapłana i proroka”³⁷².

Demokracja tego systemu nie oznacza jednak przyzwolenia na tyranie większości³⁷³. Jest to demokracja liberalna, przedstawicielska, pluralistyczna, szanująca stanowisko mniejszości; a nie demokracja w wersji Jean Jacquesa Rousseau, oparta

³⁶⁷ Tamże, s. 202.

³⁶⁸ Por. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 70-71.

³⁶⁹ Por. tamże, s. 63.

³⁷⁰ Por. tamże, s. 89. Choć Stany Zjednoczone nie są jedynym krajem demokratycznego kapitalizmu, to stanowią (przynajmniej według Novaka) jego modelowy przykład. W związku z tym Novak niekiedy zamiast pisać o demokratycznym kapitalizmie jako takim, opisuje jego konkretną, amerykańską realizację.

³⁷¹ Por. tamże, s. 79-80.

³⁷² M. Novak, *Choosing presidents – Symbols of Political Leadership*, New Brunswick New Jersey 1992, s. 4.

³⁷³ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 75.

na narzucaniu jednego stanowiska całej wspólnotie politycznej³⁷⁴. Novak zgadza się z wczesno amerykańskim myślicielem Jamesem Madisonem, twierdzącym, że czyste, bezpośrednie demokracje prowadzą zazwyczaj do tyranii większości. Jeśli nie poprzestaje się na równości praw obywatelskich i dąży do całkowitego zrównania pozycji społeczno-ekonomicznej, skutkiem jest zniszczenie praw własności, chaos i szybki upadek systemu³⁷⁵. Co więcej zasada demokracji uczestniczącej jest, zdaniem Novaka, zwyczajnie niepraktyczna, gdyż wymaga poświęcania zbyt dużej ilości czasu od zbyt wielkiej liczby osób. Tymczasem dla większości ludzi nie polityka, a sprawy prywatne są głównym przedmiotem troski³⁷⁶. Polityczny system amerykański zbudowany jest więc na ideale republikanizmu³⁷⁷, który docenia nie tylko równość wobec prawa i suwerenność narodu, lecz również rolę naturalnych elit, „najrozsądniejszych i najcnotliwszych obywateli”³⁷⁸, o których pisze Madison³⁷⁹.

Jedną z zasad mających zapobiec tyranii większości (która jest zagrożeniem dla systemów opartych na powszechnym prawie wyborczym) jest zasada pluralizmu. System polityczny demokratycznego kapitalizmu dąży do reprezentowania jak najszerszego spektrum poglądów, składającego się z mnogości własnych i fakcyjnych interesów³⁸⁰. Ten argument podawany przez Novaka jest dość powszechnie spotykany u liberalnych demokratów. Jak pisze „idea demokracji jest cenna dlatego, że spośród wielu wartości, takich jak wolność, równość czy sprawiedliwość, nie akceptuje tylko jednej, ale jako wartość traktuje łączenie i godzenie ze sobą konkurencyjnych recept”³⁸¹. Zgodnie z pluralizmem

³⁷⁴ Rousseau postulował oparcie demokracji na zasadach religii społecznej, opartej na kulcie praw i umowy społecznej. Religia ta wykluczała te religie (w praktyce przede wszystkim Kościół katolicki), które głosiły swój monopol na posiadanie prawdy. Było to więc odległe od rzeczywistej równości wobec prawa i pluralizmu. Tak rozumiany państwowy kult, wzorowany na myśli Rousseau praktykowali podczas Rewolucji Francuskiej jakobini. Por. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 124-125.

³⁷⁵ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 75-76. O dość podobnej kwestii pisze Giovanni Sartori, według którego demokracja bezpośrednia narażona jest na problemy wynikające z niekompetencji politycznej przeciętnego obywatela. Por. G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1998, s. 150-156.

³⁷⁶ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 243.

³⁷⁷ Zdaniem Adama Wielomskiego, republikanizm w odróżnieniu od czystego demokratyzmu cechuje się poszanowaniem religii, tradycji, troską o dobro wspólne i zasady etyczne, a także opozycyjnością wobec egalitarnego radykalizmu. Por. A. Wielomski, *Republikanizm*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Republikanizm>. Wydruk z dnia 12.12.2011r.

³⁷⁸ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 76.

³⁷⁹ Według James'a Madisonsa w republice odwrotnie niż w demokracji lud nie rządzi bezpośrednio, lecz deleguje przedstawicieli. Madison pisał o wybranym i sprawującym władzę w republice gremium obywateli, „którego mądrość może najlepiej rozeznaczyć prawdziwy interes ich kraju, a którego patriotyzm i umiłowanie sprawiedliwości sprawią, że najmniej prawdopodobne będzie poświęcenie tego interesu dla chwilowych czy stronnich względów”. J. Madison, *Dalszy ciąg rozważań na ten sam temat – Esej 10*, w: *Eseje polityczne federalistów*, opracowanie F. Quinn, Kraków 1999, s. 86.

³⁸⁰ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 76.

³⁸¹ Por. D. Held, *Modele demokracji*, Kraków 2010, s. 336. Filozoficzne spojrzenie na to, czym jest pluralizm i na jego źródła można znaleźć u Hannah Arendt. Por. W. Heller, H. Arendt, *Źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2002, s. 80-159. Z kolei głównym wrogiem pluralizmu wydaje się być kult państwa, wyrażający się

politycznym opinia większości ma zazwyczaj w sobie choć trochę prawdy (co nie znaczy, że większość nie powinna respektować praw i poglądów mniejszości). Lepszy jest program będący wypadkową rozmaitych stanowisk i poglądów różnych grup o odmiennych światopoglądach, niż pogląd narzucony przez jedną grupę³⁸². Polityczni pluraliści nie wierzą w czyste intencje grup głoszących swój monopol na cnotę i poglądy moralne, gdyż często jest to maska nałożona przez hipokryzję³⁸³. Pluralizm panujący w systemie politycznym demokratycznego kapitalizmu oznacza wzajemną kontrolę grup o sprzecznych interesach, dzięki czemu popełniane przez nie błędy wzajemnie się równoważą³⁸⁴. Instytucjonalnym przejawem pluralizmu panującego w ramach systemu politycznego jest, oparty na myśli Monteskiusza, podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą³⁸⁵. Obok tej wewnętrznej kontroli pomiędzy różnymi organami państwowymi rząd powinien podlegać kontroli zewnętrznej, obywatelskiej. Potrzeba tych form kontroli wynika (podobnie jak potrzeba samego istnienia rządu) z faktu niedoskonałości natury ludzkiej³⁸⁶.

Oparcie systemu politycznego demokratycznego kapitalizmu na pluralizmie wyróżnia go od innych systemów politycznych (takich jak system tradycyjny i socjalistyczny). System ten nie dąży bowiem do narzucenia wspólnej wizji moralnej, do użycia siły w celu budowania solidarności³⁸⁷. Konserwatywny krytyk mógłby tu zarzucić relatywizm³⁸⁸, Novak woli jednak mówić o nienaruszalności „sfery osoby ludzkiej”³⁸⁹. Akceptacja pluralizmu i wolności nie oznacza jednak braku jakichkolwiek wspólnych zasad wśród obywateli. Wspólnota ta nie jest jednak wspólnotą najwyższych wartości religijnych (jak w społeczeństwach tradycyjnych) czy filozoficznych (jak w społeczeństwach socjalistycznych, opartych na nadrzędnej idei równości i kolektywizmu). Obywatele w demokratycznym kapitalizmie powinni jednak być ze sobą zgodni odnośnie

w przyznawaniu mu świadomości, zdolności myślenia i wyższości nad poglądami jednostek, nad ich sumieniami. Por. K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie. Tom 2 Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcy*, Warszawa 1993, s. 39.

³⁸² Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 76.

³⁸³ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 80.

³⁸⁴ Por. tenże, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 96-97.

³⁸⁵ Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm. Etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 96-97.

³⁸⁶ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 70-71. Wspomniany wyżej system hamulców i równowagi (checks and balances) bazuje na realistycznej antropologii i jest w założeniu nie-utopijny. Jednak jego zwolennicy (jak np. Michael Novak) nie zwracają uwagi na problem wspólnoty interesów pomiędzy różnymi organami władz. Tymczasem zarówno przedstawiciele władzy ustawodawczej jak i wykonawcza czy sądowniczej są na usługach tej samej instytucji – państwa. Trudno też o wystarczającą kontrolę rządzących nad rządzącymi, gdyż ci pierwsi są z definicji stroną słabszą.

³⁸⁷ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 82.

³⁸⁸ Opartą na pluralizmie demokrację oskarża o relatywizm m.in. Jacek Bartyzel. Por. J. Bartyzel, *Demokracja*, dz. cyt., s. 122-123.

³⁸⁹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 83.

do mniej wzniosłych, ale niezbędnych do współżycia społecznego zasad praktycznych. Chodzi tu o społeczny konsensus dotyczący poszanowania zasad politycznej praktyki demokracji, umożliwiającej współpracę na rzecz dobra wspólnego pomiędzy osobami o różnych światopoglądach. Dzięki tej „obywatelskiej religii możliwe jest porozumienie na gruncie praktycznym obywateli w wielonarodowym i wielokulturowym społeczeństwie, takim jak społeczeństwo amerykańskie³⁹⁰.

Władza polityczna w demokratycznym kapitalizmie jest ponadto władzą ograniczoną przez spisana konstytucję. Konstytucja ta chroni nadane przez Stwórcę prawa poszczególnych osób i odgranicza siłę państwa od siły społeczeństwa³⁹¹. Siła społeczna, do której Novak zalicza „debatę publiczną, perswazję moralną, uniesienie brwi, zawstydzenie i ośmieszenie, zachęcanie do cnót republikańskich, zdrową edukację i tak dalej”³⁹², jest bardziej istotna od siły przymusu państwowego. Rząd ma pomagać w realizacji dobra wspólnego, jednak nie zapewni go w pojedynkę, co najmniej równie istotna jest rola tzw. ciał pośredniczących, a więc rodzin, stowarzyszeń, związków wyznaniowych itp.³⁹³.

Ze wspomnianymi wyżej liberalnym demokratyzmem, pluralizmem i konstytucyjnymi ograniczeniami wiąże się separacja systemu politycznego od systemów gospodarczego i moralno-kulturowego. Jak twierdzi Novak, „konstruując rząd ograniczony, twórcy systemu amerykańskiego odebrali rządowi dwa podstawowe zadania, którymi był obciążony dawniej: (1) odpowiedzialność za kontrolowanie sumienia, informacji i idei (...); (2) odpowiedzialność za kontrolę nad działaniami ekonomicznymi”³⁹⁴. Oddzielenie systemu politycznego od ekonomicznego i kulturalnego wyróżnia więc demokratyczny kapitalizm od systemów mniej liberalnych.

Liberalna podstawa ideologiczna i instytucjonalne (w tym konstytucyjne) ograniczenia nie uchroniły jednak całkowicie systemu władzy Stanów Zjednoczonych od wykroczenia poza swoje kompetencje. Michael Novak krytycznie opisuje liczne nadużycia popełnione przez władzę w Stanach Zjednoczonych. Amerykański teolog krytycznie odnosi się do nadmiernej ingerencji rządu w system gospodarczy. Przykładami takiej ingerencji są:

³⁹⁰ Por. tamże, s. 82-84.

³⁹¹ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 63

³⁹² Tamże.

³⁹³ Por. tamże, s. 64.

³⁹⁴ Tamże, s. 101. Jak jednak zauważa Marcin Lisak, niekiedy bieżące wydarzenia (takie jak zamachy 11.09.2001 r. skłaniały Novaka do sprzecznego z jego liberalnymi poglądami poparcia dla rządowego (dokonywanego przez gabinet George’a W. Busha) ograniczenia swobód obywatelskich. Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm – etyka społeczna Michała Novaka*, dz. cyt., s. 105. Co ciekawe, we wcześniejszym okresie swej twórczości sam Novak dość krytycznie pisał o przywódcach politycznych, którzy aby zjednoczyć społeczeństwo wokół wspólnego celu „często w dramatyczny sposób uciekają się do haseł nacjonalistycznych, ksenofobicznych lub związanych z agresją zewnętrzną”. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 111.

nadmierne regulacje gospodarcze, podatki, konfiskata zysków, inwigilacja ludzi biznesu, a nawet upaństwowienie przedsiębiorstw. Rząd ingeruje także w kwestie należące do sfery kulturowo- moralnej. Panuje tendencja do upolityczniania tak odległych od polityki kwestii jak: seksualność, rodzina czy szkolnictwo i kwestie wychowawcze. Państwo ma w ramach demokratycznego kapitalizmu własne, istotne kompetencje, jednak nie powinno zaburzać równowagi przez wkraczanie w kompetencje systemów gospodarczego i kulturowego³⁹⁵. Zdaniem Novaka nie jest też właściwe przenoszenie zasady demokratycznej (nawet tej ograniczonej i przedstawicielskiej) do systemów gospodarczego i moralno-kulturowego. Demokratyczne głosowanie nie jest odpowiednie ani dla ustalania norm etycznych czy kanonów sztuki ani dla sprawnego i kompetentnego zarządzania przedsiębiorstwami³⁹⁶.

Chociaż Novak neguje potrzebę nadmiernej bezpośredniej ingerencji systemu politycznego w sferę gospodarki i kultury, to zauważa też niebezpośredni i pozytywny wpływ, jaki istnienie ustroju demokratycznego wywiera na system gospodarczy. Chociaż więc demokratyczni politycy przekraczają niekiedy swoje kompetencje i ograniczają rynek, to demokracja sprzyja istnieniu systemu kapitalistycznego, a nie socjalistycznego. Nawet bowiem w demokratycznych państwach opiekuńczych (Novak mówi tu m.in. o Szwecji i Izraelu) sektor prywatny odgrywa znaczącą rolę³⁹⁷.

Związek między demokracją, a kapitalizmem ma swe źródło już w czasach średniowiecznych, gdy powstawały pierwsze europejskie miasta. Ludzi, którzy zakładali te miasta i przeprowadzali się do nich cechowało dążenie do szeroko pojętej wolności- co wyrażało hasło „Stadtluft macht frei” („powietrze miejskie czyni wolnym”). Chodziło tu o wolność od obciążeń panujących w systemie feudalnego poddaństwa. Dążenie to zrodziło samorządność (wolność i samostanowienie polityczne) i odpowiadającą jej wolną gospodarkę rynkową. Także przeciwnicy liberalnego mieszczaństwa dostrzegli związek między demokracją i samorządnością, a gospodarką rynkową. Do historii już przeszło określenie Karola Marksa „demokracja burżuazyjna”.

³⁹⁵ Por. tamże, s. 202-204.

³⁹⁶ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 243. Novak wpisuje się tu w charakterystyczne dla amerykańskiego konserwatyzmu umiarkowane i obwarowane zastrzeżeniami poparcie dla demokracji. Przykładowo Brad Miner akceptuje demokrację rozumianą jako prawo do pewnego uczestnictwa w rządzie wszystkich dorosłych obywateli. Widzi też w procesie demokratycznym szansę na wyłonienie się najlepszego stanowiska (w czym widzi pewne pokrewieństwo z konkurencją gospodarczą na rynku). Niemniej jednak zauważa zagrożenia, jakie wiążą się z systemem demokratycznym, takie jak ryzyko tyranii większości i niszczenia osób wyróżniających się, bądź innych. Por. B. Miner, *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*, Poznań 1999, s.76-77.

³⁹⁷ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 27.

Po drugie logika kapitalizmu, jako ustroju wolności ekonomicznej, prowadzi do demokracji, jako ustroju wolności politycznej. Gdy ludzie korzystają z wolności ekonomicznej, kwestią czasu pozostaje, aż zażądadą wolności politycznej. Dowodzą tego przykłady systemów autorytarnych w Grecji, Portugalii i Hiszpanii- ustroje dopuszczające pewną wolność ekonomiczną ewoluowały w kierunku demokracji politycznej³⁹⁸. Natomiast państwa socjalistyczne i nie-demokratyczne nie wykazują tendencji do pro-demokratycznej ewolucji³⁹⁹.

Po trzecie ustrój demokratyczny- podobnie jak gospodarka rynkowa - opiera się na koncepcji pewnej równości. Nie chodzi tu jednak o równość wyników, której nie osiągnęło żadne społeczeństwo, ani tradycyjne, ani socjalistyczne. Chodzi o poczucie równych możliwości, szans na poprawę swojego położenia. W aspekcie politycznym szanse na poprawę położenia i awans społeczny dają demokratyczne wybory. Natomiast w wymiarze gospodarczym jest możliwe tylko w warunkach wzrostu gospodarczego, który najlepiej zapewnia wolność gospodarczą⁴⁰⁰.

d) System gospodarczy

Kolejnym z trzech systemów demokratycznego kapitalizmu jest system gospodarczy, system prywatnych mniejszych i większych przedsiębiorstw odpowiadających za wytwarzanie bogactwa. System gospodarczy jest oparty na wolności i własności prywatnej. Prekursorzy demokratycznego kapitalizmu obawiali się bowiem w sposób szczególny absolutyzmu, a więc skupienia całej władzy w jednym ręku. Dlatego też oddzielili od polityki i państwa nie tylko instytucje religijno-kulturalne, ale także gospodarkę. Wolny rynek, a więc rynek oddzielony od polityki, jest więc wymogiem pluralizmu. Oddzielenie to nie oznacza jednak całkowitej niezależności, gdyż rynek jest podatny na oddziaływanie systemu politycznego i kulturalnego. Potrzebuje on do dobrego funkcjonowania (ograniczonego) wsparcia państwa i odpowiedniej moralnej kultury. Państwo ustanawia prawa dotyczące wewnętrznej konkurencji i międzynarodowego handlu,

³⁹⁸ Por. tamże, s. 26-27.

³⁹⁹ Por. tamże, s. 27. Przeciwno koncepcji Novaka, jakoby częściowa chociaż wolność ekonomiczna sprzyjała demokracji można podać przykład współczesnych Chin. Natomiast przejście państw z gospodarką socjalistyczną do demokracji politycznej (oraz kapitalistycznej gospodarki) miało miejsce po upadku bloku wschodniego. W momencie, gdy Novak pisał *Duch demokratycznego kapitalizmu* sytuacja nie wskazywała jeszcze na taki obrót spraw.

⁴⁰⁰ Por. tamże, s. 27-28.

zaś system moralno-kulturalny promuje wartości sprzyjające trwałemu rozwojowi, takie jak pracowitość, umiarkowanie, uczciwość i troska o dobro powszechne⁴⁰¹.

Novak afirmuje system gospodarczy demokratycznego kapitalizmu bardziej niż jego system polityczny (któremu zarzuca nadużycia) i moralno-kulturalny. Jak pisze „powstanie gospodarki rynkowej zrewolucjonizowało świat między rokiem 1800, a chwilą obecną bardziej, niż jakiegokolwiek inny pojedynczy czynnik. Po pięciu tysiącletnich błędzenia i potknięć ludzkość wreszcie wpadła na pomysł, jak można tworzyć bogactwo w trwałą i systematyczny sposób”⁴⁰². Skutkiem zaistnienia i upowszechnienia się gospodarki kapitalistycznej były wzrost płac, wzrost liczby ludności, jak również zwiększenie wolności wyboru⁴⁰³. Bogacenie się jednych w gospodarce rynkowej nie jest związane z ubożeniem drugich, gdyż ekonomia nie jest tu grą o sumie zerowej. W grze rynkowej wygranymi są obie strony (np. zarówno nabywca jak i sprzedawca), a nie tylko jedna z nich⁴⁰⁴.

Cechą charakterystyczną systemu gospodarczego demokratycznego kapitalizmu jest jego oddolny i dobrowolny charakter⁴⁰⁵. Wprawdzie rząd zapewnia ramy prawne, a system moralno-kulturowy daje wsparcie etyczne; jednak konkretne działania gospodarcze nie są planowane odgórnie. Wbrew pozorom nie przyczynia się to do anarchii, lecz do powstania spontanicznie wykształconego porządku. Novak zgadza się więc z Adamem Smithem⁴⁰⁶, zdaniem którego dążenie poszczególnych aktorów ekonomicznych do zaspokojenia własnych potrzeb przekłada się (mimo braku takiej intencji) na dobro całego społeczeństwa. Dążenie do własnego interesu, choć nie jest szczególnie wzniosłe, nie musi być, według Novaka, wadą. Interes własny może być źle rozumiany i przybierać np. postać krótkowzrocznej chciwości. Istnieje jednak także tak zwana zacna interesowność. Obejmuje ona nie tylko bezpośrednio dobro własne, lecz rozciąga się na potrzeby rodziny, a także wspólnot, w których człowiek żyje⁴⁰⁷. Novak twierdzi wręcz, że interesowność rozumiana właściwie „jako zbiór realistycznych granic, jest (...) kluczem do wszystkich cnót,

⁴⁰¹ Por. tamże, s. 72-74.

⁴⁰² Tamże, s. 30.

⁴⁰³ Por. tamże.

⁴⁰⁴ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 144. Jak jednak zauważa teolog sytuacje, w których jedna ze stron traci na wymianie zdarzają się, jednak dzieje się to relatywnie rzadko.

⁴⁰⁵ Dobrowolność wymiany rynkowej jest istotnym, a często niedostrzeganym jej aspektem. Zasadnicza różnica między funkcjonowaniem rynku, a funkcjonowaniem rządu jest taka, że ten pierwszy opiera się na środkach ekonomicznych (zawłaszczaniu zasobów niczych, produkcji, dobrowolnej wymianie), a ten drugi na środkach politycznych (przymusie i/lub groźbie jego użycia). Por. F. Oppenheimer, *Geneza państwa*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://mises.pl/blog/2012/02/29/oppenheimer-geneza-panstwa/>. Wydruk z dnia 08.03.2010r.

⁴⁰⁶ Zdaniem Adama Smitha, człowiek żyjący w cywilizowanym społeczeństwie jest zdany na ciągłą pomoc innych osób. Ponieważ nie może zaprzyjaźnić się ze wszystkimi, łatwiej jest mu uzyskać to czego potrzebuje odwołując się do egoizmu i interesowności bliźnich. Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom I*, Warszawa 1954, s. 20-22.

⁴⁰⁷ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 113-114.

tak jak jest nim z pewnością roztropność⁴⁰⁸. Jednak, jak zauważa amerykański myśliciel, własny interes sam z siebie nie wystarczy do zbudowania porządku (bezmyślne działanie dla własnego dobra nie będzie owocne), potrzebna jest jeszcze praktyczna inteligencja. Choć decyzje ekonomiczne są podejmowane w sytuacji niepewności, to niepewność ta jest mniejsza, jeśli każdy podejmuje decyzje dotyczące swoich interesów i wykorzystuje posiadane przez siebie zdolności i wiedzę⁴⁰⁹. Własny interes aktorów rynkowych, wsparty ich praktyczną inteligencją znajduje odzwierciedlenie w cenach: „ceny wynikające z negocjacji między sprzedającymi i kupującymi podsumowują długą kolumnę informacji z szybkością komputera. Specjaliści od pewnych towarów lub rynków pilnie śledzą te informacje. Pomyłki drogo kosztują. Ludzie ci mają powody, by zabezpieczyć się na wszelkie ewentualności⁴¹⁰. Wolny rynek, na który składa się praktyczna inteligencja milionów osób, jest więc znacznie lepszym mechanizmem kształtowania porządku gospodarczego (w kwestii cen i nie tylko), niż odgórne planowanie. Centralny planista nie jest w stanie objąć potrzeb wszystkich uczestników rynku, zmian podaży i popytu, a przez to uniknąć marnotrawstwa⁴¹¹.

Chociaż system gospodarczy jest równoprawnym i niezwykle istotnym elementem demokratycznego kapitalizmu, to współcześnie jego przedstawiciele są obiektem częstej krytyki. Novak poświęca sporo miejsca w swych książkach próbom odparcia zarzutów wobec gospodarki rynkowej. Jego zdaniem krytyka tejże wynika z niedostrzegania roli wolnej, kapitalistycznej gospodarki w demokratycznym kapitalizmie, a wręcz uważania jej za obcy element tego ustroju⁴¹².

Jednym ze sztandarowych zarzutów pod adresem kapitalizmu jest brak demokracji w instytucjach gospodarczych. Firmy prywatne nie są zarządzane na sposób demokratyczny, lecz hierarchiczny, co wydaje się sprzeczne z duchem ustroju. Jednak, jak zauważa Novak, demokracja nie obowiązuje nawet w każdym aspekcie systemów moralno-kulturowego i politycznego. Prawda naukowa jest przecież niezależna od woli większości; reguły dowodzenia w filozofii również są obce mądrości ludowej. Także szczyjący się demokracją system polityczny nie rozciąga zasady demokratycznej

⁴⁰⁸ Tamże, s. 114.

⁴⁰⁹ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 134-140.

⁴¹⁰ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 127-128. Te twierdzenia Novaka są zbieżne z poglądami ekonomisty ze szkoły austriackiej, Ludwiga von Misesa na temat niemożności kalkulacji ekonomicznej w socjalizmie i wynikającego z tego marnotrawstwa. Por. L. von Mises, *Biurokracja*, Lublin 1998, s. 75.

⁴¹¹ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 126.

⁴¹² Por. tamże, s. 204-205.

choćby na funkcjonowanie władz wykonawczej i sądowniczej⁴¹³. Jak argumentuje amerykański teolog, celem systemu gospodarczego jest powiększanie bogactwa, zaś „procedura demokracji nie jest nastawiona na produktywność i wydajność”⁴¹⁴. Na przykładzie polemiki Novaka ze zwolennikami rozciągnięcia zasady demokratycznej na system gospodarczy widać, że Amerykanin, choć przyznaje demokracji należne miejsce w ramach systemu politycznego, daleki jest od demolatrii, od bezkrytycznego, mistycznego wręcz kultu demokracji⁴¹⁵.

Inną przyczyną niechęci wobec kapitalistycznego systemu gospodarczego jest uważanie działalności biznesmenów za mniej wzniosłą i nie wymagającą takich umiejętności jak działalność naukowa czy artystyczna. Poglądy te znajdują swe ujście nie tylko w wypowiedziach intelektualistów, lecz także w kulturze masowej – np. w reklamach telewizyjnych. Tymczasem, jak argumentuje Novak, dobre zarządzanie przedsiębiorstwem wymaga talentu równie wielkiego, co talent profesora czy artysty; a rola biznesmenów w zmniejszaniu ubóstwa jest trudna do przecenienia⁴¹⁶. Fakt uzyskiwania wyższych dochodów przez biznesmenów czy generalnie istnienie nierówności dochodowej nie jest, według Novaka, problemem. Równość ludzi pod względem godności nie sprzeciwia się nierówności pod względem talentów, umiejętności i motywacji. Możliwość uzyskania ponadprzeciętnych dochodów jest zachętą dla jednostek wybitnych, z których działalności korzysta całe społeczeństwo⁴¹⁷. Amerykański teolog broni też wielkich korporacji, które jego zdaniem nie są tak potężne jak sugerują ich przeciwnicy, są jednak wystarczająco silne, by stanowić pewną przeciwwagę dla wszechwładzy rządu. Ich nacjonalizacja nie przyczyniłaby się do wzrostu wolności, lecz doprowadziłaby do nadmiernej centralizacji i przerostu państwa⁴¹⁸.

Chociaż generalnie stosunek Novaka do systemu gospodarczego demokratycznego kapitalizmu jest bardzo pozytywny (można powiedzieć, że Novak afirmuje ten system bardziej niż system polityczny i moralno-kulturalny), to nie znaczy, że jest on wobec rynku nastawiony bezkrytycznie. Rynek jest skutecznym narzędziem, które pozwoliło Zachodowi na bezprecedensowy wzrost bogactwa, a także sprzyja wykształcaniu się pewnych cnót. Jednak jego cechą charakterystyczną jest realizowanie woli

⁴¹³ Por. tamże, s. 205.

⁴¹⁴ Tamże, s. 209.

⁴¹⁵ Na temat demolatrii zob. J. Bartyzel, *Demokracja*, dz. cyt., 119-130.

⁴¹⁶ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 205-206.

⁴¹⁷ Por. tamże, s. 104-105.

⁴¹⁸ Por. tamże, s. 207-209.

mas (Ludwig von Mises powiedziałby suwerenność konsumentów⁴¹⁹; ten demokratyczny aspekt rynku koegzystuje z niedemokratycznym zarządzaniem przedsiębiorstwami, jak również z nierównością dochodów). Rynek spełnia pragnienia szerokich rzesz ludzkich, a te nie zawsze są słuszne z punktu widzenia moralności. Wolna gospodarka sama z siebie nie gwarantuje prawdy, dobra, piękna czy postępu nauki. Novak jako republikanin nie jest przeciwny „demokratycznemu” aspektowi rynku per se. Niemniej jednak, w ślad za klasycznymi liberałami dostrzega jego ograniczenia, podobnie jak dostrzega ograniczenia demokracji w polityce⁴²⁰. Nie należy też sądzić, jakoby wolny rynek popierany przez Novaka był rynkiem zupełnie nieograniczonym (tak jak w koncepcjach libertarian, dla których jakakolwiek ingerencja państwa w gospodarkę, choćby w postaci podatku, a nawet samo istnienie tegoż jest uważane za nieetyczne⁴²¹). W ramach demokratycznego kapitalizmu dopuszczalna jest ingerencja państwa w gospodarkę. Novak powołuje się tu na Adama Smitha, który „podał wiele przykładów, w których ocenił taką polityczną interwencję jako korzystną i godną poparcia. Nie ma jednak wątpliwości co do głównej tezy Smitha: rynek tak wolny, jak to tylko możliwe, od kontroli rządowej i religijnej najlepiej przysłuży się wspólnemu dobru”⁴²².

Charakterystyczny dla Novaka jest nacisk położony na kulturowo-etyczne aspekty systemu gospodarczego. Zdaniem amerykańskiego myśliciela, wolność gospodarcza jest wtórna wobec wolnego rynku idei⁴²³. Rynek nie istnieje w społecznej próżni i do prawidłowego funkcjonowania potrzebuje oparcia w konkretnych grupach społecznych

⁴¹⁹ Jak pisze Ludwig von Mises, „Charakterystyczną cechą nowoczesnego kapitalizmu jest masowa produkcja dóbr przeznaczonych dla mas. (...) W społeczeństwie kapitalistycznym <szary> człowiek jest wszechwładnym konsumentem, który kupując lub powstrzymując się od kupowania, ostatecznie określa to co powinno być dla rynku produkowane i w jakiej ilości i jakości”. L. von Mises, *Mentalność antykapitalistyczna*, Kraków 2005, s. 10

⁴²⁰ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 132.

⁴²¹ Zdaniem czołowego współczesnego libertarianina, Hansa Hermana Hoppe, wszystkie dobra i usługi, wliczając ochronę i sądownictwo powinny być zapewniane przez rynek. Nie istnieją żadne dobra publiczne, które muszą być dostarczane przez państwo. Stanowisko przeciwne prowadzi do nieefektywności ekonomicznej (poprzez przeznaczanie pieniędzy konsumentów na cele inne, niż wybrane przez nich). Opodatkowanie w celu zapewnienia dóbr publicznych (oraz w każdym innym celu) jest też niemoralne, gdyż łączy się z inicjacją przemocy wobec nieagresywnych jednostek. Liczne argumenty na poparcie libertariańskiego stanowiska wobec dóbr publicznych i koncepcji sprywatyzowania usług ochronnych i sądowniczych podaje Hans Hermann Hoppe. Por. H. H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności prywatnej*, Warszawa 2011, s. 13-42. Szerzej na temat etyki libertariańskiej pisze Hoppe w innym rozdziale tej książki. Por. tamże, s. 317-342.

⁴²² M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 98. Mimo tej deklaracji, Novak bywa często krytykowany za nadmierny liberalizm ekonomiczny. Marcin Lisak, autor dogłębnego studium krytycznego wobec twórczości Novaka podziela te zarzuty, powołując się na encyklikę Jana Pawła II, w których papież zwracał uwagę na istnienie grup ludzi (zwłaszcza w Trzecim Świecie), którzy znajdują się poza nowoczesnym systemem rynkowym. Wydaje się jednak, że Lisak pomija fakt, że w XIX wiecznej Europie sytuacja większości osób przypominała sytuację dzisiejszej ludności Trzeciego Świata, a sytuacja ta zmieniła się głównie za sprawą stopniowego rozwoju gospodarki rynkowej i akumulacji kapitału. Por. M. Lisak *Katolicki liberalizm, Etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 123-124.

⁴²³ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 130-133.

i konkretnych warunkach kulturowych. Społeczną podstawą dla systemu rynkowego jest klasa średnia, zwłaszcza przedsiębiorcy i biznesmeni. Novak, podobnie jak klasyczni liberałowie nie odnosi się do tej klasy bezkrytycznie i zauważa wady ludzi do niej należących⁴²⁴. Niemniej jednak zauważa, że w „interesie biznesu leży, aby bronić i usprawniać cnoty obywatelskie, na których wspiera się postęp i wolność”⁴²⁵. Jedną z tych wartości,

na które zwraca uwagę Novak jest uczciwość. Trudno o trwałą współpracę gospodarczą bez minimum zaufania między kontrahentami. Aktorzy rynkowi, chcąc być obdarzani zaufaniem, muszą być godni zaufania i postępować uczciwie. Firma dążąca do długoterminowej współpracy ze swoimi klientami musi także dbać o dobre relacje z nimi, dobrą jakość towarów, uprzejmość itp. Jak przekonuje Novak, dobrowolny charakter działań rynkowych i konkurencja panująca na nim zmusza do zwracania uwagi na potrzeby klientów, skłania do swego rodzaju empatii nawet osoby nawykłe do myślenia wyłącznie o swoich interesach. Z dobrowolnego charakteru umów rynkowych wynika konieczność perswazji oraz dbałości o klienta⁴²⁶. Wolna gospodarka wymaga od przedsiębiorców racjonalności ekonomicznej, gdyż aby przedsiębiorstwo przetrwało i prosperowało tworzący je ludzie muszą ciężko i wydajnie pracować, być punktualni, żądać rozsądnych cen etc. To wszystko wymaga pewnych cnót, gdyż gospodarka nie jest zawieszona w próżni, lecz tworzą ją konkretni ludzie z konkretnymi cechami. Novak zazwyczaj odwołuje się do opisanych wyżej mniej wzniosłych cnót, jednak powołuje się także na cnoty kardynalne. Jak twierdzi amerykański teolog „bez arystotelesowskiego umiarkowania, roztropności, hartu ducha i sprawiedliwości – racjonalność gospodarcza byłaby pozbawiona oparcia w ludzkiej naturze”⁴²⁷.

e) System moralno-kulturowy

Ani demokracja ani kapitalizm nie powstają więc w filozoficzno-kulturowej próżni. Wymagają pewnej podstawy światopoglądowej, którą Novak wcześniej określił mianem kultury liberalnej. Można więc zaryzykować twierdzenie, że według Novaka to kultura jest pierwotną przyczyną, dzięki której powstaje demokracja polityczna

⁴²⁴ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 109-112.

⁴²⁵ Tamże, s. 111-112. Rola klasy średniej jest istotnym aspektem poglądów Novaka. Zostanie ona omówiona szerzej w jednym z kolejnych podrozdziałów.

⁴²⁶ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 140-145.

⁴²⁷ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 212.

i wolnorynkowa gospodarka⁴²⁸. Na wspomnianą tzw. kulturę liberalną składają się konkretne poglądy, idee dotyczące „natury jednostki i zbiorowości, wolności i grzechu, zmienności historii, pracy i oszczędności, powściągliwości i wzajemnej współpracy”⁴²⁹.

Jednak w systemie moralno-kulturowym demokratycznego kapitalizmu idee muszą konkurować między sobą. Pluralizm istnieje wprawdzie w każdym z trzech systemów demokratycznego kapitalizmu, to w sferze moralno-kulturowej jego rola jest szczególnie istotna, gdyż dotyczy religii, filozofii i najwyższych wartości. Pluralizm, który charakteryzuje demokratyczny kapitalizm wyróżnia go dobitnie wśród systemów tradycyjnych i socjalistycznych. Przez wiele wieków państwa Zachodu opierały swój porządek na jednej wizji, uważanej za realizację Bożego planu. Monoteizm dawał przeświadczenie o celowym charakterze historii i jednej wizji porządku społecznego chcianego przez Boga. Kościoły (i nie tylko one) uważały się za predestynowane do odczytania tej Bożej wizji. Władze wcielały ją w życie i tępiły odstępstwa wobec prawdziwego ładu. Socjaliści nawet jeśli utracili wiarę religijną zachowali wiarę w celowość historii. Także oni dążyli do wcielenia w życie jednej wizji, uważanej za zgodną wprawdzie nie z wolą Boga, lecz z obiektywnymi prawami dziejów. Dobrym przykładem jest tu marksizm⁴³⁰.

Tymczasem myśliciele tworzący ideowe podwaliny demokratycznego kapitalizmu (np. Monteskiusz, Adam Smith, James Madison), biorący pod uwagę wojny religijne XVII wieku, głosili potrzebę współistnienia różnych kultur i różnych systemów przekonań w ramach społeczeństwa. Ich troską nie było narzucenie ludziom Prawdy; dążyli oni do celów nieco bardziej przyziemnych, takich jak pokojowe i owocne współżycie międzyludzkie. Pluralizm, zdaniem Novaka, wynikał więc mniej z filozoficznych spekulacji, a bardziej z praktycznej potrzeby⁴³¹. Zatem, choć społeczeństwa demokratycznego kapitalizmu składają się z kultur, z których każda wyznacza własne wzorce i pojęcia na temat prawdy, dobra i innych najwyższych wartości, to demokratyczny kapitalizm nie sprzyja żadnemu z nich. Umożliwia koegzystencję różnych wizji tworzonych przez różne kultury⁴³². Jak pisze teolog, „w prawdziwie pluralistycznym społeczeństwie nie ma jednej świętej kopuły. Jej brak jest zamierzony - w duchowym rdzeniu pluralizmu jest pusta świątynia. Pozostawiono ją pustą rozumiejąc, że żaden obraz, żadne słowo nie zadowoli wszystkich

⁴²⁸ Por. tamże, s. 27-28.

⁴²⁹ Tamże, s. 28.

⁴³⁰ Por. tamże, s. 66.

⁴³¹ Por. tamże, s. 32. Fakt, że Novak doceniał nacisk klasycznych liberałów na praktykę, nie znaczy, że lekceważył on sferę teorii. Jego zdaniem przewaga „teoretyków nad praktykami wydaje się być potwierdzona przez historię. Ale jest i inne powiedzenie, równie słuszne: <Bez wizji ludzie giną>”. Tamże.

⁴³² Por. tamże, s. 68-69.

stukających do jej bram. Jej pustka reprezentuje więc transcendencję, do której może się zbliżyć każda wolna świadomość, z każdego niemal kierunku⁴³³. Owa celowa pustka, brak uprzywilejowania konkretnego światopoglądu sprzyja współżyciu ludzi różnych religii i kultur⁴³⁴. Może jednak także powodować wątpliwości, poczuciu wyobcowania i braku pewności co do sensu życia, gdyż człowiek widzi, że kultura i światopogląd nie są ani jedyne ani uprzywilejowane.

Z drugiej jednak strony pluralizm, na jakim opierają się kraje demokratycznego kapitalizmu, takie jak Stany Zjednoczone nie jest tożsamy z negacją jakichkolwiek wartości. Deklaracja Niepodległości odwołuje się wszak do obiektywnych praw przysługujących wszystkim ludziom, na banknotach dolarowych widnieje napis „In God we trust”. Bóg o którym mowa nie jest jednak Bogiem konkretnej tradycji religijnej, lecz raczej pewnym symbolem, zachęcającym jednostki do poszukiwań prawdy na własną rękę. Podobnie inne procedury, takie jak wolność prasy, dociekań indywidualnych, wolne wybory chronią różnorodność wizji i poglądów. Wymagają jednak szacunku dla nich samych, wstrzymania się od rozwiązań siłowych na rzecz trudniejszych niekiedy procesów pokojowych i procedur demokratycznych. Demokratyczny kapitalizm opiera się zatem na jedności w praktyce (na wspólnej akceptacji procedur i środków charakterystycznych dla systemu); oraz różnorodności w światopoglądach i najgłębszych przekonaniach (religijnych, filozoficznych etc.). Ta usankcjonowana różnorodność światopoglądowa stawia poważne zadania przed sumieniem jednostki; to ono jest odpowiedzialne za wybór danej wizji wśród tylu konkurujących ze sobą⁴³⁵. Zdaniem amerykańskiego myśliciela „ponieważ jednostka jest zdolna do poczucia nicości- tj. zdolna do stawiania pytań o struktury wspólnoty, porządku, celu i znaczenia (...) ma ona niezbywalne prawa⁴³⁶. Prawa jednostki i jej odpowiedzialność są więc ze sobą wzajemnie związane, także w kwestii szukania filozoficznej i religijnej prawdy.

Zdaniem Michaela Novaka system moralno-kulturowy w Stanach Zjednoczonych zawiera w sobie wiele pozytywnych aspektów. Teolog zalicza do nich ogromne znaczenie

⁴³³ Tamże, s. 70.

⁴³⁴ Jak zauważa Marcin Lisak OP, koncepcja pustej świątyni była chwalona przez badaczy religijności właśnie z uwagi na sprzyjanie porozumieniu między-kulturowemu i między-religijnemu. Jednocześnie sam Novak w późniejszych latach zmienił nieco swoje mocno liberalne stanowisko z czasów powstania *Ducha demokratycznego kapitalizmu* (1981 r.) i zaczął kłaść większy nacisk na rolę religii chrześcijańskiej w społeczeństwie. Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm. Etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 130-131.

⁴³⁵ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 69-72. Choć Novak argumentuje, że nie popiera relatywizmu, to jego twierdzenie, że Bóg, na którego powołują się autorzy Deklaracji Niepodległości nie jest Bogiem chrześcijańskim i akceptacja tego stanu rzeczy jest kontrowersyjna z punktu widzenia ortodoksji katolickiej. Nieokreślony, abstrakcyjny „Bóg”, będący bardziej symbolem, to kto inny, niż konkretny, realnie istniejący Bóg w trzech Osobach, w którego wierzy Kościół.

⁴³⁶ Tamże, s. 72.

amerykańskich uniwersytetów, rozwój kultury i sztuki; a także wyraźne zamiłowanie Amerykanów do praktykowania religii i walki o wyznawane przez siebie ideały. Nawet w dziedzinach, w których współcześni Amerykanie nie dorównują innym narodom (jak literatura), twórcy muszą prezentować swe dzieła właśnie w Stanach Zjednoczonych. Wprawdzie cele te nie zawsze są słuszne, jednak sama żywotność Amerykanów, ich pragnienie działań społecznych jest czymś pozytywnym⁴³⁷.

Novak zwraca też uwagę na krytykę, której obiektem pada demokratyczny kapitalizm i jego system moralno-kulturalny. Głównym powodem tej krytyki jest wspomniany wyżej pluralizm, brak jednolitej wizji i jednolitego celu społecznego. Jest on powodem polemik zarówno konserwatystów, ludzi religii, jak i socjalistów, którzy oskarżają ten system o bezcelowość i związaną z nią amoralność. Przykładami takiej krytyki są słowa Solżenicyna z przemówienia w Harvardzie w 1978 r., który oskarżał współczesną mu Amerykę o materializm i lekceważenie spraw wyższych od bogacenia się. Podobnie papieże tacy jak Leon XIII czy Pius XI zachowywali dużą rezerwę wobec systemu liberalnego, który przyznawał jednostce (także błędzącej) nieograniczoną niemal wolność. Demokratyczny kapitalizm, z powodu braku narzucania przezeń jednej wspólnej wizji bywa często oskarżany o sprzyjanie poczuciu braku sensu, samotności, rozpaczyp itp.⁴³⁸.

Michael Novak nie neguje całkowicie zasadności tych zarzutów. W liberalnych społeczeństwach demokratycznego kapitalizmu trudniej o poczucie sensu, celowości, a łatwiej o samotność, wyobcowanie itp. Jednak problem wspomnianej wyżej krytyki demokratycznego kapitalizmu polega na tym, że opiera się ona na założeniach właściwych tradycyjnemu porządkowi, którego zwolennicy obawiają się przede wszystkim negatywnych skutków pluralizmu. Tymczasem prekursorzy demokratycznego kapitalizmu dążyli do uniknięcia za wszelką cenę innego zła, za które uważali absolutyzm. Samotność, wyobcowanie etc. są nieuniknionymi rezultatami wolności⁴³⁹.

Jednak także amerykański system moralno-kulturowy demokratycznego kapitalizmu nie jest, według Novaka, wolny od wad, a wręcz przeciwnie. Wady te nie wynikają jednak z samych jego założeń (takich jak np. pluralizm), których słuszności Novak broni, lecz z innych powodów. Jednym z problemów amerykańskiego systemu moralno-kulturalnego jest stronniczość mediów. Przykładem są tu dziennikarze i pracownicy telewizji i przemysłu filmowego, których świadomość polityczna jest lewicowa. Obiektywizm mediów okazuje się być mrzonką, gdyż nie wszystkie idee mają do nich równy

⁴³⁷ Por. tamże, s. 213-214.

⁴³⁸ Por. tamże, s. 67-68.

⁴³⁹ Por. tamże, s. 67-72.

dostęp. W związku z tym przedstawiciele idei dyskryminowanych w mediach tworzą własny system przekazu, czego przykładem jest działalność instytucji, stowarzyszeń czy Kościoła katolickiego⁴⁴⁰.

Niemniej jednak „środki przekazu nie są tożsame z systemem moralno-kulturalnym, bowiem wiele osób i grup słusznie czuje się wykluczonych z dziedziny ich zainteresowania”⁴⁴¹. Brak dziennikarskiego obiektywizmu nie musi być więc objawem problemów kulturowych na szerszą skalę. Jednak takie problemy istnieją i Novak dostrzega je w postępującej dekadencji moralnej Amerykanów, rozpowszechnieniu się moralnego relatywizmu, nihilizmu i hedonizmu⁴⁴². Teolog zgadza się z myślicielami takim jak Daniel Bell⁴⁴³ i Joseph Schumpeter⁴⁴⁴, że kondycja moralna amerykańskiego systemu moralno-kulturowego jest w kryzysie. Mimo to nie ulega ich pesymizmowi, nie twierdzi, że upadek jest nieuchronny. Przeciwnie, konstatacja, że to właśnie system moralno-kulturowy jest najsłabszy w demokratycznym kapitalizmie daje nadzieję na zmianę tego stanu rzeczy. Potrzebna jest jednak przemiana ideowa i moralna⁴⁴⁵. Novak sprzeciwia się więc temu co można uznać za skutki rewolucji kulturowej lat sześćdziesiątych. Problem ten dotyczy nie tylko mas, ale także elit intelektualnych. Przyczyn odejścia przez nie od tradycyjnej dla Ameryki, dość surowej etyki handlu i pracy upatruje Novak w ich osiągniętej już zamożności (co sprawia, że nie widzi się potrzeby pielęgnowania cnót służących osiągnięciu dobrobytu), jak również w odejściu od produktywnej pracy na rzecz pracy nieproduktywnej⁴⁴⁶. Wpływ i zorganizowany charakter działań kontrkulturowych intelektualistów pozwala na mówienie o nich jako o nowej klasie, zorganizowanej, posiadającej wspólne interesy i cele. Novak mówi wręcz o promowanej przez nową klasę wrogiej kulturze, która niszczy od środka tradycyjną kulturę amerykańską⁴⁴⁷. Zdaniem Novaka owa „wroga kultura sławi antyburżuazyjne cnoty. Zgodnie ze swymi

⁴⁴⁰ Por. tamże, s. 215-216.

⁴⁴¹ Tamże, s. 215.

⁴⁴² Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 160.

⁴⁴³ Według Daniela Bella, chociaż w samym systemie gospodarczym obowiązuje nadal etyka protestancka, to system kulturowy jest już zdegenerowany, opiera się na kulcie przyjemności i konsumpcji. Ów konsumpcjonizm jest narzucony przez amerykańską kulturę, rozumianą styl życia. Por. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994, s. 111. Zdaniem Benjamina R. Barbera, konsumpcjonizm stanowi wręcz element wyróżniający cywilizację zachodnią, którą nazywa „Mc Światem”. Kluczową rolę w świecie zachodniej konsumpcji odgrywają płytkie wytwory kultury masowej, takie jak produkcje filmowe Hollywood, programy MTV, parki tematyczne etc. W tym świecie człowiek jest producentem i konsumentem, bez wyższych aspiracji, a wszystko jest na sprzedaż. Por. B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2007, s. 137-210.

⁴⁴⁴ Por. J. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, Warszawa 1995, s. 176-192.

⁴⁴⁵ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 296-298.

⁴⁴⁶ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 144-145.

⁴⁴⁷ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 299.

najskrytszymi intencjami określa sama siebie jako przeciwniczkę kultury powszechnej⁴⁴⁸. Nowa klasa, świadomie bądź nie, realizuje projekt włoskiego komunisty Antonio Gramsciego, dążąc do zwycięstwa socjalizmu przez zniszczenie kulturowego zaplecza kapitalizmu, a więc wartości chrześcijańskich i mieszczańskich⁴⁴⁹.

Intelektualiści liberalni powinni przeciwstawiać się tym tendencjom równie silnie, jak pierwsi liberałowie przeciwstawiali się absolutyzmowi ancien regime. Novak jest więc z jednej strony obrońcą pluralizmu i przeciwnikiem narzucania wartości siłą, z drugiej zaś widzi potrzebę moralnego nacisku i docenia rolę dyscypliny moralnej w utrzymaniu liberalnego społeczeństwa. „We wczesnym etapie partia liberalna była skłonna skupiać się na sprawie nieuprawnionych ograniczeń nakładanych przez władze. W okresie dojrzałym musi skoncentrować ogień na nieuprawnionym braku wszelkich ograniczeń w duszach wolnych ludzi. (...) Wolność wewnętrznie nie uporządkowana w ogóle nie jest wolnością, lecz nihilizmem⁴⁵⁰. Novak obrazowo porównuje Statuę Wolności, trzymającą tablicę praw do sklepów z pornografią na Manhattanie. Ta pierwsza jest rzeczywistym symbolem wolności, która wiąże się z samodyscypliną i dążeniem do celu; te drugie są symbolem dekadencji, imitującej prawdziwą wolność. Aby ochronić społeczeństwo przed upadkiem potrzebne jest zwycięstwo idei wolności opartej na intelekcie, prawie i dyscyplinie nad kontrkulturową wizją wolności jako hedonizmu⁴⁵¹.

System moralno-kulturowy nie jest wolny od powiązań z innymi systemami. Jego przedstawiciele, poprzez idee jakie głoszą, wpływają na system polityczny i system gospodarczy, a więc na wartości, jakimi kierują się ludzie i społeczeństwa podczas podejmowania gospodarczych i politycznych decyzji. Demokratyczny system polityczny wymaga inspiracji i wsparcia systemu moralno-kulturowego; podobnie jak wolność gospodarcza i rozwój⁴⁵². Novak zgadza się z Richardem Weaverem: „(...) idee mają konsekwencje; nigdzie nie jest to tak słuszne, jak w przypadku naszych architektonicznych

⁴⁴⁸ Tamże, s. 299-300.

⁴⁴⁹ Por. tamże, s. 300-301.

⁴⁵⁰ M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 160.

⁴⁵¹ Por. tamże. Novak przeciwstawia więc koncepcję człowieka wewnętrznie uporządkowanego, u którego panuje intelekt rewolucyjnej, kontrkulturowej koncepcji zmysłowego hedonisty (który nie posiada wewnętrznych ograniczeń). Podobny pogląd głosił katolicki tradycjonalista, prof. Plinio Correa de Oliveira. Pisał on o procesie rewolucyjnym wewnątrz człowieka, który „(...) prowadzi do żalosnej tyranii niepoohamowanych namiętności nad słabą i złamaną wolą oraz zaćmionym rozumem, a szczególnie do panowania rozszalałej zmysłowości nad poczuciem skromności i wstydu. Kiedy Rewolucja ogłasza absolutną wolność jako zasadę metafizyczną, to czyni tak tylko dlatego, aby usprawiedliwić swobodę najgorszych namiętności i najbardziej zgubnych błędów”. P. Correa de Oliveira, *Rewolucja i kontrrewolucja*, Kraków 2007, s. 58.

⁴⁵² Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 67-72.

idei, inspirujących systemy ekonomiczne⁴⁵³. Wyjątkowość systemu moralno-kulturalnego wyraża się w tym, że jest on „(...) główną dynamiczną siłą, kryjącą się za powstaniem tak demokratycznego systemu politycznego, jak i liberalnego systemu gospodarczego⁴⁵⁴”.

f) Rola religii w demokratycznym kapitalizmie

Michael Novak jest nie tylko myślicielem politycznym, ale także teologiem katolickim. Dlatego też trudno pominąć jego poglądy na rolę religii w systemie kulturowo-moralnym i w demokratycznym kapitalizmie w ogóle. Wyznawanie katolicyzmu nie przeszkadza Novakowi w gorliwej obronie pluralizmu i wolności religijnej. Demokratyczny kapitalizm dzięki swemu pluralizmowi jest jedynym ustrojem, który broni nienaruszalności „sfery osoby ludzkiej⁴⁵⁵”. Człowiek jako osoba potrzebuje bowiem prawa do inności, do wolnego wyboru światopoglądu etc. Wolne społeczeństwo, system moralno-kulturowy demokratycznego kapitalizmu daje takie prawa wszystkim ludziom, niezależnie od tego czy poznali prawdę czy nie. Jest to słuszne, ponieważ nawet wśród osób szczerze dążących do dobra istnieją rozbieżności zdań. Uznanie tego faktu nie oznacza bynajmniej relatywizmu, a jedynie wolności w dążeniu do prawdy.

Aby takie podzielone światopoglądowo społeczeństwo mogło utrzymać się w jedności mimo różnaitości poglądów filozoficznych, politycznych itp. potrzebne jest jakieś spoiwo. Tym spoiwem jest zbiór procedur, które umożliwiają wszystkim szukanie dobra wspólnego. Nie są one celem samym w sobie, lecz środkiem do celu. Jednak zawierają- choć tylko jako środek- w sobie pewno dobro, pewną wartość. Dlatego też demokratyczny kapitalizm nie jest oparty na relatywizmie czy amoralności. Z drugiej strony z pewnością zawiera w sobie mniej konkretnej ideologiczno-moralnej treści niż społeczeństwa tradycyjne czy socjalistyczne⁴⁵⁶. Koncepcja ta jest- argumentuje Novak- „skrojona w sam raz na miarę różnic między najwyższymi aspiracjami człowieka, zmierzającymi w stronę ludzkiej jedności, a jego ograniczonym pojmowaniem i czystością serca⁴⁵⁷”.

Pluralizm demokratycznego kapitalizmu dotyczy także sfery religijnej. Nie jest to ustrój związany na wyłączność z konkretną grupą wyznaniową ani tradycją

⁴⁵³ Tamże, s. 216.

⁴⁵⁴ Tamże.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 83.

⁴⁵⁶ Por. tamże, s. 81-84.

⁴⁵⁷ Tamże, s. 84.

religijną. Z drugiej jednak strony ustrój pewne pojęcia charakterystyczne dla tego ustroju wynikają z tradycji biblijnej. Szacunek, jaki judaizm i chrześcijaństwo darzą prawa osoby- prawa sumienia, nieskrępowanych praktyk religijnych - znajduje swój wyraz w praktyce demokratycznego kapitalizmu. Novak argumentuje, że wyższość Boga jest lepiej wyrażona w pluralistycznym społeczeństwie niż w odgórnie narzuconych wizjach dobra (przez które pyszni ludzie uzurpują sobie dokładną znajomość Bożej wizji społeczeństwa). Ponadto doczesne społeczeństwo z racji ludzkiej grzeszności nigdy nie będzie mogło być słusznie nazwane mianem chrześcijańskiego. Twierdzenie przeciwne to mieszanie nadziei i pragnień z rzeczywistością- trudno by taki brak realizmu przyniósł dobre skutki⁴⁵⁸. Novak oddaje złożoność relacji między chrześcijaństwem, a demokratycznym kapitalizmem twierdząc, że „chrześcijaństwo przyczyniło się do ukształtowania etosu demokratycznego kapitalizmu, ale etos ten zabrania chrześcijanom (i wszystkim innym) zawłaszczania ustroju”⁴⁵⁹. Podobny pogląd głosi autor *Zderzenia cywilizacji*, Samuel Huntington⁴⁶⁰.

Instytucje religijne (chrześcijańskie i nie tylko) niełatwo akceptują ten rodzaj porządku. Religia jest zazwyczaj wizją całościową, absolutną- toteż przywódcy religijni dążą do wpływu na wszystkie dziedziny życia poprzez objęcie centralnej, najważniejszej pozycji w społeczeństwie. Pragną uczynić społeczeństwa i państwa chrześcijańskimi, żydowskimi czy islamskimi⁴⁶¹. Dążą do uczynienia tego „bezpośrednio, odgórnie i całościowo”⁴⁶², podczas gdy demokratyczny kapitalizm umożliwia im jedynie pośrednie wpływanie na ludzi na ideowo-religijnym rynku.

Chociaż więc pluralizm nie pozwala na dominację instytucji religijnych w społeczeństwie, to jego założenia i wizja człowieka oparte są na wizji judaizmu i chrześcijaństwa. Pluralizm jest wymagany do pełnej realizacji człowieczeństwa i pozwala na uniknięcie negatywnych konsekwencji utopizmu (które powstają, gdy ludzie uważają grzeszne społeczeństwo za bliskie doskonałości, bądź wierzą i dążą do osiągnięcia nieosiągalnego ideału). Novak nie wywodzi więc konieczności pluralizmu z wiary w dobroć człowieka- przeciwnie- to charakterystyczny raczej dla konserwatyzmu pesymizm antropologiczny każde mu wątpić w hasła ludzi chcących narzucić jedyną prawdziwą

⁴⁵⁸ Por. tamże, s. 85-86.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 86.

⁴⁶⁰ Według Huntingtona „Bóg, w którym, jak deklarują na swojej walucie, pokładają nadzieję Amerykanie, jest w domyśle Bogiem chrześcijańskim. W stwierdzeniach religii obywatelskiej i podczas uroczystości nie pojawiają się jednak dwa słowa <Jezus Chrystus>. Jeśli amerykańskie credo jest protestantyzmem bez Boga, amerykańska religia jest chrześcijaństwem bez Chrystusa”. S. Huntington, *Kim jesteśmy – Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007, s. 102.

⁴⁶¹ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶² Tamże.

wizję⁴⁶³. Z drugiej jednak strony, Novak jest zwolennikiem zawartego w nauczaniu Soboru Watykańskiego II poglądu⁴⁶⁴, zgodnie z którym w każdej tradycji religijnej świata jest coś wartościowego⁴⁶⁵.

Porównując poglądy katolickiego teologa Michaela Novaka na pozycję religii w społeczeństwie z nauczaniem Kościoła rzymsko-katolickiego zwraca uwagę jego zgodność z nauczaniem soborowym i posoborowym. Z drugiej strony wolność religijna, pluralizm, uznanie wartości innych niż katolicka religii nie były praktycznie obecne w Magisterium przedsoborowym. Przed Vaticanum II za ideał uważano państwo ściśle sprzymierzone z Kościołem, realizujące katolickie postulaty. Publiczne praktykowanie innych religii można było ewentualnie tolerować, by uniknąć większego zła; ideałem było jednak państwo katolickie, w którym pozycja prawna Kościoła katolickiego i innych wspólnot religijnych byłaby nierówna⁴⁶⁶. Niekwestionowane poparcie Novaka dla pluralizmu, w tym pluralizmu religijnego spotkało się w związku z tym z krytyką części katolickich tradycjonalistów, także w Polsce⁴⁶⁷.

g) Rodzina w poglądach Michaela Novaka

Na systemy polityczny, gospodarczy i moralno-kulturowy w demokratycznym kapitalizmie składają się nie tylko instytucje polityczne, korporacje czy uniwersytety, media i kościoły, lecz także najmniejsza komórka społeczna, a więc rodzina. Warto poświęcić trochę miejsca poglądom Novaka na kwestię rodziny i jej rolę w demokratycznym kapitalizmie, by unaocznić konserwatywny rys klasycznego liberalizmu Michaela Novaka.

⁴⁶³ Por. tamże, s. 87-88.

⁴⁶⁴ Sobór Watykański II w deklaracji *Nostra Aetate* głosi, że Kościół nie odrzuca niczego co w innych religiach „(...) prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra Aetate*, dz. cyt., n. 2.

⁴⁶⁵ Por. M. Novak, *Tell Me Why*, New York 1998, s. 49-50.

⁴⁶⁶ Być może Novak ulega tendencjom charakterystycznym dla potępionego przez Leona XIII amerykańizmu. Por. Leon XIII, Encyklika *Testem Benevolentiae*, Warszawa 2003. Współcześni tradycjoniści katoliccy uznają, w przeciwieństwie do Novaka, wolność religijną i związany z nią pluralizm za zło, będące na rękę siło antykatolickim. Jak pisał Marcel Lefebvre „Możecie to dostrzec bez trudu, że w chwili obecnej to jest właśnie powód naszego konania: w imię wolności religijnej Soboru Watykańskiego II, państwa wciąż jeszcze katolickie zostały zniszczone, uległy zlaicyzowaniu, wymazano z konstytucji tych państw preambułę, która ogłaszała poddanie państwa Bogu, jego Autorowi, lub w których państwo czyniło wyznanie prawdziwej religii. Masoni nie chcieli niczego więcej; w chwili obecnej znaleźli środki radykalne: zniewolili Kościół głosem Jego Magisterium, ogłosić wolność religijną, nic ponadto. Dzięki temu osiągnięty będzie nieunikniony skutek, laicyzacja państw katolickich”. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, wersja elektroniczna pod adresem <http://www.piusx.org.pl/kryzys/oni-Jego-zdetronizowali/>. Wydruk z dnia 28.11.2012r.

⁴⁶⁷ Por. A. Hall, *Wstęp*, w: M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 7.

Zdaniem Novaka życie w demokratycznym kapitalizmie nie koncentruje się ani tym bardziej nie powinno koncentrować się wyłącznie na jednostce czy państwie, lecz na rodzinie. Dawniej teoretycy liberalizmu nie przykładali w prawdzie wielkiej wagi do społecznej roli rodziny i koncentrowali się na wolności jednostki od ograniczeń feudalnego systemu. W tamtych czasach instytucja rodziny nie była postrzegana jako szczególnie sprzyjająca wolności. To właśnie przynależność do danej rodziny decydowała o zawodzie i pozycji społecznej⁴⁶⁸, zaś wczesny liberalizm cechował się stanowczym indywidualizmem⁴⁶⁹. Natomiast współczesna rodzina nie jest rozbudowanym feudalnym klanem opartym na „niezupełnie racjonalnych czynnikach krwi, nawyków, zwyczajów, tradycji, etniczności i religii”⁴⁷⁰. Jest ona natomiast niewielką wspólnotą małżonków i ich dzieci, dającą systemowi wolności potrzebną mu moralną siłę. Jak twierdzi Novak, ciężko jest „sobie wyobrazić demokratyczne rządy, wolną gospodarkę i liberalną kulturę w oderwaniu od pogardzanej burżuazyjnej rodziny”⁴⁷¹. Mimo to rodzina jest obiektem zmasowanej krytyki zarówno w porządku gospodarczym, jak i politycznym oraz moralno- kulturowym.

W porządku gospodarczym ekonomiczna rola rodziny jest niemal całkowicie pomijana przez większość ekonomistów, koncentrujących się na decyzjach jednostki. Tymczasem, jak przekonuje Novak, pełni ona znaczącą rolę gospodarczą. Wartości przekazywane przez rodziców (jak np. konieczność kształcenia) mogą znacznie ułatwić życiowy start człowieka. Rodzina pełni ponadto niezmiernie istotną funkcję socjalną. Jej członkowie, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji ekonomicznej (np. stracili pracę), bądź z różnych przyczyn są do pracy niezdolni i wymagający opieki mogą w większości przypadków znaleźć wsparcie w rodzinie. Rodziny, często inspirowane nakazami religii, troszczyły się o potrzebujących na długo przed powstaniem współczesnego państwa opiekuńczego.

Ponadto dobro rodziny stanowi motywację dla aktywności gospodarczej wielu ludzi. Ludzie, którzy ciężko pracują robią to zazwyczaj nie tylko dla swojej korzyści lecz także dla bliskich, zwłaszcza dzieci. Można więc powiedzieć, że interes własny, który popycha uczestników gospodarki rynkowej do wytężonego działania obejmuje w rzeczywistości całą rodzinę. Jest to szczególnie widoczne przy dalekosiężnych decyzjach

⁴⁶⁸ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 185-189.

⁴⁶⁹ Liberalizm nie powstał jako ruch broniący praw rodziny, lecz praw jednostki. Sprzeciwiał się porządkowi feudalnemu i monarchii absolutnej, ale także prymatowi jakichkolwiek grup nad jednostką. Por. B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁷⁰ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 189.

⁴⁷¹ Tamże, s. 188.

gospodarczych. Ponieważ życie pojedynczego człowieka jest względnie krótkie, to działania takie jak oszczędzanie i długoterminowe inwestowanie okazują się sensowne dopiero gdy spojrzysz na nie z perspektywy troski o potomstwo. To w dużym stopniu dzięki rodzinie kapitalizm nie opiera się (a w każdym razie nie tylko) na pragnieniu użycia, lecz na dyscyplinie, poświęceniu, umiarkowaniu i zdolności do odłożenia gratyfikacji⁴⁷².

Również rola rodziny w porządku politycznym jest niedoceniana. Tymczasem pewna niezależność ekonomiczna rodziny istniejąca w demokratycznym kapitalizmie ma swoje skutki polityczne, gdyż przyczynia się do ograniczenia wszechwładzy państwa. Natomiast w sytuacji ekonomicznego uzależnienia rodziny od państwa, takiego jak to panujące w krajach komunistycznych, brakuje kluczowego bastionu oporu dla wszechwładzy państwa. Jednostka pozbawiona oparcia w rodzinie staje się w pełni zależna od kolektywu. Dlatego też, jak przekonuje Novak, utopiści i totalitarni władcy zawsze dążą do likwidacji rodziny.

Instytucja rodziny jest opozycyjna wobec projektów politycznej utopii nie tylko dlatego, że zapewnia ekonomiczne (i nie tylko) oparcie swoim członkom, którzy dzięki temu nie są skazani na łaskę państwa. Jest ona szkołą, która uczy ludzi realizmu, myślenia o konkretach, tak odległego abstrakcyjnym utopiom⁴⁷³. Jak pisze Novak, „opiekując się dziećmi, myśląc o swoich codziennych problemach, mąż i żona mają konkretne dowody na rzeczywistość swojego krótkiego życia. Rodzina jest dla rasy ludzkiej naturalną obroną przed utopią życia i myślenia”⁴⁷⁴.

Wkład rodziny w system polityczny nie polega jednak wyłącznie na jego aspektach negatywnych. W demokracji rząd jest w pewnym sensie samorządem, idea demokracji jest ideą samostanowienia. To właśnie niezależna rodzina jest szkołą samorządności, szkołą w której ludzie uczą się decydowania o swoich sprawach, a więc umiejętności bardzo potrzebnej w demokratycznym życiu publicznym⁴⁷⁵.

W porządku moralno-kulturowym rola rodziny jest jeszcze bardziej wyraźna. Modelowa rodzina w demokratycznym kapitalizmie, a więc rodzina mieszczańska różni się pod względem kulturowym zarówno od tradycyjnych rodzin arystokratycznych czy klanowych, jak i od rodzin tzw. nowej klasy, opartych na kontrkulturze. Od rodziny arystokratycznej odróżnia rodzinę burżuazyjną fakt, że swej pozycji nie zawdzięcza ona dokonaniom przodków, lecz własnej pracy. Wprawdzie jest ona w stanie

⁴⁷² Por. tamże, s. 190-193.

⁴⁷³ Por. tamże, s. 193-195.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 195.

⁴⁷⁵ Por. tamże, s. 194.

zapewnić dzieciom lepszy start w dorosłe życie, jednak nie jest w stanie zagwarantować im dobrej pozycji dożywotnio. Współczesna rodzina mieszczańska jest mniej rozbudowana od rodziny etnicznej, składa się głównie z mieszkańców pojedynczego gospodarstwa domowego, a nie wielkiego klanu⁴⁷⁶.

We współczesnym świecie Zachodu głównym konkurencyjnym wzorcem rodziny mieszczańskiej jest tzw. rodzina post-burżuazyjna, oparta na negacji wartości mieszczańskich. Rodzina burżuazyjna jest krytykowana przez zwolenników tego nowego modelu przez zwolenników lewicowo-liberalnych poglądów kulturowo-psychologicznych. Według pewnych teorii psychologicznych, rodzice nie powinni używać swojej władzy, dyscyplinować ani oceniać i osądzać. Takie naturalne postawy rodziców zostały bowiem uznane za represyjne i prowadzące do faszyzmu⁴⁷⁷. Rodzina burżuazyjna zatem nie wstrzymuje się od krytycznego sądu, porównywania się z innymi i narzucania dyscypliny także w sferze seksualnej, podczas gdy rodzina post-burżuazyjna uważa osądzanie za niewskazane (a jego brak za objaw mądrości i wyzwolenia).

Novak argumentuje, że brak osądzania i dyscypliny, a kierowanie się nieograniczonymi niczym namiętnościami jest sprzeczne z koncepcją samorządu. Samorząd w skali pojedynczej jednostki polega bowiem na panowaniu nad sobą, a więc właśnie nad swoimi namiętnościami i impulsami. Jeśli jednostka nie umie panować nad sobą, to logiczne wydaje się stwierdzenie, że nie będzie umiała także współrzędzić republiką jako suwerenny obywatel. Wyzwolenie namiętności jest tożsame z anarchią (w etymologicznym znaczeniu braku porządku) niż z jakimkolwiek rządem, także samorządem. Brak panowania nad namiętnościami w życiu prywatnym prowadzi do nieumiarkowania w sferze publicznej, w tym nieumiarkowania finansowego, zadłużania się rządów itp. Jak pisze amerykański autor „tak jak jednostki uchylają się od ponoszenia kosztów i od odpowiedzialności, od roztropnej troski o przyszłość, tak uchylać się będą ich politycy. Kiedy samorządność przestaje być ideałem dla jednostek, przestaje być wiarygodna dla republiki”⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Por. tamże, s. 198-199.

⁴⁷⁷ Myśliciele Nowej Lewicy za szczególny cel ideologicznych ataków obrali ojca, jako osobę dominującą w tradycyjnej rodzinie. Ich zdaniem władza ojca jest analogiczna do władzy dyktatora w państwie; dyktatura w rodzinie i w państwie dopełniają się wzajemnie. Jak pisał znany psychoanalityk i przedstawiciel nowej lewicy Wilhelm Reich, „w figurze ojca autorytarne państwo ma swojego reprezentanta w każdej rodzinie, stąd rodzina staje się najważniejszym instrumentem jego (państwa) władzy”. W. Reich, *Mass Psychology of Fascism*, New York 1970, s. 53.

⁴⁷⁸ Tamże, s. 200.

h) Kulturowa rola mieszczaństwa i „etyki handlu” w poglądach Novaka

Tak jak już wspomniano rodzina, w której obronie staje Novak, jest rodziną mieszczańską. Kultura i wartości burżuazyjne obejmują nie tylko sferę rodzinną, lecz cały system demokratycznego kapitalizmu. Prekursorzy tego systemu (Smith, Monteskiusz, Madison) uznali klasę średnią, kupców i manufakturzystów za swoich sojuszników w walce o wolność i prawa jednostki. Nie oznacza to, że byli oni wobec jej członków bezkrytyczni, przeciwnie, dostrzegali ich liczne wady. Mimo to klasa średnia, a raczej struktura biznesu została uznana za korzystną dla wolności. Kupcy czy właściciele firm mogli być jako ludzie na bardzo niskim poziomie moralnym, jednak w ich interesie leżało kultywowanie takich liberalnych zasad jak: rządy prawa (dające bezpieczeństwo ich majątku), ruchliwość społeczna (sami swoją pozycję zawdzięczali własnej pracy, a nie dziedziczeniu), panowanie pokoju i dobrobytu także w innych krajach (sprzyjające inwestowaniu w nich) itp. Kupcy i przedsiębiorcy nie musieli być liberalnymi ideowcami, dążącymi do tych wartości dla wyższych celów (tak jak Smith, Monteskiusz czy Ojcowie Założyciele); dbali o nie w trosce o własny interes, podobnie jak dbali o jakość sprzedawanego produktu w trosce o własny dochód, a nie dobro konsumenta⁴⁷⁹.

Michael Novak nie neguje poglądów niektórych swoich ideowych prekursorów dotyczących przywar klasy średniej, zwłaszcza ludzi handlu. Wraz z nimi nie uważa jednak mieszczaństwa za klasę moralnie niższą od innych, np. od arystokracji. Porządek, w którym kluczową rolę odgrywa klasa średnia nie opiera się na wzniosłych hasłach altruizmu czy szlachetności, co świadczy nie o jego moralnej niższości, lecz o uczciwości. W systemach tradycyjnych zaś hasła honoru i poświęcenia były zazwyczaj jedynie maską dla niesprawiedliwości popełnianych przez uprzywilejowane grupy. Etyka arystokratyczna, oparta na poczuciu własnej wyższości, ekstrawagancji, niedocenieniu potencjału tkwiącego w niższych warstwach i pogardzie dla inteligencji o charakterze praktycznym nie jest dobrym fundamentem społeczeństwa. Historia dowodzi, że nader często przyczyniała się ona do zubożenia i marnotrawstwa, zamiast do cywilizacyjnego postępu. Amerykański teolog pisze także o szkodliwej roli duchowieństwa, które wyrażało nadmierną nieufność wobec handlu, wymagało przestrzegania zbyt wzniosłych, niepraktycznych zasad etycznych i cechowało się nietolerancją⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ Por. tamże, s. 109-112.

⁴⁸⁰ Por. tamże, s. 139-141.

Ludzie handlu natomiast, mimo swoich przywar, wykształcili własną etykę, która zdaniem Novaka lepiej się sprawdza w rzeczywistym świecie, niż bardziej wymagające i wzniosłe, lecz nierealistyczne etyki (takie jak etyka arystokratyczna). Amerykański teolog chwali etykę handlu za: zwiększenie roli prawa, sprzyjanie przedsiębiorczości i międzyludzkiej współpracy, a także narzucanie dyscypliny i pochwałę ciężkiej pracy. Etyka handlu sprzyja ponadto międzynarodowemu pokojowi – zysk w handlu płynie z obustronnej i dobrowolnej wymiany, a nie z agresji i podboju⁴⁸¹. Jej istotą jest realizm – etyka ta „jest skrojona na miarę człowieka takiego, jakim jest, a nie takiego jakim go sobie można wymarzyć”⁴⁸². Zdaniem Novaka praktyczność tej etyki nie oznacza, że pochwała ona nudę i małość. Handel nie daje wprawdzie takich okazji do heroizmu jak wojna, jest jednak jej namiastką.

Novak powołuje się na znanych myślicieli (m.in. Monteskiusza, Hume’a czy Smitha), dowodzących dobroczynnej roli handlu dla cywilizacji, a zwłaszcza współpracy międzynarodowej. Handel w odróżnieniu od podboju cechuje się dobrowolnym charakterem, który sprzyja tworzeniu więzi międzynarodowych i pokojowi. Wymiana handlowa i związane z nią wartości zmniejszają przemoc, sprzyjają ograniczeniu militarizmu, tyranii i zwiększają stabilność i bezpieczeństwo.

Etyka handlu nie jest oczywiście doskonała i wolna od zagrożeń. Jedno z nich wynika paradoksalnie z jej powodzenia. Zdobycie bogactwa wymaga pewnej dyscypliny, wytrwałości, pracowitości itp., jednak po osiągnięciu celu wydaje się, że nie istnieje już powód do dalszych wysiłków. Sytuacja w której potrzeby są zaspokojone sprzyja odejściu od produktywnej pracy na rzecz konsumpcji, lenistwa, bądź pracy o charakterze bardziej pasożytniczym niż twórczym. Powstaje wówczas nowa klasa, klasa intelektualistów utrzymujących się z pracy innych ludzi. Pojawia się ryzyko, że przejmie ona główną pozycję w systemie, podobnie jak kiedyś przejęła ją klasa handlowa. Novak przyznaje ponadto, że system kapitalistyczny oparty na etyce komercyjnej wiąże się z pewnymi stratami ludzkimi. Przykładowo zgadzał się z Monteskiuszem, że więzy oparte na interesach, odgrywające doniosłą rolę w tym systemie są słabsze od więzów istniejących w tradycyjnych wspólnotach. Kolejnym problemem może być dążenie ludzi biznesu do osiągnięcia monopolistycznej pozycji⁴⁸³. „W dodatku, ponieważ każdą cnotę można skorumpować, cnoty

⁴⁸¹ Por. tamże, s. 139-141.

⁴⁸² Tamże, s. 141.

⁴⁸³ Por. tamże, s. 142-146.

komercyjne mogą się zdegenerować i przybrać postać chciwości, obojętności społecznej, tchórzostwa i hedonizmu”⁴⁸⁴ – pisze Novak.

Novak broniąc cnót komercyjnych i etyki handlu pielęgnowanych zwłaszcza przez klasę średnią nie definiuje precyzyjnie kto jego zdaniem wchodzi w jej poczet. Cechami świadczącymi o czyjejs burżuazyjności mogą być np. posiadanie własnego domu, niezależności gospodarczej, bycie wykwalifikowanym specjalistą; a także nie przynależenie do klasy chłopskiej ani do arystokracji. Klasa średnia nie była nigdy (i nie jest) klasą opartą na dziedziczeniu, lecz otwartą na wszystkich ambitnych członków społeczeństwa, niezależnie od pochodzenia. Nastanie świata mieszczańskiego było pewnego rodzaju rewolucją, gdyż na miejsce hierarchii opartej na statusie społecznym zapanował system merytokratyczny. Bardziej liczyć zaczęły się indywidualne osiągnięcia, szczególnie osiągnięcia gospodarcze⁴⁸⁵. Demokratyczny kapitalizm dokonał znacznego poszerzenia klasy średniej. Marks nie miał więc racji, gdy przewidywał wojnę proletariatu przeciwko burżuazji; proletariusze dążyli bowiem nie tyle do rewolucji, co do własnego awansu i wielu z nich osiągnęło poziom klasy średniej⁴⁸⁶. Mieszczańska „<nowa moralność> przypisała wyższą wartość porządkowi gospodarczemu – przedsiębiorczości, oszczędności, zdobywaniu bogactwa, ruchowi w górę i racjonalności gospodarczej, niż <stara moralność> arystokratów, księży, mnichów i humanistów”⁴⁸⁷. Wzrost wpływów klasy średniej był wprost proporcjonalny do spadku wpływu starych elit feudalnych. Jednocześnie system mieszczański, z jego otwartością dał niższym klasom, np. chłopstwu szansę społecznego awansu. Wbrew opiniom krytyków burżuazyjność była atrakcyjna, nie tylko z powodu wygody materialnej, lecz także ideałów niezależności i sui generis doskonałości kulturowej (opartej na etyce rzetelnej i kreatywnej pracy).

Do charakterystycznych cech mieszczaństwa zaliczają się według Michaela Novaka także współczucie i autokrytycyzm. Jest to pogląd całkowicie przeciwny lewicowym krytykom klasy średniej, którzy zarzucają jej samozadowolenie, egoizm i nieczułość. Z resztą, nawet lewicowcy w przerwie między groźbami apelują do ideałów klasy średniej wzywając ją do dobrowolnej pomocy biednym. Jak zauważa Novak, dowodzą oni tym

⁴⁸⁴ Tamże, s. 144.

⁴⁸⁵ Por. tamże, s. 179-181.

⁴⁸⁶ Jak pisał Karol Marks, „nowoczesne społeczeństwo burżuazyjne, które się wyłoniło z upadającego społeczeństwa feudalnego, nie zniósło przeciwieństw klasowych. Stworzyło tylko w miejsce dawnych nowe klasy, nowe warunki ucisku, nowe formy walki. Nasza epoka, epoka burżuazji, wyróżnia się jednak tym, że uprościła przeciwieństwa klasowe. Całe społeczeństwo rozszczepia się coraz bardziej na dwa wrogie obozy, na dwie wielkie, wręcz przeciwstawne sobie wręcz przeciwstawne sobie klasy: burżuazję i proletariat”. K. Marks, *Manifest Partii Komunistycznej*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf>. Wydruk z dnia 09.03.2012r.

⁴⁸⁷ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 181.

samym, że w gruncie rzeczy nie postrzegają oni „burżujów” za osoby pozbawione sumienia i wrażliwości.

Natomiast jeśli chodzi o autokrytycyzm, to artyści wywodzący się z klasy średniej, bądź przez nią cenieni często wyśmiewają jej przywary. Rodzice z klasy średniej posyłają dzieci na uniwersytety, na których panuje kontrkultura. Media pełne są treści niechętnych i krytycznych wobec klasy średniej⁴⁸⁸. Novak twierdzi wręcz, że dla przedstawiciela klasy średniej typowe jest, że „lubi być wyśmiewany i oskarżany, lubi, kiedy wmawia mu się poczucie winy”⁴⁸⁹. Krytyka burżuazji znajduje odzwierciedlenie także w codziennym języku. Określenia takie jak „burżuj” czy „burżuazyjny indywidualizm” są powszechnie traktowane jako epitety; natomiast słowa takie jak „szlachetny” lub „towarzysz” mają znaczenie pozytywne⁴⁹⁰. Jak zauważa Novak, ciężko jest w dzisiejszym świecie znaleźć pochwałę klasy średniej⁴⁹¹. Być może amerykański teolog próbuje zapełnić tę lukę.

Podsumowując to ogólne omówienie poglądów Michaela Novaka można stwierdzić, że jest on myślicielem posiadającym całościową wizję. Wizja ta obejmuje zarówno sferę polityki, ekonomii jak i kultury. Nie jest on ideologiem, który tworzyłby własną oryginalną doktrynę. To obserwator i apologeta zastanego świata demokratycznego kapitalizmu i Stanów Zjednoczonych. Autor w szczególny sposób gloryfikuje system gospodarczy demokratycznego kapitalizmu. Jednocześnie jednak zwraca uwagę na zależność tego systemu od sfery politycznej i kulturowej. Dostrzega pozytywny wpływ, jaki na kapitalizm mają tradycyjne wartości religijne, rodzinne i mentalność klasy średniej. Kontrowersje może budzić natomiast wskazany przezeń związek między demokracją liberalną, a wolnym rynkiem. O ile Novak ma rację, że pewna doza wolności obywatelskiej jest konieczna dla funkcjonowania wolnego rynku, to wydaje się, że niekoniecznie musi ona przybierać postać demokracji. Istnieją przekonujące argumenty, wskazujące, że demokracja jest szkodliwa dla gospodarczego liberalizmu.

⁴⁸⁸ Por. tamże, s. 181-183.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 182.

⁴⁹⁰ Por. tamże, s. 171.

⁴⁹¹ Por. tamże, s. 182.

Rozdział III

1. Główne teorie religijnych korzeni kapitalizmu

Przed przejściem do omówienia poglądów Novaka na religijne korzenie kapitalizmu warto pokrótce omówić koncepcje alternatywne. Ograniczę się tu do twórców, którzy wskazywali na kapitalizm jako fenomen zrodzony pod wpływem określonych doktryn religijnych. Pominę więc wyjaśnienia czysto materialistyczne. Omówiona zostanie teza Maxa Webera dotycząca kapitalizmu, jako owocu reformacji, a szczególnie pewnych sekt protestanckich. Przedstawię także koncepcję Wernera Sombarta, według której to judaizm jest religią, która „zrodziła” kapitalizm. Opiszę także poglądy Alejandro Chafuena, który wskazuje wpływ, jaki na kapitalizm miała myśl ekonomiczna późnych scholastyków ze szkoły w Salamance.

a) Religijne korzenie kapitalizmu u Maxa Webera

Max Weber (1864-1920) był światowej sławy niemieckim socjologiem, historykiem religioznawcą, teoretykiem polityki, ekonomistą i metodologiem nauk społecznych. Studiował prawo, ekonomię, filozofię i historię. Naukowiec kierował katedrami ekonomii (we Fryburgu Bryzgowijskim, Heidelbergu i Monachium) oraz katedrą socjologii i nauk ekonomicznych na Uniwersytecie Wiedeńskim. Należał do współzałożycieli Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego (powstałego w 1910 r.). Od 1904 r. współpracował z periodykiem *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, na łamach którego opublikował swoje opus magnum *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Weber był autorem około 150 prac, z których najważniejsze to wspomniana *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, jak również *Gospodarka i społeczeństwo*. Podejmuje w nich kwestię religijnych korzeni kapitalizmu i stawia tezę, że spośród wszystkich religii i wyznań to protestantyzm najbardziej przyczynił się do przemian kapitalistycznych.

W czasach, w których powstawała *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* statystyki i powszechna opinia (także katolików) były zgodne co do dominacji protestantów

wśród kapitalistów, przedsiębiorców, a także górnych warstw wykwalifikowanych pracowników fizycznych⁴⁹². Ponadto protestancka młodzież częściej kształciła się na uczelniach przygotowujących do „mieszczańskiego zarobkowania”⁴⁹³. Zdaniem Webera różnice te nie były przypadkowe, a ich wyjaśnieniu naukowiec poświęcił swoje dzieło.

Wedle Webera, protestantyzm bardziej od innych wyznań (takich jak katolicyzm) przyczynił się do wykształcenia specyficznego ducha kapitalizmu. Czym jest ten duch w rozumieniu weberowskim? Chodzi tu o niespotykaną wcześniej etykę, która dobre wykonywanie zawodu i związane z nim zarabianie oraz pomnażanie pieniędzy uznaje za cel sam w sobie. Etykę tę wyrażają choćby rady Benjamina Franklina skierowane do młodego kupca. Amerykański filozof i przedsiębiorca nawołuje w nich do ciężkiej pracy i przestrzega przed marnotrawstwem (jest nim nawet czas spędzony na odpoczynku, a więc nie-zarabianiu pieniędzy, które można by później jeszcze pomnożyć). Franklin kładzie też duży nacisk na użyteczny aspekt cnót etycznych (np. umiarkowanie chroni przed marnotrawieniem pieniędzy, a uczciwość pozyskuje zaufanie kredytodawców), przez co wydaje się, że apeluje on wyłącznie do płytkiego egoizmu. Jednak, zdaniem Webera, sprawa jest bardziej skomplikowana, gdyż zarabianie nie służy tu pozyskaniu środków potrzebnych, by móc używać życia, lecz jest celem samym w sobie, który ma charakter etyczny. Człowiek kierujący się duchem kapitalizmu uznaje jak najlepsze wykonywanie swojego zawodu i związane z nim (będące jego skutkiem) zarabianie pieniędzy za swój najważniejszy obowiązek⁴⁹⁴.

Etyka taka nie istniała w zasadzie w epokach i regionach innych od nowoczesnego, kapitalistycznego Zachodu. Chciwość, pragnienie zysku istniały we wszystkich epokach, jednak nie były uważane za nakaz moralny. Przeciwnie, w tradycyjnym katolickim chrześcijaństwie działalność kupca uważano za coś moralnie podejrzanego; zaś lichwa przez wieki była uznawana za grzech. Nowoczesny zachodni kapitalizm i jego duch odwróciły ten porządek rzeczy, przez uznanie działalności zawodowej za autoteliczną. Z punktu widzenia etyki eudajmonistycznej wydaje się to irracjonalne i wrażenie to jest, zdaniem Webera słuszne. Choć bowiem duch kapitalizmu został zsekularyzowany i zracjonalizowany (czego przykładem jest sam niereligijny Benjamin Franklin), to wywodzi się ze źródeł pozarozumowych.

⁴⁹² Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 23-25.

⁴⁹³ Tamże, s. 25.

⁴⁹⁴ Por. tamże, s. 31-37.

Początek dała mu luterkańska idea zawodu jako powołania i późniejsze koncepcje reformatorów⁴⁹⁵.

Chociaż pewne formy refleksji nad działalnością zawodową istniały już przed reformacją, to wkładem reformacji jest „docenienie obowiązków w ramach zawodów świeckich, jako działalności w najwyższym stopniu moralnej”⁴⁹⁶. Protestantyzm odrzucił tradycyjne rozróżnienie na przykazania (obowiązujące wszystkich) i rady ewangeliczne (obowiązujące osoby wezwane do wyższej doskonałości, np. zakonników) oraz związane z tym rozróżnieniem uznanie życia zakonnego (skoncentrowanego na kontemplacji a nie działaniu i opartego m.in. na ubóstwie ewangelicznym) za doskonalsze od życia świeckiego. Zawód został tu uznany za powołanie, co znalazło swe odzwierciedlenie w języku narodów protestanckich⁴⁹⁷. Marcin Luther doszedł do uznania świeckiej działalności zawodowej za wolę Boga i warunek sine qua non podobania się Mu (wraz z moralnym zrównaniem ze sobą wszystkich zawodów) przez swój sprzeciw wobec katolickiej koncepcji rad ewangelicznych i związanego z nią moralnego uprzywilejowania życia zakonnego. Zostało ono, w przeciwieństwie do aktywnego życia świeckiego, uznane za wyraz egoistycznej ucieczki od obowiązków życia. Choć pozytywny stosunek Luthra do życia świeckiego był przełomem na wielką skalę, to trudno mówić o nim jako o człowieku dzielącym kapitalistyczny etos. Światopogląd Luthra na kwestie ekonomiczne był tradycyjny, co w rozumieniu weberowskim oznacza uznanie za właściwe poprzestawanie na aktualnych zarobkach, na tym co konieczne do spokojnego życia i sceptycyzm wobec dążenia do maksymalizacji zysku. Ponadto Luther był przeciwnikiem nie tylko ascezy zakonnej, lecz i ascezy jako takiej (a swego rodzaju asceza jest elementem ducha kapitalizmu). Znacznie bardziej do ukształtowania się ducha kapitalizmu przyczyniły się późniejsze i bardziej radykalne odłamy reformacji, spośród których pierwszym był kalwinizm⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Por. tamże, s. 37-54. Należy przy tym zauważyć, że Weber nie głosił poglądu, jakoby współczesny kapitalizm mógł się narodzić wyłącznie w środowisku reformacji. „Zarazem nie powinno się głosić niemądrej i doktrynerskiej tezy, jakoby <duch kapitalistyczny> (...) mógł powstać tylko w wyniku określonych wpływów reformacji lub nawet, że jej rezultatem jest kapitalizm jako system gospodarczy. Definitywnie przeczyłoby takim poglądom już to, że pewne ważne formy działalności kapitalizmu są znacznie starsze niż reformacja. Trzeba natomiast stwierdzić, czy i na ile wpływy religijne współuczestniczyły w jakościowym kształtowaniu i ilościowej ekspansji tego <ducha> w świecie (...)”. Tamże, s. 64-65.

⁴⁹⁶ Tamże, s. 55-56.

⁴⁹⁷ Weber mówi tu o niemieckim słowie Beruf (zawód), wywodzącym się od berufen (powoływać, powołany), jak również o angielskim calling. Por. tamże, s. 55.

⁴⁹⁸ Por. tamże, s. 55-61. Jak jednak zauważa Weber ukształtowanie się ducha kapitalizmu ani wzrost gospodarczy nie były celem reformatorów (także tych późniejszych), którzy dążyli do celów czysto religijnych. Ich znaczny wkład w kształtowanie się ducha kapitalizmu i rozwój gospodarczy jest więc generalnie niezależny od ich woli. Por. tamże, s. 63-65.

Max Weber zwraca uwagę na charakterystyczny dla kalwinizmu zwrot ku światu doczesnemu, wyrażony choćby w *Raju utraconym* Johna Milтона, byłby nie do pomyślenia dla średniowiecznego katolika, ale także dla luteranina⁴⁹⁹. Nie wynikał on jednak z kalwińskiego optymizmu antropologicznego czy optymizmu w ogóle. Przeciwnie, charakterystyczną cechą kalwinizmu jest wiara w absolutną suwerenność i transcendencję Boga, który nie zostawia praktycznie miejsca na ludzką wolną wolę. Człowiek jest zatem przeznaczony do zbawienia lub potępienia i nie może tego wyroku zmienić. Dla religijnych ludzi doby reformacji ta eschatologiczna niepewność była istotnym źródłem lęku i niepewności. Niepokój ten był spotęgowany przez kalwińską doktrynę, negującą możliwość zdobycia łaski i przychylności Boga przez sakramenty, Kościół i jakiegokolwiek zewnętrzne pomoce. Zatrwożony o los swojej duszy kalwinista stanął samotny w obliczu odczarowanego świata i wizji niemiłosiernego Boga. Osoba, której Bóg odmówił łaski nie miała możliwości jej zyskać (tak jak np. w katolicyzmie w sakramencie pokuty)⁵⁰⁰. Bogu kalwinów nie wystarczało jednorazowe i niepełne nawrócenie, jakie zdarza się wśród często grzeszących i często przystępujących do spowiedzi katolików; wymagał życia nienagannego moralnie przez cały czas, nie było tu miejsca na ludzkie słabości. Wobec odejścia (już przez Lutera) od duchowości klasztornej, miejscem tego nienagannego, ascetycznego wręcz życia stał się cały świat. Asceza ta była praktykowana znacznie silniej w kalwinizmie i purytanizmie niż w luteranizmie; rozwiązłość luterkańska kontrastowała z surowością kalwinów. Doktryną, która zrodziła ascezę w kalwinizmie i wywodzących się z niego odłamach (takich jak pietyzm) była predestynacja. Świeckie życie według wysokich moralnych standardów, zwłaszcza w pracy zawodowej było uznawane za dowód łaski Bożej. Było ono niekiedy uważane za ważniejsze, niż poprawność doktrynalna⁵⁰¹. „A skoro sukces pracy jest najpewniejszym symptomem podobania się Bogu, to kapitalistyczny zysk jest jedną z najdonioślejszych podstaw rozpoznania tego, że działalność gospodarcza została pobłogosławiona przez Boga”⁵⁰², pisał Weber.

Klasyczny przykład duszpasterskich wezwań do tej świeckiej ascezy Weber odnajduje w kaznodziejstwie angielskiego purytanina, Richarda Baxtera. „(...) przez całe główne dzieło Baxtera przewija się namiętne propagowanie ciężkiej, nieustannej pracy – fizycznej lub umysłowej”⁵⁰³. Bogactwo wprawdzie łączy się z wieloma niebezpieczeństwami, jednak chodzi tu o bogactwo konsumowane, a nie nieustannie pomnażane przez aktywność

⁴⁹⁹ Por. tamże, s. 61-62.

⁵⁰⁰ Por. tamże, s. 69-74.

⁵⁰¹ Por. tamże, s. 83-98.

⁵⁰² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002, s. 895.

⁵⁰³ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 114.

zawodową. Odwrotnie niż u św. Tomasza osoba majątna również ma obowiązek pracy, która nie jest tylko środkiem utrzymania, lecz obowiązującym zawsze i każdego przykazaniem Bożym. Zarabianie większych pieniędzy staje się wręcz obowiązkiem moralnym, pod warunkiem, że nie niesie z sobą szkody dla duszy. Potępione zostają zbytek i lenistwo, natomiast doceniona praca, zwłaszcza związana ze specjalizacją i stałym wykonywaniem danego zawodu. Podział pracy jawi się tu jako opatrnościowy. Etyka ta zniechęca zatem zarówno do pracowitości powiązanej z oszczędnością; pomnażanie kapitału jest dobre, zła zaś jest jego konsumpcja i związana z nią nieumiarkowana przyjemność⁵⁰⁴. Styl życia, bazujący na tego rodzaju etyce, jest doskonale zgodny z etyką i mentalnością⁵⁰⁵. Te purytańskie ideały życiowe przyczyniły się do stworzenia ducha kapitalizmu; jak twierdzi Weber „stoją u kołyski nowoczesnego homo oeconomicus”⁵⁰⁶.

Ocena tezy Webera o pozytywnym wpływie protestantyzmu (choćby w porównaniu do katolicyzmu) na rozwój kapitalizmu jest szeroko dyskutowana. Socjolog Stanisław Andreski twierdzi przykładowo, że Weber ma rację, ale tylko pod pewnymi względami. Zgadza się, że protestanckie traktowanie pracy jako modlitwy (która powinna być wykonywana nawet po zdobyciu wystarczającego poziomu zamożności), a także nacisk na oszczędzanie sprzyjały rozwojowi kapitalizmu. Z drugiej jednak strony protestancka predestynacja niekoniecznie musiała wpłynąć na rozwój kapitalizmu, gdyż przeświadczenie, że wieczność jest z góry określona mogła raczej powodować bierność i apatię (podobnie jak ma to miejsce w społeczeństwach Wschodu). Andreski zgadza się także z weberowskim twierdzeniem, zgodnie z którym kraje protestanckie cechowały się zazwyczaj większym wzrostem gospodarczym, niż katolickie⁵⁰⁷.

b) Żydzi jako twórcy kapitalizmu – teza Wernera Sombarta

Werner Sombart (1863-1941) był, podobnie jak Weber, niemieckim socjologiem; posiadał także stopień doktora nauk ekonomicznych. Kierował katedrą ekonomii na Uniwersytecie Wrocławskim oraz w Berlińskiej Szkole Handlowej. W roku 1917 został profesorem Uniwersytetu w Berlinie, który miał w tamtych czasach renomę jednego z najlepszych ośrodków nauki na świecie. Głównym dziełem Sombarta było sześciotomowe

⁵⁰⁴ Por. tamże, s. 117-127.

⁵⁰⁵ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 895.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 126.

⁵⁰⁷ Por. S. Andreski, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Warszawa 1992, s. 159-166.

Der moderne Kapitalismus, wydane w 1902 r. Max Weber, polemista, ale i przyjaciel Sombarta odnalazł w nim ideę ducha kapitalizmu „zgodną z jego własnymi, wcześniejszymi jak twierdził przemyśleniami”⁵⁰⁸. W drugiej dekadzie XX wieku, w trakcie prac nad drugą edycją *Der moderne Kapitalismus*, Sombart napisał książkę *Die Juden Und Das Wirtschaftsleben*. Postawił w niej tezę konkurencyjną wobec tezy Webera o purytańskich korzeniach kapitalizmu; jego zdaniem sprzyjające rozwojowi kapitalizmu cechy purytanizmu istniały już wcześniej w religii judaistycznej⁵⁰⁹. Według Sombarta, żydzi (wyznawcy judaizmu) byli „założycielami nowoczesnego handlu wszechświatowego, nowoczesnej gospodarki finansowej, giełdy i w ogóle wszelkiego uhandlowienia życia gospodarczego (...) byli ojcami wolnego handlu i wolnej konkurencji, rzecznikami nowoczesnego ducha w gospodarce społecznej”⁵¹⁰.

Zdaniem Wenera Sombarta, momentem, w którym „drogi dziejowe żydów i gospodarstwa społecznego zwracają się nagle w kierunku dzisiejszego rozwoju”⁵¹¹ był koniec XV w. Wówczas nastąpiły dwa wydarzenia brzemiennie w skutkach dla historii świata (a przynajmniej cywilizacji zachodniej). Jednym z nich było odkrycie Ameryki, a drugim wypędzenie żydów z Półwyspu Pirenejskiego i rozpoczęcie procesu osiedlania się ich w północnej Europie. Wedle Sombarta przenoszenie się centrum gospodarczego z krajów Europy południowej do krajów północno-zachodniej Europy (proces trwający od końca XV do schyłku XVII w.)⁵¹² był właśnie efektem przesiedleń żydów. gdyż naród ten stanowi motor napędowy kapitalizmu i rozwoju gospodarczego. Sombart powołuje się na przykłady miast niemieckich (Frankfurt nad Menem i Hamburg) i francuskich (Bordeaux, Marsylia, Rouen), w których wzrost ludności żydowskiej w kolejnych stuleciach wiązał się ze wzrostem gospodarczym⁵¹³. Podobnie w Anglii, „tak zwany rozwój ekonomiczny, to jest wzrost kapitalizmu, zdaje się występować równolegle z napływem żywołów żydowskich, mianowicie hiszpańsko-portugalskiego pochodzenia”⁵¹⁴. Istotny dla rozważań niemieckiego socjologa jest także rozwój gospodarczy Holandii, który miał miejsce od XVI wieku, a więc od osiedlenia się w Niderlandach żydowskich zbiegów z Portugalii⁵¹⁵.

⁵⁰⁸ H. Szlajfer, *Żydzi Wenera Sombarta* (wstęp do wydania polskiego), w: W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 2010, s. XI.

⁵⁰⁹ Por. tamże, s. XII-XV.

⁵¹⁰ W. Sombart, *Żydzi a życie gospodarcze*, dz. cyt., s. 153

⁵¹¹ Tamże, s. 20.

⁵¹² Tamże, przedmowa, s. II.

⁵¹³ Por. tamże, s. 12-15.

⁵¹⁴ Tamże, s. 16.

⁵¹⁵ Por. tamże, s. 15-16.

Zdaniem Wernera Sombarta, życie gospodarcze Europy w XVI w. i całej epoce wczesnego kapitalizmu było oparte na wywodzących się ze średniowiecza prawach, obyczajach i poglądach na kwestie gospodarcze. Za niewłaściwe w tym świecie uchodziło m.in.: odbieranie klientów innym kupcom i reklama; kupiec powinien mieć stałą klientelę, która dawałaby mu możliwość godnego życia, tzw. „wyżywienia”. Wspólnota cechowa była nadrzędna wobec indywidualnego pragnienia zysków⁵¹⁶.

Jak pisze Sombart „do tego właśnie, tak mocno zbudowanego świata przypuścili Żydzi szturm, uchybiając co krok porządkom gospodarczym i zwyczajom handlowym”⁵¹⁷. Zwolennicy starego porządku skarżyli się, że „właściwością Żydów (...) jest nieprzyzwoite przekraczanie granic, zakreślonych przez prawo, albo obyczaj dla różnych zawodów i gałęzi przemysłu”⁵¹⁸. Żydzi nie zważali także na granice międzypaństwowe, przedkładając wolny, nieograniczony handel nad politykę merkantylizmu. Aktywnie pozyskiwali klientów, zarówno przez perswazję, jak i obniżki cenowe. Powodowało to skargi chrześcijańskich kupców.⁵¹⁹

Bardziej agresywne podejście Żydów do działalności kupieckiej było skuteczniejsze i jak się wydaje po prostu korzystniejsze z perspektywy konsumenta, niż bierna postawa tradycyjna. W zderzeniu z tą sytuacją kupcy chrześcijańscy uciekali się do oskarżeń o nieuczciwość i apeli o ingerencję władz; jednak nie mogli oni powstrzymać przyspieszonego rozwoju gospodarki, jaki dokonywał się na ich oczach. Jak zauważa Sombart, żydowski pogląd na gospodarkę okazał się ostatecznie zwycięski i we współczesnym kapitalistycznym świecie to, co kiedyś powszechnie (wśród chrześcijan) uważano za grzech (dążenie do maksymalizacji zysku, walka o klienta, wolny handel, racjonalizm ekonomiczny itd.) jest akceptowane niemal przez wszystkich⁵²⁰.

Jednym z czynników, które doprowadziły do roli odegranej przez Żydów w rozwoju kapitalizmu była ich religia. Wedle Sombarta „religię żydowską i kapitalizm charakteryzują te same idee zasadnicze; są one tym samym duchem przesiąknięte”⁵²¹. Religia, która jest dla Żydów kwestią wielkiej wagi, bazuje nie na mistycyzmie ale na etyce, na uświęconych przepisach prawnych. Przenika ona całe życie codzienne i ma wpływ na wszelkie działania Żydów, w tym działania ekonomiczne. Zdaniem Sombarta sprzyjające

⁵¹⁶ Por. tamże, s. 118-126.

⁵¹⁷ Tamże, s. 126.

⁵¹⁸ Tamże, s. 132.

⁵¹⁹ Por. tamże, s. 133-149.

⁵²⁰ Por. tamże, s. 148-149.

⁵²¹ Tamże, s. 201. Jako źródła religii żydowskiej Sombart uznaje tę część Biblii, którą chrześcijanie nazywają *Starym Testamentem*, a także *Talmud*, *kodeks Majmonidesa* z XII wieku, *kodeks Turim* Aschera z XIII i XIV i *kodeks Józefa Karo Schulchan Aruch* powstały w XVI w. Por. tamże, s. 193-194.

kształtowaniu się kapitalizmu cechy purytanizmu istniały wcześniej w religii żydowskiej; zaś sam purytanizm jest prawie tożsamy z judaizmem⁵²². Judaizm nie jest według niemieckiego socjologa owocem doświadczenia mistycznego, lecz celowym i racjonalnym projektem. Według Sombarta świadczy to o pokrewieństwie między judaizmem, a kapitalizmem (który również jest projektem racjonalnym)⁵²³.

Kolejnym elementem, w którym zasady judaizmu są zbieżne z zasadami kapitalizmu jest oparcie życia na umowie. Człowiek jest zobowiązany do przestrzegania Prawa, do dawania Bogu czegoś od siebie; Bóg zaś musi dobre postępowanie (wypełnianie warunków umowy) wynagradzać. Za każdy dobry czyn należy się proporcjonalna zapłata, a za zły odpowiednia kara (czy to w tym czy w przyszłym życiu). Sombart twierdzi, że w judaizmie relacje z Bogiem przybierają postać stosunków kupieckich, a każdy człowiek posiada swój osobisty rachunek, na którym zapisuje się jego zasługi i przewinienia. W judaistycznym dokładnym odmierzeniu dobrych i złych czynów i w przekonaniu o możliwości nieograniczonego powiększenia swych zasług i odebrania nieograniczonej nagrody widzi Sombart pokrewieństwo z kapitalistyczną ideą zarabiania coraz większych pieniędzy⁵²⁴.

Bogactwo jest z resztą otwarcie chwalone w religii judaistycznej. Chociaż nie jest ono celem samym w sobie, to stanowi znak łaski i błogosławieństwa Stwórcy. W *Starym Testamencie* i *Talmudzie* znacznie częstsze są zdania chwalcące bogactwo, niż ubóstwo⁵²⁵. Pozytywny stosunek judaizmu do życia doczesnego i doczesnych dóbr wyraża się w specyficznym pojmowaniu świętości, świątobliwości przez wyznawców tej religii. Świątobliwość w judaizmie nie polega na negowaniu życia ziemskiego ani pogardzaniu nim wyrażającym się w „pozaświatowej” ascezie. Afirmacja życia w judaizmie nie oznacza jednak folgowania instynktom i zmysłom; judaizm pochwała ascezę, ale ascezę, którą można określić jako wewnątrzświatową. Pobożny żyd ma żyć zwyczajnym życiem świeckim, jednak na sposób ascetyczny, tj. nie może ulegać pragnieniom zmysłowym, lecz musi panować nad nimi. Chęć praktykowania ascezy chrześcijańskiej (czy raczej, jak pisze Sombart chrześcijańsko-esseńskiej) prowadzi do życia w odosobnieniu, klasztorze, natomiast praktykowanie ascezy judaistycznej oznacza podporządkowanie rozumowi i Prawu wszystkich instynktownych czy po prostu naturalnych skłonności⁵²⁶.

⁵²² Por. tamże, s. 189-193.

⁵²³ Por. tamże, s. 201-204.

⁵²⁴ Por. tamże, s. 204-208.

⁵²⁵ Por. tamże, s. 211-212.

⁵²⁶ Por. tamże, s. 221-223.

Nacisk, jaki judaizm kładzie na panowanie nad sobą obejmuje panowanie nad ciekawością, nad zachwytem zmysłowym pięknem wyrażonym w naturze i dziełach sztuki, nad wypowiedzianymi słowami, nad umiarem w jedzeniu, a także (co szczególnie u Sombarta istotne) nad seksualnością. Według autora książki *Żydzi i życie gospodarcze* surowe zasady seksualne judaizmu sprzyjają rozwojowi gospodarczemu na dwa sposoby. Po pierwsze podnoszą rangę opartej na trwałym małżeństwie rodziny (a troska o jej potrzeby motywuje do działalności zarobkowej); po drugie zaś energia płciowa, która nie znajduje ujścia w swojej sferze, znajduje ujście w zdobywaniu pieniędzy. W tej drugiej kwestii Sombart powołuje się na Freuda i jego teorię sublimacji⁵²⁷.

Zdaniem autora książki *Żydzi i życie gospodarcze*, religia judaistyczna sprzyjała także tak istotnej dla rozwoju kapitalizmu kwestii, jak pożyczanie na procent. Wynikało to z przypisywanej przez Sombarta judaizmowi dwoistości etyki, która jakoby była inna dla Żydów, a inna dla „gojów”. O ile pożyczanie na procent współbraciom było zakazane, to lichwa wobec gojów była dopuszczalna, a według niektórych interpretacji wręcz zalecana. Znaczenie akceptacji oprocentowanych pożyczek przez autorytety judaistyczne było szczególnie istotne w sytuacji potępiania ich przez chrześcijaństwo. Chrześcijaninowi w zajmowaniu się tym lukratywnym zajęciem jakim zawsze była lichwa przeszkadzało sumienie; judaista zaś nie miał takich oporów, a niekiedy nawet uznawał pobieranie procentów od pożyczek za chwalebne. Wspomniana dwoistość etyki, jak przekonuje Sombart, sprzyjała także likwidacji większości moralnych skrupułów w życiu handlowym, jeśli klientem był goj. Etyka żydowska wobec obcych sprzyjała więc wolnemu handlowi z obcymi nieskrępowanemu przez zasadę ceny sprawiedliwej⁵²⁸.

Według Sombarta zatem „właściwości narodu żydowskiego nadają się bardziej, niż czyjekolwiek inne do pełnienia najwyższych funkcji kapitalizmu”⁵²⁹, także ich religia sprzyja rozwojowi kapitalizmu. Według autora książki *Żydzi a życie gospodarcze*, motorem rozwoju kapitalizmu nie byli purytanie, lecz Żydzi, inspirowani przez judaizm. Purytanie natomiast przejęli sprzyjające kapitalizmowi elementy judaizmu; niemiecki autor twierdzi wręcz, że purytanizm jest tożsamy z judaizmem. Pierwotnym czynnikiem, który stworzył ducha kapitalizmu był jednak judaizm i w tym miejscu poglądy Sombarta różnią się od tez Webera.

Natomiast Sombart, podobnie jak Weber nie uważał katolicyzmu za czynnik wspierający rozwój kapitalizmu. Katolickie średniowiecze było według autora książki *Żydzi i*

⁵²⁷ Por. tamże, s. 225-235.

⁵²⁸ Por. tamże, s. 238-244.

⁵²⁹ Tamże, s. 279.

życie gospodarcze przeciwieństwem późniejszego systemu kapitalistycznego. Sombart pisał o poglądzie na gospodarkę społeczną, „który wytworzył się w czasie feudalno-rzemieślniczego średniowiecza i znalazł swą zewnętrzną formę w podziale społeczeństwa na stany”⁵³⁰. Według Sombarta dopiero działalność Żydów doprowadziła do zastąpienia tego porządku przez odmienny od niego system kapitalistyczny.

c) Szkoła z Salamanki jako katolicki wkład w kapitalizm-Alejandro Chafuen

Obok też o protestanckich (Weber) i judaistycznych (Sombart) religijnych źródłach kapitalizmu, istnieje także grupa uczonych dążących do uwidocznienia zasług myśli katolickiej dla przemian kapitalistycznych. Jednym z takich myślicieli jest Alejandro Chafuen. Alejandro Antonio Chafuen (ur. 1954 r.) był wykładowcą ekonomii politycznej na Uniwersytecie Buenos Aires, a także, gościnnie, na innych uniwersytetach obu Ameryk. Jest prezesem *Atlas Economic Research Foundation*; należy do *Mount Pelerin Society*, stowarzyszenia zajmującego się studiami nad austriacką szkołą ekonomii; jest także współzałożycielem Instytutu Actona, katolickiego stowarzyszenia promującego wolny rynek. Chafuen, w przeciwieństwie do Webera i Sombarta nie zalicza się do klasyków ekonomii czy socjologii, niemniej wyniki jego badań nad ekonomią późnoscholastyczną są godne uwagi. Ukazują mało w Polsce (ale w znacznym już stopniu na świecie) znaną rolę myślicieli katolickich (zwłaszcza hiszpańskich późnych scholastyków) w budowaniu fundamentów ekonomii kapitalistycznej, a więc (choć pośrednio) wkład katolików w tworzenie samego ustroju kapitalistycznego.

Powstanie scholastyki dokonało się za sprawą zastosowania dialektyki Arystotelesa do teologii, filozofii i prawa kanonicznego. Scholastycy opierali się zarówno na samym Arystotelesie, Piśmie Świętym, pracach Ojców Kościoła oraz jurystów rzymskich. Najśłynniejszym pisarzem scholastycznym był św. Tomasz z Akwinu (1226-1274); do słynnych scholastyków tworzących przed okresem scholastyki hiszpańskiej zaliczamy także m.in. św. Bernardyna ze Sieny (1380-1444) św. Antonina z Florencji (1389-1459), Conradusa Summenharta (1465-1511)⁵³¹. Natomiast „pisma Kajetana (kardynała Tomasa

⁵³⁰ Por. tamże, s. 118.

⁵³¹ Por. A. Chafuen, *Chrześcijanizm za wolnością*, Kraków 2001, s. 24-25.

de Vio, 1468-1534) świadczą o zmianie, jaka dokonana się pomiędzy tymi scholastykami a ich późniejszymi hiszpańskimi następcami⁵³².

Najbardziej znanym z hiszpańskich scholastyków był Juan de Mariana (1536-1624), uważany za humanistycznego prekursora nowożytnej demokracji i parlamentaryzmu⁵³³. Mariana głosił konsekwentnie nielegalność władzy uzurpatorów, dopuszczał też tyranobójstwo. Uważał, że celem powstania rządu jest ochrona własności obywateli; co sprawia, że można jego poglądy uznać za antycypację poglądów Locke'a. Zajmował się także teorią pieniądza, potępiał niszczenie wartości pieniądza przez zwiększanie jego podaży (praktykowane m.in. przez króla Hiszpanii Filipa III)⁵³⁴. Jednym z prekursorów scholastyki hiszpańskiej (zwanej także Szkołą z Salamanki; sam Chafuen woli nie używać tego terminu) był także dominikanin Francisco de Victoria (1480-1546); ważnym wczesnym scholastykiem hiszpańskim był Martin de Azpicueta (1493-1586), zwany Doktorem Navarrusem. Hiszpańscy scholastycy byli zazwyczaj zakonnikami: zarówno dominikanami, franciszkanami, augustianami, jak i jezuitami. Wsparcie udzielone przez jezuitów ideom wolnego handlu, spekulacji itp. sprawiło, że niektórzy myśliciele stwierdzali, że to nie kalwini, a właśnie jezuita poparli ducha kapitalizmu⁵³⁵.

Na kształtowanie się myśli hiszpańsko-scholastycznej duży wpływ miały popularne wówczas doktryny prawa naturalnego. Wyróżniali prawo naturalne analityczne (porządek, celowość istniejące w świecie, których człowiek nie może złamać) i prawo naturalne normatywne (odnoszące się do reguł postępowania człowiek; człowiek za sprawą wolnej woli może je złamać, jednak wiąże się z tym poważne konsekwencje)⁵³⁶. Choć późni scholastycy zajmowali się przede wszystkim kwestiami etyki ekonomicznej, jednak sądy te miały z konieczności wpływ na praktykę polityczno-gospodarczą. Jak argumentuje Chafuen, prawne podejście do dochodów będzie się różnić w zależności od panujących w społeczeństwie etycznych sądów na temat gromadzenia majątku. Dotyczy to także wpływu etyki na inne, związane z ekonomią kwestie praktyczne⁵³⁷.

⁵³² Tamże, s. 25.

⁵³³ Por. H. E. Braun, J. de Mariana, *Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot-Burlington 2007, wersja elektroniczna pod adresem: http://books.google.pl/books?id=akhRGN3dj6cC&pg=PA15&hl=pl&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false Wydruk z dnia 22.05.2012r.

⁵³⁴ Por. M. N. Rothbard, *Uczony ekstremista — Juan de Mariana*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://rothbard.pl/artykuly/uczony-ekstremista-%E2%80%94-juan-de-mariana/>. Wydruk z dnia 22.05.2012r.

⁵³⁵ Por. A. Chafuen, *Chrześcijaństwo za wolnością*, dz. cyt., s. 25-27. Myślicielem, który wyraził pogląd o kluczowej roli jezuitów w formowaniu się ducha kapitalizmu był H. M. Robertson.

⁵³⁶ Por. tamże, s. 29-35.

⁵³⁷ Por. tamże, s. 40-45.

Zdaniem Chafuena „historycznie rzecz biorąc, sądy etyczne wywarły wpływ na rozwój nauki ekonomicznej”⁵³⁸.

Zdaniem Chafuena o wpływie naukowca tworzącego wcześniej na tworzącego później można mówić nie tylko, gdy jeden cytuje dzieła drugiego; także w przypadku występowania znaczących podobieństw w poglądach można domniemywać o wpływie (nawet nie do końca uświadomionym przez późniejszego myśliciela). Na tej zasadzie, Chafuen uznaje wpływ ekonomii późnoscholastycznej na późniejszą ekonomię pro-kapitalistyczną, liberalną (fizjokratów, klasyków liberalizmu i ekonomistów ze szkoły austriackiej). Autorzy protestancy, tacy jak Grotius czy Pufendorf spełniali niekiedy rolę łącznika między hiszpańskimi scholastykami, a późniejszymi ekonomistami liberalnymi⁵³⁹.

Jednym z przykładów takiego podobieństwa są poglądy na kwestie własności prywatnej. Późni scholastycy nie twierdzili, że jest ona prawem naturalnym, lecz uznawali ją za zgodną z tymże. Argumenty, na jakie powoływali się w jej obronie były w dużym stopniu użyteczne (np. Domingo de Bañez twierdził, że uzasadnieniem dla własności jest troska właściciela o dobre uprawianie pól). Podobne poglądy głosili Adam Smith i Ludwig von Mises; także dla nich prawo własności nie było prawem naturalnym, lecz miało swoje użyteczne uzasadnienie. Także argumenty wysuwane przez późniejszych liberałów ekonomicznych były często zgodne z argumentami późnych scholastyków. Mowa tu chociażby o argumentacji traktującej własność, jako fundament pokoju społecznego (przedstawianej zarówno przez późnych scholastyków, jak i von Misesa), a także argumentacji o wyższej produktywności zapewnianej przez prywatne posiadanie. Wspólne hiszpańskim scholastykom i współczesnym liberałom jest także łączenie własności z odpowiedzialnością⁵⁴⁰.

Hiszpańskich scholastyków, podobnie jak późniejszych liberałów, cechowało dążenie do ograniczenia władzy rządu i jego wpływu na życie gospodarcze. Nie znaczy to by byli demokratami, np. Juan de Mariana twierdził, że forma rządu jest kwestią drugorzędą, wobec jakości władzy. Ograniczenia władzy rządu nie uważali za sprzeczne z dobrem powszechnym, lecz (podobnie jak von Mises) uważali rząd umiarkowany za sprzyjający wspólnemu dobru⁵⁴¹. „Scholastyczna idea społeczeństwa, władzy i praw człowieka podobna jest bardzo do tej, którą przyjmują dzisiaj zwolennicy wolnego społeczeństwa. Podejście scholastyków do wydatków rządowych związane jest ściśle z ich ideami odnośnie

⁵³⁸ Tamże, s. 40.

⁵³⁹ Por. tamże, s. 175-176.

⁵⁴⁰ Por. tamże, s. 177-182.

⁵⁴¹ Por. tamże, s. 183-187.

do natury rządu i nie może być ono określone jako pobłażliwe”⁵⁴², napisał Chafuen. Krytykę nadmiernych obciążeń fiskalnych prowadzili scholastycy zarówno z punktu widzenia moralnego (twierdzili, że niesprawiedliwe prawo podatkowe może nie obowiązywać w sumieniu), jak i utylitarnego (zauważali, że gdy podatki będą zbyt wysokie, to ucierpi na tym budżet, gdyż wielu nie będzie w stanie ich uiścić)⁵⁴³.

Ponadto, późni scholastycy „byli niewątpliwie prekursorami szkoły austriackiej w odniesieniu do teorii wartości ekonomicznej”⁵⁴⁴. Rynkowa wartość danego dobra zależała ich zdaniem od jego użyteczności i niedostatku (rzadkości występowania). Teorię tę przejął w zasadzie Adam Smith, a na jej fundamentach E. Boehm-Bawerk zbudował austriacką teorię marginalnej użyteczności. Chociaż hiszpańscy scholastycy generalnie przyznawali rządowi prawo do urzędowego ustalania ceny, to krytykowali niekiedy konkretne prawa te ceny ustalające. Człowiek nie miał ich zdaniem moralnego obowiązku przestrzegania urzędowej ceny, w przypadku, gdy była ona niesprawiedliwa. Z drugiej strony pewnymi różnicami między poglądami późnych scholastyków, a współczesnych ekonomistów liberalnych był ich stosunek do monopolii, a także do kwestii wolności wymiany. Hiszpańscy scholastycy, w przeciwieństwie do radykalnych współczesnych liberałów, krytykowali bowiem monopole zawarte na mocy porozumienia między przedsiębiorstwami, jednak nie chronione przez prawne przywileje. Ponadto za niedobrowolne uważali także transakcje w wyniku których jedna ze stron poniosła szkodę, nawet jeśli obydwie strony zgodziły się na nią⁵⁴⁵.

Zarówno w kwestiach opisanych wyżej, jak i innych, omawianych przez Chafuena (takich jak handel, sprawiedliwość rozdziału, zyski oraz procent i bankowość) stanowisko późnych scholastyków było mniej lub bardziej bliskie (choć nie zawsze tożsame) ze stanowiskiem późniejszych autorów protestanckich i liberalnych. Hipoteza o wpływie tych koncepcji na teorię ekonomii, a przez to na praktykę kapitalizmu zasługuje więc na uwagę. Nawet jeśli nie jest ona całkowitym obaleniem innych tez (takich jak weberowska), to z pewnością jest ich uzupełnieniem, pozwalającym spojrzeć na kwestię religijno-kulturowych korzeni kapitalizmu z innej perspektywy. Całkowite obalenie innych teorii wyjaśniających korzenie kapitalizmu nie było z resztą celem Chafuena, co niektórzy poczytują za zbytnią skromność. Michael Novak, który jest autorem przedmowy do książki

⁵⁴² Tamże, s. 185.

⁵⁴³ Por. tamże, s. 186-187. Chafuen powołuje się tu na pogląd von Misesa odnośnie nieskuteczności systemu podatkowego, który przekroczyłby pewną sumę. Nie wspomina zaś o tzw. krzywej Laffera, ekonomicznym prawie zgodnie z którym, powyżej pewnego poziomu opodatkowania przychody budżetowe będą niższe, niż gdyby obowiązywały niższe stopy podatkowe.

⁵⁴⁴ Tamże, s. 202.

⁵⁴⁵ Por. tamże, s. 197-207.

Chafuena *Chrześcijanie za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna* twierdzi, że „Chafuen jest skromny i ostrożny w wyciąganiu wniosków, być może, zważywszy na zasięg jego badań nawet zbyt ostrożny”⁵⁴⁶.

d) Podsumowanie

Omawiane kwestie kulturowych (a więc także religijnych) korzeni kapitalizmu mają duże znaczenie. Kapitalizm jest bowiem, mimo licznych modyfikacji, jakim jest poddawany przez państwa, dominującym systemem świata u początku XXI wieku. Zrozumienie jego korzeni jest niezbędne dla pełnego zrozumienia współczesnego świata. Ponadto, jeśli uznamy kapitalizm za zjawisko pozytywne (tak jak autor tej pracy), to tradycja, która go zapoczątkowała także zostanie ukazana w pozytywnym świetle. Jeśli zapoczątkowała ona kapitalizm, to być może nadal powinna inspirować rozwój tego systemu.

Opisywani myśliciele (Weber, Sombart i Chafuen) zgodni są co do jednej kwestii, którą jest uznanie religijnych korzeni kapitalizmu. Różnice polegają na wskazaniu religijnego źródła, któremu kapitalizm zawdzięcza najwięcej Weber kładzie szczególny nacisk na wpływ purytanizmu, Sombart judaizmu, a Chafuen katolicyzmu (a mówiąc ściśle – pewnych prądów myślowych w jego łonie). Warto w tym miejscu zauważyć, że Weber i Sombart są w dużej mierze zgodni, jeśli chodzi o to, jakie poglądy czy wierzenia najkorzystniej wpłynęły na rozwój kapitalizmu. Weber⁵⁴⁷, podobnie jak Sombart⁵⁴⁸ doceniali przykładowo rolę wewnątrzświatowej ascezy. Ponadto zarówno autor dzieła *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*⁵⁴⁹, jak i autor książki *Żydzi i życie gospodarcze*⁵⁵⁰ akcentowali wpływ, jaki na rozwój kapitalizmu miała racjonalizacja religijności. Alejandro Chfuen nie mówił bezpośrednio o racjonalizacji, jednak zwracał uwagę na wpływ scholastyki, która cechuje się właśnie racjonalizmem. Weber i Sombart są więc zgodni co do tego czym jest etyka kapitalizmu, a różnią się pod względem tego, jaka religia ją zapoczątkowała. Zdaniem Webera był to protestantyzm (zwłaszcza purytanizm), zaś zdaniem Sombarta

⁵⁴⁶ Tamże, Przedmowa Michaela Novaka, s. 11. Jak zostanie to opisane w dalszej części pracy, Novaka wizja korzeni kapitalizmu jest bardziej „odważna” i szersza. Amerykański autor widzi w niej miejsce zarówno dla chrześcijaństwa jak i liberalizmu.

⁵⁴⁷ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 83-98.

⁵⁴⁸ Por. W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, dz. cyt., s. 221-223.

⁵⁴⁹ Weber zwracał ponadto uwagę na osamotnienie pozbawionego zewnętrznych pomocy religijnych protestanta. Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 69-74.

⁵⁵⁰ Por. W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, dz. cyt., s. 201-204.

główne założenia purytanizmu istniały wcześniej w łonie judaizmu⁵⁵¹. Chafuen na tle Webera i Sombarta wyróżnia się i to nie tylko dlatego, że nie jest on klasykiem socjologii. Chafuen zwraca bowiem uwagę bardziej na teorię ekonomii i wkład katolickich myślicieli ze szkoły w Salamance na jej rozwój. Jego badania są dobrym uzupełnieniem tez Webera i Sombarta, jednak są dalekie od wyczerpania badań nad katolickim wkładem w kapitalizm. Tematyka ta domaga się dalszego zgłębiania. Jednym z myślicieli, który się tego dzieła podjął jest Michael Novak.

2. Antykapitalistyczne wątki w chrześcijaństwie według Michaela Novaka

Michael Novak, podobnie jak omawiany wyżej Chafuen jest katolikiem i zwolennikiem wolnorynkowego kapitalizmu. O ile jednak Chafuen poświęcił się badaniom nad konkretną szkołą myśli, szkołą hiszpańskich scholastyków, to perspektywa badawcza Novaka jest znacznie szersza. Rdzeń twórczości Novaka poświęcony jest dążeniu do syntezy między liberalizmem (w tym liberalizmem gospodarczym) a myślą chrześcijańską, zwłaszcza katolicką. Choć Novak uważa, że są one zasadniczo zgodne, to nie ignoruje różnic i nieporozumień między nimi⁵⁵². Przed przejściem do omówienia pozytywnego wpływu idei chrześcijańskich na powstanie wolnorynkowego kapitalizmu, warto omówić te idee czy poglądy wyznawane przez chrześcijan, które przyczyniły się do trwających wiele wieków problemów w pełnym pojednaniu między myślą chrześcijańską (czy konkretnie katolicką), a liberalizmem gospodarczym (wolnorynkowym kapitalizmem). Warto pamiętać, że różnice te, według Novaka, wynikają z uwarunkowań historycznych, bądź błędnego rozumienia chrześcijaństwa. Nie są więc zdaniem amerykańskiego teologa nieodłącznie związane z chrześcijaństwem; przeciwnie, powinny być przez chrześcijan przewyżnione.

⁵⁵¹ Por. tamże, s. 189-193.

⁵⁵² Z twierdzeniem tym zgodziłby się zapewne o. Marcin Lisak. Jego zdaniem „Novak jest przekonany, że powiązanie tradycji liberalnej i katolickiej może przyczynić się do poprawy losu ubogich na całym świecie. Stąd nieustanne podejmowanie przez amerykańskiego autora prób zintegrowania obu prądów myślowych. Wyrażna inspiracja myślą chrześcijańską – w tym katolicką nauką społeczną – nie przesłania jednak krytycznego spojrzenia na jej charakter”. M. Lisak, *Katolicki liberalizm- etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 62.

a) Solidaryzm i niechęć do indywidualizmu i liberalizmu

Twórcy katolickiej nauki społecznej często przyznają prymat nie jednostce, lecz wspólnocie. Solidarność jest w katolickiej nauce społecznej rozumiana jako zasada ontologiczna, prawna i moralna. W związku z tym najczęstszym zarzutem przedstawicieli Kościoła katolickiego i innych wspólnot chrześcijańskich pod adresem demokratycznego kapitalizmu jest jego materializm oraz anarchistyczny wręcz indywidualizm, podkopujący społeczną solidarność. Jak zauważa Novak, po raz pierwszy słowo „indywidualizm” zostało użyte przez Josepha de Maistre’a, piszącego o podziałach doktrynalnych, politycznym protestantyzmie, który to prowadził do absolutnego indywidualizmu⁵⁵³. Pojęcia takie jak indywidualizm czy liberalizm były używane w sensie pejoratywnym zarówno przez katolickich intelektualistów, jak i papieństwo. Niechęć Kościoła i innych wspólnot chrześcijańskich do kapitalizmu nadal do końca nie minęła, mimo akceptacji demokracji i wolności religijnej⁵⁵⁴.

Jeśli chodzi o Kościół katolicki, to przyczyn niechęci jego przedstawicieli do liberalizmu upatruje Novak w czynnikach historycznych. Antyklerykalizm czy wręcz antykatolicyzm rewolucjonistów francuskich i późniejszych liberałów włoskich i francuskich rzutował na obraz całej doktryny liberalnej w oczach papieży. Novak zgadza się z Jacquesem Maritainem, że liberalne pojęcie praw osób ludzkich ma katolicką, tomistyczną inspirację. Niemniej jednak względy historyczne sprawiły, że przez długi czas związek między katolicką koncepcją osoby, a liberalnymi prawami nie był uświadamiany. Od czasu walki Piusa VII z Napoleonem koncepcja indywidualnych praw człowieka była przez papieństwo postrzegana jako rewolucyjna i potępiana, bądź przynajmniej traktowana z niechęcią. Wśród papieży szczególnie niechętny koncepcjom praw jednostki był Pius XI. Zmiana pod tym względem nastąpiła dopiero za pontyfikatu Jana XXIII⁵⁵⁵.

Historyczne uwarunkowania niechęci reprezentantów katolicyzmu wobec liberalizmu sięgają jednak znacznie głębiej, niż Rewolucja Francuska i XIX wieczny liberalizm- mianowicie do Średniowiecza. To średniowiecznemu dziedzictwu katolików przypisuje Novak przekonanie, że „wspólną wizję wypowiada najlepiej władza publiczna,

⁵⁵³ Por. S. Lukes, *Types of Individualism*, w: P. P. Wiener, *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Idea*, t. II, New York 1973, s. 594-604.

⁵⁵⁴ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 282-283.

⁵⁵⁵ Por. M. Novak, *Liberalizm, sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 156. Wywód Novaka w tym miejscu ma charakter uogólniający, teolog nie wspomina np. o obronie przez Leona XIII prawa własności uznanego za prawo naturalne. Por. Leon XIII, *Rerum Novarum*, dz. cyt., n. 3-8.

narzucając ją odgórnie społeczeństwu”⁵⁵⁶. Kościół przez wiele wieków istniał bowiem i współtworzył społeczeństwo oparte na innych zasadach niż demokratyczny kapitalizm; Novak określa je mianem społeczeństwa tradycyjnego (w odróżnieniu od demokratyczno-kapitalistycznego i socjalistycznego). Celem istnienia społeczeństwa tradycyjnego jest walka z nieładem, z wojną, grabieżą, brakiem stabilności. W sytuacji wojny wszystkich ze wszystkimi, działalność silnych przywódców, interweniujących w pogrążone w chaosie życie społeczne i wprowadzających ład cieszyła się wielką estymą. Przypominała ona działalność Boga zaprowadzającego porządek w świecie⁵⁵⁷. Prestiż silnej władzy publicznej przeniesiony z czasów średniowiecznych w realia współczesności skutkuje niechęcią wielu katolików do liberalnego pluralizmu. Łatwiej niektórym tradycyjnie myślącym katolikom uwierzyć w odgórnie planowany porządek gospodarczy, niż w spontaniczny ład wyłaniający się z rozproszonych działań wielu podmiotów (który Smith określił mianem niewidzialnej ręki)⁵⁵⁸.

Echa Średniowiecza (a także specyficznej kultury niemieckiej) dostrzega Novak także w charakterystycznej dla solidarystów atencji, jaką obdarzają oni stowarzyszenia zawodowe. „(...) solidarystyczne twierdzenie, że istnienie grup zawodowych wynika z <naturalnego> instynktu społecznego, zbyt wyraźnie nasuwa obraz średniowiecznych cechów i dawnej wiejskiej *Gemeinschaft*, aby trafiać do przekonania gdziekolwiek poza Niemcami”⁵⁵⁹. Katolicką mentalność cechuje tęsknota za minionymi wiekami, będąca tęsknotą za światem prostszym, tradycyjnym, opartym na życiu wiejskim (agraryzm). Współczesne wielkie miasto budzi zgorszenie wielu katolików, znacznie bliższy jest im świat wiejskich spółdzielni i niewielkich miast, w którym życie gospodarcze zorganizowane jest przez cechy⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ M. Novak, *Liberalizm, sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 157.

⁵⁵⁷ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 102-103.

⁵⁵⁸ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 157-158.

⁵⁵⁹ Tamże, s. 160. Novak wskazuje na różnice kulturowe między krajami łańskimi, Niemcami, a Wielką Brytanią ze Stanami Zjednoczonymi. Indywidualizm w krajach łańskich (takich jak Włochy i Hiszpania) traktowany jest na sposób anarchiczny, natomiast w Wielkiej Brytanii łączy się z szacunkiem dla prawa. Z kolei tzw. solidarystyczny jest charakterystyczny dla relacji społecznych w Niemczech. Por. tamże, s. 158-159.

⁵⁶⁰ Por. tamże, s. 57. Jako przykład agrarnych i antykapitalistycznych dążeń katolików podaje Novak myśl dystrybucjonistów, takich jak Gilbert K. Chesterton, Hilaire Belloc czy Eric Gill. Ideologia dystrybucjonistów została poddana wnikliwej ekonomicznej krytyce przez Thomasa Woodsa. Jego zdaniem dystrybucjoniści myślą się dążąc do zastąpienia charakterystycznej dla kapitalizmu pracy najemnej samowystarczalnością. Robotnik najemny może osiągnąć większy dobrobyt dzięki podziałowi w systemie wolnorynkowego kapitalizmu i wcale nie musi być dlań korzystne przekształcanie się w pracującego dla siebie rolnika czy drobnego rzemieślnika. Według Woodsa dystrybucjoniści lekceważą fakt, że dzięki wydajności kapitalizmu ludzie mają więcej czasu na zajmowanie się kwestiami niezwiązanymi z pracą (wartość możliwych do uzyskania przez działalność ekonomiczną dóbr wymiennych spada, gdy potrzeby są zaspokojone). Zapominają oni o nędzy panującej w czasach przedprzemysłowych. Nie biorą też pod uwagę efektu skali, który sprawia, że duże firmy często są wydajniejsze, niż małe warsztaty. Także nostalgia dystrybucjonistów za systemem cechowym jest

Katolicycy przeciwnicy liberalnego indywidualizmu stawiają mu dwa główne zarzuty. Po pierwsze, w ich przekonaniu liberalizm, przez zgodę na dążenie przez każdą jednostkę do własnych, prywatnych celów lekceważy dobro wspólne. Po drugie liberalizm zanadto ich zdaniem skupia się na jednostkach, a za mało na naturalnych wspólnotach. Wśród katolickich antyliberałów popularny jest więc solidaryzm, pogląd afirmujący znaczenie wspólnot i jedności społecznej⁵⁶¹.

Myśliciele tacy jak biskup Emmanuel von Ketteler, Hieronim Pesch i Nell Bruening mieli na celu pokonanie nowoczesnej zmienności i atomizmu oraz odnowienie solidarności społecznej⁵⁶². Wierzyli, że cel ten zostanie osiągnięty dzięki oparciu gospodarki i życia społecznego na organizacjach zrzeszających wykonawców tego samego zawodu. Oprócz spraw związanych z pracą zajmowałyby się one życiem religijnym, kulturalnym i wypoczynkiem członków. Korporacje te, na wzór średniowiecznych cechów, współtworzyłyby zjednoczoną, organiczną ekonomię. Powrót do tego rodzaju tradycyjnej, korporacyjnej gospodarki stanowić miał antidotum na liberalny atomizm⁵⁶³.

Przykładowo jeden z czołowych przedstawicieli solidaryzmu i zarazem prekursor katolickiej nauki społecznej, biskup Emmanuel von Ketteler, głosił pochwałę związków opartych na tradycji i pokrewieństwie, do których człowiek należał przez dziedziczenie, a nie wolny wybór. Takimi wspólnotami były według Ketteler'a, rodzina, wspólnota etniczna, państwo, a także średniowieczna gildia⁵⁶⁴. Dziewiętnastowieczny biskup widział w gildiach „<organicznie scalone kooperatywy> będące nie tylko obrazem związków pokrewieństwa i pamięci, ale także przeznaczenia, na które nie mają wpływu dokonywane przez nas wybory”⁵⁶⁵. Ketteler przeciwstawiał organiczną wspólnotę cechową i jej jedność zobowiązaniom wynikającym z wolnych umów między jednostkami (które uważał za moralnie mniej wartościowe). Wspólnota cechowa (podobnie jak etnicznie jednolita

zdaniem Woodsa niewłaściwa. Cechy, korporacje zawodowe (takie jak korporacje prawników) utrudniają dostęp na rynek osobom niemającym z nimi powiązań, przez co szkodzą zarówno im, jak i zmuszonym do wyższych opłat konsumentom. Por. T. Woods, *Kościół a wolny rynek*, dz. cyt., s. 277-364.

⁵⁶¹ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁶² Biskup Ketteler sprzeciwiał się zarówno komunizmowi, który uważał za sprzeczny z VII Przykazaniem, jak i indywidualizmowi i egoizmowi. Głosił potrzebę dzielenia się owocami swojej pracy, apelował do właścicieli, by swoje dobra traktowali jak wspólne. Por. W. E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne – wybór pism*, dz. cyt., s. 56-57. O katolicyzmie społecznym i solidaryzmie pisze także ks. Józef Majka. Por. J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna*, dz. cyt., s. 231-280.

⁵⁶³ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 160. Opiswane przez Novaka korporacjonistyczne tendencje myśli katolickiej nasuwają na myśl opinię Wernera Sombarta. Sombart, podobnie jak Novak widzi w chrześcijaństwie predylekcję do ładu cechowego i dostrzega, że jest ona opozycyjna wobec bardziej indywidualistycznego kapitalizmu. Novak nie głosi jednak tezy, że za obaleniem ładu korporacyjnego stoją Żydzi; Sombart zaś wręcz przeciwnie. Por. W. Sombart, *Żydzi i życie gospodarcze*, dz. cyt., s. 118-126.

⁵⁶⁴ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 83-84.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 84.

wspólnota wiejska) jest czymś więcej niż kontrakt zawarty przez dwie jednostki, liberalne wolne atomy. W myśli Kettelera widoczna jest więc nostalgia za średniowieczem, a także charakterystyczny dla Germanów i Słowian nacisk na tradycyjnie rozumianą wspólnotę (odmienny od anglo-amerykańskiego indywidualizmu). W poglądach niemieckiego biskupa Novak dostrzega pewne aspekty nacjonalistyczne, takie jak przekonanie o wyższości moralnej Germanów i krytyka kulturowego pluralizmu. Novak zauważa także pozytywne aspekty myśli dziewiętnastowiecznego biskupa, takie jak dostrzeżenie pozytywnego wpływu liberalizmu na rozwój gospodarki i zwrócenie uwagi na związek między troską o dusze a dbanie o materialne potrzeby ludzi. Tym niemniej solidarystyczne poglądy przyczyniły się znacznie do niechęci papieżstwa wobec liberalizmu⁵⁶⁶.

Kontynuator nauki Kettelera (również Niemiec), jezuita Hieronim Pesch głosił podobne sądy na temat średniowiecznych gildii. Kładł duży nacisk na ukazanie tego, że są one czymś więcej niż stowarzyszenia wolnych jednostek, które istnieją w systemach liberalnych. Gildie, korporacje zawodowe opierają się na wspólnocie losów i wiary. Pesch odwołuje się też często do pojęcia ludu, które zdaniem Novaka jest pokrewne pojęciu narodu. Chodzi tu o naród złączony więziami historycznymi i kulturowymi; odwoływanie się do mistycznej wręcz jedności między członkami tak pojmowanego narodu uznaje Novak za charakterystyczny dla Niemców i Słowian. Tego rodzaju poglądy nie mają charakteru uniwersalnego, gdyż trudno im znaleźć oddźwięk w krajach takich jak Stany Zjednoczone (których mieszkańcy pochodzą z różnych narodów).

Pesch sprzeciwiał się bardziej socjalizmowi niż liberalizmowi; za główną wadę tego drugiego uznawał słabość w obliczu socjalizmu. Jako alternatywę dla tych obydwu ideologii proponował własną myśl, którą określał mianem solidarystyki. Uważał ją za pośrednią drogę między liberalizmem i socjalizmem, choć zdaniem Novaka bliżej mu mimo wszystko było do światopoglądu liberalnego. Pesch akceptował generalnie liberalne instytucje (prywatną własność, konkurencję, rynek, ograniczoną władzę państwa czy swobodę zrzeszania się); krytyka dotyczyła postrzegania ludzi przez klasycznych liberałów jako jednostek-atomów, a nie społecznych instytucji liberalizmu. Tym niemniej myśl Pescha, zdaniem Novaka, cechuje się niezrozumieniem wspólnotowych możliwości jakie daje liberalizm (w świecie anglo-amerykańskim istnieją wszak liczne stowarzyszenia, spółki itp.). Ponadto jezuita przeceniał wspólnoty typu organicznego (takie jak wspólnoty wiejskie), lekceważąc występowanie w nich problemów takich jak zamknięcie

⁵⁶⁶ Por. tamże, s. 79-89.

czy nietolerancja⁵⁶⁷. Zdaniem Novaka „(...) można chyba przyjąć, że niemiecki opór wobec liberalizmu polega na obopólnym nieporozumieniu. Niemcy nie rozumieją więzi społecznych, które w oczach Anglika i Amerykanina wpisane są w życie jednostki”⁵⁶⁸. To nieporozumienie miało jednak znaczący wpływ na naukę papieską i na jej niechętny stosunek do liberalizmu. Myśl Kettelera była ceniona przez Leona XIII, zaś prace Hieronima Pescha były pomostem między nauczaniem autora *Rerum novarum*, a *Quadragesimo Anno* Piusa XI⁵⁶⁹.

Encyklika *Quadragesimo Anno* ogłoszona przez Piusa XI jest jednym z przykładów solidaryzmu w nauczaniu papieskim. Projekt dokumentu sporządził Oswald von Nell-Breuning, uczeń Hieronima Pescha. Tą drogą idee solidaryzmu przedostały się do nauczania magisterialnego⁵⁷⁰. Zdaniem papieża korporacje zawodowe mają stanowić remedium na konflikt pracy i kapitału. Utworzone przez naturalną potrzebę jednoczenia się osób, których łączy wspólnie wykonywany zawód mają się one przyczyniać do dobra wspólnego. Papież dostrzega przy tym problemy korporacjonizmu tworzonego odgórnie przez państwo (faszystowskie Włochy), niemniej jednak sytuacja panująca pod rządami Mussoliniego nie zniechęca go do promowania własnej wersji korporacjonizmu⁵⁷¹. Pius XI nie potępia kapitalizmu per se, jednak surowo krytykuje jego nadużycia. Ponadto antyliberalizm i wrogość do indywidualizmu są u Piusa XI jest znacznie bardziej radykalne, niż u Leona XIII⁵⁷². Zdaniem Nell-Breuninga w paragrafach encykliki „<odbywa się bezlitosny pościg za ostatecznymi i najskrytszymi mocami indywidualistycznego ducha liberalizmu>”⁵⁷³.

Tendencje antyindywidualistyczne, antyliberalne, a zarazem solidarystyczne (korporacjonistyczne) są więc ważnym elementem mentalności wielu chrześcijan, w tym katolickiej nauki społecznej⁵⁷⁴. Solidarność jest w katolickiej nauce społecznej

⁵⁶⁷ Por. tamże, s. 90-104.

⁵⁶⁸ Tamże, s. 103.

⁵⁶⁹ Por. tamże, s. 99.

⁵⁷⁰ Por. tamże, s. 149-151.

⁵⁷¹ Por. tamże, s. 164-166. Jak pisze Pius XI w *Quadragesimo Anno* „Otóż tą więzią spajającą dla każdego <stanu zawodowego> jest wytwarzanie pewnego rodzaju dóbr materialnych, lub świadczenia pewnych usług, które by w jedność spajała jakaś więź mocna. Otóż tą więzią spajającą dla każdego <stanu zawodowego> jest wytwarzanie pewnego rodzaju dóbr materialnych, lub świadczenie pewnych usług, które do wspólnego działania wiąże z sobą pracodawców i pracobiorców tego samego zawodu dla wszystkich zaś <stanów zawodowych> jest nią dobro publiczne, do którego wszystkie <stany zawodowe> przyczyniać się winny przez uzgadnianie swoich wysiłków”. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 84.

⁵⁷² Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 151-152.

⁵⁷³ Tamże, s. 151.

⁵⁷⁴ Jak pisze Czesław Strzeszewski w kompendium poświęconym nauce społecznej Kościoła „wzajemna zależność ludzi w przestrzeni i czasie jest źródłem ich solidarności naturalnej. Do powołania naturalnego dołącza się powołanie nadprzyrodzone: człowiek z tytułu synostwa Bożego jest związany z wszystkimi ludźmi więzią

rozumiana jako zasada ontologiczna, prawna i moralna⁵⁷⁵. Tymczasem, Novak, przeciwnie do reprezentantów głównego nurtu katolickiej nauki społecznej twierdzi, że źródłem solidaryzmu jest nie tyle chrześcijaństwo, katolicyzm czy prawo naturalne, lecz raczej czynniki historyczne, w jakich się ono (a przynajmniej Kościół katolicki) znajdowało. Zarzuca mu, że mimo swoich aspiracji nie jest w stanie prawidłowo odczytać czym jest wspólne dobro danej społeczności. Obiektywne ustalenie jedynej wizji wspólnego dobra i narzucenie jej przez rząd jest bowiem praktycznie niemożliwe. Liberalna koncepcja dążenia do dobra wspólnego przez oddolną debatę i działania realizujących swoje cele osób jest tu bardziej praktyczna. Wspólne dobro w systemie liberalnym osiąga się poprzez rozproszoną działalność jednostek. Problem solidaryzmu Novak widzi także w tradycjonalistycznym, zniechęcającym do innowacji i wynalazczości charakterze systemu. Co więcej, korporacjonistyczne instytucje są (wbrew twierdzeniom samych korporacjonistów) zbyt słabe by zapobiec socjalistycznej rewolucji. Encyklice *Quadragesimo Anno* zarzuca Novak zbyt optywizm antropologiczny. Papież mimo odrzucenia przymusowego, faszystowskiego modelu korporacjonizmu, nie wskazuje praktycznych metod ograniczania władzy i zapobiegania popełnianym przez nią nadużyciom. Chociaż akcentowanie dobra wspólnego przez solidarystów jest zasadniczo słuszne, to zdaniem Novaka pomijają oni fakt rozwiniętego życia wspólnotowego w tak liberalnym kraju jak Stany Zjednoczone (o którym pisał już w pierwszej połowie XIX wieku de Tocqueville). Okazuje się więc, że solidaryzm nie jest konkurencyjną dla liberalizmu ideologią nawet na polu budowania wspólnotowych więzi społecznych⁵⁷⁶.

wspólnego przeznaczenia i udziału w twórczości Bożej, w miłości Bożej". C. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin 1994, s. 303-304.

⁵⁷⁵ Aspekt ontologiczny solidarności polega na jej zakorzenieniu w naturze społecznej człowieka. Aspekt prawny, na tym, że wyznacza ona zakres praw i obowiązków dla podmiotów uczestniczących w życiu społecznym. Natomiast aspekt moralny wynika z faktu, że jest ona nakazana przez prawo naturalne. Por. J. Mazur, *Katolicka Nauka Społeczna – skrypt dla studentów teologii*, Kraków 1992, s. 175.

⁵⁷⁶ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 157-166.

b) Tendencje romantyczne i antyburżuazyjne w katolicyzmie

Chrześcijaństwo jest religią uczącą realizmu i zdrowego rozsądku; tradycja realistyczna istnieje także w Kościele katolickim⁵⁷⁷. Jednak mimo, że katolicka teoria opiera się na chrześcijańskim realizmie (do którego wniosła znaczący wkład, czego przykładem jest myśl św. Tomasza), to praktyka krajów katolickich często się z nim rozmija. Pod względem realizmu w praktyce społecznej kraje protestanckie wykazują według Novaka przewagę. Romantyzm katolików wiąże się z ich średniowiecznym dziedzictwem; kultura średniowiecza była bowiem arystokratyczna, a cnoty w niej panujące były cnotami rycerskimi, bohaterskimi, a nie „przyziemnymi” cnotami liberalno-burżuazyjnymi.

Michael Novak zalicza do krajów o katolickiej kulturze przede wszystkim państwa Ameryki południowej i środkowej, Filipiny, Hiszpanię, Portugalię, Włochy, Irlandię, a także Polskę. Kraje te nie były pionierami demokracji i praw człowieka; zaadoptowały te zasady stosunkowo późno. Novak zarzuca kulturom katolickim sprzyjanie jednoosobowemu modelowi sprawowania władzy, bądź populizmowi, a nawet uległość wobec ekstremizmu i terroryzmu⁵⁷⁸. Jak pisze „(...) kultury katolickie – i to nie tylko łacińskie – wydają się łatwiej ulegać wpływom ekstremistycznych i terrorystycznych form politycznego romantyzmu; nie żywią one zbyt wielkiego podziwu dla pragmatyzmu, sztuki kompromisu i zwyczajów lojalnej opozycji”⁵⁷⁹. Katolickie kultury arystokratyczno-ziemiańskie, w przeciwieństwie do burżuazyjno-liberalnych, nie wykazują postępu w szacunku dla prawa, w umiarkowaniu, tolerancji i sztuce kompromisu. Jako przykład politycznego romantyzmu wyrażającego się m.in. w kulcie przegranych spraw przedstawia Novak Polaków (uznanych przezeń za najbardziej katolicki z europejskich narodów)⁵⁸⁰.

⁵⁷⁷ Por. tamże, s. 67. O chrześcijańskim realizmie jako czynniku pozytywnie wpływającym na rozwój kapitalizmu będzie mowa w dalszej części pracy. Najpierw jednak zostaną omówione tendencje romantyczne, które Novak dostrzega głównie (czy też wyłącznie) w praktyce społecznej krajów katolickich.

⁵⁷⁸ Por. tamże, s. 66-67.

⁵⁷⁹ Tamże, s. 67. Interesującą i pokrywającą się w wielu aspektach ze spostrzeżeniami Novaka charakterystyką kultury politycznej narodów katolickich można znaleźć u Erika Rittera von Kuehnelt-Leddihna. Zdaniem niemieckiego monarchisty narody katolickie charakteryzują się m.in. skłonnością do politycznego radykalizmu, w skrajnych przypadkach nawet terroryzmu, niechęcią do wartości burżuazyjnych, brakiem umiaru i poszanowania prawa, a także tendencjami agrarystycznymi. Por. E. R. von Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or Equality. The Challenge of our Time*, Galdwell 1952, s. 179-208, wersja elektroniczna pod adresem: mises.org/books/liberty.pdf. Wydruk z dnia 10.02.2012r.

⁵⁸⁰ „Solidarność” według Novaka charakteryzowały cechy takie jak umiar, trzeźwość i realizm, sprzeczne z polską romantyczną mentalnością. Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 67.

Mentalność arystokratyczna, romantyczna, perfekcjonistyczna i arystokratyczna łączy się u wielu chrześcijan z wrogością do handlu. Dążenie do wartości ekonomicznych uważane jest za zbyt przyziemne, doczesne i mało wzniosłe; wielowieczne potępienie lichwy skutkuje zaś podejrzliwością wobec motywu zysku. Novak powołuje się tu także na pogląd Irvinga Kristola, zgodnie z którym wrogość do handlu cechująca niektóre tradycje chrześcijańskie obca jest mentalności żydowskiej⁵⁸¹.

Arystokratyczny model kultury jest, zdaniem Novaka, diametralnie sprzeczny z modelem burżuazyjnym, komercyjnym, który konweniuje z demokratycznym kapitalizmem. Twórcy amerykańskiego nowego (liberalnego i kapitalistycznego) porządku świadomie sprzeciwiali się panującej w Europie arystokratycznej etyce, uznawanej za niesprawiedliwą (uprzywilejowanie elit i brak troski o masy) i prowadzącą do zubożenia (ekstrawagancja arystokracji). Z kolei nowy porządek kapitalistyczny, oparty na klasie średniej i dobrowolnych wymianach handlowych miał przyczynić się do zmiany tego stanu rzeczy i spowodować pokój, umiar i rozwój gospodarczy⁵⁸². Arystokratyczna i romantyczna tendencja w katolicyzmie utrudnia więc akceptację przez katolików kapitalizmu i jego mentalności.

c) Dziedzictwo kontrreformacji i antykapitalizm Ameryki łacińskiej

Wspomniana wrogość do handlu i zysku wynika nie tylko z dziedzictwa Średniowiecza (czy romantycznej nostalgii za nim), lecz także (a może przede wszystkim) z polityki krajów katolickich doby kontrreformacji. Zdaniem Novaka Weber upraszcza sprawę, gdy twierdzi, że kalwinizm sprzyjał kapitalistycznemu etosowi, w przeciwieństwie do katolicyzmu. Jak dowodzi amerykański teolog, także w miastach kalwińskich (takich jak Genewa) zdarzało się zahamowanie rozkwitu kapitalizmu z powodów ideologicznych. Z kolei (Novak powołuje się tu na Hugh'a R. Trevora-Ropera) w 1500 r. głównymi ośrodkami kapitalizmu były miasta katolickie takie jak np. Antwerpia, Liège, Lizbona czy Mediolan. Rozwój kapitalizmu został jednak w nich następnie zahamowany poprzez politykę kontrreformacji (głównie politykę kastylijskiej monarchii).

⁵⁸¹ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 139.

⁵⁸² Por. tamże, s. 139-146. O etyce handlu i roli burżuazji w poglądach Novaka patrz także rozdział 2 niniejszej pracy.

Polityka kontrreformacyjna cechowała się sojuszem Kościoła i państwa, uderzającym w powstającą klasę katolickich ludzi handlu i interesu⁵⁸³. Jak pisze Novak „państwo kontrreformacyjne kwestionowało religijną wartość handlu. Zabraniało lub ograniczało działalność w sektorze prywatnym. Wydawało koncesje niektórym przedsiębiorcom po to, by rozwijali monopol państwowy; przedkładali merkantylizm państwowy nad prywatny”⁵⁸⁴. Dotyczyło to głównie Hiszpanii oraz krajów znajdujących się pod jej patronatem. Wzbożone na południowo-amerykańskich metalach szlachetnych nie doceniły roli przedsiębiorczości w rozwoju gospodarczym; przeciwnie tłumili ją przez regulacje i pasożytnictwo rozbudowanej kasty biurokratycznej. Katolicycy przedsiębiorcy porzucali w związku z tym Kościół i swoje rodzinne miasta i emigrowali do innych, bardziej wolnych miast, między innymi miast kalwińskich. Według optyki Trevora-Ropera, podzielanej przez Novaka, kalwinizm nie dostarczył ideowej bazy pod rozwój przedsiębiorczości. Pierwszymi przedsiębiorcami, tworzącymi rodzący się w epoce wczesnonowożytnej kapitalizm byli katolicy. Z powodu ucisku kontrreformacyjnego państwa zdecydowali się jednak na emigrację (do miast protestanckich) albo wręcz zmianę wyznania (na protestanckie).

Owa niechętna wobec przedsiębiorczości i handlu postawa kontrreformacyjnych krajów katolickich miała znaczny wpływ na hamowanie kapitalizmu zwłaszcza w katolickich krajach Ameryki łacińskiej (antykapitalistycznej kulturze Ameryki Łacińskiej poświęca Novak szczególnie dużo krytycznych uwag) przez kilka kolejnych stuleci. Długotrwała niezdolność myśli katolickiej do zrozumienia potencjału demokratycznego kapitalizmu przyczyniła się zdaniem Novaka do antyklerykalizmu XIX wiecznych liberałów. Myśl katolicka (głównie choć nie tylko latynoamerykańska) nie do końca zerwała z tym kontrreformacyjnym dziedzictwem⁵⁸⁵.

Katolickie społeczeństwa Ameryki Południowej są tradycyjnymi społeczeństwami arystokratycznymi, z silną społeczną rolą Kościoła. Ważną rolę pełnią w nich wzniosłe ideały poświęcenia; arystokratyczna mentalność zorientowana jest na życie nadprzyrodzone i utopijne ideały. Katolicyzm południowych Amerykanów nie sprzyja kształtowaniu bardziej przyziemnych, naturalnych cnót potrzebnych w życiu gospodarczym i obywatelskim. W takim środowisku działalność gospodarcza i handel nie cieszą się poważaniem, a biznesmeni pozbawieni są opieki duszpasterskiej. Przedsiębiorczość jest tu mylona z materializmem. Z niechęcią do handlu łączy Novak charakterystyczne dla południowych

⁵⁸³ Por. tamże, s. 317-318.

⁵⁸⁴ Tamże, s. 318-319.

⁵⁸⁵ Por. tamże, s. 318-320.

Amerykanów dążenie do jednolitego, integralnego, holistycznego systemu społecznego. Dążenia takie są sprzeczne z charakterystycznymi cechami demokratycznego kapitalizmu, który łączy (inaczej rozumianą) wspólnotowość z pluralizmem⁵⁸⁶.

Podanym przez Novaka przykładem antykapitalizmu latynoamerykańskiego duchowieństwa jest list biskupów Peru z 1969 r., w którym piszą oni o narodach latynoamerykańskich jako ofiarach gospodarczej i kulturowej dominacji. Zdaniem Novaka „teologia taka pozostaje na etapie przedwspółczesnym (...)”⁵⁸⁷. Problemem Ameryki Południowej nie jest to, że jest ofiarą obcej dominacji, lecz brak etyki pracy, której społeczeństwo nie zostało nauczone przez posiadające znaczące wpływy duchowieństwo. Novak krytykuje antykapitalistyczną tradycję południowoamerykańskiego duchowieństwa. Jak pisze amerykański autor, latynoamerykańscy biskupi stawiają się w roli ofiar i „(...)nie przyjmują żadnej odpowiedzialności za trzy wieki wrogości do handlu, wymiany, przemysłu. (...) Po stuleciach opozycji wobec nowoczesnej gospodarki twierdzą, że są skrzywdzeni, ponieważ powiodło się innym, niegdyś równie biednym, a im nie”⁵⁸⁸.

Wspomniane wyżej cechy i sentymenty charakterystyczne dla kultury latynoamerykańskiej stworzyły podatny grunt dla katolickiej (czy raczej pseudo-katolickiej) formy rewolucyjnego socjalizmu, a więc teologii wyzwolenia. Socjalizm zaspokaja potrzebę wspólnotowości rozumianej jako jednolity porządek społeczny, a także łączy odczucia ekonomicznej niższości z niechęcią do bogatszych⁵⁸⁹. Novak poddaje teologię wyzwolenia ostrej krytyce. Zarzuca przedstawicielom tego nurtu m.in. instrumentalne de facto traktowanie Ewangelii, pogardzanie wartościami kulturowymi Stanów Zjednoczonych i Europy zachodniej, prymat ideologii nad dowodami, a także stosowanie podwójnej miary w ocenie ustrojów kapitalistycznych i socjalistycznych⁵⁹⁰. Sięgająca daleko wstecz i uwzględniająca czynniki kulturowe Ameryki łacińskiej interpretacja popularności teologii wyzwolenia jest oryginalnym wkładem Novaka w badania na tym polu.

⁵⁸⁶ Por. tamże, s. 318-331.

⁵⁸⁷ Tamże, s. 320.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 320-321.

⁵⁸⁹ Może wydawać się paradoksalne, że kultura o charakterze arystokratycznym stworzyła podatny grunt dla socjalistycznej teologii wyzwolenia. Novak tłumaczy to słabością myśli ekonomicznej latynoamerykańskich pravicowców i centrystów. Tamtejszym przeciwnikom lewicy brakuje pozytywnej wizji demokratycznego kapitalizmu i intelektualnej obrony biznesu, przez co ulegają oni pod względem ekonomicznym socjalistom (choćby za sprawą siły bezwładu). Por. tamże, s. 331-332. Być może za szybkie przejścia od systemów arystokratycznych czy pravicowych dyktatur do socjalizmu odpowiada też wspomniany wyżej katolicki romantyzm polityczny, któremu obcy jest umiar i charakterystyczne raczej dla opcji centrowych wartości burżuazyjne. Problemem jest także nadmierne dystansowanie się od życia doczesnego, w którym nie dostrzega się duchowego powołania. Por. tamże, s. 341-342.

⁵⁹⁰ Por. tamże, s. 329-340. Novaka krytyka teologii wyzwolenia zostanie omówiona szerzej w rozdziale V.

d) Chrześcijaństwo a oderwanie od rzeczywistości doczesnej

Novak nie neguje dostrzeżonego m.in. przez Irvinga Kristola problemu, jaki stwarza pewna tendencja w chrześcijaństwie charakteryzująca się pogardą dla życia doczesnego, koncentracji na wymianie rynkowej, zysku i poprawy swojego bytu. Chodzi tu o tendencję eschatologiczną, cechującą się lekceważeniem życia ziemskiego en bloc (więc także, o ile nie w szczególności gospodarki). Jest to problem specyficznie chrześcijański; rzadko występujący w religii żydowskiej. Judaizm nie jest zasadniczo „poza-światowy”, jego wyznawcy mają i zazwyczaj mieli pozytywny stosunek do własności, działalności handlowej i zysku oraz związanej z nimi światowości (zakorzenienia w tym świecie). Co prawda w religii judaistycznej istniały okresy (związane ze zniewoleniem wyznawców judaizmu), w których dominowało poczucie wygnania i skierowanie uwagi ku przyszłości (wyrażone w znanym pożegnaniu żydowskim „za rok w Jeruzalem”). Jednak owa orientacja ku przyszłości miała charakter bardziej światowy; żydzi nie oczekiwali końca świata (jak chrześcijanie), lecz odrodzenia swojego państwa pod wodzą ich mesjasza.

Zasadnicza różnica między judaizmem a chrześcijaństwem polega, zdaniem Novaka, na odmiennym stosunku do świata doczesnego. O ile religia żydowska nakazywała poważne traktowanie spraw tego świata; chrześcijaństwo je relatywizowało. Wobec zbliżającej się Paruzji, sprawy świeckie, gospodarcze zdawały się mało istotne. Chrześcijanie niekiedy nie przywiązywali więc do nich wielkiej wagi, przygotowując swe dusze na wieczność. Było to (i w pewnym sensie jest nadal) szczególnie widoczne u zakonników. Podążanie drogą rad ewangelicznych (ubóstwa, czystości i posłuszeństwa) miało na celu oderwanie się od przywiązania do spraw świeckich. Jawiły się one bowiem raczej jako przeszkoda do zjednoczenia z Bogiem.

Co ciekawe, jak zauważa Novak, zakonny tryb życia przyczynił się do rozwoju cywilizacyjnego (czego dowodem jest działalność benedyktynów, których założyciel został uznany wręcz za ojca nowoczesnej Europy). Poglądów Novaka na temat negatywnej (z punktu widzenia gospodarki i kapitalizmu) roli tendencji eschatologicznej w chrześcijaństwie nie należy rozumieć jako krytyki całego chrześcijaństwa. Po pierwsze bowiem, jak już wspomniano zdarzało się, że uboczne skutki owej anty-światowej postawy były cywilizacyjnie korzystne. Po drugie zaś i ważniejsze, tendencja eschatologiczna nie jest, według Novaka, jedyną w chrześcijaństwie. Konkuruje z nią

odwrotna tendencja, określona przez teologa jako inkarnacyjna⁵⁹¹. Choć Novak dostrzega istnienie w chrześcijaństwie pewnych aspektów nierealistycznych, utopijnych czy po prostu szkodliwych dla społeczeństwa świeckiego, to w przeciwieństwie do Nietzschego nie uważa on tych elementów za istotę chrześcijaństwa tylko wypaczenie⁵⁹².

3. Prokapitalistyczne wątki w chrześcijaństwie wg Michaela Novaka

Choć w łonie chrześcijaństwa istniały i istnieją nadal (wynikające z jego błędnej interpretacji) wątki antykapitalistyczne, to większe znaczenie przypisuje Novak pozytywnemu wpływowi chrześcijaństwa na rozwój kapitalizmu. Nawet jeśli główna rola przypadła klasycznym liberałom, zwłaszcza ojcom założycielom Stanów Zjednoczonych, to pierwsi liberałowie czerpali, według amerykańskiego autora, z badań katolickiej szkoły w Salamance. Novak powołuje się także na badania Alana MacFarlane'a, według którego „korzenie kapitalizmu sięgają rozwoju katolickich klasztorów jako podmiotów ekonomicznych we wczesnośredniowiecznej Europie”⁵⁹³. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* nie polemizuje z całością tezy Webera o protestanckich korzeniach kapitalizmu; twierdzi natomiast, że „hipoteza Webera została solidnie potwierdzona przez stulecie dalszych badań, jednak została także zmodyfikowana w ważnych kwestiach przez kolejne

⁵⁹¹ Por. M. Novak, *This hemisphere of liberty*, Washington 1992, s. 64-68. Tendencja inkarnacyjna zostanie omówiona szerzej w dalszej części rozdziału.

⁵⁹² Fryderyk Nietzsche uważał, że nauczanie Chrystusa jest utopijne, nierealistyczne, oparte na resentymencie i przez to szkodliwe dla społeczeństwa. Dowodem na to ma być Chrystusowe wezwanie do nadstawienia drugiego policzka. Jak pisał autor Woli mocy: „Wzór Chrystusa: nie opiera się tym, którzy mu zło wyrządzają; nie broni się; czyni więcej <nadstawia lewy policzek> (...) chrześcijaństwo jest także skasowaniem społeczeństwa: daje on pierwszeństwo wszystkiemu, co ono lekceważy”. F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1910-1911, s. 120. Wydaje się natomiast, że bliższy Novakowi jest pogląd filozofa politycznego i badacza gnostycyzmu, Erica Voegelina. Myśliciel ten dostrzegał w chrześcijaństwie dwie tendencje. Jedną z nich, heretycką i potępioną przez oficjalny Kościół jest źródłem groźnych nowożytnych utopii. Wyrażała się ona w wierze w rychłe nadejście Królestwa Bożego na Ziemi i ziemskie panowanie Chrystusa. Ta wizja Tysiącletniego Królestwa została następnie zsekularyzowana, a wiara w panowanie Boga na ziemi zastąpiła wiara w możliwość osiągnięcia doskonałości społecznej w życiu doczesnym. Kościół katolicki jednak odrzucił tę wizję i przyjął naukę św. Augustyna, zgodnie z którą tysiącletnie Królestwo to rządy Chrystusa w Jego Kościele, a nie idealny ład społeczny. Należy jednak pamiętać, że pewne poglądy Voegelina są niewątpliwie sprzeczne z myślą Novaka. Przykładowo ten pierwszy, choć doceniał doczesną rolę Kościoła, nie był bowiem ortodoksyjnym katolikiem. Dlatego też pozwalał sobie na krytykę wobec Apokalipsy św. Jana, którą uważał za gnostyczką. Trudno wyobrazić sobie, by Novak deklarujący wierność wierze katolickiej mógł głosić podobny pogląd. Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 103-123.

⁵⁹³ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 130.

odkrycia”⁵⁹⁴. Godnymi uwagami ideami chrześcijańskimi, które posłużyły jako fundamenty doktryny liberalnej i pośrednio kapitalistycznej praktyki życia gospodarczego były: koncepcja osoby, antyperfekcjonizm (realizm) i koncepcja twórczości. Idee te były wyrażane zarówno w *Starym i Nowym Testamencie*, jak i wśród różnych autorów chrześcijańskich, wliczając twórców oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego⁵⁹⁵.

a) Biblijna metafizyka

Pewne ogólne idee metafizyczne czy filozoficzne zawarte w Biblii, takie jak koncepcja czasu liniowego (a nie cyklicznego), a także zasada odrębności Stwórcy od stworzenia zdają się kwestiami odległymi od spraw kapitalistycznej gospodarki. Jednak, jak twierdzi Novak znaczenie cywilizacyjne tych idei było znaczące i mające przełożenie na sferę polityki i gospodarki. Inspirowały one bowiem twórców Stanów Zjednoczonych, a więc kraju, który stał się głównym państwem demokratycznego kapitalizmu.

Narracja biblijna jest narracją celu i postępu. Historia zaczyna się w konkretnym punkcie w czasie (zapewne chodzi tu o moment stworzenia wszechświata i/lub człowieka) i jest kierowana przez Opatrzność, by osiągnąć swój cel. Wizja ta sprzeciwiała się powszechnemu wśród starożytnych narodów pogańskich mniemaniu, jakoby czas miał charakter cykliczny. Poganie wierzyli, że historia powtarza się w regularnych odstępach, na wzór ruchu gwiazd na niebie. W tej wizji nie było miejsca na rozwój, zdarzenia były powtarzalne (wieczny powrót). Jak przekonuje Novak, większość ludzi żyjących przed pojawieniem się judaizmu nie słyszała o idei postępu. Starożytni koncentrowali się raczej na przeszłości, w której umiejscawiali złoty wiek. Tymczasem biblijna koncepcja linearnego biegu dziejów (choć mogła być zinterpretowana jako upadek, degeneracja) była rozumiana, przez Ojców Założycieli USA, jako ciągły rozwój i postęp. Ich zdaniem czas został stworzony, dla umożliwienia rozwoju i emancypacji ludzkości. Ludzie powinni więc uczyć się na błędach i tworzyć coraz doskonalsze i bardziej sprzyjające wolności instytucje⁵⁹⁶.

⁵⁹⁴ M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty and the Concept of the Person*, w: „*Journal of Markets and Morality*”, 2/1998, s. 107.

⁵⁹⁵ Novak niekiedy mówi o chrześcijaństwie jako całości czy raczej judeo-chrześcijaństwie; niekiedy zaś dokonuje niezbędnego rozróżnienia na chrześcijaństwo katolickie i reformowane (prawosławie praktycznie się nie zajmuje).

⁵⁹⁶ Por. M. Novak, *On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding*, San-Francisco 2002, s. 7-8.

Cywilizacyjne znaczenie zerwania z pogańską koncepcją czasu cyklicznego jest wbrew pozorom niebagatelne; dostrzegają je zarówno zwolennicy⁵⁹⁷ jak również przeciwnicy judaizmu i chrześcijaństwa⁵⁹⁸. Na odmiennosc chrześcijańskiego racjonalnego poglądu o linearności czasu od pogańskiego mitycznego poglądu o jego cyklicznym charakterze zwraca też uwagę Tomasz Jelonek⁵⁹⁹.

Kolejną, charakterystyczną dla metafizyki biblijnej ideą jest separacja Stwórcy od stworzenia. Świat, jako dzieło racjonalnego i dobrego Boga jest dobry, jednak nie zawiera w sobie pierwiastków boskości. Bóg jest czymś nieskończenie większym niż świat, przyroda i przerasta wszystkie ludzkie kategorie. Wyraża to brak typowego imienia Boga i określanie go mianem JHWH. Oddzielenie Stwórcy od stworzenia (wszechświata) umożliwia badanie, odkrywanie i eksploatowanie tego ostatniego. Gdyby Stwórca był utożsamiany ze światem (panteizm) lub niektórymi zjawiskami w przyrodzie, to ludzkie próby podporządkowania sobie świata uznawane byłyby za świętokradztwo. Należy pamiętać, że utożsamianie Boga z siłami przyrody występowało nierzadko w religiach pogańskich. Chrześcijaństwo (a wcześniej judaizm) zerwało z panteizmem, podobnie, jak zerwało z pogańską wizją cykliczności czasu. Dzięki koncepcji Boga, jako Bytu całkowicie transcendentnego możliwy stał się szeroko rozumiany rozwój⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Jak pisze fizyk Paul Davies, prymitywne plemiona, żyły w łączności z przyrodą (którą cechowały powtarzalne zjawiska, takie jak rytm pór roku) i w niezmiennych warunkach. Sprzyjało to koncepcji czasu cyklicznego. Podobnie religie Wschodu, Egipcjanie czy Majowie pojmowały czas jako cykliczny, co łączyło się z fatalizmem. Od tych pojęć nie uwolnili się także starożytni Grecy. Tymczasem judaizm i chrześcijaństwo opierają się na wierze w świat, który został stworzony w danym momencie i jednokierunkową historię. Historia chrześcijańska składa się z takich wydarzeń jak stworzenie, grzech pierworodny, przymierze, wcielenie, zmartwychwstanie i paruzja. Por. P. Davies, *Plan Stwórcy*, Kraków 1996, s. 40-41. J. B. Bury twierdzi zaś, że idee rozwoju oraz postępu są zsekularyzowaną wersją chrześcijańskiej teorii Opatrzności, które nie mogły zrodzić się w religiach uznających cykliczność dziejów. Por. J. B. Bury, *The idea of progress: An Inquiry into its Origins and Growth*, New York, 1960, s. 73.

⁵⁹⁸ Dobrym przykładem są tu myśliciele zaliczani do grona tzw. tradycjonalistów integralnych. Także oni dostrzegali różnicę między cywilizacjami archaicznymi, a cywilizacją opartą na judaizmie bądź chrześcijaństwie. Różnica ta polegała właśnie na koncepcji czasu: cywilizacje pogańskie postrzegały czas jako cykliczny, analogicznie do cykliczności natury. Nie było tu miejsca na postęp czy współcześnie rozumianą historię; wierzone natomiast w *renovatio*, w wieczny powrót. Tymczasem koncepcja judaistyczna, przejęta przez chrześcijaństwo była odmienna i opierała się na postrzeganiu czasu jako liniowego, jako historii zmierzającej ku konkretnemu celowi. Wizja ta została przejęta przez chrześcijaństwo, co jest jednym z powodów niechęci tradycjonalistów integralnych do tej religii. Są oni bowiem przeciwnikami zachodniej idei postępu, a nawet badań naukowych (dlatego krytykują też judaistyczną i chrześcijańską desakralizację kosmosu, która te badania umożliwiła). Por. Z. Mikołajko, *Mity tradycjonalizmu integralnego*, Warszawa 1998, s. 134.

⁵⁹⁹ Jak pisze Jelonek „ukazanie całego świata jako dzieła Bożego i umiejscowienie tego dzieła w ramach historii zbawienia posiada wyraźny akcent antymityczny. W morzu myślenia mitycznego (...) opisy stworzenia są wyraźną polemiką z poglądami mitycznymi, ukazują Boga, który stanowczo różni się od obrazów bóstw, właściwych dla myślenia mitycznego, stawia świat na początku czasu, który wobec tego pojmowany jest linearnie, wbrew cyklicznej koncepcji czasu w systemach mitycznych (...)”. T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, s. 138

⁶⁰⁰ Por. M. Novak, *On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American Founding*, dz. cyt., s. 10.

Niemniej interesujące jest Novaka rozumienie koncepcji Trójcy Świętej, jako sprzyjającej wartościom charakterystycznym dla demokratycznego kapitalizmu, takim jak pluralizm. Jak pisze amerykański autor, „jedyny Bóg chrześcijan jest Bogiem w trzech Osobach; nic więc dziwnego, że umysł przyzwyczaja się do pluralizmu w jedności, widocznego w całym stworzeniu, także w ustrojach społecznych”⁶⁰¹. Koncepcja Boga Jednego w Trójcy wydaje się być sprzeczna z logiką. Ta sprzeczność zdaniem Novaka przekazuje jednak głęboką prawdę, prawdę o niepoznawalności Boga przez ludzki umysł. Ponadto prawda o Bogu w Trójcy przekazuje pewną wiedzę na temat Stwórcy; mianowicie nie jest On samotną monadą, arystotelesowskim *nous*, lecz wspólnotą. Skrajny indywidualizm nie jest więc doktryną zgodną z chrześcijaństwem. Mogłoby się zatem wydawać, że wizja Boga-wspólnoty sprzyja poglądom socjalistycznym. Jednak należy pamiętać, że wspólnota, jaką jest Trójca Święta jest wspólnotą Osób, zachowujących odrębność. Nie przypomina więc socjalistycznego jednolitego kolektywu. Pokazuje to, że doskonała więź może, a nawet powinna łączyć się z różnorodnością⁶⁰². Jak więc stwierdza Novak „problemem stwarzanym ekonomii przez doktrynę o Trójcy jest, jak budować wspólnotę ludzką nie naruszając ludzkiej jednostkowości. Jak można być jedno a zarazem wiele? (...) Oto jest problem systemowy, którego rozwiązania podjął się demokratyczny kapitalizm”⁶⁰³.

Choć ekonomia demokratycznego kapitalizmu (tak jak cały ustrój) nie stanowi ideału, to można dostrzec w niej element jedności w zróżnicowaniu. Na jeden system ekonomiczny składa się wszak wiele elementów składowych, wzajemnie od siebie zależnych. Dotyczy to też całości ustroju demokratycznego kapitalizmu, w którym istotną rolę odgrywają różnego rodzaju wspólnoty. Ustrój nie składa się tylko z jednostek i państwa, lecz także z licznych wspólnot pośredniczących: rodziny, grup sąsiedzkich, związków wyznaniowych, zawodowych etc. Wspólnoty te potrzebne są zarówno jednostkom (gdyż umożliwiają realizację ich celów) jak i państwu (gdyż często działają sprawniej niż ono). Choć przejście od omawiania doktryny Trójcy Świętej do opisywania struktur demokratycznego kapitalizmu może wydawać się nadużyciem, to zdaniem Novaka jest ono usprawiedliwione. Prawdziwa wspólnota może bowiem wcielać w życie najwyższe ideały społeczne⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 383.

⁶⁰² Por. tamże, s. 383-384.

⁶⁰³ Tamże, s. 384.

⁶⁰⁴ Por. tamże, s. 385-386.

Dla rozwoju w ogóle, a rozwoju gospodarczego w szczególności konieczne jest ponadto przekonanie o dobroci stworzenia. Ludzie wychowani w kulturze, żywiącej przekonanie, że świat jest zły, przypadkowy i całkowicie nieprzewidywalny nie będą angażować się w jego poznawanie, i eksploatację. Tymczasem zgodnie z religią chrześcijańską, stworzenie jest dobre, gdyż jest dziełem dobrego Boga. To biblijne przekonanie o dobroci świata wpoilo chrześcijanom postawę zaufania, działania, pewnego optymizmu⁶⁰⁵. Przekonanie to wiąże się z ideą miłości, „kiedy Dante pisał o <miłości, która porusza słońce i wszystkie gwiazdy> używał słowa miłość również w tym ogólnym znaczeniu afirmacji, ruchu, działania”⁶⁰⁶.

b) Koncepcja osoby

Jedną z kluczowych chrześcijańskich koncepcji, które wpłynęły na rozwój liberalizmu, jest koncepcja osoby. Pojęcie osoby (wynikające z namysłu nad naturą ludzką) mogło pojawić się także w myśli przedchrześcijańskiej, jednak brakowało w niej charakterystycznych dla chrześcijaństwa intelektualnych problemów, które przyspieszyłyby potrzebę jego zdefiniowania⁶⁰⁷, co nota bene przyczyniło się pośrednio do rozwoju nauki⁶⁰⁸. Tymczasem w kontekście chrześcijańskim, istnieją inne byty obdarzone rozumem i wolą, takie jak anioły i Bóg. Tym, co łączy ludzi z nimi jest właśnie osobowy charakter. Po drugie, pojęcie osoby było potrzebne w chrystologii, która stanęła przed problemem podwójnej (Boskiej i ludzkiej) natury Chrystusa⁶⁰⁹. Jak pisze Novak „proste stwierdzenie, że Jezus Chrystus jest zarówno Bogiem, jak i człowiekiem zobowiązywało myślicieli

⁶⁰⁵ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz., cyt., s. 36.

⁶⁰⁶ Tamże.

⁶⁰⁷ Problem jedności Trójcy Świętej oraz odrębności Osób do Niej należących był przez wieki jednym z najważniejszych problemów chrześcijaństwa. Ortodoksyjną doktrynę katolicką wyraził m.in. św. Atanazy w symbolu zwanym *Quicumque*, który stwierdził, że „wiara zaś katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności, nie mieszając Osób ani nie rozdzielając istoty; inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego, lecz Ojca i Syna i Ducha Świętego jedno jest Bóstwo, równa chwała, współwieczny majestat”. *Brevarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opracowali S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 623

⁶⁰⁸ Jak zauważa Edward Grant, przyjęcie dogmatu o jednym Bogu w trzech Osobach (Trójcy Świętej) zmusiło chrześcijan do wykorzystania greckich pojęć filozoficznych. Dlatego też chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do np. islamu nie mogło pozostać obojętne na wartość rozumowych spekulacji. W dłuższej perspektywie przyczyniło się to do narodzin nowożytnej nauki. Por. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, Warszawa 1996, s. 240-241.

⁶⁰⁹ Por. M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity...*, dz. cyt., s. 114-115. Novak nie podejmuje w tym miejscu innego specyficznie chrześcijańskiego problemu związanego z koncepcją osoby, którym jest połączenie kwestii jedności Boga z Jego istnieniem w trzech Osobach.

chrześcijańskich do znalezienia języka dokładnie wyrażającego to, co mieli na myśli. Jeśli Jezus miał jednocześnie naturę ludzką i naturę boską – co utrzymywało je razem? (...) Aby odpowiedzieć na te pytania teologowie powoli konstruowali pojęcie osoby⁶¹⁰.

Pojęcia osoby i jednostki zostały więc rozróżnione. Jednostka to członek gatunku, indywiduum różne od pozostałych przedstawicieli tegoż gatunku. Jednostką jest konkretna roślina, konkretne zwierzę, a także konkretny człowiek. Osoba natomiast jest bytem zdolnym do wyboru, wglądu (a więc bytem rozumnym) i odpowiedzialnym za samego siebie. Chrystus ma dwie natury, dwie „jednostkowości”; jedna czyni Go Bogiem, druga człowiekiem. Pomimo tej dwoistości natur jest jednak jedną osobą: rozumną, wolną i odpowiedzialną.

Poprzez swój osobowy charakter człowiek jest podobny do Boga (Osób Boskich), a także do aniołów; natomiast odróżnia się od świata przyrody. Nie jest on zdeterminowany przez naturę, przeznaczenie ani środowisko. Wprawdzie, jak zauważa Novak, istnieją czynniki wpływające na jego życie, a niezależne od niego (przykładowo rodzi się jako dziecko danych rodziców), jednak to nie ich wpływ, a wolna wola jest decydująca. Człowiek odróżnia się od innych członków swego gatunku nie tylko w sferze materialnej, jako jednostka; lecz także w sferze duchowej jako oddzielna osoba⁶¹¹. Każda osoba ludzka jest więc „per se subsistens: jest wolna i niezależna od wszystkich pozostałych członków gatunku. Ojciec ani matka, brat ani siostra – nikt nie może uwolnić żadnej ludzkiej osoby od tej odpowiedzialności”⁶¹².

Zdaniem Novaka to właśnie koncepcja osoby była „kluczowym krokiem do ery nowożytnej”⁶¹³, gdyż przyczyniła się do stworzenia pierwszej deklaracji praw człowieka. Tą deklaracją nie była bynajmniej Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, uchwalona podczas Rewolucji Francuskiej, lecz poglądy głoszone przez późnych scholastyków hiszpańskich. Pomnik Francisco de Victorii (1486-1546) nieprzypadkowo stoi w pobliżu siedziby ONZ; ten hiszpański myśliciel uznający Indian za osoby ludzkie i walczący o ich prawa gwałcone przez konkwistadorów, był prekursorem koncepcji praw przysługujących każdej ludzkiej osobie. Choć jego napomnienia były nieskuteczne,

⁶¹⁰ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 44.

⁶¹¹ Por. tamże, s. 44-46.

⁶¹² Tamże, s. 46.

⁶¹³ M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty and the Concept of the Person w: Journal of Markets and Morality*, 2/1998, s. 115.

to ów katolicki moralista przyczynił się do powstania w wiekach późniejszych instytucjonalnej ochrony praw człowieka⁶¹⁴.

c) Chrześcijańska koncepcja godności i wolności człowieka

Z uznaniem człowieka za byt osobowy i górujący przez to nad całym światem przyrody łączy się przekonanie o jego godności. „W myśli chrześcijańskiej ostateczna podstawa godności ludzkiej osoby składa się z dwóch elementów: niezaprzeczalnej odpowiedzialności każdej osoby per se subsistens oraz ostatecznego przeznaczenia każdej osoby, którym jest pełne poznanie i miłość w komunii z Bogiem”⁶¹⁵. Jak zauważa Novak, angielskie słowo „dignity” (godność) wywodzi się z łacińskiego „dignus” – „godny” – czyli „zasługujący na szacunek i honor, (...) o dużym znaczeniu”⁶¹⁶. W Starożytności nie uznawano wszystkich ludzi za godnych; godnymi byli jedynie nieliczni. Zarówno Platon jak i Arystoteles uznawali większość ludzi za zasługujących jedynie na bycie niewolnikami⁶¹⁷. Chrześcijaństwo wprowadziło tu diametralną zmianę – zgodnie z nauczaniem Chrystusa każdy człowiek, także ten najmniej w świecie znaczący, jest stworzony na obraz Boży, kochany przez Stwórcę, który utożsamia się nawet z tymi najmniejszymi⁶¹⁸. Idea godności człowieka, wyrażona została w dobie oświecenia przez Immanuela Kanta; jego imperatywowi traktowania człowieka jako celu, a nie środka przypisuje Novak chrześcijańską proveniencję. Imperatyw Kanta to nic innego, jak chrześcijańskie przykazanie miłości bliźniego wyrażone w filozoficznym języku⁶¹⁹. Z resztą trudno sobie wyobrazić inne niż chrześcijaństwo źródło tego rodzaju etyki, skoro była ona obca pogańskiej Starożytności.

Przekonanie o ludzkiej godności wydaje się absurdalne z punktu widzenia nauki. Nie dowodzi jej ani historia (szczególnie obfitująca w tragiczne wydarzenia historia XX wieku) ani astronomia (według której system słoneczny nie wyróżnia się niczym

⁶¹⁴ Por. tamże, s. 115-116. Na temat Victorii i jego rozważań nad moralnością konkwisty w interesujący sposób pisze Wojciech Buchner. Por. W. Buchner, *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007, s. 206-217.

⁶¹⁵ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 49.

⁶¹⁶ M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity...*, dz. cyt., s. 109.

⁶¹⁷ Por. tamże.

⁶¹⁸ Por. Mt 25,40.

⁶¹⁹ Imperatyw kategoryczny Kanta brzmi „(...) postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1981, s. 50.

szczególnym wśród innych systemów gwiazdnych i galaktyk). Z punktu widzenia świeckiej nauki człowiek nie posiada żadnego szczególnego znaczenia, żadnej szczególnej godności. Rozum jej nie potwierdza, potrzebna jest (chrześcijańska) wiara⁶²⁰.

Jak zauważa Novak, wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa uzasadniają ludzką godność poprzez wskazanie na wolność człowieka; godność i wolność są ze sobą związane. Odróżnia to te religie od islamu, w którym nacisk położony na suwerenność Allacha doprowadził do przekonania o całkowitym jego wpływie na ludzki rozum i wolę. Novak powołuje się tu na myśl islamskich interpretatorów Arystotelesa, takich jak Awicenna (980-1037) i Awerroes (1126-98). Przed tego rodzaju poglądem ocalił Zachód św. Tomasz z Akwinu (nazwany, jak podkreśla Novak, przez lorda Actona i Hayeka „pierwszym wigiem”).

Jak jednak zauważa Novak, judeo-chrześcijańska koncepcja wolności, broniona i rozwinięta przez św. Tomasza, była zasadniczo koncepcją wolności wewnętrznej, wolnej woli⁶²¹. To właśnie z tej koncepcji wolności wewnętrznej zrodziła się znacznie późniejsza, liberalna koncepcja wolności politycznej, kulturowej i ekonomicznej (kapitalizmu, wolnego rynku). Należy jednak pamiętać, że proces ten był stopniowy i trwał wiele pokoleń.

Z obroną ludzkiej wolności łączy się problem sumienia⁶²². Jak napisał Novak, sumienie u św. Tomasza pozwala poznać właściwe postępowanie niepowtarzalnej osoby w konkretnych okolicznościach. Związane jest więc bardziej ze sferą praktyki (moralnej), niż abstrakcyjnej teorii. Wykształcenie się koncepcji sumienia jest bardziej zasługą konkretnego filozofa katolickiego (św. Tomasza z Akwinu), niż czymś wynikającym z dziedzictwa biblijnego i wspólnego wszystkim chrześcijanom. Według Novaka w *Piśmie Świętym* brakuje precyzyjnej koncepcji sumienia, a tym bardziej brakuje ich w starożytnej filozofii greckiej i rzymskiej. Stąd we wczesnym chrześcijaństwie życie moralne pojmowane było raczej jako droga do przejścia, niż kwestią obowiązków, które należy przestrzegać⁶²³. Można więc powiedzieć, że źródłem tej drugiej, kantowskiej koncepcji życia moralnego

⁶²⁰ Por. M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity...*, dz. cyt., s. 110-111. Novak zaznacza, że wstrzymuje się od dyskusji nad tzw. zasadą antropiczną; teorią fizyczną, zgodnie z którą wszystkie prawa istniejące we wszechświecie (jak np. stała grawitacji) są idealnie dopasowane do istnienia w nim życia.

⁶²¹ Godne uwagi w koncepcji św. Tomasza jest wyróżnienie przez niego dwóch aktów, z których składa się każde ludzkie działanie: z umiejętności koncentracji na konkretnym aspekcie rzeczywistości i umiejętności wydania sądu o rzeczywistości. Por. tamże, s. 111-113.

⁶²² W Piśmie Świętym brakuje częstych rozważań na temat sumienia. W Starym Testamencie idea sumienia pojawia się jedynie dwukrotnie; brakuje jej też w Ewangeliach. Częściej natomiast o sumieniu mówi nauka św. Pawła. Jednak rzeczywistość, która jest określana słowem sumienie jest omawiana w Biblii praktycznie nieustannie. Por. *Słownik Teologii Biblijnej*, pr. zb. pod red. X. L. Dufoza, Poznań-Warszawa 1985, s. 914.

⁶²³ Por. M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity...*, dz. cyt., s. 113-114. Novak zauważa, że choć w Biblii nie ma mowy o sumieniu jako takim, to niektóre fragmenty, opisujące wewnętrzne konflikty poszczególnych postaci pokazują na potrzebę sformułowania konceptu sumienia. Novak odsyła tu do fragmentów takich jak 1 Sam 24,5; Mt 26,40; Rz 7,19.

były bardziej poglądy Tomasza z Akwinu, niż *Biblia*; a więc rola myśli katolickiej jest w tym przypadku większa niż innych odłamów chrześcijaństwa. Nie wyklucza to jednak biblijnej inspiracji u Akwinaty.

Chrześcijański nacisk kładziony na sumienie przyczynił się do ograniczenia władzy państwowej. W chrześcijańskiej teologii ostatecznym celem każdej osoby ludzkiej i wszystkich osób jako całości (dobrem wspólnym) jest wieczne zjednoczenie z Bogiem. Wspólnotowy aspekt tego celu nie oznacza zwiększenia uprawnień państwa (jako reprezentanta wspólnoty), lecz, przeciwnie, stanowi znaczące ograniczenie jego władzy⁶²⁴. Jak twierdzi Novak „żadne państwo ani żadne społeczeństwo nie może w sposób uprawniony utrudniać dążenia żadnej osoby do jej prawdziwego przeznaczenia. Pod tym względem wszystkie władze państwa i społeczeństwa są radykalnie ograniczone”⁶²⁵. Państwo nie jest więc celem ostatecznym, nie jest bogiem śmiertelnym (jak twierdził Hegel) i musi uszanować ludzkie sumienie poszukujące Boga i dążące doń. Z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej znacznie łatwiej zatem uzasadnić konieczność ścisłego ograniczenia władzy rządu, niż z perspektywy ateistycznej czy agnostycznej; to myśl chrześcijańska (wraz z żydowską), przez swoją troskę o ludzkie sumienie najlepiej bronią ludzkiej wolności⁶²⁶.

Idea sumienia, w które wyposażona jest każda wolna jednostka, stała się, wieki po okresie twórczości św. Tomasza, jednym z fundamentów systemu demokratycznego kapitalizmu. Społeczeństwo liberalne, to społeczeństwo pluralistyczne i szanujące sumienie⁶²⁷. „Sumienie jest korzeniem demokratycznego kapitalizmu. Ponieważ jednostka jest zdolna do poczucia nicości – tj. zdolna do stawiania pytań o struktury wspólnoty, porządku, celu i znaczenia, a także do wybierania w ciemności – ma ona niezbywalne prawa”⁶²⁸ - napisał Novak. Demokratyczny kapitalizm opiera się na wolności sumienia i związanym z nią pluralizmie. Pluralizm nie zabrania obywatelom wiary w prawdziwość ich przekonań, jednak sprzeciwia się narzucaniu ich siłą. Brak uprzywilejowania jednego światopoglądu przez państwo oznacza większą odpowiedzialność indywidualnych sumień; prawda nie jest tu dana, należy jej samodzielnie poszukiwać. To wszystko odróżnia

⁶²⁴ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 48-49.

⁶²⁵ Tamże, s. 49.

⁶²⁶ Por. tamże. Poglądowi o chrześcijaństwie jako o sile sprzyjającej zasadniczo ludzkiej wolności sprzeciwiają się niekiedy osoby oskarżające tę religię o tolerowanie niewolnictwa. Jednak, jak pisze Diniesh D’Souza, w chrześcijańskim średniowieczu, odwrotnie niż w pogańskiej starożytności, chłop pańszczyźniany miał większą swobodę, niż starożytny niewolnik w pogańskim Rzymie i Grecji. Ponadto chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do innych religii inicjowało kilkakrotnie ruchy abolicjonistyczne. Por. D. D’Souza, *To wspaniałe chrześcijaństwo*, Kraków 2011, s. 87-90.

⁶²⁷ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 128.

⁶²⁸ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 72.

demokratyczny kapitalizm od społeczeństw, które Novak określa mianem tradycyjnych, jak również od społeczeństw socjalistycznych⁶²⁹.

Zdaniem Novaka istnieje związek między wolnością sumienia, a wolnością gospodarczą. Opisuując rozważania liberałów nad nowym, wolnościowym porządkiem, Novak zauważa, że zanim „problem tego porządku wyszedł na jaw w ekonomii, pojawił się w związku z wolnością sumienia”⁶³⁰. Nim rozwinęła się ekonomia polityczna i liberalizm gospodarczy, liberałowie mówili o rynku idei. Rynek służył więc jako metafora wolności badań naukowych i wymiany różnych poglądów (możliwej dzięki wolności sumienia). Obserwacja porządku rynkowego pozwalała im dostrzec współpracę międzyludzką, która była owocna mimo braku narzuconej wizji dobra wspólnego. Rozpoczynając od pojęcia rynku jako metafory wolności idei, liberałowie doszli do poparcia dla wolnego rynku w sferze ekonomicznej⁶³¹. Zdaniem Novaka „teologicznie rzecz biorąc, wolny handel i polityka liberalna wynikają z wolności sumienia (...) Czym dla wolności słowa jest cenzura, tym dla wolności rynku jest gospodarka nakazowa. Czym dla społeczeństwa tradycyjnego jest panująca religia, tym dla społeczeństwa socjalistycznego jest powszechnie narzucona kolektywna wizja moralna”⁶³².

Przejsie od idei godności osoby ludzkiej i indywidualnego sumienia, do liberalnego pluralizmu (opartego na zasadzie wolności sumienia), a następnie do wolności ekonomicznej zajęło wiele stuleci. U początku tego procesu stoi według Novaka *Biblia* i myśl autorów chrześcijańskich, takich jak św. Tomasz, twórca koncepcji indywidualnego sumienia.

d) Chrześcijański anty-egalitaryzm i pochwała konkurencji

W mniemaniu niektórych osób chrześcijaństwo, jako religia miłości wyklucza ducha współzawodnictwa i rywalizacji o wyższą pozycję. Tymczasem, zdaniem Novaka, współzawodnictwo jest czymś pozytywnym i niezbędnym do powstania innych cnót. Jest ono także naturalne, podobnie jak naturalne są sport i wszelkiego rodzaju konkursy. Chrześcijaństwo także w tym aspekcie nie sprzeciwia się naturze człowieka. Uczy ono o współzawodnictwie, które istnieje nawet we wnętrzu ludzkiej duszy. Człowiek jest wolny i może tę wolność wykorzystać dobrze, bądź źle.

⁶²⁹ Por. tamże, s. 70-72.

⁶³⁰ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 129.

⁶³¹ Por. tamże, s. 129-133.

⁶³² M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 135.

Ludzie nie wykorzystują swojej wolności jednakowo. Część osób pomnaża dane od Boga talenty, a część je marnuje. Naturalnym rezultatem jest więc nierówność. Chrześcijaństwo nie jest religią obiecującą egalitaryzm⁶³³. Jak pisze Novak, „judaizm i chrześcijaństwo wskazują, że Bóg nie jest nastawiony na równość wyników. Jeden sługa radzi sobie lepiej, inny gorzej; jedne panny są mądre, inne głupie (...) Św. Paweł nawołuje wszystkich do współzawodnictwa, stawiania w szranki, tak jak on to czyni i prześcignięcia go (...) Religijne współczucie nie pociąga za sobą zniesienia nierówności”⁶³⁴.

Czy jednak współzawodnictwo moralne powinno iść w parze z współzawodnictwem ekonomicznym? Czy z wolności i nierówności ludzi pod względem moralności wynika nierówność doczesna, ekonomiczna? Niekiedy jest wręcz przeciwnie, a powodzenie doczesne bywa sprzeczne z powodzeniem wiecznym. Z drugiej jednak strony, jak twierdzi Novak, w opartym na uczciwych zasadach społeczeństwie, cnotliwe chrześcijańskie życie sprzyja doczesnemu powodzeniu. Ludzie pracowici, oszczędni, stroniący od nałogów mają większe szanse wzbogacenia się niż osoby leniwe czy nieumiarkowane w jedzeniu i piciu (zwłaszcza alkoholu). Jak zauważa Novak, jest logiczne, że cnoty zalecane przez Stwórcę same w sobie raczej sprzyjają dobru człowieka (także doczesnemu) niż mu szkodzą. Nie ma nic sprzecznego z Ewangelią w zdrowym współzawodnictwie.

Współzawodnictwo jest więc według Novaka zasadniczo zgodne z chrześcijaństwem. Duch konkurencji istniejący w demokratycznym kapitalizmie jest niezbędny do rozwoju gospodarki. Novak widzi dwie zasadnicze alternatywy: bierna akceptacja *status quo*, albo dążenie do poprawy swojego bytu i prześcignięcia innych. W społeczeństwach przedkapitalistycznych status był dziedziczny, nie istniała więc motywacja do konkurowania, gdyż wszelkie wysiłki były skazane na porażkę⁶³⁵. Z kolei w socjalizmie istniała konkurencja, lecz w wypaczonej formie. Była to konkurencja polityczna, będąca grą o sumie zerowej. Zdobycie władzy przez jedną osobę pociąga za sobą odebranie władzy drugiej. Jest to sytuacja różna od konkurencji ekonomicznej. Osoba inwestująca i pomnażająca swój majątek nie czyni tego kosztem innych. Całość społeczeństwa zyskuje na inwestycjach czynionych w celu poprawy własnego bytu jednostki.

⁶³³ Por. tamże, s. 390-391.

⁶³⁴ Tamże, s. 391.

⁶³⁵ Jak jednak zastrzega Novak, także w społeczeństwach przedkapitalistycznych istniały wyjątki, takie jak starożytna Grecja, ceniąca współzawodnictwo. Por. tamże, s. 392-395.

Michael Novak zasadniczo pochwała więc ducha współzawodnictwa, pod warunkiem, że nie ulega on wypaczeniom (jak w socjalizmie, gdzie dotyczy głównie sfery politycznej). Właściwym współzawodnictwem jest według niego konkurencja na polu moralnym, charakteryzująca chrześcijaństwo; a także współzawodnictwo gospodarcze na rynku, niezbędne dla wzrostu gospodarki. Także to ostatnie jest zgodne z chrześcijaństwem. Nie ma bowiem w sobie nic niemoralnego (Novak uważa je w istocie za niewinne, w przeciwieństwie do walki politycznej); a w zdrowym społeczeństwie wygrywają w nim osoby postępujące etycznie. Dobrze rozumiane chrześcijaństwo sprzyja więc, a przynajmniej współgra z charakterystycznym dla kapitalizmu duchem gospodarczej, rynkowej konkurencji⁶³⁶.

e) Twórczość i teologia tworzenia

Novak docenia Webera za zwrócenie uwagi na religijne źródła kapitalizmu, na rolę „ducha”⁶³⁷. Nie kwestionuje też pozytywnej roli pewnych odłamów protestantyzmu. Charakterystyczne dla nich przedkładanie umysłowej dyscypliny nad emocje i zmysły przyczyniło się jego zdaniem do rozwoju demokratycznego kapitalizmu⁶³⁸. Niemniej jednak koncepcja Webera jest, zdaniem Novaka, niekompletna i niepozbawiona wad. Opiera się na powierzchownym dostrzeżeniu wyższego rozwoju przemysłu we współczesnych Weberowi krajach protestanckich; brakuje tu głębszego udowodnienia związku przyczynowo skutkowego, między protestantyzmem, a tym rozwojem. Połączenie ducha kapitalizmu z pewnymi odłamami kalwinizmu jest, zdaniem Novaka, zbyt uproszczeniem. Świadczy o tym odwoływanie się przez Webera do poglądów przeciętnych kaznodziejów protestanckich, co wskazuje na brak tekstów czołowych kalwińskich teologów, które miałyby potwierdzać tezę Webera. Co więcej współcześni teolodzy kalwińscy również sprzeciwiają się utożsamianiu ich wyznania z kapitalizmem (będący w ich mniemaniu systemem nieetycznym). Także przykłady empiryczne dowodzą niekiedy anty-kapitalistycznej postawy kalwinów (Genewa w czasach Jana Kalwina i kilku kolejnych pokoleniach) oraz ekonomicznego zacofania rejonów kalwińskich

⁶³⁶ Por. tamże, s. 395-396.

⁶³⁷ Tamże, s. 1.

⁶³⁸ Ów prymat czynnika racjonalnego nie występuje jednak we wszystkich odłamach protestantyzmu. Protestancka wiara czarnej ludności Stanów Zjednoczonych jest znacznie bardziej emocjonalna i mniej nastawiona na planowanie dotyczące poprawy własnej sytuacji w przyszłości. Por. tamże, s. 255.

(Szkocja w porównaniu z resztą Wielkiej Brytanii). Co więcej opisana przez Webera etyka protestancka ze swoim traktowaniem gromadzenia i pomnażania majątku jako celu samego w sobie jest nieludzka. W gruncie rzeczy nie jest, według Novaka, etyką chrześcijańską⁶³⁹.

Teza Webera o wyższości gospodarczej ma swoich wpływowych zwolenników także dziś⁶⁴⁰. Tym bardziej warto przyjrzeć się alternatywie dla niej, którą proponuje Novak. Alternatywa ta to jego wizja etyki katolickiej, która ma zarówno wyjaśniać powstanie kapitalizmu, jak i umożliwić jego trwanie w XXI wieku. Chodzi tu o etykę katolicką w dwóch znaczeniach: po pierwsze związanej z wyznaniem katolickim i po drugie katolicką, a więc powszechną (w praktyce obejmującą więc zarówno idee katolickie, jak i protestanckie oraz judaistyczne). Ideowa odrębność tej etyki od weberowskiej „etyki protestanckiej” polega zwłaszcza na nacisku położonym nie na pracowitość i oszczędność, lecz na twórczość. Twórczość, kreatywność jest bowiem elementem zarówno katolickiej (choć nie tylko) teologii, jak i systemu kapitalistycznego. W katolickiej teologii (a pierwotnie w judaizmie) człowiek jest stworzony na podobieństwo Boga-Stwórcy i powinien Go naśladować⁶⁴¹. Sam ma więc być twórcą, podobnie jak Bóg. Zdaniem Novaka koncepcja człowieka jako *imago Dei* implikuje więc specyficzne powołanie; jest to powołanie do bycia twórczym, pomysłowym, kreatywnym. Max Weber pominął kwestię tego powołania. Tymczasem odegrało ono większą rolę w dynamice cywilizacyjnej żydów i chrześcijan (w tym dynamice ekonomicznej), niż ascetyzm, o którym pisał Weber⁶⁴².

Można zatem mówić o dwóch rodzajach ducha kapitalizmu. Pierwszym, weberowskim (opartym zwłaszcza na ciężkiej pracy i oszczędzaniu) i drugim, będącym duchem wynalazcy nowych dóbr i usług. Zdaniem Novaka zbieżność czasowa między rozwojem kapitalizmu, a pojawianiem się nowych wynalazków (od okrętów parowych po telewizory i komputery) nie jest przypadkowa⁶⁴³. To właśnie twórczość ludzkiego umysłu, oddająca piękno samego Stwórcy jest zdaniem Novaka fundamentem (i celem) porządku demokratycznego i kapitalistycznego⁶⁴⁴. Słownikowe definicje kapitalizmu określają go jako system, w którym występuje własność prywatna, wymiana rynkowa oraz zysk/akumulacja kapitału. Według amerykańskiego autora jest to poprawna,

⁶³⁹ Por. M. Novak, *The Catholic ethic and the spirit of capitalism*, dz. cyt., s. 5-7.

⁶⁴⁰ Jednym z nich jest profesor David Landes. Jego zdaniem protestantyzm walenie przyczynił się do stworzenia nowego typu człowieka, którego cechowała racjonalność, uporządkowanie, produktywność i sumiennność. Przewaga protestantów wynikała też z nacisku kładzionego na edukację (wynikającego z potrzeby indywidualnej lektury Biblii) oraz z doceniania przez protestantów roli czasu. Por. D. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, Warszawa 2000, s. 207-208.

⁶⁴¹ Por. M. Novak, *The Catholic ethic and the spirit of capitalism*, dz. cyt., s. XIV-XV.

⁶⁴² Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 108.

⁶⁴³ Por. M. Novak, *The Catholic ethic and the spirit of capitalism*, dz. cyt., s. 24-25.

⁶⁴⁴ Por. tamże, s. 111.

lecz niewystarczająca charakterystyka. Własność prywatna, wymiana rynkowa i zysk/akumulacja kapitału nie były bowiem obce także porządkom przedkapitalistycznym. Tym czym kapitalizm wyróżnia się od nich jest obecny w nim czynnik dynamiczny i twórczy⁶⁴⁵.

Porządek kapitalistyczny charakteryzuje się więc nieustanną przemianą. Zachodzące zmiany wynikają z postępu technologicznego, będącego skutkiem działalności twórczego umysłu człowieka. Novak nie ukrywa swojego optymistycznego, by nie powiedzieć entuzjastycznego nastawienia do postępu technologicznego. Twierdzi, że proces ten nie jest przypadkowy; kolejne wynalazki stanowią coraz lepsze odzwierciedlenie umysłu (np. komputer odzwierciedla go lepiej, niż maszyna do pisania)⁶⁴⁶. Wydaje się, że Novak zapomina tu o skażeniu natury przez grzech pierworodny, które powinno temperować optymizm względem możliwości postępu dokonanego przez ludzki umysł.

Choć akcentowanie twórczego charakteru człowieka jest tak stare jak Biblia, to w czasach współczesnych dużą rolę w rozwijaniu tzw. teologii tworzenia odegrał Jan Paweł II. Zdolność człowieka do „autorefleksji, wynalazczości i wprowadzania udogodnień czynią zeń imago Dei: obraz Boga Stwórcy. Człowiek działa w sposób zaplanowany, twórczy, inteligentny. Podejmuje decyzje, które dotyczą jego osoby. Oto radykalna teologia, jaką proponuje Jan Paweł II”⁶⁴⁷.

W 1969 r. w książce *Osoba i czyn*, Karol Wojtyła przedstawił wizję człowieka, jako istoty działającej, odpowiedzialnej i twórczej⁶⁴⁸. Od koncepcji osoby działającej Wojtyła przeszedł do koncepcji osoby twórczej. Została ona ogłoszona na łamach encykliki *Laborem exercens* (w 1981 r.). Zdaniem Novaka można tu mówić o przejściu od koncepcji działającej osoby w ujęciu fenomenologicznym do koncepcji osoby twórczej w rozumieniu biblijnej Księgi Rodzaju⁶⁴⁹. *Laborem exercens* jest encykliką poświęconą ludzkiej pracy, która zdaniem papieża jest aktem osobowym. W pracę są bowiem zaangażowane zarówno

⁶⁴⁵ Por. tamże, s. 59.

⁶⁴⁶ Por. tamże, s. 111. Novak zwraca też uwagę, że porządek kapitalizmu jest tworzony spontanicznie, jest zgodnie z terminologią Hayeka katalektyczny. Tworzony jest przez rozproszone działania jednostek, dążących do osiągnięcia swoich celów przez zaspokojenie potrzeb innych. W efekcie daje to system oparty na współpracy i zorganizowany, daleki od anarchii zarzucanej mu przez jego przeciwników. Por. tamże, s. 112.

⁶⁴⁷ M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 218.

⁶⁴⁸ Zdaniem późniejszego papieża działanie ludzkie ma charakter świadomy, a więc różni się od „dziania się”. Jak pisze Wojtyła „(...) dynamizm właściwy człowiekowi znajduje sobie podstawowe odzwierciedlenie w świadomości, dzięki czemu człowiek jest także świadom głównych kierunków owego dynamizmu, co łączy się także z ich przeżywaniem. Człowiek wszakże przeżywa działanie jako coś zasadniczo różnego od dziania się – to znaczy od tego, co w człowieku li tylko się dzieje, a w czym człowiek, jako człowiek nie jest czynny, nie działa”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 79.

⁶⁴⁹ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 315-316.

ciało jak i duch (także jeśli jest to praca fizyczna). Jest ona uczestnictwem w dziele Stwórcy i rozwijaniem, dopełnianiem tegoż. Co najmniej równie ważna jest wynalazczość⁶⁵⁰. Jak pisze Novak „zgodnie z wizją Jana Pawła II, Stwórca ukrył w stworzeniu niewysłowione bogactwa, zasoby i możliwości, a powołaniem ludzi jest ich odkrywanie i urzeczywistnianie dla wspólnego dobra wszystkich”⁶⁵¹.

W encyklice *Centesimus annus*, w której Novak widzi ostateczne papieskie „tak” dla kapitalizmu, Jan Paweł II rozwija teologię tworzenia. Papież pisze m.in. o ludzkiej inteligencji, która pozwala na odkrycie możliwości produkcyjnych ziemi⁶⁵², o współdziałaniu człowieka z Bogiem w stwarzaniu świata⁶⁵³, przy którym człowiek wykorzystuje swój rozum i wolność⁶⁵⁴. Jak pisze Novak, „(...) w tekstach tych możemy dostrzec elementarną formę papieskiej logiki: prowadzi ona od obrazu Stwórcy wyrytego w duszy każdej osoby, do pracy, która wynika właśnie z tego źródła; lub od płodnego umysłu twórczego Boga do wykorzystania ludzkiej inteligencji i możliwości wyboru w dokonywaniu odkryć, podejmowaniu inicjatywy i w przedsiębiorczości”⁶⁵⁵.

Encyklika *Centesimus annus* dostrzega więc rolę tego, co określa się mianem kapitału ludzkiego, który jest głównym źródłem bogactwa we współczesnym kapitalizmie. Ta forma kapitału, ludzka kreatywność, wiedza i wyniki z niej odkrycia tworzą własność nowego rodzaju, dotyczącą wiedzy, umiejętności oraz techniki. Zdaniem Jana Pawła II jest ona ważniejsza niż zasoby naturalne. Z papieską pochwałą kreatywności łączy się także jego aprobatą dla przedsiębiorczości i prawa do inicjatywy gospodarczej⁶⁵⁶.

f) Wpływ myśli św. Tomasza z Akwinu na poglądy Novaka

Teologiem i filozofem chrześcijańskim, którego wpływ na rozwój wolności i cywilizacji Novak ceni w szczególny sposób jest św. Tomasz z Akwinu. Humanizm Akwinaty zdaniem amerykańskiego teologa wyróżniał się na tle epoki, w jakiej żył. Dowodzi tego jego akceptacja dla dzieł Arystotelesa, sprzeczna ze stanowiskiem wielu ówczesnych hierarchów (ale także współczesnych fundamentalistów biblijnych). Autor *Summy teologicznej* rozróżnił ponadto akty dobre od aktów zasługujących.

⁶⁵⁰ Por. tamże, s. 213.

⁶⁵¹ Tamże.

⁶⁵² Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., n. 32.

⁶⁵³ Por. tamże, n. 37.

⁶⁵⁴ Por. tamże, n. 43.

⁶⁵⁵ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 322.

⁶⁵⁶ Por. tamże, s. 324-325.

Chociaż człowiek nie mógł siłami własnej natury zasłużyć na zbawienie, mógł jednak czynić dobrze. Z drugiej jednak strony Akwinata był realistą, zdającym sobie sprawę z ograniczeń ludzkiej natury. Jego poglądy umieszcza Novak w tradycji Wigów (czyni tak za Hayekiem, według którego Tomasz z Akwinu był pierwszym Wigiem)⁶⁵⁷. Tradycja ta charakteryzuje się poparciem dla idei wolności, szacunkiem dla tradycji i praktycznym realizmem⁶⁵⁸.

Można wyróżnić sześć aspektów myśli Akwinaty, świadczących o zbieżności jego poglądów z myślą wigowską. Po pierwsze uznaje on, że czynnikiem konstytutywnym cywilizacji jest racjonalna perswazja. Wyklucza to oparcie społeczeństwa na przymusie czy demagogii. Człowiek powinien być, w przeciwieństwie do istot niższych, jak najmniej skłaniany do działania przez przymus, a jak najwięcej przez odwołującą się do rozumu argumentację.

Po drugie, Akwinata podkreślał, że człowiek, jako byt stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest istotą wolną. Ponadto, św. Tomasz z Akwinu zauważał, że instytucje ludzkie, w tym instytucje polityczne muszą szanować ludzkie prawo do myślenia i wyboru. Chociaż autor *Summary teologicznej* nie mówił o niezbywalnych prawach indywidualnych (jak liberałowie), to zwracał uwagę na konieczność ograniczenia władzy politycznej. Prawa pozytywne obowiązują tylko pod warunkiem ich niesprzeczności z prawem naturalnym.

Kolejną tezę św. Tomasza z Akwin ubyło uznanie wolności uporządkowanej za prawdziwą wolność. Średniowieczny teolog szanował wolność, jednak nie rozumiał jej jako prawa do kierowania się namiętnościami. Uporządkowana wolność to panowanie nad własnymi namiętnościami. Myśl Akwinaty cechowała się także rozróżnieniem na jednostkę (podporządkowaną społeczeństwu) i osobę. Każdy człowiek jest nie tylko jednostką, ale także osobą i jako taki nie może być traktowany utylitarnie przez władzę.

Ostatnią ze wspomnianych wyżej tez św. Tomasza z Akwinu było uznanie za najlepszy ustrój taki, który byłby połączeniem trzech form rządu: monarchii, arystokracji i demokracji. Dominikanin sprzeciwiał się tyranii i uważał, że zgoda rządzonych jest istotnym elementem legitymizującym władzę.

Twierdzenie, że Novak uważał Akwinatę za prekursora kapitalizmu w ścisłym sensie jest problematyczne⁶⁵⁹. Amerykański autor przyznał bowiem, że klasycy liberalizmu

⁶⁵⁷ Por. F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1978, s. 457.

⁶⁵⁸ Por. M. Novak, *This hemisphere of liberty*, dz. cyt., s. 107-113.

⁶⁵⁹ W pewnym sensie zwolennikiem takiej tezy był Murray N. Rothbard, który stwierdził, że „poprzez rozwinięcie rzymskiej teorii zawłaszczenia, św. Tomasz antycypuje słynną teorię Johna Locke’a, poprzez oparcie prawa pierwotnego zawłaszczenia na dwóch fundamentach: przekształceniu i zawłaszczeniu. Pierwszym prawem każdego człowieka jest posiadanie samego siebie, słowami Akwinaty: „prawo własności

(jak np. Monteskiusz, Locke, ale także Hobbes czy Rousseau) nie inspirowali się Akwinatą. Z drugiej jednak strony Novak zauważa, że św. Tomasz z Akwinu zaszczerpił w chrześcijańskim świecie zasady charakterystyczne dla demokratycznego kapitalizmu i tradycji wigowskiej. Ponadto myśl średniowiecznego teologa cieszy się powtórny zainteresowaniem i może być przydatna w dalszym kształtowaniu demokratycznego kapitalizmu. Luka między Akwinatą, a liberałami może i powinna być zasypana⁶⁶⁰.

g) Chrześcijański realizm i rozdział domen, jako czynniki sprzyjające kapitalizmowi

Mimo nader optymistycznego stosunku do możliwości twórczego umysłu ludzkiego, Michael Novak wielokrotnie podkreśla, że demokratyczny kapitalizm jest systemem opartym na realizmie, stojącym na antypodach utopii i dążenia do perfekcji. Ten antyperfekcjonizm jest uzasadniony grzesznością i niedoskonałością natury ludzkiej⁶⁶¹. Chociaż człowiek jest wolną osobą, posiadającą swą godność i prawa, to nie jest on doskonały. Jest skłonny zarówno do dobra, jak i do zła. Istotną doktryną, na której opiera się demokratyczny kapitalizm jest chrześcijańska doktryna grzechu pierworodnego. Zgodnie z nią natura ludzka jest zdolna nie tylko do dobra, ale także do zła, błędu, ulegania namiętnościom. Ta zdolność do zła wynika z własności samej natury, a nie znajduje się na zewnątrz, w strukturach społecznych. Przekonanie o istnieniu grzechu pierworodnego jest więc antidotum na myślenie utopijne. Nie pozwala ono na wiarę w możliwość zbudowania doskonałego społeczeństwa, które wyeliminuje ludzkie wady. Zmiana struktur nie jest w stanie zlikwidować skutków grzechu pierworodnego⁶⁶².

Jedną z zasadniczych różnic między demokratycznym kapitalizmem, a socjalizmem jest wywodzenie się tego pierwszego z tradycji realizmu, a tego drugiego z myśli utopijnej. Ekonomia kapitalizmu jest dopasowana do ludzi takimi jakimi są (a więc grzesznymi), a nie takimi, jakimi być powinni. W tej optyce grzech uważany jest za niemożliwy do zlikwidowania przez żaden ustrój. Lepiej więc umiejętnie wykorzystać grzeszne skłonności, by prowadziły do dobra, niż podejmować się beznadziejnego zadania

nad sobą”. Osobowe „samoposiadanie” jest oparte na istocie człowieka jako rozumnego bytu”. M. N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Auburn 2006, s. 56-57.

⁶⁶⁰ Por. M. Novak, *This hemisphere of liberty*, dz. cyt., s. 114-123.

⁶⁶¹ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 156-157.

⁶⁶² Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 398-400.

zmieniania ludzkiej natury. W demokratycznym kapitalizmie wolność ma zarówno cnota, jak i grzech. Ten ostatni może i powinien być potępiany przez religię i kulturę, jednak nie przez przymus państwowy⁶⁶³. Społeczeństwo demokratyczno-kapitalistyczne naśladuje „(...) przykład Stwórcy, który wie, co tkwi w człowieku, który nienawidzi grzechu, ale pozwala na jego istnienie dla dobra wolności (...)”⁶⁶⁴. Chrześcijański realizm pozwala więc, a nawet sprzyja demokratycznemu kapitalizmowi, mimo, że grzech jest jego nieodłącznym elementem⁶⁶⁵.

Modelowym obywatelem, według prekursorów demokratycznego kapitalizmu, nie jest święty ani filozof (a więc postaci kojarzące się z doskonałością cnoty bądź umysłu), lecz zwykły, przedsiębiorczy człowiek⁶⁶⁶. Światopogląd chrześcijański sprzyja takiemu nieutopijnemu myśleniu o człowieku i instytucjach, przez co pośrednio wspiera demokratyczny kapitalizm. Jezus Chrystus żył jak zwykły człowiek, cieśla, a nie jak na przykład król czy faryzeusz. Jego wcielenie i pełne cierpienia życie jest szkołą twardego realizmu. „Ustrój wzorowany na doktrynie wcielenia lub na słodkogorzkiej historii Żydów (...) z konieczności muszą się wydawać perfekcjonistycznemu umysłowi i anielskiemu usposobieniu zbyt ograniczone, nawet reakcyjne, zbyt uparcie tkwiące w ograniczeniach teraźniejszości”⁶⁶⁷.

Właściwie rozumiane chrześcijaństwo opiera się, według Michaela Novaka, na przekonaniu o tym, że doskonałość jest wrogiem dobra. Zgodnie z tym przekonaniem lepiej zadowolić się czymś dobrym, lecz niedoskonałym, niż dążyć do perfekcji. Perfekcjonizm, którego zwolennicy zapominają często o ludzkiej niedoskonałości prowadzi zazwyczaj do odwrotnych skutków; niszczy on realne, choć niedoskonałe dobro⁶⁶⁸.

Chrześcijański realizm może się prima facie wydawać sprzeczny z Chrystusowym wezwaniem do doskonałości⁶⁶⁹, jednak zdaniem Novaka, nie ma tu sprzeczności. Doskonały Bóg stworzył niedoskonały (choć dobry) świat, więc człowiek naśladując Boga

⁶⁶³ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 101-108.

⁶⁶⁴ Tamże, s. 101.

⁶⁶⁵ Zdaniem wybitnego francuskiego historyka, Jacques’a Le Goffa, istotnym czynnikiem, który umożliwił powstanie kapitalizmu było przyjęcie przez Kościół katolicki nauczania o czyścicy. Doktryna czyścicy sprawiła, że etyka stała się bardziej realistyczna. Nie oznaczało to relatywizmu, lecz wiarę, że pokuta za nawet najcięższe grzechy nie musi trwać wiecznie. W XII, XIII i XIV wieku za jeden z najcięższych grzechów uważano lichwę, a działalność kupca uważano za podejrzaną. Wiara, że można być lichwiarzem czy handlarzem i nie zostać potępiony na wieki przyczyniła się do zwiększenia liczby chrześcijan wykonujące te konieczne dla rozwoju kapitalizmu zawody. Por. J. Le Goff, *Narodziny czyścicy*, Warszawa 1997, s. 305-308.

⁶⁶⁶ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 389.

⁶⁶⁷ Tamże, s. 388-389. O tym, że ziemskie życie Chrystusa było w znacznej mierze zwyczajne, wręcz pospolite pisał także historyk literatury Erich Auerbach. Por. E. Auerbach, *Mimesis: rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu t. 1*, Warszawa 1968, s. 149.

⁶⁶⁸ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 60.

⁶⁶⁹ Por. Mt 5,48.

powinien zadawałać się nawet skromnym i ułomnym dobrem; kierować się realizmem i mądrością praktyczną. Dążenie do uczynienia tego świata perfekcyjnym jawi się więc nie tylko jako szkodliwe w praktyce, ale i sprzeczne z wolą Boga⁶⁷⁰.

Prawidłowo (według Novaka) rozumiane chrześcijaństwo nie dąży więc do podporządkowania społeczeństwa i państwa wymogom religii. Teolog powołuje się tu na słowa Chrystusa, wzywającego do oddania cesarowi tego, co cesarskie, a Bogu tego, co Boskie⁶⁷¹. Słowa te rozdzielają domenę państwa od domeny Kościoła; porządek nadprzyrodzony od naturalnego. Człowiek musi miłować Boga więcej niż własną rodzinę⁶⁷², nie może poddać się jej naciskom odwołującym od postępowania zgodnego z sumieniem. Nawet rodzina nie może odwieść człowieka od Boga, od realizacji powołania. W obliczu zewnętrznych nacisków człowiek ma prawo i obowiązek wierności Bogu (tak jak wierny był św. Tomasz z Akwinu, gdy rodzina go uwięziła, starając się odwieść od powołania zakonnego. Novak wspomina także o św. Ambrozym, który zabronił żołnierzom rzymskim wstępu do katedry w Mediolanie, zabraniając tym samym państwu ingerować w sferę religii⁶⁷³. W związku z tym „(...) system polityczny demokratycznego kapitalizmu nie może być z zasady chrześcijański”⁶⁷⁴. Odwrotnie niż w wizji katolickiego tradycjonalizmu⁶⁷⁵, chrześcijanie mogą wprawdzie wpływać na życie publiczne jednak, muszą przy tym uwzględniać prawa innych i ich (odmienne) sumienia; muszą kierować się praktyczną mądrością, zamiast dążyć do pełnego wcielenia swojej wizji w życie. Wydaje się, że Novak zgodziłby się z myślą Karla Poppera, który pisał, że „(...) ten, kto dąży do stworzenia nieba na ziemi, nieuchronnie tworzy na niej piekło. Próby takie prowadzą do nietolerancji, do wojen religijnych, do zbawiania dusz przez inkwizycję”⁶⁷⁶.

Zasada rozdziału porządku świeckiego i kościelnego ma znaczący wpływ nie tylko na politykę i kulturę, ale także na gospodarkę. Umożliwia ona prawdziwie wolnorynkowy kapitalizm, w którym dostęp do rynku jest otwarty. Prawo do uczestnictwa w wymianie rynkowej, do podejmowania aktywności ekonomicznej nie zależy od wyznawanych wartości. Chociaż władza państwowa może ingerować w gospodarkę

⁶⁷⁰ Por. *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 68-69.

⁶⁷¹ Por. Mt 22,21.

⁶⁷² Por. Mt 10,37.

⁶⁷³ Por. M. Novak, *On two wings: Humble faith and Common Sense At the American Founding*, dz. cyt., s. 94.

⁶⁷⁴ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 399.

⁶⁷⁵ Poglądy przeciwne do poglądów Novaka na temat katolickiego charakteru świeckiego społeczeństwa i państwa głosił np. arcybiskup Marcel Lefebvre. Jak pisał „(...) Zbawienie naszego Pana Jezusa Chrystusa musi być rozprzestrzenione przy pomocy świeckiego społeczeństwa, i w związku z tym państwo musi się stać, w granicach porządku doczesnego, instrumentem zastosowania pracy Zbawienia”. M. Lefebvre, *Oni Jego zdetronizowali*, dz. cyt.

⁶⁷⁶ K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie. Tom 2...*, dz. cyt., s. 249.

do pewnego stopnia, to ingerencja ta jest ograniczona. W socjalizmie stłumienie grzechu jest łatwiejsze; w demokratycznym kapitalizmie władza toleruje go znacznie częściej, dzięki czemu zwiększa możliwości aktywności gospodarczej⁶⁷⁷.

Dążenie do oparcia społeczeństwa i gospodarki na zasadach religii jest ponadto skazane na porażkę, jest wyrazem braku wyrastającego wszak z chrześcijaństwa realizmu. Zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu* „próbować przedwcześnie traktować społeczeństwo tego świata jako <społeczeństwo chrześcijańskie> to to samo, co pomylić szlachetną nadzieję ze smutną rzeczywistością”⁶⁷⁸. Co więcej, nie wiadomo nawet czym miałyby dokładnie być owa chrześcijańska gospodarka, gdyż poglądy samych wyznawców Chrystusa różnią się pod tym względem. Uznanie więc gospodarki za odrębną od religii sferę jest wyrazem rozsądku umożliwiającym wolność i rozwój gospodarczy. Źródłem tego realizmu jest dokonany przez Chrystusa rozdział na domenę religijną i świecką⁶⁷⁹.

Obok doktryny Wcielenia i nauki o stworzonym świecie, jako dobrym, acz niedoskonałym, o realizmie chrześcijaństwa (a w każdym razie katolicyzmu) świadczy także praktyka Kościoła katolickiego. Podobnie jak Jezus wcielił się w konkretnym momencie historycznym, w konkretnym czasie i żył zasadniczo zwyczajnym życiem, tak i Kościół katolicki istnieje w historii ze wszystkimi tego konsekwencjami. Nie są mu obce kwestie, które zwolennikom życia nakierowanego wyłącznie na duchową doskonałość wydałyby się zbyt przyziemne, takie jak dyplomacja⁶⁸⁰. Kościół „wpisany jest w rzeczywistość polityczną, obciążony brzemieniem cielesności i ludzkim doświadczeniem – nie może przeto ulec pokusie gnostycyzmu”⁶⁸¹.

Ideał istnienia Kościoła na świecie najlepiej, zdaniem Novaka, wyrażają sformułowania takie jak humanizm integralny (autorstwa Maritaina) i realizm biblijny (autorstwa Richarda Niebhura). To pierwsze pojęcie wiąże się z uznaniem dla prawa naturalnego i realistycznym dążeniem do stopniowego postępu. Realizm biblijny oznacza

⁶⁷⁷ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 398-399.

⁶⁷⁸ Tamże, s. 86. Novak zgadza się z Richardem Niebhurem, że chrześcijanie, chcący zbudować Królestwo Boże na ziemi są często gorszym zagrożeniem dla wiary, niż jej wrogowie. Por. tamże.

⁶⁷⁹ Por. tamże, s. 400-401. Pewnym paradoksem więc jest uznanie, że (właściwie rozumiane) chrześcijaństwo wymaga, by społeczeństwo świeckie nie było chrześcijańskie. Może być to gorszące dla niektórych chrześcijan. Nie chodzi tu jednak o antagonizm między państwem, a Kościołem; lecz o rozróżnienie podyktowane szacunkiem dla ludzkich sumień (nawet błędnych) i względami praktycznymi. Zasada autonomii porządku doczesnego, rozdziału domeny państwa/społeczeństwa i Kościoła jest charakterystyczna dla chrześcijaństwa, a obca np. islamowi. Jak pisze historyk Bernard Lewis „w klasycznym języku arabskim i innych klasycznych językach islamu nie ma par terminów odpowiadających naszemu <świecki> i <kościelny>, <duchowy> i <doczesny>, <sekularny> i <religijny>, bowiem te pary słów wyrażają chrześcijańską dychotomię, która nie ma odpowiednika w świecie islamu. B. Lewis, *Islam and the West*, New York 1993, s. 136.

⁶⁸⁰ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 63.

⁶⁸¹ Tamże.

świadomość faktu ludzkiej grzeszności i pewnego tragizmu istnienia, które to są często przedstawiane w historiach biblijnych⁶⁸².

Ponadto można uznać, że Kościół katolicki świadomie wybrał drogę realizmu, gdy w osobie papieża Leona XIII wyróżnił filozofię św. Tomasza z Akwinu ponad inne filozofie⁶⁸³. Św. Tomasz wpłynął na odejście od wywodzącego się ze starożytności pojmowania Boga przede wszystkim jako *nous*, Boga ładu i harmonii, utrzymującego stabilność kosmosu. Pod wpływem jego myśli Bóg stał się przede wszystkim Opatrznością, działającą w konkretnych wydarzeniach, zainteresowaną nieistotnymi z pozoru sprawami. Postrzeganie Boga jako *nous* odpowiadało mądrości teoretycznej; natomiast widzenie w Nim głównie Opatrzności jest zgodne z mądrością praktyczną⁶⁸⁴. Według Novaka, Akwinata nauczył Kościół interesować się różnymi kwestiami doczesnymi. Ważnym wkładem św. Tomasza w myśl katolicką było uznanie wszystkich przejawów dobra i piękna w świecie za zgodne z wiarą katolicką⁶⁸⁵. Jak pisze Novak, „ani przedtem ani potem nie było teologa, który by myślał tak systematycznie i tak syntetycznie o wszelkich problemach doczesnego doświadczenia i wiary katolickiej. Nie odrzucał żadnego z tych aspektów. Potwierdzał obydwie”⁶⁸⁶.

Chociaż niektórzy krytycy Kościoła, tacy jak Max Weber, twierdzą, że jest on oderwany od ziemskiej rzeczywistości, to, jak argumentuje Novak, Kościół zajmował się nie tylko kwestiami duchowymi, ale także dbał o rozwój cywilizacji. Nie będąc z tego świata dążył do udziału w jego życiu⁶⁸⁷. Skłaniał go do tego realizm, pewien praktycyzm i troska o żyjące wszak w świeckich społeczeństwach rodziny, które są jego fundamentem⁶⁸⁸. Jak pisze Novak „(...) Kościół angażował się zawsze w rozwój nauki i sztuki, w ekonomię i politykę, w budowę sierocińców i innych instytucji charytatywnych, w sprawy wojny i pokoju i w ogóle we wszelkie kwestie dotyczące godności i pomyślności istot ludzkich”⁶⁸⁹.

⁶⁸² Por. tamże, s. 49.

⁶⁸³ Por. tamże, s. 51-52. Por. Leon XIII, *Aeterni patris*, Warszawa 2003.

⁶⁸⁴ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 117.

⁶⁸⁵ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 52-53.

⁶⁸⁶ Tamże, s. 52.

⁶⁸⁷ Por. tamże, s. 49.

⁶⁸⁸ Por. tamże, s. 50.

⁶⁸⁹ Tamże, s. 49.

4. Chrześcijaństwo a kapitalizm według Novaka- podsumowanie

Teoria Novaka na temat religijnych źródeł kapitalizmu nie jest powieleniem myśli innych badaczy tematu, takich jak Weber, Sombart czy Chafuen i wyróżnia się pewną oryginalnością. Biorąc pod uwagę opisane wyżej kwestie na uwagę zasługuje realistyczne podejście do historycznej roli chrześcijaństwa. Novak, będący teologiem katolickim, a jednocześnie zwolennikiem wolnego rynku postrzega (jak już wspomniano) wpływ chrześcijaństwa na rozwój kapitalizmu jako zasadniczo pozytywny. Niemniej jednak potrafi dostrzec także negatywne aspekty, wynikające nie z istoty chrześcijaństwa, lecz z ludzkich błędów i historycznych zaszłości. W związku z tym wyróżnia się on na tle niektórych zbyt jednostronnych badaczy. W przeciwieństwie bowiem do np. Wenera Sombarta, Novak stroni od przypisywania powstania kapitalizmu jednej religii, która miałaby być jednoznacznie prokapitalistyczna. Novaka cechuje także wyważony osąd w kwestii rozróżnienia wpływów protestantyzmu i katolicyzmu. Nie neguje całkowicie koncepcji Webera i roli protestantyzmu. Wskazuje natomiast na istnienie alternatywnego ducha kapitalizmu, bliższego mentalności katolickiej. Mowa tu o koncepcji teologii tworzenia, której biblijne źródła rozwinął Jan Paweł II. Jest to koncepcja istotna zarówno z punktu widzenia historycznego (badania kulturowych korzeni kapitalizmu); jak i z punktu widzenia relacji między kulturą (religią) a współczesnym kapitalizmem. Rozwój teologii tworzenia, rozważania nad etycznym wykorzystaniem danej od Boga kreatywności są szczególnie istotne w dobie tzw. epoki informacyjnej⁶⁹⁰. Kapitał intelektualny odgrywa bowiem coraz większą rolę niż kapitał tradycyjny; z roku na rok coraz więcej ludzi przechodzi do pracy w trzecim sektorze (usługi) kosztem sektorów drugiego (produkcja) i pierwszego (rolnictwo).

Z drugiej strony pewną słabością myśli Novaka dotyczącej kulturowych korzeni kapitalizmu jest występujący niekiedy brak precyzji, być może wynikający z ekumenicznego nastawienia amerykańskiego teologa. Choć niekiedy, jak wspomniano, Novak rozróżnia myśl katolicką i protestancką; w niektórych fragmentach traktuje zbiorczo chrześcijaństwo, a także judaizm⁶⁹¹. Tymczasem, nie negując zbieżności występujących między tymi religiami

⁶⁹⁰ Przemianę tę dostrzegł Jan Paweł II. Jak pisał papież w *Centesimus annus*, „Istnieje jednak inna forma własności, która szczególnie w naszych czasach nabiera znaczenia nie mniejszego niż własność ziemi: jest to własność wiedzy, techniki i umiejętności. Bogactwo Krajów uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności, aniżeli na zasobach naturalnych”. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., n. 32.

⁶⁹¹ Przykładowo Novak zbiorczo traktuje ideę ludzkiej godności i wolności w judaizmie i chrześcijaństwie. Do pewnego stopnia ma to uzasadnienie, jednak brak rozróżnienia na pojmowanie godności i wolności w judaizmie i poszczególnych wyznaniach chrześcijaństwa jest pewnym brakiem; szczególnie, jeśli weźmiemy

i wyznaniem, należy zwrócić uwagę na różnice. Główną różnicą między judaizmem, a chrześcijaństwem jest partykularny, narodowy charakter tego pierwszego i uniwersalizm chrześcijaństwa. Z kolei do istotnych różnic między protestantyzmem (obok różnic stricte doktrynalnych) należą protestancki egalitaryzm eklezjalny (brak ścisłego podziału na duchownych i świeckich) oraz indywidualizm (kierowanie się bardziej indywidualnym sumieniem; w przeciwieństwie do katolickiego podporządkowania Rzymowi). Indywidualizm w kwestiach wiary był istotną cechą zarówno luteranizmu⁶⁹² jak i kalwinizmu⁶⁹³. Kwestie te dostrzegał m.in. katolicki tradycjonalista, Plinio Corrêa de Oliveira⁶⁹⁴. Istotną cechą odróżniającą protestantyzm od katolicyzmu jest także często występująca w protestantyzmie zależność związków wyznaniowych od polityki⁶⁹⁵. W myśli Novaka brakuje głębszej analizy tych kwestii i ich wpływu cywilizacyjnego (w tym wpływu na system gospodarczy).

Choć Novak dowodzi pozytywnego wpływu chrześcijaństwa na rozwój kapitalizmu, to nie głosi on że chrześcijaństwo (czy judaizm i chrześcijaństwo) było wyłącznym czynnikiem kulturowym, który doprowadził do powstania kapitalizmu. Nie ma w tym nic zaskakującego, gdyż chrześcijaństwo jest religią, a więc koncentruje się przede wszystkim na sferze sacrum. Niemniej jednak idee chrześcijańskie przyczyniły się do rozwoju klimatu intelektualnego korzystnego dla powstania kapitalizmu.

pod uwagę protestancką koncepcję predestynacji, ograniczającą rolę wolnej woli. Por. M. Novak, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity...*, dz. cyt., s. 111-113.

⁶⁹² Luther radził swoim zwolennikom „(...) jeżeli wasz papieżnik będzie wiele nad słowem sola (jedno) radził, odrzeknijcie mu prosto tymi słowy: <Doctor Martinus Luther chce, żeby tak właśnie było i powie: Papista i osioł to jedno. Sic volo, sic iubeo, sic pro ratione voluntas>”. A. Tokarczyk, *Marcin Luter*, Warszawa 1985, s. 114.

⁶⁹³ Kalwin zaprzeczał przykładowo twierdzeniu, jakoby autorytet Kościoła był kluczowym czynnikiem wpływającym na wiarę. Jak pisze Andrzej Tokarczyk „wyznanie św. Augustyna, który stwierdził, że nie uwierzyłby Ewangelii, gdyby nie skłoniła go do tego powaga Kościoła (...) uważa Kalwin za wyrwane z kontekstu. (...) Autorytet Kościoła stanowi w przekonaniu Kalwina jedynie <wprowadzenie i przygotowanie do wiary w Ewangelię>”. A. Tokarczyk, *Jan Kalwin*, Warszawa 1989, s. 41.

⁶⁹⁴ Jak na temat protestanckiego egalitaryzmu i ducha religijnej pisał katolicki tradycjonalista, prof. Plinio Corrêa de Oliveira „pycha wytworzyła ducha zwątpienia, swobodę dociekań i naturalistyczną interpretację Pisma Świętego. Wywołała bunt przeciw władzy kościelnej, wyrażony we wszystkich sektach przez zaprzeczenie monarchicznego charakteru Kościoła powszechnego, a konkretnie przez rewoltę przeciwko papieżowi. Niektóre z bardziej radykalnych sekt odrzucały również to, co moglibyśmy nazwać wyższą arystokracją Kościoła a mianowicie biskupów, jego książąt. Inne nawet negowały hierarchiczny charakter samego kapłaństwa przez sprowadzenie go do posłannictwa ludu, uważanego za jedyne prawdziwego posiadacza władzy kapłańskiej”. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i kontrrewolucja*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁹⁵ Zgodnie z kontrowersyjną tezą polskiego przedwojennego historyka Feliksa Konecznego, charakterystyczna dla wielu wyznań protestanckich zasada podporządkowania związku wyznaniowego państwu wywodziła się z Bizancjum. Jak pisał Koneczny, „Zasada bizantyńska, jako Kościół ma być narzędziem władzy państwowej, nigdy w Niemczech niewykorzeniona, wybuchnęła na nowo potężnie w protestantyzmie. Prowadziło się potem wojnę 30-letnią po to, żeby władza świecka rozstrzygała o wyznaniu ludności (cuius regio, illius religio).” F. Koneczny, *Cywilizacja Bizantyńska*, wersja elektroniczna pod adresem:

<http://gilsonsociety.pl/app/download/5778282325/Feliks+Koneczny,+Cywilizacja+bizanty%C5%84ska,+s.+175-203.pdf>. Wydruk z dnia 12.05.2012r.

Bardziej bezpośrednio na jego powstanie wpłynęła jednak doktryna klasycznego liberalizmu, o której mowa będzie w kolejnym rozdziale.

Rozdział IV

Chrześcijaństwo, a zwłaszcza katolicyzm jest zdaniem Michaela Novaka jednym z fundamentów systemu demokratycznego kapitalizmu. Jednak korzenie demokratycznego kapitalizmu nie ograniczają się zdaniem amerykańskiego autora do chrześcijaństwa. Ważną rolę w tworzeniu się tego systemu odegrała także tradycja klasycznego liberalizmu. Poniżej zostanie pokrótce omówiony rozwój doktryny liberalnej.

1. Ideologia klasycznego liberalizmu

Liberalizm, podobnie jak socjalizm, a odwrotnie niż konserwatyzm, zrodził się jako myśl opozycyjna, można powiedzieć rewolucyjna wobec aktualnego porządku. Ideologia ta powstała w wyniku sprzeciwu wobec monarchii absolutnej i feudalizmu. Była początkowo wyrazem buntu rozwijającego się mieszczaństwa przeciwko szlachcie, (choć część szlachty i arystokracji także ją popierała). Do kluczowych idei liberalnych można zaliczyć: wiarę w postęp, indywidualizm, preferencję dla wolności, akceptację własności prywatnej, a także postulat ograniczonego państwa⁶⁹⁶. Należy przy tym pamiętać, że liberalizm jest doktryną wewnątrznie zróżnicowaną⁶⁹⁷. W XVIII i pierwszej połowie XIX

⁶⁹⁶ Stanisław Filipowicz do charakterystycznych cech liberalizmu zalicza między innymi: wiarę w istnienie praw natury, racjonalizm, pragmatyzm, indywidualizm. Por. S. Filipowicz, *Wolność, wspólnota, władza. Liberalne przesłanie amerykańskiej myśli politycznej w epoce Ojców Założycieli*, w: *Studia nad liberalizmem*, pr. zb. pod red. R. Skarżyńskiego, Warszawa 1995, s. 14-27. Z kolei Zbigniew Rau za charakterystyczne dla liberalnej filozofii przekonania uważa: indywidualizm, egalitaryzm, uniwersalizm oraz wiarę w postęp. Rau twierdzi ponadto, że liberalna konstrukcja teoretyczna opiera się na takich założeniach jak: wiara w to, że jednostka jest podmiotem praw naturalnych, do których należy przede wszystkim prawo własności; wiara, że jednostka jest źródłem władzy politycznej, której charakter powinien być ograniczony. Liberalowie według Rau'a wierzą ponadto, że prawo do sprawowania władzy opiera się tylko na zgodzie poddanych, a państwo jest organizacją dobrowolną. Liberalna struktura rządu powinna opierać się na podziale władz, a rządzonym powinno przysługiwać prawo do buntów w uzasadnionych przypadkach. Por. Z. Rau, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 12. Paul Kelly uważa natomiast, że doktryna liberalna opiera się na przekonaniu o równej wartości moralnej wszystkich osób. Ten aksjomat idzie w parze z akceptacją pluralizmu moralnego w pozostałych kwestiach. Por. P. Kelly, *Liberalizm*, Warszawa 2007, s. 13. Roger Scruton natomiast twierdzi, że liberalizm cechuje się wiarą w jednostkę jako najwyższą wartość; indywidualizmem metafizycznym; przekonaniem, że jednostki posiadają pewne naturalne uprawnienia; uznaniem wolności za najwyższą wartość; antropocentryzmem; uniwersalizmem; jak również obronę tolerancji w sferze moralnej i religijnej. Por. R. Scruton, *Liberalizm*, w: R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 190-192. Z kolei Brad Miner zwraca uwagę na powiązanie współczesnego liberalizmu bardziej z ideą równości niż wolności. Por. B. Miner, *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*, dz. cyt., s. 151-152.

⁶⁹⁷ Omówienie ogólnej teorii liberalizmu znajdzie czytelnik w rozdziale drugim mojej rozprawy.

wieku dominował liberalizm arystokratyczny i niechętny demokracji; natomiast w połowie XIX stulecia nastąpił przełom, w wyniku którego liberałowie zaczęli akceptować postulaty demokratyczne. Kolejny przełom nastąpił w XX wieku, zwłaszcza po drugiej Wojnie Światowej. Polegał na przyjęciu przez liberałów postulatów socjalnych. Jak jednak zauważają Barbara i Marek Sobolewcy, te przełomowe momenty nie dotyczyły wszystkich liberałów. Zatem przykładowo w epoce, w której dominował już liberalizm demokratyczny, tworzyli niekiedy także liberałowie arystokratyczni i niechętni demokracji⁶⁹⁸. Wynika to ze wspomnianego zróżnicowania i niejednorodności liberalizmu⁶⁹⁹.

Popularność i siła oddziaływania idei liberalnych była różna w rozmaitych krajach. Przede wszystkim liberalizm był (i często jest) prawie nieobecny poza kręgiem oddziaływania cywilizacji europejskiej. Natomiast w jej ramach od początku najsilniejszy był w krajach anglosaskich, dość silny we Francji, zaś szczególnie słaby w państwach Europy wschodniej, południowo-wschodniej, południowej, a także w Niemczech⁷⁰⁰.

Za ojczyznę liberalizmu uchodzi Wielka Brytania, będąca jednocześnie krajem, w którym najszybciej ukształtował się kapitalizm wraz z silną rolą mieszczaństwa. Myśl liberalna, prężnie rozwijająca się tam w wieku XIX, narodziła się w tym kraju już w wieku XVII, za sprawą myśli Johna Locke'a. Warto omówić bliżej myśl tego ojca liberalizmu.

John Locke urodził się w Wielkiej Brytanii (w hrabstwie Somerset) w 1632 r. w skromnej rodzinie prawniczej. Czasy, w których żył były epoką sporów i wojen domowych pomiędzy optującymi za absolutną monarchią dynastii Stuartów (ich głównym ideologiem był Robert Filmer), a liberalnym stronnictwem Wigów. Locke, wychowany w atmosferze antyroyalistycznej, podczas studiów stał się zwolennikiem Stuartów. Poparcie Locke'a dla rojalistów nie było jednak długie; zdecydowana większość jego twórczości była polemiką ze zwolennikami absolutnej monarchii. Antyroyalistyczne poglądy utrwaliła długa (zawarta w 1666 r.) znajomość z lordem Anthonym Ashley'em Cooper'em, późniejszym hrabią Shaftesbury. Ten arystokrata i wróg Stuartów był przyjacielem i protektorem Locke'a.

Dzieło *Dwa traktaty o rządzie* było poświęcone właśnie polemice z rojalistą Filmerem, wywodzącym władzę monarszą od ojcowskiej władzy biblijnego Adama. Locke zajął się nie tylko krytyką poglądów Filmera, ale także przedstawieniem koncepcji alternatywnej dla jego absolutyzmu. W opozycji do holistycznego systemu Filmera,

⁶⁹⁸ Por. B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 9-23.

⁶⁹⁹ Ogólnie na temat ideologii liberalnej piszę także w rozdziale II. W tym rozdziale natomiast skupiam się na dokładniejszym omówieniu poglądów czołowych przedstawicieli myśli liberalnej – tzw. klasyków liberalizmu.

⁷⁰⁰ Por. B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 21.

przedstawił ujęcie kontraktualistyczne. Zdaniem Locke'a podstawą społeczeństwa są jednostki, a nie jakiekolwiek instytucje polityczne (takie jak instytucja monarchy-ojca). Jednostki te ustanawiają władzę na mocy umowy społecznej i mogą tej władzy wypowiedzieć posłuszeństwo, jeśli przekracza ona swoje uprawnienia⁷⁰¹.

Locke był przekonany o istnieniu prawa naturalnego, uprzedniego wobec wszelkich praw pozytywnych. Podawał pięć argumentów dowodzących jego istnienia. Pierwszym z nich była naturalna zgodność ludzi do działania w oparciu o rozumne zasady. Drugi argument polegał na istnieniu zjawiska wyrzutów sumienia. Trzeci opierał się na dostrzeżeniu istniejącej w świecie celowości i porządku; zaś czwarty wynikał z obserwacji zachowań ludzi, takich jak skłonność do dotrzymywania umów. Ostatnim argumentem na rzecz istnienia prawa natury była obecność w języku sformułowań takich jak nagroda i kara oraz cnota i rozpusta⁷⁰². Przed powstaniem państwa, jednostki żyły według XVII wiecznego liberała w stanie natury, opartym na niemal absolutnej równości i wolności. Był to stan anarchii, w etymologicznym sensie, gdyż nie istniała żadna władza zwierzchnia. Nie istniało prawo pozytywne w dzisiejszym rozumieniu, ludzie kierowali się prawem naturalnym. Pokrzywdzeni wymierzali przestępcom sprawiedliwość na własną rękę. Każdy mógł dysponować swoją osobą i własnością prywatną, dopóki nie naruszał praw innych. Nikt nie mógł ponadto wyrzec się swojego życia i oddać się w niewolę. Panowało (podzielane przez Locke'a) przekonanie, że człowiek jest w ścisłym sensie własnością Boga, który dał mu życie i sam jeden jest w stanie je odebrać. Nie ma więc prawa samowolnie pozbawiać się życia ani wydawać je na pastwę właściciela niewolników.

Tak rozumiany stan natury może jednak przerodzić się w stan wojny. Stanie się tak, gdy przemoc i wypaczanie sprawiedliwości zastąpi rządy rozumu, odczytującego prawo naturalne. Gdy każdy jest sędzią we własnej sprawie, może nastąpić wypaczanie sprawiedliwości. Gdy nie ma ostatecznego autorytetu rozstrzygającego, trudno jest o pokojowe rozwiązania. Wyjściem z sytuacji, w którym brak autorytetu rozstrzygającego spory powoduje konflikty jest najważniejszą przyczyną powstania państwa⁷⁰³. Istotnym powodem założenia państwa jest także konieczność lepszej ochrony własności. W stanie bezpaństwowym ochrona własności jest bowiem utrudniona z trzech powodów. Po pierwsze brakuje w nim ustanowionego i powszechnie uznawanego prawa (nie wszyscy

⁷⁰¹ Por. Z. Rau, *Wstęp*, w: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. VIII-XXIV. Robert Filmer (1588-1653) twierdził, że lud z natury nie ma żadnej władzy, a jej całość należy do rządzącego monarchy. W związku z tym ten brytyjski rojalista krytykował jakiekolwiek alternatywy dla monarchii absolutnej. Nie uważał też, jakoby potrzebne było rozróżnienie na monarchię i tyranię. Por. tamże, s. XVIII.

⁷⁰² Por. tamże, s. XXVII-XXVIII.

⁷⁰³ Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., s. 165-178.

bowiem prawidłowo odczytują prawo natury). Po drugiego brakuje niezależnego sędziego, co rodzi problemy wynikłe z bycia sędzią we własnej sprawie. Po trzecie zaś nie istnieje władza, która może podtrzymywać i wykonywać słuszne wyroki⁷⁰⁴.

Jednak Locke nie twierdzi, by państwo zawsze miało być czymś lepszym od stanu bezpaństwowego. Polemizując z twierdzeniami absolutystów dowodzi, że absolutna władza jest gorsza od braku jakiejkolwiek władzy. Wprawdzie zapobiega ona sporom i wojnom między poddanymi, lecz sama znajduje się poza jakąkolwiek kontrolą. Można więc powiedzieć, że absolutny monarcha znajduje się względem swoich poddanych w stanie natury⁷⁰⁵. Jakże zatem państwo jest właściwą alternatywą dla przeradzającego się w stan wojny stanu natury? Przede wszystkim jest to państwo oparte na umowie (społecznej), której zawarcie legitymizuje władzę. Z natury bowiem nikt nie jest zobowiązany do podlegania nikomu, „skoro wszyscy ludzie są, jak to już zostało powiedziane, wolni, równi i niezależni w stanie natury, nikt nie może bez własnej zgody zostać tego stanu pozbawiony i poddany władzy innego. Jedyne sposoby, w jaki można oddać swą naturalną wolność (...) jest ugoda z innymi (...)”⁷⁰⁶.

Pojawia się w tym miejscu problem, co uznać za dobrowolną zgodę na poddanie się władzy danego rządu. Otóż Locke wyróżnia dwa rodzaje takiej zgody: wyraźną i milczącą (wystarczającą). Zgoda wyraźna (tak jak czyjaś deklaracja) zobowiązuje według brytyjskiego myśliciela dożywotnio. Natomiast zgodę milczącą wyraża każdy, kto posiada majątek (generalnie chodzi tu o majątek nieruchomy) w obszarze podlegającym władzy rządu. Osoby zawierające umowę społeczną zobowiązały się bowiem do podlegania tej władzy wraz ze swoją własnością. Dziedzice bądź nabywcy tej własności uzyskują ją wraz dołączonym do niej implicite zobowiązaniem podlegania władzy rządu. Właściciele nieruchomości mogą opuścić wspólnotę polityczną (i przejść do innej bądź założyć własną w wolnym miejscu świata) pod warunkiem wyrzeczenia się tej własności⁷⁰⁷.

Rząd ustanowiony w akcie umowy społecznej jest więc przeciwieństwem rządu absolutnego. Po pierwsze jest to rząd oparty nie na władzy absolutnego monarchy (jak chciał Filmer), lecz na władzy większości. Utworzenie społeczeństwa politycznego jest wyzbyciem się niemal nieograniczonej wolności stanu natury, więc w nowej sytuacji jednostka musi w pewnych sytuacjach podporządkowywać się władzy. Uznanie, że władza ta sprawowana ma być przez większość wynika z przyczyn praktycznych. Gdyby wymagana była zgoda

⁷⁰⁴ Por. tamże, s. 252.

⁷⁰⁵ Por. tamże, s. 225-228.

⁷⁰⁶ Tamże, s. 230-231.

⁷⁰⁷ Por. tamże, s. 248-250.

wszystkich, rząd nie miałby żadnej realnej władzy, byłby kruchy i nie mógł spełniać celów, do jakich został powołany⁷⁰⁸. Człowiek nie ma moralnego prawa ustanawiania absolutnego rządu, podobnie jak nie ma prawa pozbawiać się życia czy oddawać się w niewolę. Rząd został ustanowiony w celu ochrony ludzi i ich praw i nie może przekraczać tych granic; prawo natury bowiem powinno obowiązywać także po ustanowieniu państwa. Locke kładzie ponadto duży nacisk na rządy prawa. Prawo pozytywne i spisane jest potrzebne do lepszej ochrony życia, wolności i własności. Swoją funkcję spełnia jednak tylko wtedy, gdy jest stabilne, ogłaszane i powszechnie znane. Prawo stanowione arbitralnie i władza absolutna są dla poddanych szkodliwe; jak twierdzi Locke nikt nie zawarłby umowy społecznej w celu podlegania takim rządóm. Ponadto, zdaniem słynnego myśliciela, rząd nie ma prawa pozbawiać nikogo żadnej części własności bez jego zgody⁷⁰⁹.

Locke zajmuje się także sytuacją, w której rząd traci swoją legitymizację. Chodzi tu nie tyle o opuszczenie wspólnoty politycznej przez konkretnego członka, lecz o prawo ludu do obalenia rządu. Takie prawo lud ma, gdy rząd przestaje realizować warunki do jakich został powołany (w momencie zawarcia umowy społecznej). Dzieje się tak, kiedy władza lekceważy swoje obowiązki albo, gdy gwałci podstawowe prawa obywateli: do życia, wolności i własności; a także w przypadku poważnych przypadków korupcji. W takich sytuacjach lud może obalić władzę i ustanowić na jej miejsce nową (poprzez nową umowę)⁷¹⁰.

W poglądach Locke'a ważną rolę odgrywa własność prywatna. Prawo własności jest jednym z trzech zasadniczych praw, o których pisze brytyjski myśliciel (obok prawa do życia i wolności)⁷¹¹. XVII wieczny liberał przedstawia teorię jej prawowitego nabycia, opartą na własności swojej osoby. Ponieważ każdy jest właścicielem swojej osoby, swojego ciała, to jest również uprawniony do posiadania tego, co wyprodukował „używając” swojego ciała. Praca (rozumiana bardzo szeroko- jest nią np. podniesienie żołądka) stanowi bowiem własność pracownika (który dysponuje swoją osobą)⁷¹². Oprócz pracy, do posiadania dóbr na własność uprawnia dziedziczenie. Jest ono swego rodzaju naturalnym przedłużeniem prawa dzieci do opieki rodzicielskiej podczas dzieciństwa (z którą to opieką łączy się prawo korzystania z posiadanych przez rodziców dóbr).⁷¹³ Do posiadania dóbr uprawnia też otrzymanie ich w wyniku dobroczynności, która jest obowiązkiem zamożnych wobec

⁷⁰⁸ Por. tamże, s. 222-223.

⁷⁰⁹ Por. tamże, s. 258-263.

⁷¹⁰ Por. tamże, s. 318-322.

⁷¹¹ Por. tamże, s. 261.

⁷¹² Por. tamże, s. 180-183.

⁷¹³ Por. tamże, s. 89-93.

osób potrzebujących. Brak tej pomocy czy wykorzystywanie trudnej sytuacji drugiego człowieka, jest postawieniem go przed wyborem niewoli lub śmierci (i stanowi grzech). Należy przy tym zauważyć, że „(...) zważywszy, iż założenie Locke’a o naturalnej równości ludzi stanowi tylko postulat moralny, włączenie dobroczynności do koncepcji naturalnej sprawiedliwości nie prowadzi do żadnych egalitarnych rozwiązań w społeczeństwie obywatelskim”⁷¹⁴.

Myśl Johna Locke’a odegrała w historii znaczącą rolę i odgrywa ją po dziś dzień. Jak zauważa Zbigniew Rau, „w literaturze John Locke jest powszechnie traktowany jako współczesny myśliciel polityczny, bez mała jako uczestnik toczących się obecnie sporów ideologicznych”⁷¹⁵. Choć interpretacje jego myśli bywają ze sobą sprzeczne, to wydaje się, że można uznać Locke’a za prekursora myśli liberalnej. Locke na miejsce przednowożytnej koncepcji pochodzenia władzy od Boga (której wersją była myśl Roberta Filmera) przedstawia odmienną (nowożytną) wizję, w myśl której jedynym źródłem władzy jest lud, a w zasadzie wolne jednostki. Władza jest ustanawiana w wyniku umowy społecznej⁷¹⁶ między wolnymi jednostkami w celu ochrony ich praw (do życia wolności i własności) i jej rola jest ograniczona.

Warto zauważyć, że choć Locke jest myślicielem typowo nowożytnym, to jego myśl nie jest wolna od aspektów teistycznych. Sprzeciw Locke’a wobec absolutyzmu nie wynika z jakiegoś prawa człowieka do nieograniczonej samorealizacji, lecz z praw Stwórcy. Skoro życie i wolność człowieka jest własnością Boga, to nie może on (człowiek) się ich wyzbywać, popełniając samobójstwo czy poddając się absolutnej władzy. W sferze politycznej Locke optował za liberalną demokracją (choć może lepiej by powiedzieć: republiką), opartą na stabilnym prawie. Brytyjczyk był także liberałem w sferze gospodarczej, kładącym nacisk na prawo do własności i przeciwnikiem egalitaryzmu. Nie przeszkadzało mu to uznawać dobroczynności za obowiązek moralny.

Z kolei w XVIII wiecznej Wielkiej Brytanii równie znaczące, co twórczość Locke’a w poprzednim stuleciu było piarstwo Adam Smitha. Smith był filozofem

⁷¹⁴ Z. Rau, *Wstęp*, w: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., s. LIII.

⁷¹⁵ Tamże, s. VII.

⁷¹⁶ Koncepcja umowy społecznej jest wątpliwa, gdyż nie istnieje żaden namacalny dowód zawarcia tejże (podczas, gdy inne obowiązujące umowy, takie jak umowy dotyczące pracy, kupna, dzierżawy etc. są zazwyczaj spisywane na papierze, a osoby, które je zawierają żyją i pamiętają chwile ich zawierania). Wśród współczesnych krytyk koncepcji umowy społecznej wyróżnia się krytyka autorstwa libertarianina Murray’a N. Rothbarda, zawarta w książce *Etyka wolności*. Rothbard polemizuje bezpośrednio z Robertem Nozickiem, przy czym myśl Nozicka uważa za wariant kontraktualizmu Locke’a. Jego zdaniem znacznie bardziej przekonująca jest teoria powstania państw w wyniku podboju. Ponadto nawet, gdyby ta umowa została zawarta, to nie byłaby wiążąca, gdyż człowiek nie może się zrzec tego, co niemożliwe do zbycia, a więc prawa do samoposiadania (posiadania własnego ciała, własnej osoby), własnej woli i tego, co się z tych praw wywodzi. Por. M. N. Rothbard, *Etyka wolności*, Warszawa 2010, s. 352-354.

i ekonomistą; jako filozof-etyk napisał dzieło *Teoria uczuć moralnych*. Przypisywał w nim istotne znaczenie odczuwaniu współczucia, sympatii. Jego istnienie (przejawiające się choćby w fizycznym odczuwaniu bólu na widok osoby zranionej) świadczyło o tym, że ludzie, choć w dużej mierze egoistycznie, nie są obojętni na los innych. W ich naturze leży zaś zainteresowanie losem bliźnich⁷¹⁷.

Na kartach historii Smith zapisał się jednak dzięki dziełu pod tytułem *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, opublikowanym pierwszy raz w 1776 r. Dzieło to, szeroko omawiane także współcześnie (podobnie jak twórczość Locke'a) było fundamentem nowego spojrzenia na świat. Chodzi tu o oświeceniowy (przynajmniej u swoich korzeni) pogląd, jakoby życie społeczne nie potrzebowało odgórnej organizacji, lecz mogło kształtować się w wyniku wolnych działań jednostek. Myśl ta sprzeciwiała się doktrynie, zgodnie z którą o życiu społecznym decyduje przede wszystkim wola monarchy; wspierała rodzący się za czasów Smitha wolnorynkowy kapitalizm. Zdaniem niektórych badaczy Smith zbudował pierwszy model gospodarki rynkowej (jako uporządkowanego, choć pozbawionego centralnego planowania mechanizmu), który był fundamentem dla późniejszych badań ekonomicznych⁷¹⁸.

Brytyjski ekonomista dostrzegał istotną rolę, jaką w gospodarce pełni podział pracy. Im bardziej gospodarka rozwinięta, tym bardziej rozwinięty jest także podział pracy. Sytuacja, gdy każdy człowiek zajmuje się tylko konkretnym zawodem (lub konkretną specjalnością w ramach tego zawodu) jest korzystna dla wszystkich. Smith podaje trzy argumenty na uzasadnienie tego stanowiska. Jego zdaniem podział pracy pozwala na: wzrost sprawności pracowników oraz na zaoszczędzenie czasu traconego przy zmianie zajęcia. Ponadto dzięki wynalezieniu maszyn wykonywanie przez jednego robotnika pracy, którą wcześniej zajmowało się wielu nie jest problemem. Istnienie dobroczynnego podziału pracy nie jest wynikiem jakiegoś odgórnego zarządzenia, lecz owocem naturalnej ludzkiej skłonności do wymiany i handlu⁷¹⁹. Skłonność ta, choć daje rezultaty korzystne dla obydwu stron nie jest wynikiem altruizmu. Jak pisze Smith, „nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza, oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach”⁷²⁰. W wyniku ewolucji systemu opartego

⁷¹⁷ Por. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, s. 5-12.

⁷¹⁸ Por. Z. Sadowski, *Przedmowa do wydania drugiego*, w: A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, dz. cyt., s. V-VII.

⁷¹⁹ Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom 1*, dz. cyt., s. 9-20.

⁷²⁰ Tamże, s. 20. Z tym twierdzeniem Smitha sprzeczne są poglądy współczesnego apologety kapitalizmu, George'a Gildera. Jego zdaniem „kapitalizm zaczyna się od dawania. Korzyści handlowe nie płyną

o podział pracy wykształcił się pieniądz. W systemie przedpieniężnym, gdy istniał jedynie handel barterowy, trudno człowiekowi było znaleźć partnera do wymiany. Przykładowo rzeźnikowi nie opłacał się handel z piwowarem w sytuacji, gdy chociaż miał nadmierną ilość mięsa, nie potrzebował piwa. Pieniądz posłużył więc jako dobro, którego nabyciem praktycznie każdy był zainteresowany. Według Smitha najlepiej funkcję pieniężną spełniają metale (u narodów rozwiniętych i zajmujących się handlem zazwyczaj złoto)⁷²¹.

Adam Smith, jako zwolennik wolnego rynku, nie był egalitarystą. Usprawiedliwiał zróżnicowanie płac pięcioma zasadniczymi czynnikami. Po pierwsze, prace trudne są wynagradzane lepiej niż zajęcia przyjemniejsze. Po drugie, zawody, których nauczenie się jest kosztowne i czasochłonne są lepiej płatne. W pewnym sensie wysokie wynagrodzenie takich zawodów (jak np. prawnik czy lekarz) jest odszkodowaniem za czas poświęcony na kształcenie. Po trzecie płace są zazwyczaj wyższe w zawodach, które nie dają stałego zatrudnienia. Po czwarte, zawody, w których wymagane jest wysokie zaufanie do osoby je wykonującej są lepiej płatne. Ostatnią z przyczyn, wpływających na zróżnicowanie zarobków jest prawdopodobieństwo sukcesu w danym zawodzie. Zdaniem Smitha, większość osób aspirujących do wykonywania zawodu adwokata nie zrealizuje swojego celu; płaca adwokata, który odniósł sukces jest więc nagrodą za ryzyko⁷²².

Autor *Bogactwa narodów* był liberałem, jednak nie anarchistą. Ochrona mienia i zapewnianie sprawiedliwości jest według niego, zadaniem państwa. Dobre pełnienie swej roli przez państwo jest niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania gospodarki. Jak pisał Smith, „w państwie, gdzie nie ma regularnego wymiaru sprawiedliwości, gdzie ludność nie ma zapewnionej ochrony mienia, a prawo nie gwarantuje wykonania umów i gdzie wreszcie władza państwowa nie czuwa nad tym, by należności od osób, które są w stanie je uiścić, egzekwowano regularnie, tam handel i przemysł wkrótce podupadnie”⁷²³.

Państwo, żeby zrealizować funkcje do jakich jest powołane musi pobierać podatki. Jednak, aby zminimalizować ich negatywne efekty, wyróżnił cztery zasady, jakimi powinni kierować się rządzący. Podatki powinny być proporcjonalne do dochodu. Ponadto kwoty, które należy zapłacić w formie podatku winny być jasno określone. W przeciwnym razie jednostka byłaby zdana na łaskę poborcy podatkowego. Trzecią zasadą

ani z chciwości, ani ze skąpstwa, ani z miłości własnej, lecz z powodów bardzo bliskich altruizmowi: z troski o potrzeby innych, z życzliwego, otwartego i odważnego usposobienia”. G. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, Poznań 2001, s. 56.

⁷²¹ Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom 1*, dz. cyt., s. 31-37.

⁷²² Por. tamże, s. 117-130.

⁷²³ Por. Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom 5*, dz. cyt., s. 609.

było pobieranie podatków w dogodnym dla płatnika momencie. Po czwarte, należy minimalizować koszty poboru podatku. Chodzi tu nie tylko o wynagrodzenia poborców podatkowych, ale także o negatywny wpływ podatków dla rozwoju gospodarczego. Smith zauważa też wpływ zbyt wysokich podatków na łamanie prawa i unikanie płacenia podatków, a więc coś, co dziś określilibyśmy mianem szarej strefy⁷²⁴.

Autor *Bogactwa narodów* jest niewątpliwie jednym z najlepiej znanych klasyków liberalizmu i ekonomistów. Nie był on apologetą bezdusznego egoizmu, lecz realistą etycznym. Rzetelnie argumentował swoje poglądy w takich zasadniczych kwestiach, jak podział pracy, zróżnicowanie płac czy sprawiedliwe podatki. Myśl Adama Smitha do dziś stanowi źródło, do którego nawiązują liberałowie⁷²⁵.

Czołowymi liberałami brytyjskimi pierwszej połowy XIX w. byli twórca utylitaryzmu Jeremy Bentham i James Mil (ojciec Johna Stuarta). Brytyjscy liberałowie tego okresu zwalczali prawne uprzywilejowanie jakichkolwiek klas, jednak byli przeciwni egalitaryzmowi. Ubóstwo było ich zdaniem zawsze wynikiem własnego działania czy po prostu karą Bożą za grzechy (w czym widoczny był wpływ pewnych koncepcji protestanckich). Na gruncie politycznym poglądy Milla, a także Benthama ewoluowały stopniowo w kierunku demokracji⁷²⁶.

Z kolei początek drugiej połowy XIX wieku był w Wielkiej Brytanii okresem triumfu idei liberalnych. Po dokonaniu sprzyjających burżuazji reform, takich jak zniesienie ceł na produkty zbożowe oraz uzyskaniu ustrojowej supremacji przez parlament (w którym dominowała Izba Gmin) nastąpił okres niekwestionowanego panowania liberalizmu. Okres ten symbolizował wielokrotny premier brytyjski i jednocześnie liberał, Wiliam E. Gladstone. Z kolei w ostatnim ćwierćwieczu XIX wieku, czyste zasady liberalne zaczęły ustępować militaryzmowi służącemu rozbudowie Imperium Brytyjskiego. Do najsłynniejszych brytyjskich liberałów drugiej połowy XIX w. można zaliczyć Herberta Spencera i Johna Stuarta Milla⁷²⁷.

Socjolog Herbert Spencer był zwolennikiem darwinizmu społecznego, wierzącym w postęp techniczny i idący z nim w parze wzrost wolności. Głosił indywidualizm i konieczność ograniczenia, a docelowo zlikwidowania państwa. Krytykował socjalizm, który bronił najsłabszych, co było sprzeczne z darwinowską ideą przetrwania najsilniejszych⁷²⁸.

⁷²⁴ Por. tamże, s. 501-502.

⁷²⁵ W Polsce można tu wspomnieć o zajmującym się promocją idei liberalnych Centrum im. Adama Smitha.

⁷²⁶ Por. B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 27-35.

⁷²⁷ Por. tamże, s. 81-86.

⁷²⁸ Por. tamże, s. 86-87.

John Stuart Mill, syn Jamesa Milla był m.in. parlamentarzystą, filozofem i ekonomistą. Podobnie jak ojciec wyznawał myśl utilitarną i indywidualistyczną, choć w zmodyfikowanej formie. Zwracał uwagę na wpływ społeczeństwa na jednostkę. Jego zdaniem wolność nie jest jedynie czymś abstrakcyjnym i ahisterycznym. Do jej wykształcenia potrzebne są konkretne warunki historyczne i nie każdy naród równie szybko dojrzewa do wolności (John Stuart Mill był przekonany, że naród brytyjski dojrzał do niej szczególnie prędko). Można więc powiedzieć, że z punktu widzenia metodologii był on zwolennikiem historycyzmu.

Myśliciel ten odszedł ponadto do ortodoksyjnego leseferyzmu w sferze gospodarki. Chociaż generalnie był on zwolennikiem wolności gospodarczej, to akceptował też pewną ingerencję państwa. Do zadań tegoż należeć miało zarządzanie przedsiębiorstwami o znacznych rozmiarach, a nawet zapewnienie minimum egzystencji i powszechnej edukacji. Socjalne funkcje państwa miały służyć umożliwieniu właściwego funkcjonowania demokracji politycznej. Autor *O wolności* był liberałem demokratycznym, a nie arystokratycznym. Głosił konieczność istnienia powszechnego prawa wyborczego, które miało na celu właściwie reprezentować różne, często sprzeczne, interesy klasowe. Jego demokratyzm nie był jednak bezkrytyczny. Choć zazwyczaj występował przeciwko cenzusom, to w pewnych przypadkach je dopuszczał (cenzus podatkowy). Ponadto uznawał potrzebę oparcia rządów na ludziach wykształconych. Środkiem do tego celu miało być nadanie im prawa dodatkowego głosu. Demokratyzm Milla był więc daleki od ścisłego trzymywania się zasady one man – one vote⁷²⁹. Brytyjski liberał był świadomy niebezpieczeństw, przed jakimi stoi demokracja, takich jak groźba reprezentowania narodu przez ludzi niewykształconych oraz przez dbającą tylko o swój klasowy interes większość⁷³⁰. Co więcej, Mill dostrzegał problemy przed jakimi stoi demokracja, takie jak problem panowania przeciętności i tworzenia społeczeństwa masowego w warunkach rządów demokratycznych⁷³¹. Zauważał też, że demokracja i samorządność to dwa różne pojęcia. Jak pisał, „<lud> sprawujący władzę to nie zawsze ten sam lud, nad którym ta władza jest sprawowana; a <samorząd>, o którym mowa, nie oznacza, że każdy rządzi sobą, lecz, że każdym rządzą wszyscy pozostali. Ponadto wola ludu jest w praktyce wolą najsilniejszej lub najaktywniejszej części ludu”⁷³². Ponieważ owa dominująca większość może tyranizować mniejszość, potrzebne są ograniczenia demokracji mające na celu ochronę praw mniejszości.

⁷²⁹ Por. tamże, s. 82-85.

⁷³⁰ Por. J. S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995, s. 130.

⁷³¹ Por. tamże, s. 82-86.

⁷³² J. S. Mill, *O Wolności* w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 325.

John Stuart Mill dostrzegał ponadto powiązanie wolności gospodarczej z wolnością polityczną. Jak przekonywał, prawa obywateli będą iluzoryczne, jeśli rząd będzie pełnił kluczową rolę w gospodarce. Dlatego też, choć nie był dogmatycznym leseferystą, przestrzegał przed zagrożeniami, które może powodować przejęcie przez rząd kontroli nad transportem, towarzystwami ubezpieczeniowymi, bankami, edukacją i dobroczynnością. Jeśli te gałęzie nie pozostaną w rękach prywatnych, to wolność prasy czy prawo głosu będą niewiele znaczącymi zapisami prawnymi⁷³³.

John Stuart Mill głosił poglądy dotyczące nie tylko sfery politycznej i gospodarczej, ale także moralno-kulturowej. Bronił zasady wolności sumienia, rozumianej w sposób absolutystyczny. Człowiek ma prawo myśleć, czuć i mieć pogląd na każdy temat zgodny z własnym sumieniem i nikt nie może mu tego zabraniać. Autor *O wolności* widział tu zagrożenie nie tylko ze strony władzy politycznej, ale także ze strony presji społecznej. Indywidualne sumienie jego zdaniem może być uciśnione nie tylko przez rządowy przymus, lecz także przez nacisk większości. Zasada wolności sumienia nie byłaby pełna, gdyby ograniczała się tylko do sfery wewnętrznej człowieka; łączy się z nią więc zasada wolności słowa. John Stuart Mill twierdził, że wolność słowa jest uzasadniona, ponieważ może się zdarzyć, że rząd zakaże głoszenia poglądu prawdziwego lub zawierającego w sobie przynajmniej część prawdy. Co więcej, zakładając, że można z absolutną pewnością zawyrokować co jest prawdą, a co błędem, to polityczne uprzywilejowanie tej pierwszej nie jest dobrym rozwiązaniem. Może ono bowiem doprowadzić do tego, że prawda będzie uznawana siłą inercji, a nie za sprawą świadomego wyboru. Ponadto XIX wieczny liberał postulował wolność stowarzyszeń oraz wolność wyboru czegoś, co dziś byśmy określili stylem życia. Zgodnie z klasycznie liberalną zasadą przedstawioną przez Johna Stuarta Milla, każdy powinien mieć prawo dążyć do swoich celów, dopóty, dopóki nie przeszkadza innym w ich dążeniach. Skupienie się przez ludzi na własnych sprawach przyniesie rezultaty korzystne dla całej ludzkości⁷³⁴.

Co najmniej równie istotnym dla opisu wczesnej myśli liberalnej krajem były Stany Zjednoczone. Można powiedzieć, że „stały się jakby drugą kolebką nowoczesnego liberalizmu. (...)właściwie całą myśl polityczną tego kraju można by określić jako myśl liberalną. Liberalizm nie jest – jak w Europie – jednym z kierunków ideowych, ale jest w gruncie rzeczy kierunkiem czy nurtem jedynym lub w każdym razie

⁷³³ Por. tamże, s. 332.

⁷³⁴ Por. tamże, s. 326-329.

przytłaczającym wszystkie inne”⁷³⁵. Liberalny charakter mają amerykańska Deklaracja Niepodległości (z 1776 r.) i Konstytucja (która została uchwalona w 1787, a weszła w życie w 1789 r.).

W latach 1776-1787 Ameryka była krajem zdecentralizowanym, większość władzy znajdowała się w rękach poszczególnych stanów, a władze centralne nie mogły ustanawiać praw wiążących wszystkie stany. Idee luźnej konfederacji konkurowały z ideami federacyjnymi⁷³⁶. Do zwycięstwa tych drugich i uchwalenia Konstytucji Stanów Zjednoczonych przyczyniły się *Eseje polityczne federalistów*. Ich autorami byli prawnik wywodzący się z rodziny kupieckiej Alexander Hamilton (1757-1804), polityk i prawnik James Madison (1751-1836) oraz autor, którego wkład był najmniejszy, John Jay (1745-1829). Autorzy *Federalisty* popierali zcentralizowany, federalny rząd, w przekonaniu, że jest on niezbędny do obrony granic państwowych i popierania handlu. Nie oznacza to, że nie obawiali się zagrożeń płynących ze strony władzy. Remedium na nie miały stanowić zabezpieczenia prawne, jak m.in. dwuizbowy charakter władzy ustawodawczej, prezydenckie prawo weta, jak również pośredni charakter wyborów i ograniczone czynne prawo wyborcze⁷³⁷. Byli oni republikanami, wierzącymi w możliwość oparcia rządów na refleksji i wyborze. Dostrzegali przy tym niebezpieczeństwo despotyzmu; zauważali, że despotami często zostają politycy starający się wkupić w łaski ludu poprzez demagogię⁷³⁸. Dostrzegali również, że do despotyzmu prowadzi zdobycie nadmiernej przewagi przez jedną z grup interesu, faksji. Autorzy *Federalisty* rozważali, jaka forma rządu najlepiej zapobiegnie tej sytuacji. Rozróżniali rządy demokratyczne od republikańskich; przy czym przez demokrację rozumieli bezpośrednie rządy ludu, a przez republikę rządy przedstawicielskie. Opowiadali się po stronie republiki, uważając demokrację za niemożliwą do realizacji w większych wspólnotach. Istnienie większej wspólnoty było zaś konieczne, by nie dopuścić poszczególnym grupom obywateli zorganizowanym we faksje do objęcia tyrańskich rządów. Większe jednostki polityczne to większe rozdrobnienie, większe różnice interesów i mniejsze ryzyko naruszania praw obywatelskich przez dominującą faksję. Ich poglądy gospodarcze można także określić jako klasycznie liberalne: sprzeciwiali się bowiem ideom egalitarnym, takim jak równy podział własności, znoszenie długów czy emisja papierowego pieniądza⁷³⁹.

⁷³⁵ Tamże, s. 36.

⁷³⁶ Por. *Eseje polityczne federalistów*, opracowanie F. Quinn, dz. cyt., s. 14-17.

⁷³⁷ Por. tamże, s. 28-33.

⁷³⁸ Por. tamże, s. 56.

⁷³⁹ Por. tamże, s. 90-95.

Myśl twórców *Esejów politycznych federalistów* bazowała na szkockim Oświeceniu i angielskich teorykach republiki. Swój wpływ wywarł na nich kalwinizm ze swoją pesymistyczną antropologią. Autorzy *Esejów politycznych federalistów* (a przy tym współtwórcy amerykańskiej konstytucji) inspirowali się więc myślicielami takimi jak David Hume, James Harrington i John Locke, którzy ufali bardziej doświadczeniu niż abstrakcyjnemu, oświeceniowemu rozumowi⁷⁴⁰. Jak pisał Alexander Hamilton w Eseju 15, najlepszą wyrocznią mądrości jest doświadczenie „(...) ono zawsze obnażało niewiedzę o prawdziwych źródłach inspirujących działania ludzi i zadawało kłam twierdzeniu o pierwotnych pobudkach powołania władzy obywatelskiej. Dlaczego w ogóle utworzono rząd? Ponieważ namiętności ludzkie nigdy nie podporządkowują się bez przymusu nakazom rozumu i sprawiedliwości”⁷⁴¹. Oto kwintesencja poglądów twórców *Esejów politycznych federalistów*: empiryzm, poparcie dla obywatelskiego charakteru władzy i antropologiczny sceptycyzm.

Liberalizm, obecny w *Esejach politycznych federalistów* i współtworzonej przez nich Konstytucji jest więc nierozłącznie związany z amerykańską myślą polityczną i z historią Stanów Zjednoczonych. Różnice polityczne w społeczeństwie amerykańskim to zazwyczaj różnice między różnymi sposobami rozumienia liberalizmu. Wynika to przede wszystkim ze specyfiki społeczeństwa amerykańskiego, wolnego od feudalnej przeszłości. Ponadto posiadanie ziemi przez praktycznie wszystkich Amerykanów uwolniło nowo powstałe państwo od problemów socjalnych i stworzyło silną bazę dla rozwoju liberalizmu (niezależnych drobnych posiadaczy).

W czasach wojny o niepodległość Stanów, obok rywalizacji między zwolennikami i przeciwnikami federacji istniał spór między antydemokratami (reprezentowanymi przez Johna Adamsa) i demokratami, takimi jak Thomas Jefferson. W ideologicznym sporze wygrało to ostatnie, dlatego warto przyjrzeć się bliżej poglądom trzeciego prezydenta Stanów Zjednoczonych. Choć Jefferson twierdził, że lud powinien mieć swój udział w rządach, to jego demokratyzm nie był wolny od pierwiastków charakterystycznych dla liberalizmu arystokratycznego. Charakterystycznym aspektem poglądów Jeffersona był także agraryzm; jego zdaniem rdzeniem społeczeństwa powinni być pielęgnujący tradycyjne wartości średni właściciele ziemscy, a nie nowocześni mieszkańcy

⁷⁴⁰ Por. tamże, s. 45-46.

⁷⁴¹ Tamże, s. 101.

miast. Poglądy trzeciego prezydenta USA trafnie oddaje jego przemówienie inauguracyjne wygłoszone w 1801 roku⁷⁴².

W przywołanym przemówieniu Jefferson bronił zasad demokracji, uzasadniając je niedoskonałością natury ludzkiej. Ponieważ królowie nie są aniołami, lepiej by ludzie zarządzili się sami (demokratycznie), niż byli rządzeni przez niedoskonałych władców⁷⁴³. Demokracja została więc uznana przez Jeffersona za ustrój oparty na samorządności⁷⁴⁴. Dlatego też wyłącznie w republice ludzie utożsamiają się z rządem i państwem na tyle, że utożsamiają swój interes z jego interesem⁷⁴⁵. Tak jak już wspomniano, demokratyzm Jeffersona nie był jednak bezkrytyczny, jego zdaniem „(...) chociaż wola większości ma przeważać we wszystkich przypadkach, (...) mniejszość posiada swoje równe uprawnienia, które muszą być chronione przez równe ustawy, których pogwałcenie byłoby uciskiem”⁷⁴⁶.

W przemówieniu tym Jefferson głosi klasycznie liberalne idee. Chwali zasadę wolności religijnej, przestrzegając jednocześnie, że nie wystarczy ona do zbudowania dobrego państwa i społeczeństwa. Wolność powinna obejmować nie tylko sferę wiary, lecz także szeroko pojętą wolność słowa i prasy. Ponadto potrzebna jest także wolność polityczna, chroniąca przed despotyzmem. Oznacza to nie tylko republikański charakter rządu, lecz także jego ograniczenia. Choć Jefferson jest zwolennikiem federalnego charakteru rządów, to nie uznaje on także prawa poszczególnych stanów. Głównym obowiązkiem władzy jest więc zapewnienie pokoju i porządku społecznego. Rząd zasadniczo nie powinien ingerować w kwestie gospodarcze (choć Jefferson mówi też o konieczności wspomagania rolnictwa i handlu). Polityka budżetowa powinna być oszczędna, a wszelkie długi spłacane w uczciwy sposób. Trzeci prezydent USA głosi więc liberalizm we wszystkich sferach życia społecznego: religijno-kulturowej, politycznej i gospodarczej⁷⁴⁷.

⁷⁴² Por. tamże, s. 36-39.

⁷⁴³ Por. tamże, s. 164.

⁷⁴⁴ Utożsamienie demokracji z samorządnością wydaje się zbytnim uproszczeniem, możliwym do obrony tylko w przypadku uznaniu społeczeństwa za jednolity byt. Jednak społeczeństwo to tylko konstrukcja myślowa, a nie osobny byt. Realnie istnieją, żyją i działają tylko składające się nań osoby. Osoby te ponadto różnią się w swoich poglądach i dążeniach. Zatem jeśli uznamy metodologiczny indywidualizm, okaże się, że demokracja nie jest samorządem, lecz panowaniem większości wyborczej nad pozostałymi obywatelami. Także w demokracji prawa i wola nieagresywnych jednostek mogą być (i rzeczywiście są) gwałcone. Jedynym wyjątkiem jest demokracja wymagająca całkowitej jednomyślności, która z powodu swojej niepraktyczności nie jest współcześnie praktykowana. Zwraca na to uwagę ekonomista i teoretyk libertarianizmu, Hans Hoppe. Por. H. H. Hoppe *Demokracja-bóg który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, Warszawa 2006, s. 51.

⁷⁴⁵ Por. *Eseje polityczne federalistów*, opracowanie F. Quinn, dz. cyt., s. 164.

⁷⁴⁶ B. Sobolewska i M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 163.

⁷⁴⁷ Por. tamże, s. 164-165.

Interesującym myślicielem liberalnym pierwszej (i początku drugiej) połowy XIX wieku był Henry David Thoreau. Ten pisarz i moralista doprowadził myśl liberalną do jej logicznych konsekwencji głosząc tzw. zasadę nieposłuszeństwa obywatelskiego. Zgodnie z nią ważniejsze są prawa indywidualnego sumienia, niż rozkazy władzy. Thoreau wcielał swoją myśl w życie; w proteście przeciwko niewolnictwu i wojnie z Meksykiem nie zapłacił podatku, co spowodowało jego aresztowanie. Thoreau twierdził, że najlepszym rządem jest taki, który nie rządzi wcale. W połączeniu z głoszoną przezeń zasadą obywatelskiego nieposłuszeństwa spowodowało to oskarżanie go o anarchizm⁷⁴⁸.

Thoreau wysuwał mocne argumenty przeciwko zasadzie większościowej. Jego zdaniem, fakt sprawowania rządów przez większość wynika z tego, że posiada ona największą siłę. Zapytywał więc „czyż nie może być rządu, w którym faktycznie nie większość decydowałaby, co jest słuszne, a co niesłuszne, lecz sumienie? (...) Czy obywatel musi kiedykolwiek, nawet na moment, lub w najmniejszym stopniu powierzać swoje sumienie ustawodawcy? Po co w takim razie każdy człowiek ma sumienie?⁷⁴⁹” Thoreau z pogardą odnosił się do ludzi służących państwu wbrew swojemu sumieniu, takimi jak żołnierze ślepo wykonujący rozkazy na wojnie. Uznawał ich za bezwartościowych. Jego zdaniem istnieje prawo do buntu przeciw tyrańskiej władzy, a władza amerykańska sankcjonując niewolnictwo i tocząc niesprawiedliwą wojnę wypełniła znamiona władzy tyrańskiej⁷⁵⁰.

W drugiej połowie XIX wieku, podobną rolę, co Jefferson w pierwszej, odegrał Abraham Lincoln. Ten pozbawiony formalnych uprawnień adwokat był klasycznym przykładem *self-made man*. Wywodził się z robotniczej rodziny, co być może miało wpływ na jego demokratyczne poglądy. Był także przeciwnikiem istnienia niewolnictwa, a jego wybór na prezydenta w 1860 r. stał się przyczyną ogłoszenia secesji przez stany południowe. Ostatecznie bunt stanów południowych został stłumiony, a niewolnictwo zniesione.

Ideały równości i wolności, wyznawane przez Lincolna nie oznaczały zgody na anarchię. Lincoln (w przeciwieństwie np. do Thoreau) broni zasady rządów większości, która może i niekiedy musi narzucać swoją wolę mniejszości. Jedynowładztwo oraz rządy mniejszości są niewłaściwe. Mniejszość nie ma też do prawa secesji; przyznanie jej takiego uprawnienia byłoby tożsame ze zgodą na anarchię. Demokracja pozostaje więc jedyną rozsądną alternatywą, swego rodzaju złotym środkiem między despotyzmem i anarchią.

⁷⁴⁸ Por. tamże, s. 170-171.

⁷⁴⁹ Tamże, s. 172.

⁷⁵⁰ Por. tamże, s. 173-174.

Jest też ona pokojowym środkiem zmiany rządu, zastępującym wojnę. Lincoln potępia bunt stanów południowych, które zamiast dążyć do realizacji swoich postulatów w demokratycznych wyborach obrały drogę zbrojnej rebelii. Ich błędem był brak podporządkowania się suwerennemu ludowi, który jako jedyny ma prawo wyrazić zgodę na odłączenie się od federacji (prawa tego nie ma nawet prezydent)⁷⁵¹. Autor *Przemowy Gettysburgskiej* kładzie bardzo silny nacisk na prawa suwerennego ludu, co streszczają słynne słowa definiujące demokrację, jako „rządy ludu, dla ludu i przez lud”⁷⁵².

Demokracja Lincolna łączył się z obroną gospodarczego liberalizmu. Był on indywidualistą i zwolennikiem nieubłaganego prawa wolnej konkurencji, w której zwyciężają jednostki najbardziej pracowite i oszczędne. Jako *self made-man* wierzył w możliwość awansu społecznego, w pozostawienie każdemu możliwości samodzielnego wzbogacenia się⁷⁵³. Popierał system, w którym każdy ma szansę społecznego awansu pod warunkiem wyrzeczeń i pracowitości. Jego zdaniem „nikt z żyjących ludzi nie zasługuje na więcej zaufania niż ci, którzy w mozole wyszli z biedy – nikt nie jest mniej skłonny wziąć czy ruszyć cokolwiek, czego uczciwie nie zarobił”⁷⁵⁴. Lincoln był przy tym przeciwnikiem dominacji kapitału, cokolwiek rozumieć pod tym pojęciem. Jego zdaniem „kapitał jest jedynie owocem pracy i nigdy nie mógłby istnieć, gdyby najpierw nie istniała praca. Praca jest nadrzędna w stosunku do kapitału i zasługuje na wyższe względy”⁷⁵⁵. Warto przy tym pamiętać, że w ówczesnych Stanach Zjednoczonych, o czym mówił sam Lincoln, niewielu było pracowników najemnych i żyjących z pracy innych kapitalistów. Większość ludzi była niezależnymi farmerami, pracującymi na swojej ziemi i na swój własny użytek⁷⁵⁶.

Odmienne niż w Stanach Zjednoczonych rozwijał się liberalizm we Francji. Choć początków tamtejszego liberalizmu należy upatrywać w myśli Monteskiusza (XVIII w.), to jego dojrzewanie było wolniejsze. Wprawdzie Rewolucja Francuska zburzyła ład feudalny, jednak późniejsza Restauracja (1814-1830) przyniosła sytuację, w której liberalizm zmuszony był do koegzystencji z burbońską monarchią. Koegzystencja ta była oparta na Karcie Konstytucyjnej z 1814r., zgodnie z którą monarcha zgadzał się dzielić z parlamentem władzę ustawodawczą⁷⁵⁷. Francuscy liberałowie

⁷⁵¹ Por. tamże, s. 407-409.

⁷⁵² Tamże, s. 412.

⁷⁵³ Por. tamże, s. 92.

⁷⁵⁴ Tamże, s. 411.

⁷⁵⁵ Tamże, s. 410.

⁷⁵⁶ Por. tamże, s. 411.

⁷⁵⁷ Por. Karta Konstytucyjna Ludwika XVIII. Wersja elektroniczna pod adresem: <http://personal.ashland.edu/~jmoser1/constitutionalcharter.htm>. Wydruk z dnia 2.2.2013r.

akceptowali ten stan rzeczy, głosząc uznanie zarówno dla naturalnych praw i swobód, jak i dla wynikających z tradycji praw Burbonów. Ostatecznie jednak liberałowie zaczęli domagać się od króla Karola X uznania praw parlamentu nie na zasadzie jednostronnej koncesji (jak do tej pory), lecz obustronnej umowy. Znany polityk liberalny tamtego okresu, Louis Adolphe Thiers stwierdził, że po 15 latach funkcjonowania rząd przedstawicielski wykształcił już tradycję analogiczną do tradycji monarchicznej, a monarcha powinien ulegać woli większości. Tego typu poglądy doprowadziły do zamieszek i abdykacji Karola X.

Zmiana, jaka dokonała się w pierwszej połowie XIX wieku we francuskim liberalizmie była przejściem od liberalizmu arystokratycznego i skłonnego do kompromisów do liberalizmu demokratycznego⁷⁵⁸. Przemiana ta dokonała się „(...) w dziele Alexisa de Tocqueville’a (...) Zmianę struktury na demokratyczną ogłosił właśnie Tocqueville za historycznie nieuniknioną. Sława jego dzieł, zwłaszcza *O demokracji w Ameryce* wynikała z jego wnikliwej diagnozy swoich czasów”⁷⁵⁹.

Alexis de Tocqueville (1805-1859) był potomkiem rodziny arystokratycznej, z tradycjami sięgającymi wypraw krzyżowych. W 1831 r. wyruszył do Stanów Zjednoczonych z rządową misją zbadania tamtejszego systemu penitencjarnego. Jednak jego obserwacje dotyczyły znacznie szerszego spektrum: ustroju, praw, obyczajów, wyznawanych wartości. Podróż Tocqueville’a zbiegła się w czasie z początkiem tzw. ery jacksonowskiej w Ameryce (związanej z wyborem w 1829 r. Andrew Jacksona na prezydenta Stanów Zjednoczonych). Era ta wiązała się z postępującą demokratyzacją ustroju, znoszeniem cenzusów wyborczych, wprowadzeniem rotacji na stanowiskach urzędniczych (tzw. *spoils system*, w myśl którego przypadły one w udziale zwycięskiej partii). Ten kontekst mógł przyczynić się do uznania przez Tocqueville’a postępującej egalitaryzacji za nieuniknioną⁷⁶⁰. Zdaniem Tocqueville’a, historia, kierowana przez Opatrzność zmierza ku demokracji. W wydarzeniach takich jak osłabiające szlachtę wojny, wynalazki czy reformacja widział drogę (pęd) ku równości. Z natury rzeczy równości sprzyja także chrześcijaństwo, chociaż, jak zauważał autor *O demokracji w Ameryce*, w jego czasach to wrogowie chrześcijaństwa popierają wolność i równość. Francuski badacz był wszakże przekonany o opatrnościowym charakterze demokracji; walka z nią miała być walką z samym Bogiem⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ Por. B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, dz. cyt., s. 43-53.

⁷⁵⁹ Tamże, s. 53.

⁷⁶⁰ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 5-11.

⁷⁶¹ Por. tamże, s. 29-35.

Nie oznacza to jednak, że Tocqueville był bezkrytyczny wobec współczesnej mu demokracji. Jak pisał „demokrację pozostawiono więc jej dzikim instynktom. Wyrosła jak dzieci pozbawione opieki rodzicielskiej, które wychowują się same na ulicach naszych miast, mając do czynienia tylko z nędzą i występkiem”⁷⁶². Demokracja amerykańska ma wprawdzie pewne zalety, jednak nie należy do nich wybór najlepszych kandydatów. O zwycięstwie w wyborach decydują cechy zewnętrzne, a nie wartość charakteru; ponadto demokratyczna żądza równości idzie w parze z zawiścią, która odzwierciedla się w wynikach wyborów. Remedium na niedogodności demokracji Tocqueville dostrzegał zwłaszcza w rozciągnięciu obowiązującego w wyborach do Senatu systemu dwustopniowego na inne rodzaje głosowań⁷⁶³.

Istotne są także rozważania Tocqueville’a nad rolą stowarzyszeń w amerykańskiej demokracji. Otóż są one niezbędne, by zapobiec despotyzmowi, którym zagrożone są kraje egalitarne. Wobec osłabienia znaczenia jednostek w reżimie demokratycznym, potrzebne jest ich stowarzyszanie się. W państwach arystokratycznych stowarzyszenia mają charakter przymusowy, a na ich czele stoją znaczące jednostki. W demokracji zaś poszczególne osoby nie mają takich wpływów jak arystokraci. Stowarzyszenia sprzyjają ponadto czemuś, co współcześnie określa się mianem pluralizmu medialnego; zakładają bowiem własne gazety⁷⁶⁴. Jak zauważa Tocqueville, „niezależnie od wieku, pozycji i poziomu umysłowego Amerykanie nieustannie się stowarzyszają. Mają nie tylko towarzystwa handlowe i przemysłowe (...) istnieją stowarzyszenia religijne i moralne, stowarzyszenia o poważnym i błahym charakterze (...)”⁷⁶⁵.

Tocqueville dostrzegał także wpływ amerykańskiej demokracji na życie gospodarcze. Zauważał zamiłowanie Amerykanów do dóbr materialnych, wiążąc je z szansą ich samodzielnego uzyskania. W społeczeństwach arystokratycznych zarówno bogactwo wyższych warstw jak i nędza ludu są dane; ludzie godzą się ze swoim materialnym losem i nie poświęcają mu wiele uwagi. Tymczasem w Stanach Zjednoczonych, opartych na zasadzie równości szans, bogaci pamiętając trud włożony w zdobycie majątku przywiązują do niego wiele uwagi; ubodzy zaś mają nadzieję na poprawę swojego losu. Panujące tam podejście do pracy zarobkowej różni się zasadniczo od podejścia społeczeństw arystokratycznych. Nie jest ona czymś wstydliwym; przeciwnie to beczynność uważana jest za godną potępienia. Dlatego też chcący żyć beczynnie Amerykanie emigrują niekiedy

⁷⁶² Tamże, s. 31.

⁷⁶³ Por. tamże, s. 156-160.

⁷⁶⁴ Por. tamże, s. 342-350.

⁷⁶⁵ Tamże, s. 345.

do Europy w obawie przed potępieniem czekającym w ich ojczyźnie. Dbałość Amerykanów o dobra doczesne idzie w parze z troską o dusze. Zdaniem Tocqueville'a paradoks ten jest łatwy do rozwiązania. Religijność, często o charakterze sekciarskim i spirytualistycznym stanowi reakcję na materializm⁷⁶⁶. Dlatego też „we wszystkich stanach Unii, a zwłaszcza w mało zaludnionych krainach Zachodu spotkać czasem można wędrownych kaznodziejów, którzy wszędzie głoszą słowo Boże. Całe rodziny, starcy, kobiety i dzieci, przedzierając się przez dzikie lasy i przemierzając pustkowia, przybywają z bardzo daleka, by ich słuchać”⁷⁶⁷.

Tocqueville odegrał istotną rolę w badaniach nad społeczeństwem nowoczesnym i tym, co go wyróżnia od społeczeństwa tradycyjnego. Otóż najistotniejszą cechą odróżniającą obydwie typy społeczeństw jest względna równość panująca w tym pierwszym. Chociaż więc społeczeństwo demokratyczne i liberalne nie cechuje się idealnie równym podziałem dochodów to nie można mówić, że występuje w nim podział na klasy. Tocqueville'a wizja społeczeństwa demokratyczno-liberalnego jawi się więc jako umiarkowanie optymistyczna, choć nie pozbawiona krytyki⁷⁶⁸.

2. Klasyczny liberalizm a kapitalizm według Michaela Novaka

Jak już wspomniano wyżej Michael Novak postrzega klasyczny liberalizm, jako jedno ze źródeł demokratycznego kapitalizmu. Jako chrześcijański liberał, uznaje on zasady liberalne za uzasadnione i zgodne z moralnością chrześcijańską. Myśliciel ten duży nacisk kładzie na obronę wolnorynkowego kapitalizmu i jego zgodności z zasadami moralności. Zdaniem Novaka (demokratyczny) kapitalizm nie jest Królestwem Bożym na ziemi i wiąże się z niedoskonałością. Niemniej jednak jest lepszy od każdej znanej alternatywy (słynne słowa Churchilla na temat demokracji pasują zdaniem amerykańskiego teologa także do kapitalizmu)⁷⁶⁹. Należy jednak zaznaczyć, że w jednej ze swoich książek Novak wprowadza rozróżnienie na filozofię liberalną i instytucje liberalne. Liberalna filozofia (np. utylitaryzm) jest niekiedy rzeczywiście błędna i niemożliwa do pogodzenia

⁷⁶⁶ Por. tamże, s. 354-359.

⁷⁶⁷ Tamże, s. 356.

⁷⁶⁸ Raymond Aaron w interesujący sposób porównuje myśl Tocqueville'a z myślą Marksa. Por. R. Aron, *Esej o wolnościach*, Warszawa 1997, s. 25-70.

⁷⁶⁹ Alternatywą dla kapitalizmu jest socjalizm albo tradycyjna ekonomia krajów trzeciego świata. Socjaldemokracja zalicza się zdaniem Novaka do demokratycznego kapitalizmu i znajduje się na jego lewicy. Nie jest więc ona odmiennym ustrojem. Novak nie uzasadnia głębiej tej tezy, powołuje się na twierdzenia socjalistów, określających kraje socjaldemokratyczne (np. kraje skandynawskie) jako burżuazyjno-kapitalistyczne. Por. M. Novak *Business as a calling*, New York 1996, s. 79-85.

z katolicyzmem. Jednak instytucje liberalne są żywym tworem, który nie musi bynajmniej być uzasadniany przez tę filozofię⁷⁷⁰. Novak pyta retorycznie „czy oficjalna katolicka myśl społeczna przeciwstawia się instytucjom gwarantującym wolność religijną w takich krajach jak Szwajcaria, Niemcy i Stany Zjednoczone? A może przeciwna jest takim demokracjom politycznym jak w Stanach? Albo takim instytucjom liberalnym jak podział władz? Niezależnemu sądownictwu? Wolnej prasie? (...)”⁷⁷¹. Te i inne instytucje (w tym wolny rynek) nie są więc zdaniem amerykańskiego autora zasadniczo sprzeczne z katolicką nauką, nawet jeśli ich istnienie bywało i bywa nadal uzasadniane w oparciu o niekatolickie poglądy filozoficzne.

Pozytywna ocena liberalnych instytucji przez Novaka wynika z przekonania teologa, że kapitalizm jest systemem, w którym biedni mogą najłatwiej poprawić swoje warunki życiowe; a także z uznania kapitalistycznej gospodarki za niezbędny warunek demokracji. Według amerykańskiego myśliciela, kapitalizm w Stanach Zjednoczonych pozwolił w relatywnie szybkim tempie wydostać się z biedy osiedlonym w tym kraju rodzinom. Przyniósł też ze sobą bezprecedensowy wzrost liczby ludności. W 1800 r. liczba ludności świata wynosiła 750 milionów, zaś w 1996 r. przekroczyła 5.5 miliarda. Wzrost ten został osiągnięty dzięki nauce i technologii, jednak to kapitalizm zapewnił im sprzyjające środowisko. Nauka i naukowcy istnieli też w Związku Radzieckim, jednak brakowało im bodźców. Aby wiedza naukowa była wykorzystywana potrzebny jest odpowiedni system gospodarczy, a więc wolnorynkowy kapitalizm. Można więc mówić o zasługach tego ustroju dla wzrostu demograficznego⁷⁷².

W gospodarce rynkowej amerykański myśliciel dostrzega porządek, który powstaje mimo braku centralnego aparatu zarządzającego. Nawet na wiejskim targu można zaobserwować tego rodzaju ład: „(...) skomplikowane działanie popytu, podaży i cen – jest rzeczywiście produktem inteligencji. Nie jest to jednak produkt jednej inteligencji, lecz wielu jednostkowych aktów inteligencji”⁷⁷³. O wartości rynku świadczy zapewniana przez niego wolność, która nie prowadzi do anarchii, lecz łączy się z porządkiem, nawet z pewnego rodzaju rutyną. Rynek nie jest anarchią, przeciwnie, w gospodarce rynkowej „żywność dociera do sklepów, po ulicach jeżdżą taksówki, biura otwierają się z dokładnością zegara. Kto się boi anarchii, zapewne uważa nudę urzędowych godzin pracy za szczyt

⁷⁷⁰ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 15-18.

⁷⁷¹ Tamże, s. 17.

⁷⁷² Por. tamże, s. 84-87.

⁷⁷³ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 134.

doskonałości. Kto się boi nadmiernej organizacji, musi się fascynować nowościami, różnorodnością motywacji i swobodą wyboru, których nie brak”⁷⁷⁴.

Uczestnicy działań rynkowych z konieczności dostosowują się do innych, do ich potrzeb i dążą do zaspokojenia tychże. Skoro człowiek nie jest w stanie bezbłędnie poznać własnych interesów, to tym bardziej nie może kierować losem całej gospodarki. Rózsądniejsze, zdaniem Novaka, od odgórnego planowania jest więc pozostawienie ludziom prawa do podejmowania samodzielnych działań gospodarczych. Wykorzystanie praktycznej inteligencji milionów uczestników rynku przyniesie bardziej korzystny społecznie rezultat, niż odgórne planowanie⁷⁷⁵.

Istniejący na rynku porządek wyłania się mimo braku górnolotnych motywacji osób go tworzących i pomimo nieistnienia odgórnego planu. Adam Smith mówiąc o niewidzialnej ręce rynku miał właśnie na myśli odmiennosc (egoistycznych) motywacji od ich skutków i ład powstały w wyniku rozproszonych działań jednostek⁷⁷⁶. Amerykański teolog zgadza się ze zdaniem Adama Smitha⁷⁷⁷, zgodnie z którym więcej dla dobra wspólnego robią w rzeczywistości nie ci, którzy głoszą swój altruizm, lecz ci, którzy w życiu gospodarczym mają na uwadze przede wszystkim własny interes. Teologiczną podstawą porządku wyłaniającego się za sprawą niewidzialnej ręki, porządku wolnego rynku jest obraz Boga, jako *phronimos*, czyli inteligencji praktycznej i zaopatrującej, która ucieleśnia się w konkretności, a nie abstrakcji⁷⁷⁸.

Zdaniem Novaka wolny rynek nie jest sprzeczny z moralnością. Z jednej strony moralność jest warunkiem jego owocnego funkcjonowania, a z drugiej sam sprzyja rozwojowi pewnych cnót. Nie oznacza to, że działać na rynku mogą wyłącznie ludzie cnotliwi; rynek wykorzystuje nawet wady do osiągnięcia rezultatów korzystnych dla społeczeństwa⁷⁷⁹. Amerykański autor podkreśla konserwatywny aspekt rynku, „gdyby nagle załamały się konserwatywne zasady ewolucyjnej adaptacji, załamałby się również rynek. Rynek opiera się na zaufaniu. Zaufanie jest zakorzenione w dziedzinie moralnej, w prawie, obyczaju i tradycji”⁷⁸⁰.

⁷⁷⁴ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 137-138.

⁷⁷⁵ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 134-136.

⁷⁷⁶ Por. tamże, s. 138-139.

⁷⁷⁷ Jak pisał Smith, „mając na celu swój własny interes człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele dobrego zdziałali ludzie, którzy udawali, iż handlują dla dobra społecznego”. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami powstawania bogactwa narodów*, dz. cyt., s. 45-46.

⁷⁷⁸ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 136.

⁷⁷⁹ Por. tamże, s. 140.

⁷⁸⁰ Tamże, s. 141-142.

Zarówno bez zaufania, jak i bez odpowiedniej kultury ludzkich zachowań rynek nie mógłby dobrze funkcjonować. Niedopuszczalne na nim jest nieliczenie się z potrzebami i prawami innych, niedbałość czy nieuczciwość. Ważne są cnoty takie jak uprzejmość czy chęć do pomocy. Bez nich odniesienie rynkowego sukcesu jest niemożliwe; dlatego też kierownicy do znudzenia wpajają je swoim pracownikom. Celem działalności gospodarczej, takiej jak sprzedaż nie jest bowiem oszukanie klienta czy pozostawienie go przegranym; na transakcji zyskiwać powinny obydwie strony. Novak jest przeciwnikiem rozumienia gospodarki wolnorynkowej jako gry zero-sumowej. W porządku rynkowym jest wiele miejsca na perswazję, argumentację i dyskusję, nie ma natomiast miejsca na przymus. Choć kapitalizm nie może prawidłowo funkcjonować bez mniej spektakularnych cnót, takich jak umiarkowanie, to potrzebuje także odwagi innowatorów i podejmujących ryzykowne przedsięwzięcia przedsiębiorców⁷⁸¹.

Przedsiębiorczość i twórczość są bardzo istotnymi cnotami charakterystycznymi dla demokratycznego kapitalizmu. Przedsiębiorczość, a ściślej mówiąc „osobowa ekonomiczna przedsiębiorczość”⁷⁸² jest charakterystyczna właśnie dla systemu kapitalistycznego. Jest ona umiejętnością dostrzegania tego, czego inni nie widzą i realizacji nie urzeczywistnionych wcześniej pomysłów⁷⁸³. Osoba przedsiębiorcza potrafi zerwać z dotychczasowymi metodami produkcji i dostarczania dóbr i usług i zastąpić je nowymi. Wprawdzie przedsiębiorczość istniała także w krajach przedkapitalistycznych, jednak dopiero w kapitalizmie jej rola stała się wyjątkowo istotna. Cnota ta jest kluczową przyczyną sprawczą postępu ekonomicznego. Novak stara się opisać cnotę przedsiębiorczości za pomocą tradycyjnych kategorii filozoficznych. Jest ona cnotą zarówno intelektualną jak i moralną. O jej charakterze intelektualnym świadczy fakt, że wymaga ona pracy umysłu, mającej na celu odkrycie nowych możliwości gospodarczych (takich jak odkrycie nie zaspokojonych do tej pory potrzeb konsumentów lub nowej metody ich zaspokajania). Natomiast aspekt moralny opiera się na wysiłku oraz wytrwałości w realizacji gospodarczych zamierzeń⁷⁸⁴.

Z cnotą przedsiębiorczości wiąże Novak bardziej ogólną cnotę kreatywności. Jest ona szczególnie istotna, gdyż jak wspomniano, to właśnie nacisk na kreatywność umysłu jest cechą wyróżniającą kapitalizm. Kreatywności nie należy mylić z występującą nierzadko w kapitalizmie żądzą nowości, rozumianych jako cel sam w sobie⁷⁸⁵. Cnota ta jest najistotniejszym elementem ducha kapitalizmu. Niektórzy wielcy myśliciele mieli inny

⁷⁸¹ Por. tamże, s. 142-145.

⁷⁸² M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 57.

⁷⁸³ Por. M. Novak, *Business as a calling*, dz. cyt., s. 120.

⁷⁸⁴ Por. tamże, s. 57-58.

⁷⁸⁵ Por. tamże, s. 58.

pogląd na ten temat. Weber kładł większy nacisk na obecną w systemie kapitalistycznym organizację czy dobrze rozwiniętą kalkulację ekonomiczną. Zdaniem Novaka słynny socjolog przeoczył to, co najważniejsze. Kapitalizm to nie tylko wielkie fabryki XIX wieku, lecz także odkrycia, wynalazczość, element zaskoczenia (*surprise*). Także Karol Marks nie miał racji, gdy twierdził, że źródłem bogactwa jest praca fizyczna (laborystyczna teoria wartości, którą autor Kapitału przejął od Davida Ricardo i Adama Smitha)⁷⁸⁶. Największym źródłem bogactwa jest bowiem ludzki umysł, pracujący w sposób inteligentny i twórczy. To właśnie dzięki twórczemu myśleniu powstały zmieniające oblicze świata wynalazki takie jak: elektronika, komunikacja satelitarna, medycyna oparta na genetyce itd. Wiedza, nauka, kapitał intelektualny są zdaniem amerykańskiego teologa ważniejsze od surowców naturalnych; dowodem tego jest uboga w surowce Japonia, która prześcignęła w rozwoju gospodarczym obfitującą w nie Brazylię⁷⁸⁷.

Jak już wspomniano, Novak uważa, że koncepcja kreatywności, twórczości wywodzi się z Biblii i została rozwinięta w nauczaniu Jana Pawła II⁷⁸⁸. Jednak powstanie kapitalizmu, jako systemu, w którym ta cnota odgrywa kluczową rolę stanowi także zasługę myślicieli i polityków liberalnych, takich jak twórcy Stanów Zjednoczonych. To dzięki nim produkty ludzkiego umysłu zyskały ochronę prawną, w postaci konstytucyjnej ochrony prawa własności intelektualnej⁷⁸⁹. W krótkiej (liczącej 4486 słów) konstytucji znalazł się paragraf dotyczący ochrony praw twórców (co stanowiło jedyne użycie terminu „prawa” w całej konstytucji)⁷⁹⁰. Ludzki intelekt stał się kluczowym zasobem, ważniejszym nawet niż ziemia⁷⁹¹ właśnie dzięki temu fragmentowi Konstytucji⁷⁹². Novak uważa, że Amerykanie mają szczególne zasługi na polu kreatywności i wynalazczości; zasługi, z których korzysta cała

⁷⁸⁶ Teoria laborystycznej teorii wartości powstała na gruncie ekonomii klasycznej. Por. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/120200/classical-economics#ref220359>. Wydruk z dnia 02.02.2013r.

⁷⁸⁷ Por. M. Novak, *Business as a calling*, dz. cyt., s. 120-124.

⁷⁸⁸ Szerzej na ten temat piszę w rozdziale III tej pracy.

⁷⁸⁹ Por. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 59.

⁷⁹⁰ Por. M. Novak, *The fire of invention. Civil society and the future of Corporation*, Lanham- Oxford 1997, s. 53.

⁷⁹¹ Por. tamże, s. 59.

⁷⁹² Wydaje się, że Novak przecenia tu rolę prawodawstwa i zbyt wcześnie widzi początki systemu opartego na twórczej inteligencji (jak wspomniano wyżej tylko taki system nazywa kapitalistycznym). Większość intelektualistów gospodarczo-społecznego twierdzi, że przejście od kapitalizmu industrialnego do kapitalizmu opartego na kapitale ludzkim, informacji i twórczości rozpoczęło się znacznie później, a głównym czynnikiem był tu rozwój Internetu. Przykładowo autorzy specjalizujący się w tematyce ery informacji Don Tapscott i Anthony D. Williams w książce poświęconej możliwościom, jakie daje oparcie gospodarki na inteligencji i kreatywności współpracujących przez Internet ludzi twierdzą, że „dzisiaj dzięki Internetowi stoimy przed taką samą niewiadomą jak ludzie renesansu. (...) epoka digitalna otwiera nowe możliwości przyspieszenia badań i współpracy nad alternatywnymi rozwiązaniami. (...) w przyszłości będziemy oceniać ten okres, jako początek historycznego przechodzenia świata od przemysłowego kapitalizmu do nowych form gospodarczych, opartych na innych zasadach oraz sposobach myślenia i postępowania”. D. Tapscott, A. D. Williams, *Makrowikinomia. Reset świata i biznesu*, Warszawa 2011, s. 30

ludzkość. Amerykański autor porównuje rolę Amerykanów udostępniających reszcie ludzkości wynalazki pozwalające na lepsze wykorzystanie energii do roli Prometeusza⁷⁹³.

Wśród wybitnych polityków XIX wiecznych Stanów Zjednoczonych szczególnie żarliwym obrońcą własności intelektualnej⁷⁹⁴ był, zdaniem Novaka, Abraham Lincoln. Liberalny autor dostrzega punkty wspólne w myśli Lincolna i Jana Pawła II⁷⁹⁵. Obydwaj dostrzegali wyjątkową i mającą także gospodarcze znaczenie rolę ludzkiego umysłu, kreatywności, wynalazczości. Zauważali ponadto, że wykorzystanie (oprócz ziemi i tradycyjnie rozumianej pracy) twórczego potencjału umysłowego człowieka daje nową jakość życiu gospodarczemu. Lincoln, podobnie jak Jan Paweł II, był człowiekiem wiary. Wierzył w Boską ingerencję w historię; wojna secesyjna miała być wydarzeniem, które w zamyśle Stwórcy miało na celu zaprowadzenie wolności⁷⁹⁶. Szesnasty prezydent Stanów Zjednoczonych uznał uchwalenie amerykańskiej Konstytucji za jedno z sześciu wydarzeń najważniejszych dla ludzkiej wolności. Zagwarantowana w konstytucji ochrona praw twórców dodała według słów Lincolna „paliwo interesu” do „ognia geniuszu w odkryciach i produkcji nowych i użytecznych rzeczy”⁷⁹⁷.

Novak jest przekonany, że cnota kreatywności wymaga ochrony prawnej. Nie zgadza się więc z zarzutami krytyków własności intelektualnej. Jego zdaniem nie jest ona ani sprzecznym z tradycyjnym rozumieniem własności prawem do posiadania bytów idealnych ani żadną formą monopolu. Ochrona wynalazców czy autorów dotyczy wyłącznie praktycznego i materialnego zastosowania idei, a nie własności idei jako takich. Ponadto zwiększa ona konkurencyjność, w przeciwieństwie do typowego monopolu, który konkurencję niszczy. Własność intelektualna nie jest też efektem wyzysku krajów uboższych; to właśnie im ochrona twórców i wynalazców jest szczególnie potrzebna. W przeciwnym razie nie będą oni w stanie przyciągnąć (i zatrzymać) twórczych jednostek i przedsiębiorstw szukających dogodnych warunków do inwestycji. Patenty i prawa autorskie

⁷⁹³ Por. M. Novak, *Toward a theology of the Corporation*, Washington 1990, s. 44.

⁷⁹⁴ Novak pisząc o własności intelektualnej ma na myśli prawo autorskie i patenty. Prawo autorskie (copyright) to zakaz kopiowania utworu (np. książki czy utworu muzycznego) przez osoby inne niż autor. Prawo patentowe zaś chroni wynalazców posiadających patent. Mają oni przez pewien czas wyłączność na korzystanie z danego wynalazku i udzielanie innym zezwoleń na korzystanie zeń. Por. Michael Novak, *The fire of invention. Civil society and the future of Corporation*, dz. cyt., s. 64-65.

⁷⁹⁵ Mowa tu zwłaszcza o *Centesimus Annus* Jana Pawła II. Jak pisał papież „Istnieje jednak inna forma własności, która szczególnie w naszych czasach nabiera znaczenia nie mniejszego niż własność ziemi: jest to własność wiedzy, techniki i umiejętności. Bogactwo Krajów uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności, aniżeli na zasobach naturalnych (...)Istotnie, głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią *sam człowiek*”. Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, dz. cyt., n. 32.

⁷⁹⁶ Por. tamże, s. 59-62.

⁷⁹⁷ Por. tamże, s. 58.

zdaniem Novaka służą więc nie tylko wynalazcom i autorom, lecz dobru wspólnemu. To właśnie dobro publiczne jest celem, a interes twórców jedynie środkiem⁷⁹⁸.

Kreatywność jest zatem kluczową cnotą demokratycznego kapitalizmu, która do swojego rozkwitu potrzebuje stosownego prawodawstwa chroniącego interesy twórców i wynalazców. Powyższe uzależnienie rozwoju kreatywności (i kapitalizmu jako takiego) od prawodawstwa popierającego interesy materialne twórców należy przypisać realizmowi antropologicznemu Novaka. Z drugiej jednak strony poglądy Novaka na kwestię własności intelektualnej wydają się nie być wolne od pewnych uproszczeń⁷⁹⁹.

Demokratyczny kapitalizm, jako system oparty na wolności wymaga też cywilnej odpowiedzialności. Novak odwołuje się tu do przykładu pierwszych kolonistów Stanów Zjednoczonych. Przybywali oni na ziemię, w której nie było ani materialnych udogodnień ani systemu prawa (takiego jak np. w Anglii). Musieli stworzyć nowe społeczeństwo i nowe wspólnoty⁸⁰⁰. To właśnie swoista wspólnotowość (*communitarian living*) jest kolejną, często pomijaną cnotą ważną dla demokratycznego kapitalizmu, o której pisze Novak. Amerykański autor zdaje sobie sprawę z kontrowersyjności swojego twierdzenia. Kapitalizm zdaniem wielu krytyków cechuje się raczej nadmiernym indywidualizmem i samotnością⁸⁰¹. Jednak amerykański autor przekonuje, że w kapitalizmie życie społeczne nie zanika, a co najwyżej się zmienia. Istotnie, mniej jest tu miejsca dla tradycyjnej wspólnoty (*Gemeinschaft*), charakterystycznej bardziej dla wiejskiego życia. Niemniej jednak demokratyczny kapitalizm obfituje w liczne dobrowolne stowarzyszenia; także przedsięwzięcia ekonomiczne opierają się na współdziałaniu. Tak rozumiana wspólnotowość łączy się niekiedy z pewną samotnością, niezbędną, by można było mówić

⁷⁹⁸ Por. tamże, s. 65-83.

⁷⁹⁹ Koncepcja własności intelektualnej spotyka się z licznymi zarzutami, dotyczącymi zarówno aspektów etycznych jak i ekonomicznych. Jej przeciwnicy argumentują, że prawa własności intelektualnej są zagrożeniem dla tradycyjnie rozumianych praw własności, będących fundamentem kapitalizmu. Twórca, posiadający patent czy prawo do wyłącznego kopiowania ogranicza wszak prawa innych do dysponowania ich własnością. Ponadto idee czy informacje nie są z natury dobrami rzadkimi w przeciwieństwie do dóbr materialnych. Skopiowanie informacji nie pozbawia ich nikogo, odwrotnie niż kradzież dobra materialnego (np. samochodu). Prawa dotyczące patentów i zakazu kopiowania tworzą więc sztuczną rzadkość, tam gdzie ona z natury nie istnieje. Choć mogą stanowić bodziec do dokonania wynalazku, to po jego opatentowaniu utrudniają pożyteczne ekonomicznie korzystanie z niego. Co więcej prawna ochrona własności intelektualnej wiąże się z dodatkowymi kosztami rozpraw sądowych czy ubezpieczeń. Por. S. Kinsella, *Jak spowolnić rozwój gospodarczy*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://mises.pl/blog/2011/06/20/kinsella-jak-spowolnic-rozwoj-gospodarczy/> Wydruk z dnia 20.04.2012r.

⁸⁰⁰ Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 56-57.

⁸⁰¹ Od tego typu poglądów nie są wolni także katolicycy myśliciele. Jak pisał Emmanuel von Ketteler krytykując gospodarczy liberalizm „ludzie oddaleni od Boga postrzegali siebie jako wyłącznych panów swojej własności i traktowali ją wyłącznie jako środek zaspokajania swojej stale rosnącej żądzy rozkoszy. Odłączeni od Boga uczynili celem swojego istnienia używanie życia i zmysłowa radości, a dobra środkiem, aby ten cel osiągnąć. I tak musiała wytworzyć się przepaść między bogatymi i biednymi, przepaść jakiej świat chrześcijański jeszcze nigdy nie zaznał”. W. E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne – wybór pism*, dz. cyt., s. 53.

o wolności⁸⁰². Novak nie przeczy, że w demokratycznym kapitalizmie istnieje samotność, jego zdaniem system ten „nie tylko pozwala jednostkom przeżywać wyobcowanie, anomię, samotność i pustkę, ale również ciągle się odnawia dzięki tym krańcowym stanom ludzkiej wolności”⁸⁰³.

Michael Novak omawia kwestię wspólnotowości i samotności na przykładzie Stanów Zjednoczonych. W tym kraju, szczególnie po II Wojnie Światowej, wzrosła mobilność ludności. Amerykanie nie stracili więzi z tradycyjnymi wspólnotami, jednak uległy one pewnemu rozluźnieniu. Powstały na ich miejsce wspólnoty innego typu, takie jak wspólnota koleżeńska czy zawodowa. Są one nakierowane na osiągnięcie danego celu i otwarte na nowych członków. Właśnie tego rodzaju wspólnoty (czy raczej stowarzyszenia) są charakterystyczne dla demokratycznego kapitalizmu. Ich etos jest różny zarówno od etosu indywidualizmu, jak i od kolektywizmu. Owa różnorodność, konieczność dokonywania ciągłych wyborów i związany z nimi brak stabilności jest przyczyną rozmaitych problemów w życiu Amerykanów (zwłaszcza amerykańskiej młodzieży). Jednak, zdaniem Novaka, korzyści z charakterystycznego dla demokratycznego kapitalizmu rodzaju wspólnotowości przewyższają straty. Porównanie amerykańskich stowarzyszeń z tradycyjnymi wspólnotami, powszechnymi np. w słowackich górach (rodzina Novaka pochodzi ze Słowacji) wypada korzystniej dla tych pierwszych. Wbrew pozorom życie społeczne w Stanach Zjednoczonych jest bogatsze niż w bardziej tradycyjnych rejonach świata⁸⁰⁴. Novak podziela tu zdanie Jacques’a Maritaina⁸⁰⁵, według którego w Stanach Zjednoczonych panuje niespotykana gdzie indziej mentalność, cechująca się jednocześnie personalizmem i wspólnotowością⁸⁰⁶. Charakterystyczny dla demokratycznego kapitalizmu duch wspólnoty (a raczej wielu wspólnot) nie wyklucza uczciwej konkurencji. To, co w oczach krytyków kapitalizmu jest wadą, u Novaka jest zaletą. Konkurencja jest bowiem środkiem ochronnym przed monopolem⁸⁰⁷ i koncentracją władz, co dostrzegali już autorzy *Esejów politycznych federalistów*. Duch współzawodnictwa jest w gruncie rzeczy zgodny także z etyką chrześcijańską⁸⁰⁸.

Prawidłowo funkcjonujący system gospodarczy służy nie tylko rozwojowi materialnemu, lecz także buduje kulturowe fundamenty pod polityczny system wolnej

⁸⁰² Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 59-60.

⁸⁰³ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 71.

⁸⁰⁴ Por. tamże, s. 160-169.

⁸⁰⁵ Por. J. Maritain, *Reflections on America*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/reflect0.html> Wydruk z dnia 03.11.2012r.

⁸⁰⁶ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 160.

⁸⁰⁷ Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 60.

⁸⁰⁸ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 390-396.

republiki. W książce *Wolne osoby i dobro wspólne* Novak twierdzi, że wszystkie kraje demokratyczne są jednocześnie kapitalistyczne. Z kolei społeczeństwa tradycyjne, prekapitalistyczne (do których Novak zalicza kraje Ameryki Łacińskiej), jak również komunistyczne cechują się zbyt silną rolą władzy centralnej. Zdaniem Novaka, „nie ma w tym konieczności logicznej. Wydaje się jednak, że mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju koniecznością historii i kultury”⁸⁰⁹.

Wśród myślicieli klasycznego liberalizmu, którzy szczególnie inspirowali Novaka można wymienić Adama Smitha, Johna Stuarta Milla i Alexisa de Tocqueville’a. Zdaniem Novaka, Adam Smith⁸¹⁰, jako pierwszy myśliciel w dziejach, zwrócił uwagę, że wyzwolenie ludzkości od biedy i zastąpienie jej bogactwem narodów jest możliwe. Zgodnie bowiem z tradycyjnymi przekonaniem, biedę można było co najwyżej łagodzić poprzez działalność charytatywną. W prekapitalistycznych społeczeństwach większość ludności zajmowała się rolnictwem i przez znaczną część roku nie pracowała. Panowała atmosfera powszechnego pogodzenia się z ubóstwem. Smith, zdaniem Novaka, wierzył w możliwość zmiany tej sytuacji przez nowy (kapitalistyczny) system. Służyć temu miały naturalne ludzkie pragnienia, takie jak pragnienie handlu, chęć zapewnienia lepszych warunków bytowych potomstwu, a także osobista inicjatywa ekonomiczna. Smith nie bagatelizował też roli odpowiednich instytucji, przyczyniających się do wykorzystania tych pragnień dla dobra społeczeństwa. Novak zwraca także uwagę na dostrzeżenie przez Smitha roli twórczości, wynalazczości i gospodarczej kreatywności; miały być one charakterystyczne dla nowego systemu. Brytyjski klasyk liberalizmu nie pomijał także kwestii wolnych stowarzyszeń, tworzonych często przez idealistów, dążących do poprawy sytuacji społecznej⁸¹¹.

Kolejne *novum* w myśli klasycznych liberałów takich jak Smith (ale także np. David Hume) dotyczyło nauczania o etyce. W przeciwieństwie do myślicieli klasycznych, liberałowie, tacy jak Smith, więcej uwagi poświęcali uczuciom moralnym, niż opartym na rozumie cnotom. Powodem tego mógł być charakterystyczny dla Brytyjczyków praktycyzm. Jednak, zdaniem Novaka, istotniejszą przyczyną koncentracji tych moralistów na kwestii uczuć była ich rola tychże w życiu społecznym. Rola ta często jest negatywna (jako przykład Novak podaje negatywne konsekwencje siedmiu grzechów głównych). Nowożytni, liberalni moralisci (np. Smith), doszli do wniosku, że realizm może

⁸⁰⁹ Tamże, s. 144. Kwestię powiązania systemu politycznego, gospodarczego i moralno-kulturowego u Novaka omawiam szerzej w rozdziale 2. Natomiast podejście polemiczne wobec poglądów Novaka w tej kwestii prezentuję na koniec rozdziału IV.

⁸¹⁰ Omówienie poglądów Adama Smitha znajduje się na początku tego rozdziału.

⁸¹¹ Por. M. Novak, *Business as a calling*, dz. cyt., s. 65-67.

wymagać zastąpienia bardziej destruktywnych popędów przez te mniej destruktywne. Chciwość jest społecznie mniej szkodliwa, niż bardziej agresywne popędy. Dzięki handlowi może przyczyniać się wręcz do międzyludzkiego zbliżenia i ucywilizowania stosunków interpersonalnych⁸¹².

Następnym przełomem smithowskiej etyki był nacisk położony nie na cele moralne, ale na środki. Etycy Starożytności i Średniowiecza koncentrowali się na ostatecznych i najwznioślejszych celach życia człowieka (tak świeckich jak i związanych z religią). Kwestie środków, takich jak zarabianie pieniędzy, budowanie rodziny i życie obywatelskie miały dla nich drugorzędne znaczenie. Novak interpretuje ten fakt na sposób klasowy; myśliciele ci lekceważyli bardziej przyziemne sprawy, gdyż należeli do wyższych sfer i nie musieli martwić się o podstawowe potrzeby. Odwrócenie tego porządku i koncentracja na mniej wzniosłych środkach nie jest jednak, zdaniem Novaka, wolna od zagrożeń. Jako teolog katolicki zdaje on sobie sprawę, że ostatecznym celem życia człowieka powinno być zbawienie duszy. Niemniej jednak myśl liberalnych moralistów może być przydatna także dla chrześcijaństwa. Skupionej na ostatecznych celach teologii (nawet współczesnej) brakuje bowiem dostatecznego omówienia owych przyziemnych środków⁸¹³.

Myśliciele tacy jak Smith czy Hume byli więc w pewnym sensie rewolucjonistami; głosili bowiem odejście od tradycyjnego porządku tradycyjnego i feudalnego i zastąpienia go nowym (kapitalistycznym) systemem. Novak podaje dziewięć kluczowych argumentów, którymi brytyjscy klasycy liberalizmu uzasadniali konieczność przemian (sam Novak zgadza się z tymi argumentami):

- 1) Po pierwsze życie w przedkapitalistycznych społeczeństwach wiejskich utrudniało rozwój osobisty i ograniczało możliwości konstruktywnych działań
- 2) Po drugie nowy (kapitalistyczny) porządek budził z bezczynności, w jakiej często pogrążeni byli rolnicy i zachęcał ich do ciągłej pracy w handlu
- 3) Kolejnymi pozytywnymi aspektami nowego ładu było ograniczenie wojen

⁸¹² Novak odwołuje się do poglądów Alberta O. Hirschmana. Hirschman wyróżnił trzy etapy, w których potępiana chciwość (*cupiditas*) stała się czymś społecznie akceptowalnym. Pierwszym etapem było uznanie tradycyjnej, opartej na prawie naturalnym moralności za niepraktyczną; drugim wiara w możliwość pokonania bardziej destruktywnych namiętności przez te mniej destruktywne (jak właśnie chciwość); trzeci zaś etap polegał na zastąpieniu negatywnie zabarwionego terminu „namiętności” przez bardziej neutralne i kojarzone z racjonalnością sformułowanie „interesy”. Chciwość przestała więc być uważana za namiętność i grzech; pragnienie poprawy własnego bytu zostało uznane za coś racjonalnego. Z punktu widzenia katolickiego można by zarzucić tej teorii (której zwolennikiem wydaje się być Novak) wybiórcze podejście do moralności. W nauczaniu Kościoła próżno szukać uznania chciwości za lekarstwo na inne grzechy główne. Por. M. Novak, *This hemisphere of liberty*, dz. cyt., s. 78-81.

⁸¹³ Por. tamże, s. 74.

- 4) Nasilenie międzyludzkich interakcji
- 5) Związane z powyższym wymieszanie się wcześniej odseparowanych od siebie klas społecznych (Novak pisze tu o pozytywnym aspekcie spotkań w klubach, pubach i tawernach).
- 6) Co więcej, rozwój gospodarki kapitalistycznej przyczynił się także do wzrostu wiedzy i umiejętności.
- 7) Po siódme, postępy gospodarki rynkowej przyczyniły się także do poprawy kultury osobistej; była ona bowiem potrzebna do nawiązywania stosunków handlowych i zadowolenia klienta.
- 8) Smith uważał ponadto, że rodzący się kapitalizm (i związana z nim urbanizacja) sprzyjają rozwojowi cnoty współczucia (*sympathy*). Miało się tak dzieć za sprawą wzajemnego zbliżenia ludzi, któremu sprzyjał postęp gospodarczy.
- 9) Dziewiątym argumentem był wpływ kapitalizmu, a szczególnie działalności handlowej na obiektywne spojrzenie na świat i poszerzenie horyzontów.

Zdaniem Novaka powyższe, wysuwane przez Smitha i Hume'a argumenty świadczą o tym, że myśliciele ci (żyjący jeszcze przed triumfem kapitalizmu) byli przekonani, że społeczeństwo kapitalistyczne (*commercial society*) przyczyni się nie tylko do poprawy bytu ubogich, ale także doprowadzi do wykształcenia nowego i lepszego etosu⁸¹⁴.

Novak odwołuje się ponadto do myśli Adama Smitha, by omówić relację między kapitalistyczną działalnością gospodarczą, a egoizmem. Smith nie uważał egoizmu za cnotę i podobnie jak większość moralistów wyżej cenił postępowanie altruistyczne. Pod tym względem nie był on etycznym rewolucjonistą. Dowodzi tego wydana w 1759 r. książka *Teoria uczuć moralnych*, w której pisał, że „<(…) uczucie skierowane do innych, a w niewielkim stopniu do nas samych stanowi doskonałość natury ludzkiej>”⁸¹⁵. Brytyjski klasyk liberalizmu kładł nacisk na wspólnotowy charakter moralności; moralność ma charakter relacyjny i najlepiej uczy się jej we wspólnotach.

Novak twierdzi, że wbrew pozorom nie istnieje rozdźwięk między tym poglądem Smitha, a późniejszymi ideami zawartymi w *Bogactwie narodów*. Jednak zdaniem Novaka Smith nie przeszedł bynajmniej transformacji poglądów od altruizmu do egoizmu. Cały czas przyznawał wyższą wartość etyczną temu pierwszemu, jednak będąc realistą nie wierzył w możliwość oparcia ludzkich motywacji gospodarczych wyłącznie na altruizmie.

⁸¹⁴ Por. tamże, s. 74-78.

⁸¹⁵ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 174.

Już na łamach *Teorii uczuć moralnych* pisał o naturalności troski człowieka o siebie; każdy powinien troszczyć się o siebie, ponieważ jest bardziej zdolny do tego niż do dbania o innych. Troska o siebie obejmuje także dążenie do bogactwa, które musi być jednak ograniczone przez względy moralne i kulturowe. Poglądy zawarte w *Bogactwie narodów* nie są więc (według Novaka) sprzeczne z wcześniejszymi opiniami Smitha. Egoizm nie jest moralnie wzniosły, ale dobry porządek społeczny nie musi opierać się na intencjach, lecz na rezultatach. Kapitalizm wykorzystuje więc złe skłonności człowieka do realizacji celów dobrych dla społeczeństwa.

Zresztą jest to w pewnym sensie konieczne nawet z punktu widzenia sprawiedliwości. Jak pisze amerykański teolog, „rzeźnik, piekarz i piwowar mają prawo do uczciwej zapłaty za swoją pracę, bowiem praca sama w sobie i sama z siebie nie jest darmowa. Stół rzeźnika jest zbryzgany krwią, w browarze jest ciemno i brzydko pachnie, a w piekarni panuje gorąco. Człowiek źle znosi ciężką pracę kiedy nie ma nadziei na godziwą zapłatę; mając wybór wybrałby lenistwo”⁸¹⁶. Smith nie głosił więc nic sprzecznego z etyką, gdy mówił o odwoływaniu się do własnej korzyści pracowników, a nie do ich altruizmu⁸¹⁷. Ponadto, jak twierdzi autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, interes własny może być rozumiany szerzej; a więc jako troska nie tylko o dobro własne, ale także o swoją rodzinę. W ten sposób przekracza on płytki egocentryzm⁸¹⁸.

Kolejny, inspirujący Novaka myśliciel, Alexis de Tocqueville także omawiał kwestię właściwego rozumienia interesu własnego. Obserwacje Tocqueville’a są dla Novaka źródłem wiedzy o różnicach między mentalnością prekapitalistyczną, a kapitalistyczną, charakterystyczną dla Stanów Zjednoczonych.

Novak szczególnie często odwołuje się do dzieła Tocqueville’a *O demokracji w Ameryce*. Francuski klasyk socjologii zauważył bowiem, że w Ameryce określenia „interes własny” używa się w znaczeniu pozytywnym, odwrotnie niż w krajach arystokratycznych, takich jak rodzima dla Tocqueville’a Francja⁸¹⁹. Wynika to z demokratycznego (w szerokim znaczeniu) charakteru tego ustroju; obywatel utożsamiał swój interes z interesem państwa. Równość wobec prawa, zniesienie przywilejów przyczyniły się do stworzenia cnót charakterystycznych dla nowego porządku. Jedną z tych cnót jest dobrze rozumiany interes własny.

⁸¹⁶ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 173-177.

⁸¹⁷ Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom I*, dz. cyt., s. 20.

⁸¹⁸ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 176.

⁸¹⁹ Por. M. Novak, *This hemisphere of liberty*, dz. cyt., s. 42.

Według Novaka, rozwijającego myśl Tocqueville'a, Stany Zjednoczone są krajem specyficznym. Nie opierają się bowiem na jedynie na wspólnocie zamieszkania czy ziemi, lecz na wspólnej idei. Ideą tą jest republikanizm; obywatel amerykański ma być wierny nie narodowi, lecz określonej formie rządów. Pokazuje to chociażby ślubowanie dzieci w amerykańskich szkołach: przysięga jest składana na sztandar. Pod rządami republikańskimi ludzie głębiej, niż w innych ustrojach utożsamiają się z interesem publicznym. Pomyślność narodu idzie bowiem w parze z pomyślnością jego obywateli; zaś pomyślność poszczególnych obywateli sprzyja dobru całego społeczeństwa. Wprawdzie interes własny, przy jego błędnym rozumieniu skutkował przesadnym indywidualizmem i brakiem liczenia się z innymi. Jeśli jednak interes własny jest dobrze rozumiany (jak w Stanach Zjednoczonych, opisywanych przez Tocqueville'a), to nakazuje zwracać uwagę na zależność od innych i nie lekceważyć interesu publicznego. W efekcie daje korzystniejsze rezultaty, niż arystokratyczny nacisk na dobro wspólne, który w rzeczywistości służył arystokracji i jej przywilejom⁸²⁰.

Tym, co Novak szczególnie docenia w opisywanym przez Tocqueville'a amerykańskim rozumieniu interesu własnego jest etyczny realizm. Jak pisze teolog „sednem idei amerykańskiej jest przekształcenie interesu własnego w osobiste zainteresowanie dobrem publicznym”⁸²¹. O ile w porządkach arystokratycznych, potrzeby elit były już zaspokojone, ich przedstawiciele mówili o cnocie i poświęceniu. Tymczasem skromniejsza etyka amerykańska nie głosiła tez wzniosłych i mało realnych, lecz skupiała się na praktycznej poprawie warunków życia. Zdaniem Novaka osiągała ten cel skuteczniej⁸²². To właśnie kapitalistyczny nacisk na praktyczność jest istotnym elementem odróżniającym społeczeństwa prekapitalistyczne od kapitalistycznych. Jak pisze amerykański teolog „w Europie kodeks dżentelmena wymagał, by nie przejawiać zbytnej przedsiębiorczości, uporu i wytrwałości w pracy; uważano, że wszystko powinno sprawiać wrażenie spontaniczności, naturalności i swobody. W Ameryce rynek nauczył ludzi podkasać rękawy, brudzić ręce (...)”⁸²³. Praktycyzm ten dotyczył przede wszystkim sfery gospodarki i handlu, choć niekiedy obejmował nawet takie dziedziny jak religia⁸²⁴.

Kolejnym przedstawicielem klasycznego liberalizmu, którego twórczość zainspirowała Novaka, jest John Stuart Mill⁸²⁵. Amerykański myśliciel uznaje go

⁸²⁰ Por. M. Novak, *Wolne osoby a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 78-95.

⁸²¹ Tamże, s. 90.

⁸²² Por. tamże.

⁸²³ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 141-142.

⁸²⁴ Por. tamże, s. 142-143.

⁸²⁵ Omówienie postaci i poglądów Milla znajduje się na początku tego rozdziału pracy.

za prawdziwego liberała⁸²⁶, którego twórczość stanowi zaprzeczenie negatywnych cech przypisywanych liberalizmowi, zwłaszcza tzw. szkole manchesterskiej⁸²⁷. Novak postrzega Milla jako człowieka o ponadprzeciętnej inteligencji i humanistę wzywającego do utworzenia nowego porządku. Jako człowiek znający zarówno ład prekapitalistyczny, jak i rodzący się kapitalizm, Mill dostrzegał i zasadniczo popierał przemiany (także przemiany w mentalności), jakie niósł ze sobą nowy ustrój. Brytyjski klasyk liberalizmu, w przeciwieństwie do Smitha nie był orędownikiem gospodarczego dynamizmu i popierał raczej stabilność społeczną. Tym niemniej, zdaniem Novaka, jego sądy były wyrazem otwartości na rodzący się kapitalizm. Świadczy o tym sprzeciw Milla wobec merkantylizmu i rozumienia gospodarki jako gry o sumie zerowej. Ten klasyk liberalizmu aprobował także akumulację kapitału, uznając ją za owoc poświęcenia, a nie skąpstwa czy zachłanności⁸²⁸.

Novak docenia także przeprowadzoną przez Milla obronę własności prywatnej. Mill podchodzi do tego zagadnienia abstrakcyjnie; nie zajmuje się historycznymi przyczynami podziału własności w Europie. Własność prywatna jest potrzebna, aby uniknąć sporów, a także, by zapewnić powiązanie między wysiłkiem, a wynagrodzeniem. To ostatnie jest warunkiem dobrobytu, podobnie jak powszechna edukacja i ograniczenie populacji. Z rozwiązaniem socjalistycznym wiążą się takie problemy, jak trudność sprawiedliwego rozdziału prac do wykonania i niechęć niektórych do wykonywania zadań im przydzielonych (pod nieobecność motywu zysku). Ponadto Mill dostrzegał przesadę w socjalistycznych argumentach dotyczących dysproporcji majątkowych między kapitalistami a robotnikami. Osoba inwestująca swój kapitał w przynoszące dochód przedsięwzięcie posiada wprawdzie zarówno kapitał jak i dochód, jak słusznie zauważają socjaliści.

Jednak nie dostrzegają oni faktu, że kapitał ten nie może być przez posiadacza konsumowany, o ile chce on nadal uzyskiwać dochód. Tym niemniej Mill nie uważał prawa własności za absolutne, co zdaniem Novaka obala oskarżenia liberałów o sakralizację prawa własności. Szczególnie własność ziemską, zdaniem Milla, nie powinna być elementem ustawodawstwa o własności prywatnej⁸²⁹. Jak pisał brytyjski klasyk „gdy mówi się o <świętości własności>, trzeba zawsze pamiętać, że taka świętość nie należy się w tym stopniu własności ziemskiej.

⁸²⁶ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 106.

⁸²⁷ Na temat szkoły manchesterskiej pisał nieprzychylnie m.in. Pius XI, oskarżając ją o głoszenie sądów, w myśl których kapitaliści powinni się bogacić, a robotnicy uzyskiwać dochód ledwie wystarczający na przetrwanie. Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 54.

⁸²⁸ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 115-127.

⁸²⁹ Por. tamże, s. 128-131.

Ziemi nie zrobił człowiek. Jest ona pierwotnym dziedzictwem całego rodzaju ludzkiego. (...) gdy prywatna własność nie jest konieczna, jest niesłuszna”⁸³⁰.

Akcentowaną przez Novaka zasługą Milla jest także jego teoria płac. Jego zdaniem, płace są ograniczone zarówno dostępnością funduszy, jak i ilością pracowników. Ponadto, gdy praca jest wydajna, jej koszty są niskie, a płace mogą rosnąć. Chociaż rząd może podnieść płace za pomocą takich instrumentów jak płaca minimalna, to najlepszym środkiem poprawy wynagrodzeń robotników jest upowszechnienie własności. Kapitalizm nie musi bowiem prowadzić do uwłaszczenia elit, może być także oparty na powszechnym uczestnictwie. Służyć temu mogą przykładowo banki ludowe czy spółdzielnie ⁸³¹. Jak zauważa Novak, „dochodząc do tych wniosków, Mill czyni po drodze wiele fascynujących spostrzeżeń. Jak na ironię, jednym z owoców liberalnego postępu jest likwidacja analfabetyzmu, pewien wzrost dostatku, a także troska o sprawiedliwość”⁸³².

John Stuart Mill wysunął także kilka istotnych argumentów mających uzasadnić rolę zysku (podczas gdy niektórzy katoliccy autorzy, zdaniem Novaka, mieli problemy ze zrozumieniem jego roli)⁸³³. Mill uzasadniał zysk w następujący sposób:

- po pierwsze jest on wynagrodzeniem dla pożyczkodawcy za wstrzymanie się od inwestowania pieniędzy np. w działalność produkcyjną. Argument ten świadczy o zrozumieniu przez Milla pieniężnej roli czasu,
- zysk należy się także osobom inwestującym we własne przedsiębiorstwa, o ile te inwestycje okażą się trafne. Inwestor podejmujący własne przedsięwzięcie produkcyjne ryzykuje bowiem utratą części bądź całości zainwestowanego kapitału.

Co więcej musi wykonywać specyficzną pracę polegającą na zarządzaniu przedsiębiorstwem, która to praca wymaga znacznego wysiłku i umiejętności. Zysk jawi się więc jako wynagrodzenie zarówno za ryzyko, jak i trud włożony w założenie i zarządzanie przedsiębiorstwem. Pod nieobecność możliwości zysku nikt nie chciałby tworzyć nowych zakładów produkcyjnych; gdyż trud i ryzyko nie wiązałyby się z szansą na nagrodę⁸³⁴.

⁸³⁰ J. S. Mill, *Zasady ekonomii politycznej, t. I*, Warszawa 1965, s. 264-265.

⁸³¹ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 132-134.

⁸³² Tamże, s. 134.

⁸³³ Należy jednak zauważyć, że już w XIII wieku katoliccy teologowie umieli dostrzec pozytywne aspekty zysku. Można tu wspomnieć o św. Tomaszu, który mówił o motywach usprawiedliwiających zysk i zaliczał do nich: utrzymanie rodziny, pomoc ubogim, zapewnienie środków potrzebnych krajowi, zrekompensowanie pracy przedsiębiorcy i poprawa handlu. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1975, II – II, q. 77, a. 4.

⁸³⁴ Por. M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 132-139.

Jak już wspomniano, John Stuart Mill sprzeciwiał się także merkantylizmowi. Uznawał handel międzynarodowy jest korzystny dla obydwu stron⁸³⁵. Ponadto, zdaniem Milla, korzyści płynące z handlu nie są wyłącznie materialne. Zaliczają się do nich także pobudzenie innowacji czy dostrzeżenie możliwości jak najlepszego wykorzystania bogactw. Co istotniejsze, handel pozwala na spotkanie się przedstawicieli różnych narodów. Można powiedzieć, że zastępuje on na tym polu wojnę. Pozwala dostrzec, obustronne korzyści płynące z wymiany i skłania do zainteresowania pomyślnością krajów ościennych⁸³⁶.

Poglądy Milla są, zdaniem Novaka, dowodem na szlachetność liberalizmu, która „(...) jest bezsporna tym bardziej, że nie stawia (...) wygórowanych żądań moralnych. Liberalizm dąży do stworzenia świata wzajemnych zależności w oparciu o postęp moralny, prawo, wzajemną zgodę (...) W większym stopniu, niż jakakolwiek rywalizująca z nim teoria spełnił swoje obietnice tam, gdzie dotarło jego przesłanie. Nie chciał być namiastką religii, której z jego strony nic nie grozi”⁸³⁷.

Znaczna część twórczości amerykańskiego katolika poświęcona jest Stanom Zjednoczonym i ich Ojcom Założycielom. Stany Zjednoczone są uznawane przezeń za modelowy przykład demokratycznego kapitalizmu⁸³⁸. Warto więc przyjrzeć się Novaka interpretacji myśli Ojców Założycieli, a więc myślicieli którzy położyli kulturowy i nie tylko fundament pod Stany Zjednoczone.

Zdaniem Novaka, autorzy *Pism Federalistów* i Konstytucji dążyli do stworzenia porządku, którego zasadniczym celem byłaby obrona praw wolnych osób. Preambuła do amerykańskiej Konstytucji prezentuje nowe podejście do kwestii dobra wspólnego⁸³⁹. Chodzi tu „o rozróżnienie pomiędzy społeczeństwem i państwem, zgodnie z którym lud, a nie państwo ma być głównym podmiotem realizującym dobro wspólne; o tendencję władz publicznych do działania na niekorzyść dobra wspólnego; wreszcie o podział systemu społecznego na trzy niezależne systemy”⁸⁴⁰. W optyce twórców *Pism Federalistów* i Konstytucji Stanów Zjednoczonych, właściwa koncepcja dobra wspólnego

⁸³⁵ Jak pisze Novak obustronna korzyść płynąca z handlu międzynarodowego wynika ze zróżnicowania gospodarczego poszczególnych krajów. Jeśli jeden z krajów posiada przewagę absolutną w produkcji jednego dobra, a drugi w produkcji innego, to specjalizacja jest w oczywisty sposób obustronnie korzystna. Co ważniejsze, handel międzynarodowy jest korzystny nawet w sytuacji, tzw. przewagi komparatywnej (względnej). Jeśli przykładowo Wielka Brytania produkuje płótno dwa razy taniej niż Szwecja, a po kosztach o $\frac{3}{4}$ niższych od kosztów Szwecji, to korzystne jest ograniczenie się Brytyjczyków do wytwarzania płótna, a Szwedów do produkcji żelaza. Por. tamże, s. 139-140.

⁸³⁶ Por. tamże, s. 139-141.

⁸³⁷ Tamże, s. 141-142.

⁸³⁸ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 33-35.

⁸³⁹ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 61-62.

⁸⁴⁰ Tamże, s. 62.

musi wyrastać ze zgody ludu, osiągniętej dzięki refleksji i wyborowi. Pisał o tym m.in. Alexander Hamilton⁸⁴¹. Prawa wolnych osób, jako pochodzące od samego Boga są ważniejsze od praw władzy. Rząd powinien być zatem ograniczony poprzez spisana konstytucję.

Uznanie przez twórców Stanów Zjednoczonych praw wolnych osób i konieczności ograniczenia władzy rządu miało donieść konsekwencje. Oddzieliło siły społeczeństwa i państwa, przyznając większą rolę tym pierwszym. Dlatego też większą rolę od przymusu państwowego odgrywać zaczął nacisk moralny, perswazja, edukacja itp. Zadanie zapewnienia dobra wspólnego przestało spoczywać wyłącznie na odgórnych działaniach państwa, a zaczęło być zależne od obywateli, firm, związków wyznaniowych i prywatnych stowarzyszeń⁸⁴².

Role rządu miało być więc zapewnienie sprawiedliwości i ochrona praw. Rząd powinien być ograniczony, lecz jednocześnie silny. Hamilton argumentując na rzecz rządu federalnego nie postulował utopii i zdawał sobie sprawę z problemów, jakie mogło spowodować jego istnienie⁸⁴³. Novak akcentuje też rozróżnienie, przez twórców Stanów Zjednoczonych, trzech systemów. Wynikało ono z ich przekonania o konieczności istnienia rządu (system polityczny) jak również ze znacznej dozy ostrożności wobec jego działań. Obok systemu politycznego miał istnieć system moralno-kulturowy (wolne związki wyznaniowe, uniwersytety, prasa etc.), a także wolna gospodarka (regulowana w pewnym stopniu przez rząd, lecz bardziej niezależna niż w jakimkolwiek systemie w przeszłości)⁸⁴⁴. Według chrześcijańskiego liberała, twórcy systemu Stanów Zjednoczonych odebrali władzy politycznej prawo do kontroli nad ideami, moralnością i informacją, a także (choć nie całkowicie) prawo i odpowiedzialność za kwestie rozwoju gospodarczego⁸⁴⁵. Novak interpretuje wielką pieczęć Stanów Zjednoczonych jako symbol trzech systemów. Zdaniem amerykańskiego autora, „nad piramidą czuwa Oko, symbol bezstronności i uczciwości, oraz Opatrzność, symbol ładu kulturalno-moralnego; powyżej na sztandarze znajduje się inskrypcja *Annuet Coeptis* (...) U podstawy piramidy (jak możemy sobie wyobrazić) znajdują się powiązane, lecz przeciwstawne bieguny <wspólnoty politycznej> i <ekonomii>”⁸⁴⁶.

⁸⁴¹ Por. A. Hamilton, Esej 1, *Wprowadzenie*, w: *Eseje polityczne federalistów*, opracowanie F. Quinn, dz. cyt., s. 53-57.

⁸⁴² Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 63-64.

⁸⁴³ Por. F. Quinn, *Wstęp*, w: *Eseje polityczne federalistów*, dz. cyt., s. 41.

⁸⁴⁴ Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 66.

⁸⁴⁵ Por. tamże, s. 101-102.

⁸⁴⁶ Tamże.

Poglądy twórców Stanów Zjednoczonych charakteryzują się, zdaniem Novaka, anty-utopizmem i sceptycyzmem wobec ludzkiej natury. Zagrożeniem jest zarówno indywidualizm i egoizm (który nie zważa na dobro całości) jak i tyrania większości. Według Madisona, człowiek dąży przede wszystkim do realizacji własnego interesu. Jest to immanentna cecha ludzkiej natury; nie można jej wyrugować, można natomiast ograniczyć jej destrukcyjny wpływ. Aby ochronić zarówno prywatne prawa jak i dobro publiczne, James Madison postulował istnienie wielu konkurujących ze sobą frakcji. Wprawdzie są one czymś dalekim od doskonałości, jednak ich istnienie jest konieczne dla zachowania wolności. W systemie demokratycznym, faksje mniejszościowe muszą nauczyć się respektowania szerszego spektrum niż własny wąski interes. Niemniej ważne jest jednak ograniczenie realizowania swoich celów przez fraksje większościowe, których rządy mogą łatwo doprowadzić do tyranii większości. Dlatego też, zdając sobie sprawę z braków tego rozwiązania, Madison postulował zwiększenie ilości frakcji. Miało to służyć wzajemnemu ograniczeniu egoistycznych interesów ich członków i zapobieżeniu tyranii większości. Wzajemne ograniczenie się interesów powinno, zdaniem Madisona zapobiec także niemoralnym postulatam egalitarnego podziału własności. Zdaniem Novaka, myśl Madisona cechuje się nowatorskim podejściem do dobra wspólnego, które miało łączyć się z ochroną praw wolnych jednostek⁸⁴⁷.

Jak zauważa amerykański teolog, choć ważne są dobrze zaprojektowane instytucje, to niemniej istotne jest praktykowanie cnoty. Chociaż, jak wspomniano, instytucje Stanów Zjednoczonych zostały zaprojektowane z myślą o ludziach niedoskonałych i grzesznych, to same nie są wystarczające do zrealizowania swoich celów. Pewna doza cnoty jest republice niezbędna. Jak pisze teolog, „republikańska demokracja polega na praktykowaniu ludzkiej wolności, na refleksji i świadomym wyborze. Działania prawdziwie wolne muszą rozrywać łańcuchy namiętności, ignorancji, bigoterii, izolowania się i nietolerancji. Uwolnienie się od nich nie jest dla ludzi łatwe. Są wolni tylko wtedy, gdy osiągają wysoki poziom panowania nad sobą”⁸⁴⁸.

Novak, jako chrześcijański liberał, popiera liberalne fundamenty Stanów Zjednoczonych, a jednocześnie dowodzi chrześcijańskich inspiracji Ojców Założycieli. Jego interpretacja początków Stanów Zjednoczonych jest więc w pewnym sensie polemiką z tezami sekularystów. Novak zauważa, że bardzo często powołują się oni na myśl Jamesa Madisona, największego sceptyka wśród twórców Stanów Zjednoczonych.

⁸⁴⁷ Por. tamże, s. 69-77.

⁸⁴⁸ Tamże, s. 98.

Z kolei inni myśliciele są cytowani względnie rzadko, z uwagi na swoją wiarę. Sekularyści przemilczają poglądy twórców USA, świadczące o ich religijności. Tymczasem np. Alexander Hamilton uważał, że opieranie politycznego projektu wyłącznie na rozumie jest wielkim błędem⁸⁴⁹.

Michael Novak przedstawia Stany Zjednoczone metaforycznie jako orła, który wznosi się ku niebu na dwóch skrzydłach: jednym z nich jest rozum, a drugim wiara. Jego zdaniem myśl Ojców Założycieli czerpała w dużym stopniu z religii chrześcijańskiej. Doceniali oni jej pozytywny wpływ na rozum, moralność i pragnienie wolności⁸⁵⁰. Amerykański teolog zgadza się więc z twierdzeniem Tocqueville'a, w myśl którego w Stanach, odwrotnie niż we Francji, chrześcijańska religijność i liberalne pragnienie wolności współgrały ze sobą⁸⁵¹.

Novak wielokrotnie dowodzi religijnych inspiracji Ojców Założycieli. Powołuje się na badania profesora Donalda Lutz'a, zgodnie z którymi 30% cytatów w pismach Ojców Założycieli odnosi się do Biblii. Jest to większy odsetek, niż odsetek cytatów odnoszących się do rozmaitych myślicieli liberalnych. Interpretacja myśli założycieli USA w duchu sekularyzmu jest więc niewłaściwa. Myśl liberalna (np. Johna Locke'a) miała niewątpliwie swój wpływ na powstanie USA; jednak nie umniejsza to roli chrześcijaństwa. Przykładowo idea, zgodnie z którą wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi powstała znacznie wcześniej niż myśl Locke'a.⁸⁵² Wśród sygnatariuszy Deklaracji Niepodległości, wszyscy byli wierzącymi i praktykującymi ludźmi. 34 z nich było anglikanami, 13 purytanami, 6 prezbiterianami. W tej grupie znajdowało się również po jednym katoliku, kwakrze i baptyście⁸⁵³. Deklaracja Niepodległości USA mówi o Stwórcy, Sędzim i Opatrzności, a więc używa pojęcie o charakterze biblijnym. Także określenie Boga, jako Prawodawcy, choć mogło być wzięte z myśli greckiej wydaje się raczej zainspirowane Biblią⁸⁵⁴. Inne, padające w Deklaracji Niepodległości określenie Boga – mianem „Boga natury” - nie jest zdaniem Novaka wyrazem jakiegoś oświeceniowego deizmu. Także ono daje się umieścić w kontekście biblijnym, choćby w myśli św. Pawła⁸⁵⁵.

⁸⁴⁹ Por. M. Novak, *On two wings...*, dz. cyt., s. 147-149.

⁸⁵⁰ Por. M. Novak, *On two wings...*, dz. cyt., s. 30.

⁸⁵¹ Novak odwołuje się do amerykańskiego wydania dzieła Tocqueville'a. Por. A. de Tocqueville, *The Old Regime and French Revolution*, New York-Doubleday 1955, s. 153.

⁸⁵² Por. M. Novak, *On two wings...*, dz. cyt., s. 6-7.

⁸⁵³ Por. tamże, s. 147.

⁸⁵⁴ Por. tamże, s. 17-18.

⁸⁵⁵ Por. Dz. 17,22-28.

Michael Novak wyróżnia siedem wydarzeń z dziejów Stanów Zjednoczonych, które dowodzą, że czysto świecka interpretacja powstania Stanów Zjednoczonych jest błędna⁸⁵⁶:

- 1) Najwcześniejszym z tych wydarzeń był Pierwszy Kongres Kontynentalny z 1774 r. podczas którego delegaci z wszystkich rejonów dzisiejszego USA udali się do brytyjskiego króla Jerzego III, by upomnieć się o swoje prawa. Choć delegaci wywodzili się z różnych odłamów protestantyzmu, odmówili wspólną modlitwę o powodzenie ich sprawy;
- 2) Drugim wydarzeniem było kazanie Johna Witherspoona z Princeton w 1776 r., w którym opisał wolnościowe dążenia Amerykanów w świetle biblijnej walki Izraelitów z ich królami i podkreślił rolę Opatrzności;
- 3) Trzecie zdarzenie to dołączenie modlitwy do Deklaracji Niepodległości (odwołującej się do Boga, jako Stwórcy, Sędziego, Opatrzności i Prawodawcy);
- 4) Czwartym zaś było ogłoszenie dni postu przez Kongres w grudniu 1776 r.
- 5) Piąte zdarzenie to zarządzenie modlitwy żołnierzom przez George'a Washingtona w 1776 r.;
- 6) Szóstym była ucieczka armii Washingtona w sierpniu 1776 r., możliwa dzięki mgłę, której pojawienie się przypisano Opatrzności;
- 7) Siódmym ze zdarzeń wymienionych przez Novaka było ustanowienie Dnia Dziękczynienia w 1779 r.⁸⁵⁷.

O chrześcijańskich inspiracjach twórców Stanów Zjednoczonych świadczy także ich nacisk na kwestie takie jak refleksja i wolny wybór. Forma rządu amerykańskiego jest owocem świadomego i poprzedzonego refleksją wyboru. Amerykańska republika oparta jest na szacunku zarówno do wiary jak i rozumu⁸⁵⁸. Również tu Novak zauważa zbieżność z myślą katolicką, ceniącą obydwie źródła poznania⁸⁵⁹. Ponadto, jak przekonuje Novak, państwo amerykańskie jest od początku państwem otwartym na Boga i religię. Pierwsza poprawka Konstytucji (tzw. *Establishment Clause*) zabrania przecież nie tylko ustanawiania religii państwowej na szczeblu federalnym, ale także utrudniania praktyk

⁸⁵⁶ Jak pisze czołowy sekularysta Richard Dawkins „powszechnie przyjmuje się, że Ojcowie Założyciele amerykańskiej republiki byli deistami. Bez wątpienia wielu spośród nich – tak. Istnieją jednak poważne przesłanki, by twierdzić, że najwięksi spośród nich mogli być ateistami. Ja przynajmniej na podstawie lektury tego, co pisali o religii w tamtych czasach, nie mam najmniejszych wątpliwości, że dziś byłiby ateistami, przynajmniej większość z nich”. R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 68.

⁸⁵⁷ Dzień Dziękczynienia ustanawiano też w latach późniejszych. Por. M. Novak, *On two wings...*, dz. cyt., s. 13-21.

⁸⁵⁸ Por. tamże, s. 91.

⁸⁵⁹ Novak odwołuje się tu do słów Jana Pawła II. Kwestii relacji między wiarą i rozumem papież poświęcił encyklikę *Fides et ratio*. Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Lublin 2003.

kulturowych. O otwarciu Ameryki na Boga świadczą także symbole, takie jak wszytkowidzące Oko na pieczęci USA, a także praktykowane w Stanach Zjednoczonych publiczne akty prześlągania i dziękczynienia. Ponadto zdaniem Novaka amerykańska kultura polityczna konweniuje z tomistyczną zasadą doskonalenia natury przez łaskę (*gratia non tollit sed perficit naturam*)⁸⁶⁰. Brakuje jednak głębszego uargumentowania tego ostatniego spostrzeżenia; ponadto brakuje polemiki na temat wypowiedzi Magisterium odnośnie wolności religijnej w Stanach Zjednoczonych⁸⁶¹.

Zasada wolności religijnej, wyrażona w poprawce do amerykańskiej Konstytucji zakazującej ustanawiania państwowej religii na szczeblu federalnym nie była, zdaniem Novaka wyrazem indyferentyzmu czy obojętności religijnej twórców amerykańskiej państwowości. Amerykański autor zwraca uwagę na to, że poprawka ta nie była w ścisłym sensie tylko zakazem ustanawiania religii panującej; zabraniała ona po prostu ingerencji rządu centralnego w prawa poszczególnych stanów (także w przypadku, gdy uprzywilejowywały one jakąś religię). Jednak nie to rozróźnienie świadczy o zgodności pomiędzy zasadą wolności religijnej, a chrześcijańską wiarą większości obywateli. Ważniejszy, zdaniem Novaka, jest fakt, że przyznanie przez twórców USA tak znaczącej roli sumieniu wynikało z uznania istnienia Boga i prawdy, ku którym to sumienie jest z natury skierowane. Nawet, jeśli sumienie błądzi i wyznaje błędną religię, to nie należy używać wobec niego przymusu. Tolerancja religijna nie jest tożsama z indyferentyzmem, lecz z pokorą. Także wyznawca innej religii może głosić część prawdy; a ateista postępować w sposób drogi Bogu, nie wiedząc o Jego istnieniu⁸⁶².

Średniowieczna, katolicka koncepcja sojuszu tronu i ołtarza oparta na podporządkowaniu „ołtarzowi” porządku doczesnego nie jest zdaniem Novaka dobrym rozwiązaniem dla czasów współczesnych. Zarówno rząd jak i Kościół mają właściwe sobie zadania, a ich relacja nie powinna opierać się na podporządkowaniu. Stany Zjednoczone opierają się na zasadach różnych od tych, rządzących krajami islamskimi⁸⁶³.

⁸⁶⁰ Por. M. Novak, *On two wings...*, dz. cyt., s. 91-92.

⁸⁶¹ Jak pisał Henryk Hello „Leon XIII w Encyklice *Longinqua oceani* wspomina o prawie ogólnym regulującym w Ameryce zarówno Kościół, sekty heretyckie i inne zabobony: <należy – mówi Leon XIII – wystrzegać się popełnienia pomyłki przed wysnucie stąd wniosku, że najlepsze położenie Kościoła jest w Ameryce...Kościół działałby tam wiele więcej, gdyby zażywał nie tylko wolności, ale otoczony był przywilejami prawnymi i opieką władz publicznych”. H. Hello, *Nowoczesne wolności w oświeceniu encyklik*, w: *Liberalizm potępiony przez papieża*, dz. cyt., s. 23-30.

⁸⁶² Por. M. Novak, *On two wings...*, dz. cyt., s. 114-116.

⁸⁶³ Novak nie czyni tu koniecznych rozróźnień między tradycyjnie katolickim nauczaniem o państwie, a prawem szariat. W przedsoborowym potępieniu zasady wolności wyznań przez Kościół nie chodziło o ingerencję w prywatnie wyrażane wierzenia ani o przymuszanie do (prywatnych bądź publicznych) praktyk katolickich. Papieże potępiali jedynie wolność do publicznego kultu innowierców; przy czym dopuszczali jej tolerowanie celem uniknięcia większego zła. Por. H. Hello, *Nowoczesne wolności w oświeceniu encyklik*, dz. cyt., s. 23-30.

Skupienie władzy świeckiej i duchowej w jednym ręku rodzi ryzyko znaczących nadużyć. Jak przekonuje Novak, myśl katolicka, pozostając wierna swoim podstawowym zasadom ewoluowała ucząc się na doświadczeniach historycznych. Współcześnie, teologia katolicka lepiej ujmuje kwestie takie jak wolność i powiązanie jej z odpowiedzialnością. Dzieje się tak za sprawą postępów w wiedzy psychologicznej, filozofii (fenomenologii), a także nowych możliwości, otwartych dzięki powstaniu nowych instytucji. Zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, wolność religijna nie musi bynajmniej łączyć się z trendami sekularyzacyjnymi. W praktyce często jest wręcz odwrotnie, ponieważ sekularyzacja idzie w parze z tendencją do rządowego planowania i rządowej kontroli. Kontrola ta obejmuje wszystkie sfery ludzkiego istnienia, w tym sferę sumienia (co jest sprzeczne z zasadą wolności religijnej)⁸⁶⁴.

Choć w Europie formalnie ogłoszona zasada wolności religijnej szła często w parze z prześladowaniem Kościoła w praktyce, to w Nowym Świecie było inaczej. Jak przekonuje Novak, amerykańscy katolicy powinni być szczególnie wdzięczni za gwarantującą wolność religijną poprawkę do Konstytucji. Novak opisuje przykład brytyjskich katolików z kolonii Maryland. Choć zapewnili oni na jej terenie wolność religijną innym wyznaniom, to po tzw. Chwalebnej Rewolucji (Glorious Revolution) brytyjski, protestancki rząd rozpoczął ograniczanie ich praw. Katolicy z Maryland mieli zakaz publicznego praktykowania swej religii i wychowywania dzieci w wierze katolickiej. Podczas wojny o niepodległość poparli zatem siły Washingtona. Szczególnym wsparciem intelektualnym i finansowym służył przyszłemu pierwszemu prezydentowi USA jego przyjaciel (i katolik) Charles Carroll wraz z dwoma kuzynami. Wraz z uniezależnieniem się Stanów Zjednoczonych od brytyjskiej Korony, katolicy mieszkańcy Maryland odzyskali wolność religijną⁸⁶⁵.

Zdaniem Novaka założyciele Stanów Zjednoczonych, w przeciwieństwie do europejskich myślicieli oświeceniowych, uznawali religię za solidny fundament republiki. Twierdzili, że prawa naturalne wynikają zarówno z zasad rozumu jak i z Objawienia i nie widzieli między tymi dwoma drogami poznania sprzeczności. W tej optyce wolność jest rozumiana jako niezbędna, by móc przestrzegać zarówno prawa natury jak i prawa Bożego. Atak na ludzką wolność jest więc wielkim grzechem zarówno wobec Boga jak i ludzkości. Należy jednak pamiętać, że wolność jest związana z odpowiedzialnością i koniecznością panowania nad sobą. Powiązanie to jest charakterystyczne dla protestanckiego

⁸⁶⁴ Por. M. Novak, *On two wings...*, dz. cyt., s. 117-120.

⁸⁶⁵ Por. tamże, s. 158-160.

chrześcijaństwa⁸⁶⁶. Wolność (religijna i nie tylko), na jakiej opiera się ustrój Stanów Zjednoczonych nie ma więc nic wspólnego z libertynizmem.

Niektóre aspekty opisanych powyżej poglądów Novaka wydają się nosić znamiona protestantyzmu, a nawet purytanizmu. Trudno z resztą by było inaczej, skoro Novak jest apologetą Stanów Zjednoczonych, których korzenie są w znacznej mierze purytańskie. Amerykańska wolność religijna, ograniczony charakter władzy państwowej i demokratyzm mają swoje źródła w purytanizmie. Należy jednak pamiętać, że droga tego wyznania ku zasadom wolności religijnej była dość skomplikowana. Purytanów cechowała pycha i poczucie wyobcowania z otaczającego ich, pełnego zagrożeń świata. Władza miała dawać im poczucie bezpieczeństwa i pomagać w wędrówce do przyszłego świata. Jak pisze Stanisław Filipowicz „w XVII wiecznej Ameryce raz jeszcze podejmowano po prostu próbę stworzenia porządku odzwierciedlającego zgodną z chrześcijańskim ideałem hierarchię celów”⁸⁶⁷. Z drugiej jednak strony purytanie od zawsze mieli ostrożny stosunek do władzy. W ich myśli był pewien paradoks: z jednej strony uważali władzę za konieczną do poskromienia grzesznej natury człowieka, a z drugiej dostrzegali, że sam władca jest także człowiekiem grzesznym i nie można mu w pełni ufać⁸⁶⁸.

Interesującym aspektem purytanizmu było jego powiązanie z demokratyzmem. Purytańscy rządzący byli wybierani przed lud, przez członków wspólnoty⁸⁶⁹. Na ich władzę patrzono nie tylko przez pryzmat konieczności posłuszeństwa, ale także przez pryzmat użyteczności. Ponadto purytańska wspólnotowość zawsze musiała konkurować z indywidualizmem. Indywidualizm w miarę upływu czasu zaczął nabierać coraz większego znaczenia. W Ameryce wieku XVIII, inaczej, niż w ubiegłym stuleciu indywidualizm był odgrywał już dominującą rolę. Język purytańskiego kaznodziejstwa i fundamentalne przekonania na temat grzechu nie zmieniły się. Purytańskie pojęcie wolności wyrastało z przekonaniu, że człowiek dysponuje wolną wolą. Oczywiście wolność nie była przez purytanów rozumiana jako zezwolenie na poddawanie się namiętnościom. Przeciwnie, wiązano ją raczej z odpowiedzialnością i wysiłkiem wkładanym w kroczenie drogą cnoty. Purytanie nie wierzyli więc ani w wolność rozumianą na sposób libertyński ani w koncepcje odpowiedzialności kolektywnej. Wyznawano wolność powiązaną

⁸⁶⁶ Por. tamże, s. 86-89.

⁸⁶⁷ S. Filipowicz, *O władzy i grzechu i grzechach władzy. Rozważania o rodowodzie amerykańskiego antyutopizmu*. Warszawa 1992, s. 82.

⁸⁶⁸ Por. tamże, s. 81-86.

⁸⁶⁹ Por. tamże, s. 92.

z odpowiedzialnością. Pozwoliło to na stopniowe poświęcenie coraz większej uwagi kwestii praw jednostek⁸⁷⁰.

Istotną rolę w odchodzeniu od modelu autorytarnego odgrywał też purytański pesymizm antropologiczny. Władcy nie byli nadludźmi, lecz grzesznikami, podobnie jak ich poddani. W 1750 r. kaznodzieja z Bostonu, Jonathan Mayhew zaczął rozważać prawo do rewolucji przeciwko niesprawiedliwej władzy. Jak pisze Filipowicz „bez żadnej przesady stwierdzić więc można, iż Mayhew budował pomost między purytyzmem i liberalizmem. Pojęcie prawdy odseparował od pojęciach grzechu. Gloryfikując rozum dowartościował jednostkę. Udzielając błogosławieństwa krytycyzmowi usprawiedliwiał nieufność wobec władzy”⁸⁷¹. Podobne poglądy głosił inny kaznodzieja, John Barnard, według którego władza ma obowiązek postępowania zgodnego z prawidłami rozumu, a w przeciwnym razie traci swoje uprawnienie. Barnard dopuszczał też prawo obywateli do krytykowania władzy⁸⁷².

W kształtowaniu purytańskich poglądów na temat władzy ważną rolę odegrała także koncepcja umowy. Umową było przymierze Boga z ludźmi, a nawet prawa natury; na umowie opierało się także prawo do rządzenia. Przede wszystkim jednak to sceptycyzm w stosunku do ludzkiej natury przyczynił się do położenia fundamentów pod amerykańską rewolucję i polityczny ustrój Stanów Zjednoczonych. Konstytucja, która, podniosła prawo do sceptycyzmu do rangi zasady o kluczowym charakterze była owocem wiary purytańskiej⁸⁷³. Jak pisze Filipowicz „powtarzając nieustannie, iż ludzie popełniają błędy i ulegają pokusom tworzyli klimat sprzyjający nieufności. Krytyczny osąd ludzkiej natury przygotował grunt pod krytyczny osąd mechanizmów władzy”⁸⁷⁴. Innymi słowy, choć purytyzizm nie był wyznaniem liberalnym, to przyczynił się do rozwoju liberalizmu poprzez, paradoksalnie, swój sceptycyzm wobec ludzkiej natury. Konstytucja amerykańska jest więc zgodna z duchem purytyzmu i inspirowana przezeń. Novak broniąc opartego na niej modelu wolności religijnej i nacisku na powiązanie go z indywidualną odpowiedzialnością i panowaniem nad sobą broni poniekąd ideałów purytańskich.

Powstaje więc pytanie czy Novak nie jest katolikiem, który w sferze politycznej przyjmuje za swoje poglądy purytańskiego protestantyzmu? Być może jest to jeszcze jeden

⁸⁷⁰ Por. tamże, s. 93-99.

⁸⁷¹ S. Filipowicz, *O władzy i grzechu i grzechach władzy...*, dz. cyt., s. 103. Warto pamiętać, że utopijność nie była jednak całkowicie obca purytańskim osadom. Wyrażała się ona w pragnieniu utworzenia społeczności świętych, z którego wiele osób było wykluczonych. Por. M. Rozbicki, *Narodziny Narodu. Historia Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1991, s. 132-133.

⁸⁷² Por. S. Filipowicz, *O władzy i grzechu i grzechach władzy...*, dz. cyt., s. 103-105.

⁸⁷³ Por. tamże, s. 106-111.

⁸⁷⁴ Tamże, s. 111.

przejaw eklektyzmu amerykańskiego autora. Novaka wizja religijno-ideologicznych korzeni demokratycznego kapitalizmu jest niewątpliwie szeroka. Znajduje się w niej miejsce zarówno dla katolickiego i protestanckiego chrześcijaństwa, jak również dla klasycznego liberalizmu. Amerykański autor dostrzega pozytywną rolę i wzajemne umacnianie się doktryn mocno różniących się od siebie.

Rozdział V

W rozdziale trzecim i czwartym opisywałem chrześcijaństwo i klasyczny liberalizm jako kulturowe źródła demokratycznego kapitalizmu. Przy okazji przedstawiałem także argumenty Novaka na rzecz demokratycznego kapitalizmu. Aby dopełnić omówienie poglądów amerykańskiego autora na kwestie demokratycznego kapitalizmu należy jeszcze przedstawić polemikę teologa z nurtami anty-liberalnymi, tj. przeciwnymi demokratycznemu kapitalizmowi.

1. Polemika z komunistami (marksistami) i radykalnymi socjalistami

Komunizm jest ideologią stworzoną przez niemieckich filozofów Karola Marksa (1818-1883) i Fryderyka Engelsa (1820-1895), autorów Manifestu Partii Komunistycznej⁸⁷⁵. Kierunek będący fundamentem filozoficzno-ideologicznym komunizmu nosi nazwę marksizmu. Jego charakterystycznym elementem jest tzw. materializm historyczny, a więc pogląd według którego zjawiska historyczne nie są zależne ani od Boga ani od idei powstałych w ludzkich umysłach, lecz jedynie od warunków materialnych. Materializm został przejęty od Ludwiga Feuerbacha (1804-1872), historycyzm zaś od Georga W.F. Hegla (1770-1831). W ramach materializmu historycznego warunki materialne determinują człowieka, jego postawy i światopogląd. Są one tzw. bazą, a ideologia i religia to nadbudowa – służąca ochronie aktualnych stosunków ekonomicznych, uzasadnianiu ich moralnej słuszności. Według marksizmu istnieją stałe prawa rozwoju społecznego, a szczytowym punktem rozwoju jest komunizm. Aby jednak osiągnąć ten etap potrzebna jest walka rewolucyjna, której sprawcą byłby proletariatus. Komunizm charakteryzować się będzie zniesieniem własności prywatnej, podziału pracy i zróżnicowania klasowego, co zapewni powszechną szczęśliwość.

⁸⁷⁵ Por. K. Marks, *Manifest Partii Komunistycznej*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm>. Wydruk z dnia 15.07.2012r.

Dodatkowo, marksizm wyklucza istnienie Boga i skupia się na celach czysto doczesnych⁸⁷⁶. W myśli marksowskiej należy odróżnić myśl młodego Marksa - kładącą nacisk na odczłowieczenie, alienację proletariusza w systemie kapitalistycznym od myśli późnego Marksa, skupioną na polityce oraz idei postępu dziejowego, walki klas i ogólnoświatowej proletariackiej rewolucji⁸⁷⁷. Warto omówić bardziej szczegółowo stosunek marksistów do człowieka, etyki, religii i zwłaszcza kwestii społecznych.

Marks i Engels krytykowali rozumienie człowieka jako bytu abstrakcyjnego, oderwanego od kontekstu. Według nich błąd ten popełniali filozofowie różnych, często sprzecznych ze sobą kierunków, a także przedstawiciele nauk szczegółowych. Tymczasem w myśli marksowskiej ludzie są zróżnicowani w zależności od rozmaitych czynników, nie można więc mówić o człowieku jako takim. To, jacy są ludzie zależy od warunków społeczno-ekonomicznych, od otoczenia, od stopnia rozwoju społeczeństw w jakich żyją. Poznanie człowieka jest możliwe wyłącznie dzięki naukom społecznym, takim jak socjologia i historia⁸⁷⁸. Człowiek, wedle marksistów nie posiada elementu nieśmiertelnego – duszy, jest bytem wyłącznie materialnym. Ponadto, nie kreuje rzeczywistości, lecz jedynie dostosowuje się do praw rządzących przyrodą. Jeśli jednak uświadomi sobie ich istnienie, dostosuje się do nich, to można mówić o jego wolności. Wolność w rozumieniu Marksa i Engelsa to „uświadomiona konieczność”⁸⁷⁹.

Marks, obok Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda, należy do grona tzw. mistrzów filozofii podejrzeń. O ile dla Nietzschego religia była kompensacją słabości, dla Freuda zaś wynikała z dwuznacznych relacji z ojcem, to według Marksa religia wynika z reakcji na nierówność społeczną⁸⁸⁰. Ponadto wiara według Marksa sankcjonuje moralnie istniejący porządek społeczny, poprzez nadanie mu swoistego nimbu świętości. Religia pełni rolę opium ludu (*opium des Volkes*), gdyż dzięki niej uciskani ludzie zyskują pociechę i nadzieję na lepsze życie w przyszłym świecie. Jak pisał Marks, „religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu”⁸⁸¹.

⁸⁷⁶ Por. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski, *Historia filozofii i etyki do współczesności*, Toruń 2002, s. 426-427.

⁸⁷⁷ Por. A. Wielomski, *Marksizm*, wersja elektroniczna pod adresem <http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Marksizm> Wydruk z dnia 29.11.2012r.

⁸⁷⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1981, s. 48-49.

⁸⁷⁹ Por. F. Engels, *Anty-Dürhing*. Wersja elektroniczna pod adresem: http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/index.htm Wydruk z dnia 12.12.2012r.

⁸⁸⁰ Por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 9.

⁸⁸¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm> Wydruk z dnia 05.07.2010r.

Kluczowe dla marksizmu jest pojęcie alienacji⁸⁸². Alienacja oznacza wyobcowanie i ma kilka aspektów⁸⁸³. Po pierwsze, o ile człowiek posiada naturalną potrzebę pracy, która jest elementem samorealizacji, to ta potrzeba jest niezaspokojona w przypadku robotnika pracującego w systemie kapitalistycznym. Dla niego praca nie jest czymś, co pomaga w samodoskonaleniu i rozwoju osobowości, to raczej czynnik rozwój i ekspresję hamujący.

Po drugie, według Marksa pracownik nie otrzymuje całego zysku, jaki wypracuje - tzw. wartość dodana jest zagarniana przez kapitalistę. Oznacza to, że robotnik nie pracuje dla zaspokojenia własnych potrzeb, ale na rzecz kogoś innego.

Po trzecie, robotnik - proletariusz - jest urzeczowiony, to znaczy, że ogromną część swojego życia spędza na żmudnej, monotonnej pracy fizycznej i z tego powodu nie może rozwijać innych aspektów swojego człowieczeństwa niż prosta umiejętność wykonywania tejże pracy, ponosi przez to szkody na ciele i otumanionym umyśle.

W myśli marksistowskiej stosunki produkcji, podział pracy jest niezależny od ludzkiej woli, są one zdeterminowane przez rozwój sił materialnych, technologii. To stosunki produkcji tworzą strukturę społeczeństwa – tzw. bazę – zaś polityka, ideologia, dominujące światopoglądy są uzależnioną od bazy tzw. nadbudową. Zatem to byt określa świadomość, a nie odwrotnie. Innymi słowy, ekonomia jest najważniejszym czynnikiem określającym całe życie duchowe i polityczne ludzi. Pogląd ten jest kluczowy dla marksistowskiego materializmu. Dodatkowo, wraz z rozwojem pogłębiają się podziały klasowe, co prowadzi ostatecznie do zmiany struktury społecznej, a w konsekwencji także do zmiany nadbudowy⁸⁸⁴. Charakterystyczna dla marksizmu jest także ocena dotychczasowego postępu cywilizacyjnego jako czegoś, co zwiększa panowanie człowieka nad siłami natury, jednak odbywa się kosztem ciemnienia i wykluczenia mas: „W tej samej mierze, w jakiej ludzkość zdobywa władzę nad przyrodą popada człowiek pod władzę innych ludzi lub pod władzę własnej nikczemności. Nawet jasne światło wiedzy może widocznie świecić jedynie na mrocznym tle ignorancji”⁸⁸⁵. Chociaż rozwój produkcji jest korzystny dla pewnych grup, jednak dla większości oznacza nasilenie się cierpienia. Przykładowo rozwój zaowocował

⁸⁸² A. Wielomski, *hasło: Marksizm*, wersja elektroniczna pod adresem:

<http://metapedia.konserwatywizm.pl/wiki/Marksizm> Wydruk z dnia 05.07.2010r.

⁸⁸³ Jak podaje Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych, alienacja to (...) wyobcowanie; filoz. sytuacja, w której wytwory społ. współdziałania ludzi występują jako rzeczywistość przeciwstawna ich twórcom i niekontrolowana, w której nie rozpoznają oni samych siebie jako działających”. W. Kopaliński, *Hasło: „Alienacja”*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.sloownik-online.pl/kopaliniski>. Wydruk z dnia 22.10.2012r.

⁸⁸⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu: powstanie rozwój rozkład*, Londyn 1988, s. 281-282.

⁸⁸⁵ Tamże, s. 291.

wyodrębnieniem się kategorii pracowników umysłowych. Była to zmiana korzystna dla nich – pracownicy umysłowi zyskali więcej czasu wolnego, jednak większość ludzi została tym samym poddana wyzyskowi i konieczności pracy na rzecz innych⁸⁸⁶.

Podział klasowy jest fundamentalny dla myśli marksistowskiej, o czym pisał Engels. Jego zdaniem w miarę rozwoju produkcji pewni ludzie zdobywali większe zasoby i przekazywali je w drodze dziedziczenia; innym sposobem kształtowania się klas było powołanie urzędów do obrony interesów grup pierwotnych, urzędy te stopniowo zdobywały coraz większą władzę i również stawały się dziedziczne. Zatrudnienie siły niewolniczej było jednak decydujące w powstaniu zróżnicowania klasowego⁸⁸⁷, chociaż pierwotnym źródłem zróżnicowania klasowego jest podział pracy. Marksisci twierdzili, że „<we wszystkich formach, w jakich powstało zróżnicowanie klasowe, jego pierwotnym, ostatecznym źródłem był podział pracy. Podział pracy – warunek całej ewolucji ludzkości jest tedy odpowiedzialny za powstanie własności prywatnej, nierówności, wyzysku, nędzy>”⁸⁸⁸.

Na początku historii istniał komunizm pierwotny - ideał, od którego ludzkość zaczęła stopniowo odchodzić. W komunizmie pierwotnym nie istniała ani własność prywatna ani podział pracy, panował zatem egalitaryzm⁸⁸⁹. Następnie w wyniku ujawnienia się odmiennych uzdolnień kobiet i mężczyzn doszło do podziału pracy - mężczyźni zajęli się polowaniem, a kobiety zbieractwem. Następnie w wyniku rewolucji agrarnej ustanowiono prywatną własność ziemi z towarzyszącą jej nierównością; natomiast do obrony własności prywatnej powstało państwo. Kolejnym etapem był rozwój państwa przez powstanie niewolnictwa i zinstytucjonalizowanej religii⁸⁹⁰. Chrześcijaństwo, które w myśli marksistowskiej było pierwszym ruchem o charakterze komunistycznym, przyczyniło się do zniesienia niewolnictwa - system z niewolniczego zamienił się w feudalny. Stało się tak mimo, że chrześcijaństwo zostało zawłaszczone przez klasy posiadające. Kościół broniący własności prywatnej i hierarchii społecznej jest, według Marksa, spreczny z pierwotnym chrześcijaństwem.

W czasach feudalnych część ludności emigrowała do miast i tam w wyniku rzemiosła i handlu osiągała coraz to większe bogactwa. Ponieważ stare elity feudalne, szlachta nie dopuszczały nowych ludzi do władzy, bogaci mieszczaństwo zaczęli się buntować. Rewolucja Francuska była właśnie rewolucją burżuazyjną, obalającą starą arystokrację i wprowadzającą zasady kapitalistyczne. Kapitalizm, wg Marksa, jest systemem

⁸⁸⁶ Por. tamże s. 283.

⁸⁸⁷ Por. tamże s. 300-301.

⁸⁸⁸ Tamże s. 301.

⁸⁸⁹ Por. A. Wielomski, *Marksizm*, dz. cyt.

⁸⁹⁰ Por. tamże.

niesprawiedliwym, w którym postępuje koncentracja kapitału i przepaść między garstką bogacących się właścicieli kapitału, a rosnącą liczbą coraz bardziej spauperyzowanych proletariuszy⁸⁹¹. Zdaniem Marksa te sprzeczności muszą doprowadzić do rewolucji proletariackiej, która przejmie państwowy aparat przymusu i wykorzysta go w innym celu niż został ustanowiony przed tysiącleciami, a więc nie do obrony, ale do zniesienia własności prywatnej. Oznacza to, że rewolucja i przemoc są niezbędne do spowodowania przemian społecznych⁸⁹². Będzie to okres tzw. dyktatury proletariatu. Ostatecznie, gdy własność prywatna zostanie ostatecznie zniesiona, istnienie przymusu państwowego również okaże się bezcelowe i zapanuje komunizm⁸⁹³. Będzie on ustrojem opartym na własności kolektywnej, równości i braku politycznego przymusu - ustrojem powszechnej szczęśliwości. Skoro życie na ziemi w komunizmie będzie dawać pełne szczęście, pociecha płynąca z obietnicy szczęścia po śmierci nie będzie już człowiekowi potrzebna⁸⁹⁴. Wraz z nastaniem komunizmu zniknie religia, która jest, według Marksa, ucieczką od realnego, pełnego cierpienia życia w marzenia o przyszłym, poza-ziemskim szczęściu. Zdaniem autora *Kapitału* nie zostanie powtórzony błąd odejścia od komunizmu (który wystąpił w komunizmie pierwotnym). Stanie się tak za sprawą maszyn, które będą wykonywać za ludzi niezbędną pracę i sprawią, że nie dojdzie do powstania podziału pracy i własności prywatnej (czyli instytucji będących owocem głodu i walki o przetrwanie). Zatem w komunizmie praca będzie czystą przyjemnością, każdy pracować będzie gdzie chce i ile chce, a dobra brać będzie od wspólnoty według potrzeb. Rewolucja proletariacka zlikwiduje także różnice między narodami. Proletariusze wszak nie mają ojczyzn, a do zwycięstwa potrzebują międzynarodowej solidarności. Wraz z wyzyskiem klasowym zaniknie także wyzysk narodu przez naród i zapanuje powszechne braterstwo.

Rewolucyjny socjalizm nie jest już tylko abstrakcyjną teorią. Historia dostarcza nam bogatego materiału empirycznego, dzięki któremu możemy opisać, jak wyglądała jego realizacja w praktyce. Należy zauważyć, że wbrew socjalistycznym hasłom zwycięstwo bolszewików (których przywódcą był Włodzimierz Lenin) w Rosji nie spotkało się z poparciem szerokich mas społecznych. Wobec swoich przeciwników rewolucyjni socjaliści

⁸⁹¹ Por. tamże.

⁸⁹² Jak pisze Karol Marks w *Manifestie partii komunistycznej* „Komuniści uważają za niegodne ukrywanie swych poglądów i zamiarów. Oświadczają oni otwarcie, że cele ich mogą być osiągnięte jedynie przez obalenie przemocą całego dotychczasowego ustroju społecznego. Niechaj drżą panujące klasy przed rewolucją komunistyczną. Proletariusze nie mają w niej nic do stracenia prócz swych kajdan. Do zdobycia mają cały świat”. K. Marks F. Engels, *Manifest partii komunistycznej*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm>. Wydruk z dnia 08.07.2010r.

⁸⁹³ Por. A. Wielomski, *Marksizm*, dz. cyt.

⁸⁹⁴ Por. tamże.

stosowali terror na masową skalę. Wyróżniała się w tym komisja rewolucyjnych sił bezpieczeństwa, tzw. *Czeka*. Została ona założona przez polskiego ziemianina Feliksa Dzierżyńskiego. Ostrze terroru wymierzyła ona przeciwko rodzinie carskiej, a także przeciwko ogromnej liczbie ofiar, których tożsamość trudno ustalić. W zgodzie ze swoją ideologią, bolszewicy dokonali też nacjonalizacji praktycznie wszystkich dziedzin gospodarki, którą początkowo starali się zorganizować na sposób wojskowy⁸⁹⁵.

Także w późniejszym okresie, Związek Radziecki opierał się na masowym terrorze. W sposób szczególny dotyczy to okresu rządów Józefa Stalina. W okresie tym gospodarka została poddana intensywnej kolektywizacji, która została odsunięta na bok za czasów Lenina i jego Nowej Ekonomicznej Polityki (zezwalającej na częściowe istnienie własności prywatnej). W ramach kolektywizacji mordowano właścicieli ziemskich, w tym zamożniejszych chłopów, tzw. kułaków. W jej efekcie zginęło około 15 milionów osób. Lata rządów Stalina oznaczały także kult jednostki i konieczność wyznawania oficjalnej doktryny opierającej się na fałszu⁸⁹⁶.

Śmierć Stalina 5 marca 1953 r. zapoczątkowała pewne złagodzenie terroru w ZSRR. Pod rządami Nikity Chruszczowa rozpoczęto destalinizację, a więc odwrót od masowego terroru i kultu jednostki. Jednak ZSRR także po śmierci Stalina cechował się totalitaryzmem, absolutną władzą partii komunistycznej, prześladowaniami religii oraz niewydolną kolektywistyczną gospodarką⁸⁹⁷. Terror, ludobójstwa i głód panował także w innych niż ZSRR krajach zarządzanych przez komunistów. Przykładami są tu Chiny (zwłaszcza podczas rewolucji kulturowej)⁸⁹⁸, Korea Północna⁸⁹⁹ i Kambodża Pol-Pota⁹⁰⁰.

Michael Novak wyróżnia klasyczny socjalizm (często choć nie zawsze) marksistowski i socjalizm po przeobrażeniach. W tym rozdziale będzie opisana jego polemika z tym pierwszym rodzajem socjalizmu (na potrzeby pracy określe ten rodzaj mianem „rewolucyjnego”). Polemika z socjaldemokracją zostanie opisana w kolejnym podrozdziale.

Socjalizm rewolucyjny charakteryzuje „zniesienie prywatnej własności, państwową własność środków produkcji zrealizowaną za pomocą nacjonalizacji przemysłu, państwową kontrolę nad wszystkimi aspektami gospodarki, obalenie <burżuazyjnej> demokracji poprzez stworzenie społeczeństwa bezklasowego oraz internacjonalistyczny

⁸⁹⁵ Por. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 989.

⁸⁹⁶ Por. N. Davies, *Europa*, s. 1020-1025.

⁸⁹⁷ Por. tamże, s. 1162-1182.

⁸⁹⁸ Por. J. L. Margolin, *Chiny – długi marsz w ciemności*, w: *Czarna Księga komunizmu*, pr. zb. pod red. S. Courtois, N. Werth, J. L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J. L. Margolin, R. Kauffer, P. Rigoulot, P. Fontaine, Y. Stantamaria, S. Boulouque, Warszawa 1999, s. 433-514.

⁸⁹⁹ Por. tamże, s. 515-531.

⁹⁰⁰ Por. tamże, s. 543-597.

porządek (...)”⁹⁰¹. Wyraża się także w dążeniu do zniesienia motywu zysku. Motyw ten uważano za źródło wielorakiego zła, m.in. imperializmu. Novak dostrzega też takie cechy socjalizmu, jak egalitaryzm czy precyzyjniej dążenie do zastąpienia merytokratyzmu i konkurencji przez system, który zapewnia dobra w zależności od potrzeb. Socjaliści, według Novaka, dążyli też do zmiany natury ludzkiej, do stworzenia nowego socjalistycznego człowieka, który zamiast nastawienia egoistycznego i konkurencyjnego byłby skłonny jedynie do solidarności czy współpracy z kolektywem⁹⁰². Powyższe cechy socjalizmu radykalnego wskazują, że chodzi tu głównie o socjalizm marksistowski, realny i praktykowany w krajach komunizmu, nawet jeśli Novak niekoniecznie pisze o tym wprost (amerykański autor zauważa mimochodem, że socjalizm nie jest wyłączną domeną marksistów).

Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* twierdzi, że cechą charakterystyczną socjalizmu jest jego oderwanie od rzeczywistości empirycznej i ucieczka w świat idei. Zwolennikami socjalizmu są zazwyczaj intelektualiści, zaś kapitalizmu – ludzie czynu. Komunista czuje się pewnie w świecie abstrakcji, jednak gdy padnie pytanie o konkrety nie jest w stanie podać przykładu dobrze funkcjonującego państwa komunistycznego. Socjaliści wierzą zazwyczaj w ideę socjalizmu, mimo tego, że doświadczenie wskazuje na niepowodzenia krajów socjalistycznych. Novak postrzega więc socjalizm jako wiarę, substytut judaizmu i chrześcijaństwa. Jest to wiara w ludzkość, wspólnotę i raj na ziemi. Atrakcyjność socjalizmu wynika z jego wizji, która wydaje się być humanistyczna⁹⁰³.

Problemem socjalistów jest ich zbyt ni idealizm i utopizm. Wierzą oni w wyższość społeczeństwa planowego, przy czym zapominają, że planiści nie są platońskimi królami-filozofami, lecz zwykłymi ludźmi ze wszystkimi swoimi przywarami. Tymczasem w społeczeństwie komunistycznym planiści pozbawieni byłiby jakiegokolwiek kontroli. Novak jest nieufny w kwestii oddawania władzy w ręce pozbawionych kontroli planistów; nie ma powodu, by przypuszczać, że wykorzystywaliby ją lepiej, niż demokratycznie wybrani kongresmani, albo osoby działające na wolnym rynku. Amerykański autor zwraca uwagę, że socjalizm nie istnieje już wyłącznie w sferze idei; został zrealizowany w praktyce i należy porównywać jego realne osiągnięcia z osiągnięciami społeczeństw kapitalistycznych⁹⁰⁴.

⁹⁰¹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 221-222.

⁹⁰² Por. tamże, s. 222.

⁹⁰³ Por. M. Novak, *Three in one*, Lanham- Oxford 2001, s. 3-13.

⁹⁰⁴ Por. tamże, s. 14-15.

Novak poddaje krytyce argumenty socjalistów o charakterze etycznym i ekonomicznym. Zwraca uwagę na interesujący paradoks, zgodnie z którym to rynek okazuje się być bardziej nakierowany na dobro wspólne, niż marksizm. Jak pisze, „fundamentalna cecha marksizmu rzekomo ma na względzie jednostki - <od każdego według jego możliwości, każdemu według jego potrzeb>. Zaś podstawowa zasada wolnego rynku ma na uwadze dobro wspólne”⁹⁰⁵. Wynika z tego, że wbrew pozorom to socjalizm opiera się na indywidualizmie. Dla kontrastu, w gospodarce rynkowej wiele wyborów przyczynia się do powstania ceny, mającej charakter bezosobowy. Rynkowy mechanizm nie jest indywidualistyczny, wbrew temu co sądzą socjaliści, lecz sprzyja dobru wspólnemu⁹⁰⁶. Twierdzą oni, że ludność krajów socjalistycznych nie zaznaje ubóstwa i bezrobocia. Tymczasem, jak przekonuje Novak, ludzie w krajach bloku wschodniego, takich jak Czechosłowacja znajdują się poniżej uznawanej w Stanach Zjednoczonych granicy ubóstwa. Natomiast wyeliminowanie bezrobocia przez pracę przymusową także nie jest, zdaniem Novaka, niczym chwalebny⁹⁰⁷.

Demokratyczny kapitalizm, w przeciwieństwie do realnego socjalizmu sprzyja prawdziwej wolności, równości i sprawiedliwości. Jeżeli chodzi o wolność, to dzieje się tak dzięki istnieniu własności prywatnej, która ogranicza władzę państwa. To twierdzenie Novaka nasuwa na myśl argumentację konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*⁹⁰⁸. Socjalizm, czego dowodzi empiria, nie służy masom, lecz elitom. Jak pisze Novak „(...) w każdym historycznym przypadku, w którym jak dotąd się on pojawił, empirycznym efektem socjalizmu było obdarzenie wąskiej elity władzą i przywilejami nie znajdującymi historycznej analogii, przy jednoczesnym utrzymaniu standardów życia ubogich na poziomie znacznie niższym, niż uzyskiwane w wolnych społeczeństwach porównywalnej kultury”⁹⁰⁹. Dowodzi tego już na pierwszy rzut oka porównanie takich krajów jak: Niemcy Wschodnie i Zachodnie; Korea Północna i Południowa; Węgry i Austria czy Chiny kontynentalne i Tajwan. Wspólnym mianownikiem różnych rodzajów socjalizmu

⁹⁰⁵ M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 269.

⁹⁰⁶ Por. tamże.

⁹⁰⁷ Por. M. Novak, *Three in one*, dz. cyt., s. 3-9.

⁹⁰⁸ Zgodnie z *Gaudium et spes* „Własność prywatna lub pewne dysponowanie dobrami zewnętrznymi dają każdemu przestrzeń konieczną dla autonomii osobistej i rodzinnej, i należy je uważać za poszerzenie niejako wolności ludzkiej. Stanowią one pewne uwarunkowanie swobód obywatelskich, ponieważ pobudzają do podejmowania obowiązku i ponoszenia ciężarów”. Konstytucja II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, dz. cyt., n. 71.

⁹⁰⁹ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 56.

(zarówno demokratycznego jak i autorytarnego⁹¹⁰) jest podejrzliwość w stosunku do zysku, własności prywatnej i nieregulowanego rynku. Socjaliści często odwołują się do dobra wspólnego z zamiarem korygowania błędów będących owocem indywidualizmu. Według zwolenników autorytarnego socjalizmu państwo powinno kontrolować wszystkie aspekty gospodarki, by zapobiec negatywnym skutkom ekonomicznej wolności. Silny, scentralizowany rząd ma być remedium na błędy indywidualizmu⁹¹¹.

Novak podkreśla więc fakt, którego socjaliści nie chcą dostrzec: oparcie ich rządów o przymus. Realizacja wizji socjalistycznej, choćby wydawała się moralnie wzniosła opiera się na przemocy⁹¹². Nie chcąc się przyznać do tego faktu, socjaliści traktują społeczeństwo jako jednolitą całość, posiadającą wspólne dążenia i interesy. W praktyce jednak nie wszyscy zgadzają się z poglądami tej rzekomej całości (a w praktyce socjalistycznych myślicieli i działaczy). Przeciwnicy socjalizmu są więc piętnowani i odrzucani. Socjalizm autorytarny (realny) jest oparty na wierze w swoją moralną słuszność i nie dopuszcza odstępstw od swojej wizji. Idzie więc on w parze z brakiem wolności, przymusem i nietolerancją⁹¹³.

Amerykański autor twierdzi ponadto, że demokratyczny kapitalizm zapewnia także właściwie rozumianą równość, która jest równością możliwości⁹¹⁴. System ten poprawia także byt ubogich. Tymczasem socjalistyczna, komunistyczna koncepcja równości wyników jest, zdaniem Novaka, szkodliwa dla kreatywności i wynalazczości. Jest ponadto nienaturalna, a jej wprowadzenie wymaga użycia siły⁹¹⁵. Jak pisze Novak „nie wszystkie dobra mogą być równo rozdzielone, nie jest ich wystarczająco dużo, by każdy miał w nich swój udział. Nie wszyscy pracownicy wykazują jednakową dbałość, inteligencję i pracowitość. Czy sprawiedliwe jest dawać każdemu takie samo wynagrodzenie?”⁹¹⁶. Myśl Novaka jest

⁹¹⁰ Novak wyróżnia socjalizm autorytarny (realizowany przez komunistów, przez państwa bloku wschodniego) i socjaldemokrację. Polemika Novaka z socjalizmem demokratycznym będzie omówiona w kolejnym podrozdziale.

⁹¹¹ Por. tamże, s. 56-59.

⁹¹² Novak pomija w tym miejscu fakt, że każde państwo, także demokratyczne i liberalne opiera się na przymusie i przemocy. Sferą, w której ten przymus jest najbardziej widoczny jest pobór podatków. Nie są one przecież dobrowolnymi datkami, a ich niepłacenie stanowi przestępstwo. Jeśli chodzi więc o kwestię przymusowości, to różnica między państwem socjalistycznym, a liberalno-demokratycznym jest jedynie różnicą stopnia.

⁹¹³ Por. tamże, s. 57-58.

⁹¹⁴ Podobne poglądy na kwestie egalitaryzmu głoszą Milton i Rose Friedman. Friedmanowie uznają za zgodne z wolnością ideały równości przed Bogiem i równości szans. Ich rozumienie równości szans jest jednak dosyć luźne. Sprzeciwiają się bowiem feudalnym przywilejom, ale nie negują już np. dziedziczenia w systemie kapitalistycznym. Odrzucają natomiast równość pozycji i podziału. Ich zdaniem konsekwencje egalitarnej polityki są odwrotne do zamierzonych, a więcej równości przynosi paradoksalnie wolny rynek, niż redystrybucja. Por. M. i R. Friedman, *Wolny Wybór*, Sosnowiec 1994, s. 123-142.

⁹¹⁵ Por. M. Novak, *Three in one*, dz. cyt., s. 10.

⁹¹⁶ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 226.

w tej kwestii zbieżna z poglądami libertarian⁹¹⁷. Demokratyczny kapitalizm przeważa także nad krajami realnego socjalizmu pod względem sprawiedliwości. Chociaż, jak przyznaje Novak, sprawiedliwość nie jest tu osiągnięta w pełni, to jest do niej bliżej w demokratycznym kapitalizmie, niż w krajach socjalistycznych, takich jak Czechosłowacja⁹¹⁸.

Novak krytykuje także socjalistyczny ideał bezpieczeństwa, wyznawany m.in. przez Marksa. Uważa go za szkodliwy dla postępu technologicznego. Problemem Marksa był brak dostrzeżenia podstawowych sprzeczności, takich jak sprzeczność między wolnością a równością; pomiędzy planowaniem a autonomią małych grup czy między biurokracją i sprawnym zarządzaniem. Autor *Kapitału* przez swój rygoryzm nie dostrzegał tych sprzeczności, postulował program o charakterze całościowym i bezkompromisowym. Jego ideologiczny radykalizm szedł w parze z pogardą dla wolności.

Novak dostrzega upadek komunizmu już w wydanej na początku lat 80tych XX wieku książce *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Upadek ten wynika, jak wspomniano, z historycznych niepowodzeń marksizmu. Z upływem czasu nie mógł on już być postrzegany jako niewinna i wzniosła teoria, gdyż zebrał krwawe żniwo. Okazało się, że marksizm w praktyce prowadził nie do wyzwolenia mas, lecz do totalitaryzmu, imperializmu i ludobójstw. Nie odniósł także sukcesów w sferze gospodarczej, w poprawie doli ubogich. Także w sferze moralno-kulturowej marksizm nie zagwarantował wolności sumienia i praw ludzkich. Większość socjalistów przestała więc wierzyć w marksizm zastępując go bardziej umiarkowanymi, choć nadal lewicowymi poglądami. Marksizm przetrwał zaś tylko w karykaturalnej postaci. Jak pisze Novak, marksizm „funkcjonuje jak szablon, który przykłada się do każdego przypadku niezadowolenia ludzi; wszędzie tam, gdzie tylko pojawia się uraz, niesprawiedliwość, nierówność, gdzie żądania są spełniane zbyt wolno, marksistowski szablon wykorzystuje się, by wyrazić swoją frustrację i agresję”⁹¹⁹. Można więc zauważyć, że Novak uważa rewolucyjny socjalizm za zaprzeczenie ideałów demokratycznego kapitalizmu w każdym aspekcie: zarówno moralno-kulturowym,

⁹¹⁷ Jak pisał jeden z najbardziej znanych libertarian, Murray Rothbard, egalitaryzm jest ideałem szkodliwym i niemożliwym do zrealizowania. Odbiera on motywację do pracy, odbiera ludziom ich wyjątkowość i indywidualność i jest niemożliwy do zrealizowania, choćby z racji niemożności słusznego zdefiniowania tego, na czym konkretnie polegać ma równość. Por. M. Rothbard, *Interwencjonizm czyli władza a rynek*, Warszawa 2009, s. 293-297.

⁹¹⁸ Por. M. Novak, *Three in one*, dz. cyt., s. 10.

⁹¹⁹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 227. Warto jednak zauważyć, że są we współczesnym świecie zachodnim znani intelektualiści, którzy odwołują się w znacznej mierze do klasycznego marksizmu. Jednym z nich jest Immanuel Wallerstein, twórca teorii tzw. „systemów światów”. Zdaniem Wallersteina, we współczesnym świecie istnieje walka klas, która ma wymiar międzynarodowy. Odpowiednikiem burżuazji są narody bogate, a odpowiednikiem proletariatu narody ubogie. Ten pogląd ma oczywisty charakter antyzachodni, społeczeństwa i państwa Zachodu są tu widziane jako ciemniejszy, którzy wyzyskują mniej rozwinięte narody. Wallerstein mówi także o swego rodzaju rasizmie. Por. R. Scruton, *Intelektualiści nowej lewicy*, Poznań 1999, s. 143-158.

jak i politycznym oraz ekonomicznym. Nie dostrzega, by demokratyczny kapitalizm, bądź przynajmniej jeden z jego komponentów (polityczny lub ekonomiczny) mógł prowadzić do rewolucyjnego socjalizmu. Taka postawa wydaje się z jednej strony logiczna, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę, że lwia część okresu twórczości Novaka przypada na okres Zimnej Wojny. Z drugiej jednak strony poglądy, jakoby w demokratycznym kapitalizmie zawierały się pewne załączki, mogące prowadzić (nawet jeśli nie bezpośrednio) do rewolucyjnego socjalizmu jest dość. Przykładowo badaczka totalitaryzmów Hannah Arendt obwiniała wyemancypowaną, żyjącą w kapitalizmie burżuazję o mentalność sprzyjającą imperializmowi i totalitaryzmowi. Jak pisze Arendt „(...) zasady polityczne motłochu takie, jakie spotykamy w ideologiach imperialistycznych i ruchach totalitarnych, zdradzają zdumiewająco bliskie powinowactwo z postawami historycznymi społeczeństwa burżuazyjnego, jeśli są one oczyszczone z hipokryzji i nie skażone koncesjami na rzecz tradycji chrześcijańskiej”⁹²⁰. Omawiając korzenie komunizmu, żydowska badaczka dostrzega także pewien totalitaryzm „burżuazyjny”, a więc pro-kapitalistycznej filozofii. Jak pisze „filozofia polityczna burżuazji była (...) zawsze <totalitarna>; zawsze zakładała tożsamość sfery politycznej, gospodarczej i społecznej (...)”⁹²¹. Tożsamość sfery politycznej, gospodarczej i społecznej jest zaś czymś cechującym komunizm.

Novak uważa więc socjalizm rewolucyjny (zwłaszcza komunizm) za zagrożenie dla bezpieczeństwa moralno-kulturowego, politycznego i ekonomicznego. Kraje rządzone przez komunistów zwalczały wolność sumienia i ludzkie prawa. Komunizm jest także zagrożeniem dla bezpieczeństwa politycznego, gdyż dąży do realizacji swoich celów przy użyciu przemocy. Ponadto łączy się w praktyce z totalitaryzmem⁹²².

Większa część polemiki Novaka z komunizmem jest uwikłana w kontekst zimnowojenny. Oprócz wykazywania niedostatków komunistycznej ideologii, Novak podejmuje także kwestię militarną. W 1983r. broni prawa do użycia siły przez walczące z blokiem komunistycznym Stany Zjednoczone, powołując się na doktrynę wojny sprawiedliwej⁹²³. Charakteryzujący poglądy Novaka antykomunizm i sprzeciw wobec pacyfizmu w polityce zagranicznej jest charakterystyczny dla neokonserwatystów. Jest on także charakterystyczny dla polityki Ronalda Reagana, któremu neokonserwatyści

⁹²⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu t. 1*, Warszawa 1993, s. 199.

⁹²¹ Tamże, s. 385-386.

⁹²² Radykalny antykomunizm Novaka jest zgodny z antykomunizmem neokonserwatystów, do których obozu należy. Jak pisze autor książki poświęconej neokonserwatyzmowi, John Ehrman dla neokonserwatystów podczas Zimnej Wojny „największym zmartwieniem pozostał Związek Radziecki. Politykę wobec innych regionów można określić jako nieuporządkowaną lub nieprzemysłaną, lecz polityka wobec ZSRR była sprawdzianem ideologicznej ortodoksji, siły i konsekwencji (...)”. J. Ehrman, *Neokonserwatyzm*, Poznań 2000, s. 160.

⁹²³ Por. M. Novak, *Moral Clarity in the Nuclear Age*, Nashville Camden New York 1983, s. 38-48.

dostarczali wsparcie intelektualne. Jak pisze John Ehrman „zwycięstwo Reagana spełniło wiele nadziei neokonserwatystów i zrodziło nowe. Neokonserwatyści wierzyli, że mają w Reaganie prezydenta, który podziela ich pogląd na świat, a szczególnie na ogromną wagę przeciwstawienia się ekspansjonizmowi radzieckiemu i lewactwu Trzeciego Świata. Uważali również, że zwycięstwo Reagana dowodzi, iż naród amerykański przychylił się do ich przekonania o bezpośrednim zagrożeniu”⁹²⁴.

Amerykański autor broni w kontekście zimnowojennym doktryny o wojnie sprawiedliwej. Novak, podobnie jak amerykański sowietolog Richard Pipes, nie przychyliła się do twierdzenia, jakoby reżymów komunistycznych nie można było określić mianem totalitarnych⁹²⁵. Rewolucyjny socjalizm zarówno w sferze idei jak i praktycznej realizacji w Związku Radzieckim jawi się Novakowi jako całościowe zagrożenie dla demokratycznego kapitalizmu i szeroko rozumianego bezpieczeństwa Stanów Zjednoczonych. Szczególnie dużo uwagi poświęca amerykański autor kwestii szkodliwości socjalizmu radykalnego dla bezpieczeństwa ekonomicznego. Uważa gospodarkę kolektywistyczną za szkodliwą dla pracowitości i kreatywności, a także postępu technologicznego. Zamiast prosperity przynosi ona ekonomiczną ruinę, nędzę, czego dowodem jest sytuacja gospodarcza państw komunistycznych.

2. Polemika z socjaldemokratami

Socjaldemokracja to nurt, który oddzielił się od socjalizmu marksistowskiego, dzieląc niektóre jego przekonania. U fundamentów dzisiejszej socjaldemokracji znajduje się reformizm i rewizjonizm. Za prekursora tego kierunku można uznać Ferdinanda Lassalle’a (1825-1864), który wzorem G.F.W. Hegla traktował państwo jako organizację ponadklasową; w przeciwieństwie do Marksa uznającego je za twór klasy panującej. Wierzył też, że to państwo doprowadzi do socjalistycznych przemian społecznych. Lassalle postulował także tworzenie robotniczych warsztatów, które przez oddziaływanie społeczne miały

⁹²⁴ J. Ehrman, *Neokonserwatyzm*, dz. cyt., s. 152.

⁹²⁵ Pipes odrzuca twierdzenia naukowców twierdzących, jakoby totalitaryzm nie był pojęciem uzasadnionym, gdyż żadnej władzy do tej pory nie udało się zrealizować w pełni jego zamierzeń. Jak zauważa historyk, terminy politologiczne są terminami przybliżonymi. Można mówić więc o demokracji, chociaż władza ludu nigdzie nie urzeczywistniła się w pełni, a w demokracji liberalnej istnieją grupy uprzywilejowane, takie jak elity lub grupy nacisku. Podobnie uzasadnione jest mówienie o wolnym rynku, chociaż nawet w połowie XIX w. w szczytowym okresie liberalizmu gospodarczego, rząd odgrywał pewną rolę w gospodarce. Pojęcie totalitaryzm jest więc uzasadnione. Nawet bowiem jeśli władza nie zrealizowała swoich zamierzeń w pełni, to kształt totalitarnych państw odbiegał nie tylko od państw demokratycznych, ale i od tradycyjnych autokracji. Por. R. Pipes, *Komunizm*, Warszawa 2008, s. 121-123.

doprowadzić do stopniowego zaniku przedsiębiorstw kapitalistycznych⁹²⁶. Klasykiem rewizjonizmu był późniejszy myśliciel, Eluard Bernstein (1850-1932). Swoje poglądy przedstawił w wydanym w 1899 r. dziele *Zasady socjalizmu i zadania socjalnej demokracji*. Poglądy Bernsteina można określić jako bardziej umiarkowane od poglądów twardogłowych marksistów. Bernstein krytykował marksowskie prawo koncentracji kapitału i ubożenia mas pracujących. W rzeczywistości, jego zdaniem, dokonało się coś przeciwnego: własność kapitału upowszechniła się (dzięki akcjonariatowi), a warunki życia klasy robotniczej się poprawiły (wliczając w to prawa socjalne oraz polityczne, takie jak reprezentacja robotników w parlamencie). W związku z tym Bernstein sprzeciwił się dążeniu do komunizmu, jako do celu ostatecznego; odrzucił także postulat dyktatury proletariatu⁹²⁷.

W drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX w. nie istniał jeden dominujący nurt demokratycznego socjalizmu; socjaldemokraci z różnych krajów różnili się od siebie pod niektórymi względami. Przykładowo w Wielkiej Brytanii socjaldemokracyzm rozwijał się w tym okresie w zasadzie bez styczności z klasycznym marksizmem. Dwoma głównymi organizacjami socjaldemokratycznymi były Towarzystwo Fabianów (Fabian Society) oraz Partia Pracy (Labour Party). Nazwa Towarzystwa Fabiana miała nawiązywać do myśli rzymskiego wodza Fabiusza Kunktatora, który osiągnął zwycięstwo dzięki ostrożnej taktyce. Fabianie także sprzeciwiali się walce klas, popierając stopniowe osiągnięcie celów politycznych na drodze parlamentarnej. Partia Pracy, będąca w przeciwieństwie do Towarzystwa Fabianów organizacją masową utworzyła swój pierwszy rząd w 1924 r. Socjaldemokraci brytyjscy wywalczyli w tym okresie m.in. reformy w zakresie zarządzania przedsiębiorstwami i odebranie instytucjom religijnym monopolu na edukację⁹²⁸.

Z kolei socjaldemokraci francuscy tego okresu pojmowali socjalizm jako „konglomerat demokracji, laickości, humanitaryzmu, praw człowieka, pacyfizmu i „prawdziwego humanizmu”⁹²⁹. Również oni skłaniali się ku przemianom o charakterze ewolucyjnym, choć nie wykluczali całkowicie opcji rewolucyjnej. Ważnym myślicielem tego okresu był Jean Jaurés (1859-1914) socjaldemokrata i integralny pacyfista, który zginął w imię swoich poglądów zamordowany przez zwolennika przyłączenia się Francji do I Wojny Światowej. Z idei Jaurésa czerpał m.in. pierwszy socjalistyczny premier Francji, Léon Blum.

⁹²⁶ Por. J. Bartyzel, *Encyklopedia Białych Plam*, hasło: *socjalizm*, wersja elektroniczna pod adresem <http://www.legitymizm.org/ebp-socjalizm>. Wydruk z dnia 27.07.2012r.

⁹²⁷ Por. J. Bartyzel, *Encyklopedia Białych Plam*, hasło: *socjalizm*, dz. cyt.

⁹²⁸ Por. tamże.

⁹²⁹ Tamże.

Natomiast niemiecką odmianą socjaldemokracji był tzw. socjalizm profesorski, na którego czele stali akademicy tacy jak m.in. Lujo Brentano (1844-1931) czy wspomniany już w tej pracy Werner Sombart (1863-1941). Myśliciele ci dążyli do przekonania państwa i kapitalistów do spełnienia pewnych postulatów socjalistycznych m.in. podwyżek płac i ubezpieczeń społecznych. Reformy bismarckowskie przekonały ich o słuszności heglowskiego poglądu o ponadklasowym charakterze państwa⁹³⁰.

Ważnym przedstawicielem międzywojennego nieortodoksyjnego marksizmu był Antonio Gramsci (1891-1937). Był on rewizjonistą, który wierząc w socjalizm odrzucał kluczowe założenie marksizmu o prymacie ekonomicznej bazy nad intelektualną nadbudową. Gramsci uważał, że do rewolucji nie wystarczy bunt proletariatu, lecz, że istotniejsza jest rewolucja w sferze kultury. Dlatego też Gramsci postulował zwrócenie się ku intelektualistom, to w ich twórczości widział główną nadzieję na zwycięstwo lewicy⁹³¹. Podział między komunistami i socjaldemokratami powiększał się pod wpływem dostrzeżenia brutalności działań komunistów podczas Rewolucji Październikowej i w okresie późniejszym⁹³². Różnica między komunistami, a socjaldemokratami uwydatniła się nawet bardziej po II Wojnie Światowej. Socjaldemokraci sprzeciwiali się praktyce ustrojowej państw komunistycznych, przyznając prymat walce z totalitaryzmem, a nie kwestiom społeczno-ekonomicznym⁹³³. Podczas kongresu we Frankfurcie w 1951 r. utworzono socjaldemokratyczną Międzynarodówkę Socjalistyczną. Zgodnie z kongresową deklaracją O celach i zadaniach ruchu socjaldemokratycznego przyjęto roosveltowską zasadę czterech demokracji: politycznej, gospodarczej (pełne zatrudnienie, państwo dobrobytu elementy planowania gospodarczego, progresywne podatki), społeczno-kulturalnej (równość dostępu do edukacji i kultury) i międzynarodowej (porządek budowany w oparciu o Kartę Atlantycką). Socjaldemokracja stopniowo odzęgnywała się zarówno od wojującego ateizmu, jak i od antykapitalizmu⁹³⁴. Przykładem ewolucji socjaldemokracji jest też brytyjska Partia Pracy. W 1945 r. zapowiadała ona m.in. nacjonalizację przemysłu, podczas gdy od połowy lat sześćdziesiątych zrezygnowała z haseł typowo socjalistycznych,

⁹³⁰ Por. tamże.

⁹³¹ Na temat Antonio Gramsciego w interesujący sposób pisał Leszek Kołakowski. Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Warszawa 2009, s. 224-255.

⁹³² Por. *Social democracy*, w: *Britannica Online Encyclopedia*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/551073/social-democracy>. Wydruk z dnia 02.02.2013r.

⁹³³ Por. *W poszukiwaniu innych światów-Europa, lewica, socjaldemokracja wobec zmian globalnych*, pr. zb. pod red. P. Żuka, J. J. Wiatra, Warszawa 2003, s. 17.

⁹³⁴ Por. J. Bartyzel, *Encyklopedia Białych Płom*, hasło: *socjalizm*, dz. cyt.

co Jerzy J. Wiatr określa mianem kompromisu klasowego. Było to preludium do dalszej ewolucji tej partii w kierunku socjalliberalnym, mającym miejsce już po Zimnej Wojnie⁹³⁵.

Koniec Zimnej Wojny jest interpretowany przez socjaldemokratów jako triumf tej formacji politycznej w jej sporze ze zmarginalizowanym komunizmem⁹³⁶. Wielu socjaldemokratów zaczęło jeszcze bardziej odchodzić od socjalizmu i skłaniać się raczej ku socjalliberalizmowi. Przykładem takiej postawy jest manifest Gerharda Schrödera i Anthony'ego Blaira *Europa: Trzecia droga nowy środek*. Autorzy protestują tam przeciw utożsamianiu sprawiedliwości społecznej z równością, a także państwu opiekuńczemu w tradycyjnym rozumieniu⁹³⁷. W podobnym duchu pisał także myśliciel brytyjski Anthony Giddens (ur. 1938 r.) w wydanej w 1999 r. książce *Trzecia droga-odnowa socjaldemokracji*⁹³⁸.

Giddens rehabilituje pojęcie trzeciej drogi, przez które rozumie adaptację socjaldemokracji do świata, w którym miały miejsce liczne przemiany. Jego zdaniem nowy typ socjaldemokracji „jest to trzecia droga w tym sensie, że próbuje wyminąć zarówno socjaldemokrację w starym stylu, jak i neoliberalizm”⁹³⁹.

Nowa socjaldemokracja powinna, według Giddensa, określić swój stosunek do pięciu najważniejszych kwestii współczesnego świata, takich jak: globalizacja, indywidualizm, lewica a prawica, praktyka polityczna, problemy ekologiczne⁹⁴⁰. Wśród wartości trzeciej drogi wymienia Giddens równość, ochronę słabych, wolność rozumianą jako autonomię, pluralizm kosmopolityczny, filozoficzny konserwatyzm oraz powiązanie praw z obowiązkami i autorytetu z demokracją⁹⁴¹.

Mottem nowej socjaldemokratycznej polityki ma być zasada „nie ma praw bez obowiązków”⁹⁴². W niektórych przypadkach oznacza ona uzależnienie pomocy społecznej od np. woli podjęcia pracy. Jednak, jak podkreśla Giddens, socjaldemokraci powinni podkreślać, że zasada ta odnosi się do każdego, nie tylko do klientów opieki społecznej⁹⁴³.

⁹³⁵ Por. *W poszukiwaniu innych światów-Europa, lewica, socjaldemokracja wobec zmian globalnych*, pr. zbiorowa pod red. P. Żuka, J. J. Wiatr, dz. cyt., s. 18.

⁹³⁶ Por. tamże, s. 17.

⁹³⁷ Por. T. Blair, G. Schröder, *Europe: The Third Way/Die Neue Mitte*, wersja elektroniczna pod adresem: <https://netfiles.uiuc.edu/jchays/www/PS455/Readings/Schroeder-Blair-engl.pdf>. Wydruk z dnia 22.10.2012r.

⁹³⁸ Por. tamże.

⁹³⁹ A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999, s. 29.

⁹⁴⁰ Por. tamże, s. 30.

⁹⁴¹ Por. tamże, s. 61.

⁹⁴² Tamże, s. 60.

⁹⁴³ Por. tamże, s. 60-61.

Kolejną ważną zasadą socjaldemokracji według autora *Trzeciej drogi* powinno być twierdzenie, że „nie ma władzy bez demokracji”⁹⁴⁴. W tej optyce władza nie musi być przekazywana na drodze tradycji i obyczaju. Przeciwnie, winna ona kształtować się na drodze demokratycznej. Współczesna socjaldemokracja musi także, zdaniem Giddensa, popierać modernizację, jednak nie w sposób bezkrytyczny i nie lekceważyć zagrożeń ekologicznych (tak należy rozumieć filozoficzny konserwatyzm). Socjaldemokracja ponadto interesuje się życiem rodzinnym, jednak sprzeciwia się konserwatywnym poglądom w tej sprawie, dotyczącym prób wskrzeszenia rodziny w tradycyjnej postaci⁹⁴⁵.

Giddens nie zgadza się z konserwatystami, według których tradycyjna rodzina przeżywa kryzys. Przemiany, takie jak rozwody, zwiększenie równości płci czy związki homoseksualne nie muszą być postrzegane negatywnie. Ponadto, jak twierdzi brytyjski myśliciel, powrót do tradycyjnej formy rodziny jest niemożliwy. Argumenty, jakie podaje Giddens na poparcie tej tezy to: nieuchronność przemian obyczajowych, częste występowanie przemocy i nadużyć seksualnych w tradycyjnych rodzinach, brak emocjonalnego znaczenia małżeństwa w tychże, nierówność płci, podwójna moralność seksualna i częste występowanie rodzin wielodzietnych. Brytyjski autor popiera demokratyzację rodziny, przez którą rozumie m.in. równość płci i oparcie autorytetu rodzicielskiego o ich porozumienie z dziećmi⁹⁴⁶.

Warto zauważyć, że Giddens broni też pewnych tradycyjnych zasad socjaldemokratycznych, takich jak rozbudowany rząd. Nie zgadzając się z liberalnym motywem końca polityki, jaki miałby nastąpić pod wpływem procesu globalizacji, Giddens podaje argumenty uzasadniające potrzebę działalności państwa w wielu sferach. Jego zdaniem państwo jest niezbędne aby: stworzyć forum na którym możliwe będzie pogodzenie sprzecznych interesów, utworzenie i ochranianie sfery publicznej, na której może toczyć się debata polityczna, dostarczenie dóbr publicznych (takich jak m.in. ubezpieczenia i opieka zdrowotna), regulowanie rynku, ochranianie pokoju społecznego, dostarczanie edukacji, tworzenie prawa, pełnienie roli głównego pracodawcy, kształtowanie wartości, popieranie sojuszków regionalnych i globalnych⁹⁴⁷. Te przekonania pokazują, że mimo transformacji, rdzeń socjaldemokratycznych poglądów, jakim jest wiara w rozbudowane państwo pozostał niezmienny.

Warto wspomnieć także o innym, kluczowym myślicielu współczesnej socjaldemokracji: Johnie Rawlsie. W swoim opus magnum *Teoria sprawiedliwości*

⁹⁴⁴ Tamże, s. 61.

⁹⁴⁵ Por. tamże, s. 61-63.

⁹⁴⁶ Por. tamże, s. 80-88.

⁹⁴⁷ Por. tamże, s. 45-46.

postulował on oparcie społeczeństwa na dwóch podstawowych zasadach. Zgodnie z pierwszą powinna panować równość wśród obywateli pod względem podstawowych praw i obowiązków; zaś zgodnie z drugą nierówności panujące w społeczeństwie (np. dotyczące bogactwa czy władzy) są usprawiedliwione tylko wtedy, gdy poprawiają one sytuację także najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa⁹⁴⁸. Teoria Rawlsa wywarła duży wpływ na współczesną filozofię polityczną i uzasadnienie egalitaryzmu. Jej wagę doceniali także ci, którzy podejmowali się polemiki, jak np. Robert Nozick⁹⁴⁹.

Michael Novak zauważa w *Duchu demokratycznego kapitalizmu* (wydanym na początku lat 80tych XXw.), że socjaliści po obu stronach Żelaznej Kurtyny odeszli od postulatów marksistowskich, takich jak: całkowite zniesienie własności prywatnej, eliminacja motywu zysku, odejście od demokracji czy zbudowanie międzynarodowego społeczeństwa bezklasowego. Jako przykład intelektualisty, który zrezygnował z marksizmu, zachowując socjalistyczne przekonania podaje Novak Leszka Kołakowskiego⁹⁵⁰. Socjaliści dostrzegający problemy socjalizmu odchodzą więc od swoich założeń doktrynalnych i koncentrują się na kwestiach ideałów moralnych.

Czym jest zatem według Novaka współczesny, demokratyczny socjalizm? Jego postulaty, zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, trafnie wyraził Stuart Hampshire. Są nimi: eliminacja nędzy jako główny priorytet rządu, przekonanie o konieczności łagodzenia wielkich nierówności przez działania państwa (w celu zapewnienia wszystkim równej swobody działania) oraz nadawanie przez rząd pierwszeństwa zaspokajaniu potrzeb podstawowych. Chociaż, jak pisze Novak, postulaty te wydają się być *prima facie* zgodne z moralnością, to w rzeczywistości ich realizacja łączy się z pewnymi zagrożeniami. Nie biorą one bowiem pod uwagę problemu konieczności ograniczenia władzy rządu. Ponadto, jak zauważa amerykański teolog, dążenie do nadania priorytetu podstawowym potrzebom kosztem innych, może prowadzić do gospodarczej stagnacji i zubożenia, na którym tracą ostatecznie także ubodzy⁹⁵¹. Ponadto, „istnieje niebezpieczeństwo, że wysiłki zmierzające do zmniejszenia nędzy metodą bezpośredniego i rzekomo racjonalnego planu mogą zniekształcić pojmowanie przyczyn bogactwa narodów”⁹⁵². Socjaldemokratyczne postulaty Hampshire’a jawią się więc

⁹⁴⁸ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 27-28.

⁹⁴⁹ Por. R. Nozick, *Anarchia Państwo i Utopia*, Warszawa 2010, s. 217-271.

⁹⁵⁰ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 221-228.

⁹⁵¹ Por. tamże, s. 230-236.

⁹⁵² Tamże, s. 236.

jako intelektualne błędy, które ignorują prawdziwe źródła bogactwa i gospodarczego dynamizmu. Ich wspólnym mianownikiem jest etatyzm.

Jak przekonuje Novak, demokratyczny kapitalizm nie ignoruje problemu nędzy i dopuszcza rozwiązywanie tego problemu, poprzez swój (demokratyczny) system polityczny. Jednak, w przeciwieństwie do demokratycznego socjalizmu, nie lekceważy on zagrożenia wynikającego z przekroczenia kompetencji przez sam rząd. Zwolennik demokratycznego kapitalizmu dostrzega, że zagrożenia wiążą się nie tylko z nierównościami majątkowymi obywateli, ale także z nadaniem władzy nadmiernych uprawnień. Członkowie takiej władzy sami byliby nadmiernie uprzywilejowani kosztem innych obywateli i mogliby to wykorzystywać do własnych interesów. Władza sama stałaby się więc problemem, któremu miała zaradzić. Także postulat eliminacji nierówności i zapewnienia wszystkim jednakowej swobody działania spotkał się ze sceptycyzmem Novaka. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* uznał go za sprzeczny z naturą. Równość pod względem swobody działania nie istnieje bowiem w żadnej dziedzinie życia, z uwagi na odmiennosc ludzkich talentów (np. osoba nie obdarzona słuchem nie będzie dobrym muzykiem). Nierówności, wynikające z odmiennosci uzdolnień, są gospodarce potrzebne. Kapitalizm nie nadaje przy tym bogatym trwałych przywilejów; jeśli niewłaściwie obchodzą się oni z majątkiem mogą go stracić. Elity w kapitalizmie mają jednak bodziec do mądrego korzystania z bogactw i dzielenia się z innymi; jest nim obawa przed upadkiem systemu, któremu wiele zawdzięczają⁹⁵³.

Kwestią różniącą zwolenników demokratycznego kapitalizmu i demokratycznego socjalizmu jest ocena ludzi bogatych. Interesujący jest fakt, że dotyczy ona szczególnie menadżerów korporacyjnych. Współcześni demokratyczni socjaliści nie sprzeciwiają się na ogół wysokim zarobkom ludzi mediów, sportowców czy artystów, natomiast za niemoralne uważają dochody zarządców w wielkich firmach. Tymczasem, jak przekonuje Novak, zarobki te są wynikiem wyjątkowości uzdolnień tych ludzi; co nie oznacza, że nie powinno się unikać potępianych przez opinię publiczną ekstrawagancji. Ponadto bogaci pełnią, zdaniem autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, funkcje użyteczne społecznie, takie jak dbałość o estetykę architektury, mecenat sprawowany nad instytucjami związanymi z kulturą czy utrzymywanie luksusowych punktów gastronomicznych⁹⁵⁴. Jak pisze amerykański teolog, „bogaci są użyteczni, ponieważ ich nietypowe gusty dbają o to, by nasza architektura nie była monotonią biurokratyczną.

⁹⁵³ Por. tamże, s. 236-238.

⁹⁵⁴ Por. tamże, s. 245-247.

Ich gust hotelowy umożliwia milionom zamieszkanie, choćby raz czy dwa w czymś innym, niż tuzinkowy Holiday Inn (...) Niemało muzeów, galerii, filharmonii i bibliotek zawdzięcza swoje niebiurokratyczne swobody (...) ambicjom bogatych”⁹⁵⁵.

Novak sprzeciwia się także, wysuwanej często przez współczesnych socjaldemokratów, krytyce wielkich korporacji. Jego zdaniem, korporacje są organizacjami opartymi na dobrowolności i nie zmierzającymi do organizowania całości życia. Nie stanowią więc konkurencji np. dla związków wyznaniowych i mogą współistnieć z każdym rodzajem religii⁹⁵⁶. Novak zgadza się z rozróżnieniem wprowadzonym przez brytyjskiego konserwatystę Michaela Oakeshotta na organizacje obywatelskie i przedsiębiorstwa (*civic association and enterprise association*)⁹⁵⁷. Korporacja, należy do tej drugiej kategorii, cechującej się koncentracją na jednym, konkretnym celu i jego realizacji. Z jednej strony znaczenie korporacji w gospodarce jest przesadzone. Stanowią one bowiem tylko jeden procent wszystkich przedsiębiorstw⁹⁵⁸. Jednak, to właśnie korporacje są najbardziej innowacyjnymi (*transformative*) i skutecznymi organizacjami współczesnego świata, tworzącymi bogactwo na masową skalę⁹⁵⁹.

Charakter korporacji sprawia, że w przeciwieństwie do państwa nie musi, a nawet nie powinna, obowiązywać w niej zasada równoważenia się władz. Korporacja ma bowiem na celu tworzenie nowego bogactwa i nie są potrzebne ograniczenia korporacyjnej władzy dążącej do tego celu. Skuteczność biznesu wymaga zapewnionej przez dobre i silne przywództwo efektywności. Cele państwa są natomiast inne, musi ono się ograniczać do przestrzegania celów określonych w Konstytucji i powstrzymywać osoby dążące do przekroczenia swoich politycznych kompetencji. Dlatego państwo, w przeciwieństwie do korporacji, wymaga systemu hamulców i równowagi (*checks and balances*)⁹⁶⁰. Obrona ludzi bogatych, korporacji i ich przywódców przed oskarżeniami socjaldemokratów jest istotnym elementem poglądów Michaela Novaka.

Powyższe uwagi nie oznaczają, że Novak jest bezkrytycznym zwolennikiem nierówności społecznych. Myśliciel sprzeciwia się takim nierównościom możliwości, które mają charakter nienaturalny. Przywileje nadawane danym grupom, blokujące możliwość awansu społecznego uzdolnionym przedstawicielom innych warstw są niewłaściwe.

⁹⁵⁵ Tamże, s. 247.

⁹⁵⁶ Por. M. Novak, *This Hemisphere of liberty*, dz. cyt., s. 87.

⁹⁵⁷ Por. M. Oakeshot, *On human conduct*, Oxford 1975, s. 315.

⁹⁵⁸ Novak pisze tu o rynku Stanów Zjednoczonych, w książce wydanej w 1997 r. Por. M. Novak, *The fire of invention*, dz. cyt., s. 88-90.

⁹⁵⁹ Por. tamże, s. 87.

⁹⁶⁰ Por. tamże, s. 91-92.

Amerykański myśliciel nie jest też fundamentalnie opozycyjny wobec ingerencji rządu w gospodarkę, jednak uważa, że zamiast ułatwiać innym dostęp do rynku wytwarza ona stosunki oparte na zależności⁹⁶¹. Wpływ państwa opiekuńczego na gospodarkę jest negatywny z dwóch zasadniczych powodów. Zniechęca on do kreatywności i pracowitości, a także do tworzenia nowych miejsc pracy. Novak powtarza więc typowy liberalny zarzut dotyczący szkodliwości obciążeń podatkowych i regulacji dla gospodarki. Jego zdaniem nadmiernie zwiększają one koszty, sprawiając, że zatrudnianie nowych pracowników staje się nieopłacalne⁹⁶². Amerykański teolog powołuje się także na nauczanie Jana Pawła II z encykliki *Centesimus annus*, krytykujące państwo opiekuńcze za marnowanie ludzkich energii, nadmierne zwiększanie roli aparatu państwowego, w których dominuje logika biurokratyczna i nieumiarkowane wydatki⁹⁶³.

Novak polemizuje także z wizją socjaldemokracji autorstwa amerykańskiego lewicowca – Irvinga Howe’a. Wizja ta oparta jest na ideologii poszerzenia demokracji i bezkrytycznej wiary w nią. Jak pisze Novak, „(...) lekcja, jaką Howe wyciągnął ze stalinizmu, sprowadza się do tego, że problem nie polega na <kolektywnym posiadaniu>, ale na <demokratycznej kontroli>. W ten sposób zrewidowany socjalizm ogniskuje się w jednym <absolutnym warunku wstępnym> - zachowaniu i rozszerzaniu demokracji”⁹⁶⁴. Podejście takie jest, według Novaka, uproszczone i błędne. Po części wynika to z wiary Novaka w związek między gospodarką rynkową, a demokracją polityczną⁹⁶⁵. Amerykański liberał nie wierzy w możliwość pogodzenia demokracji z gospodarczym kolektywizmem. Amerykańska demokracja nie opiera się bowiem na bezkrytycznym zaufaniu większości. Przeciwnie, duch amerykańskiej konstytucji zasadza się na obronie przed nią. Różnica między Novakiem, a demokratycznymi socjalistami, takimi jak Howe, to różnica w rozumieniu tego czym jest demokracja i jakie są jej źródła. Zdaniem Novaka fundament demokracji stanowi wiara w prawa jednostki. Nie jest nim pojmowana na sposób socjalistyczny solidarność, lecz indywidualne perspektywy gospodarcze. Demokracja nie oznacza zrównania wyników, chociaż wiąże się z wiarą uboższych w możliwość poprawy własnego bytu. Demokracja w tym rozumieniu i dominująca w niej mentalność nie konweniuje z gospodarką o charakterze socjalistycznym.

⁹⁶¹ Por. tamże, s. 239.

⁹⁶² Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 98.

⁹⁶³ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, dz. cyt., n. 48.

⁹⁶⁴ M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 242.

⁹⁶⁵ Szerzej o związku między demokracją polityczną, a gospodarką rynkową w myśli Novaka mówi rozdział II tej pracy.

Ponadto, mimo że autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* sam jest demokratą, to daleki jest od utopijnego traktowania tego ustroju. Oznacza to, że nie uważa rozszerzania demokracji (np. przez wprowadzenie demokracji partycypacyjnej) za wskazane zawsze i wszędzie. Za nierozsądne uważa on przenoszenie obowiązującej w polityce zasady demokratycznej na inne systemy, a więc system moralno-kulturowy i gospodarczy. W tym pierwszym istnieją bowiem stosowne normy (kanony piękna w sztuce czy normy moralne w etyce), które nie mogą zostać zmienione przez wynik głosowania. Natomiast jeśli chodzi o system gospodarczy, to demokracja nie jest zdaniem Novaka właściwą metodą podejmowania decyzji dotyczących kwestii takich jak np. zarządzanie czy wynalazczość. Co więcej, nawet w sferze polityki, nie jest wskazane poszerzenie demokracji przez zmianę jej charakteru z przedstawicielskiej na bezpośrednią. Wynika to z obserwacji teologa, zgodnie z którą większość ludzi nie jest zainteresowana częstym uczestnictwem w podejmowaniu decyzji politycznych⁹⁶⁶. Jak pisze Novak „wymuszona demokracja uczestnicząca byłaby dla większości o wiele mniej atrakcyjna niż obowiązek uczęszczania do kościoła. Byłoby to spore rozczarowanie dla wyznawców <obywatelstwa> (cywizmu), jak można by nazwać tę polityczną religię”⁹⁶⁷.

Novak zwraca także uwagę, że socjaldemokraci nie doceniają roli demokratycznego kapitalizmu w tworzeniu wspólnot. Tymczasem, jak przekonuje amerykański autor, „jest mało prawdopodobne, by jakiegokolwiek społeczeństwo w historii wytworzyło tyle stowarzyszeń, komitetów i grup działania, co demokratyczne kapitalistyczne społeczeństwo Stanów Zjednoczonych – a nie ma dowodów, że demokratyczny socjalizm oznacza coś więcej, niż wysiłki zmierzające do tego, by poprawić to, co już istnieje”⁹⁶⁸. Socjaldemokratyczne państwo opiekuńcze zmniejsza znaczenie małych wspólnot (*little platoons*) i tworzy na ich miejsce społeczeństwo masowe⁹⁶⁹. Socjaldemokraci nie budują zatem w społeczeństwie ducha wspólnoty; zwiększają jedynie wpływy biurokracji. Cechuje ich rygorizm moralny w stosunku do prywatnych właścicieli i korporacji, przy jednoczesnym nie dostrzeganiu zagrożeń płynących z przyznania nadmiernej roli organom państwowym. Socjaldemokracja doprowadza zatem do uzależnienia obywateli od państwa, co stanowi odwrócenie liberalnego dążenia do niezależności jednostek⁹⁷⁰.

⁹⁶⁶ Por. tamże, s. 242-244.

⁹⁶⁷ Tamże, s. 243.

⁹⁶⁸ Tamże, s. 243.

⁹⁶⁹ Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 99.

⁹⁷⁰ Por. tamże, s. 243-244.

Michael Novak podejmuje się także krytyki państwa opiekuńczego z punktu widzenia kulturowego konserwatyzmu i obrony tradycyjnych wartości rodzinnych. Dostrzega istniejące w Stanach Zjednoczonych problemy spowodowane negatywnym wpływem *welfare state* na moralność. Novak nie krytykuje jednak wszystkich rodzajów państwa opiekuńczego. Twierdzi wręcz, że dokonało ono wielu użytecznych rzeczy, takich jak elektryfikacja wsi, budowa uczelnianych kampusów, szkolenia zawodowe i opieka medyczna. Jego zdaniem *New Deal* wprowadzony przez Franklina Delano Roosevelta był względnie konserwatywny. Świadczyć o tym ma otrzymywanie zasiłków rodzinnych w przeważającej mierze (98%) przez wdowy. Sytuacja uległa zmianie za sprawą wprowadzenia programu Wielkiego Społeczeństwa w 1964r. podczas prezydentury Lyndona Johnsona. Rozpoczęto wówczas program tzw. Wielkiego Społeczeństwa, którego duch był oparty na unikaniu jakiegokolwiek formy oceny moralnej (*non-judgmental*). Pomoc społeczna zaczęła być udzielana także osobom, które w trudnej sytuacji znalazły się z własnej winy, w wyniku niemoralnego postępowania czy życiowych błędów (np. osobom po rozwodzie, w separacji czy matkom, które nigdy nie zawierały małżeństwa). Środki udzielane z pomocy społecznej stały się, zdaniem Novaka, zbyt łatwo dostępne, a nadzieja pokładana w państwie zbyt wielka. W rezultacie miał miejsce spadek zakresu indywidualnej odpowiedzialności i zbyt ni rozrost aparatu państwowego⁹⁷¹. Nadmiernie rozbudowane państwo opiekuńcze szkodzi szczególnie młodym dorosłym. Ich problemem nie jest bieda, lecz zależność od państwa i pomocy socjalnej. Ludzie ci mogliby być odpowiedzialni za życie własne i własnych rodzin (bądź w szybkim tempie stać się takimi), lecz wybierają korzystanie z pomocy społecznej jako sposób na życie. Pojawia się zjawisko cyklu zależności (*cycle of dependency*), które zastępuje powszechne dążenie do poprawy swojego statusu społecznego. Jak twierdzi Novak, dotyczy ono zwłaszcza rodowitych mieszkańców Stanów Zjednoczonych; imigranci często umieją się wydostać z biedy w ciągu kilku lat⁹⁷². Oskarżanie państwa opiekuńczego o destrukcję rodziny jest charakterystyczne dla amerykańskich zwolenników wolnego rynku. Podobne twierdzenia głosił np. David Boaz, oskarżając zasiłki dla samotnych matek o zwiększanie ilości niepełnych rodzin, zaś wysokie podatki o zmuszanie kobiet do pracy zawodowej (nawet tych, chcących pozostać w domu)⁹⁷³.

⁹⁷¹ Por. tamże, s. 95-97. O znaczącym wzroście wydatków na cele socjalne w Stanach Zjednoczonych pisali Milton i Rose Friedman. O ile w 1950 r. liczba osób korzystających z płatności transferowych władz federalnych wynosiła ponad 10 milionów, to w 1980 r. przekroczyła już 50 milionów. Por. M. i R. Friedman, *Tyrania status quo*, Sosnowiec 1997, s. 28

⁹⁷² Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 100-103.

⁹⁷³ Wbrew pozorom Boaz nie jest kulturowym konserwatystą, gdyż uznaje za słuszne małżeństwa homoseksualne. Por. D. Boaz, *Libertarianizm*, Poznań 2005, s. 307-311.

Amerykański teolog przedstawia ogólne zasady, które mają pomóc w odejściu (*devolution*) od państwa opiekuńczego. Jego zdaniem w uzdrowieniu sytuacji służyłyby: powrót do odpowiedzialności za własne życie, zamiast zależności od państwa; a także wzmocnienie rodzin. Ponadto konieczne jest kultywowanie dobrych nawyków, takich jak osobista inicjatywa, kreatywność i przedsiębiorczość. Niemniej istotna jest akumulacja kapitału, zwłaszcza kapitału rodzinnego. Kapitał bowiem stanowi niezbędny instrument służący kreatywności. Należy także ograniczyć wpływy państwa opiekuńczego poprzez decentralizację, ograniczenie kompetencji centralnej biurokracji oraz uproszczenie rządowych regulacji gospodarczych (szczególnie podatków).

Powyższe zasady, jak twierdzi sam Novak, mają charakter ogólny. Myśliciel proponuje też rozwiązania stanowiące ich konkretyzację. Jednym z nich jest reforma systemu emerytalnego. Novak proponuje tu wzorowanie się na systemie chilijskim⁹⁷⁴. W jego ramach obywatel ma obowiązek regularnego oszczędzania w funduszach inwestycyjnych. Fundusze te są jednak prywatne, aczkolwiek muszą zostać zaakceptowane przez rząd. Amerykański teolog optymistycznie podchodzi do tego rozwiązania: twierdzi, że wzmacnia ono rodziny i sprzyja kreatywności⁹⁷⁵. Analogicznym rozwiązaniem, proponowanym przez Novaka jest fundusz zdrowotny. Obywatel powinien być zmuszany przez prawo do odkładania środków na koncie, którego jedynym przeznaczeniem byłoby finansowanie potrzeb zdrowotnych. Część środków byłaby co miesiąc pobierana z konta, w celu opłacenia składki na ubezpieczenie od najpoważniejszych wypadków. Reszta zaś służyłaby do finansowania zwykłych wizyt lekarskich. Zaletą takiego rozwiązania, zdaniem Novaka, również miałyby być zwiększenie zakresu odpowiedzialności i ograniczenie biurokracji.

Amerykański myśliciel nie pomija także kwestii reformy podatkowej. Proponuje wprowadzenie podatku liniowego (który nazywa proporcjonalnym); przy czym podatek ten miałby być płacony wyłącznie przez osoby o wyższych dochodach. Teolog proponuje ponadto ulgi w zależności od liczby osób w rodzinie. Zaletami takie systemu byłyby jego prorodzinny charakter i ograniczenie biurokracji.

⁹⁷⁴ Model chilijski ogólnie biorąc jest modelem kapitałowym. Składki emerytalne są w całości na indywidualnych kontach (podobnie jak w polskim II Filarze), zamiast być przeznaczane na wypłatę dla aktualnych emerytów. Por. T. Cukiernik, *Prawicowa koncepcja państwa*, Wrocław 2004, s. 62.

⁹⁷⁵ Por. M. Novak, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*, dz. cyt., s. 107-110. Novak nie uzasadnia głębiej, dlaczego tego rodzaju rozwiązania miałyby zwiększać kreatywność i siłę rodzin. Wprawdzie system ten jest kapitałowy, oparty o indywidualne i realne środki. Niemniej jednak nadal oparty jest na państwowym przymusie; to państwo zmusza obywatela do oszczędzania środków. Jedynym uzasadnieniem takiego przymusu może być niewiara w odpowiedzialność ludzi, w to, że pod nieobecność przymusu zabezpieczaliby się dobrowolnie na starość. Ponadto licencjonowanie przez państwo funduszy rodzi niebezpieczeństwo nadużyć charakterystyczne dla styku polityki i biznesu.

Proponowane przez Novaka reformy (ubezpieczeń emerytalnych, zdrowotnych i podatków) mają służyć przejściu od systemu etatystycznego do systemu opartego na społeczeństwie obywatelskim. Można nazwać je powszechnym kapitalizmem rodzinnym⁹⁷⁶.

Michael Novak podchodzi zatem krytycznie nie tylko do komunizmu, lecz także do socjaldemokracji⁹⁷⁷. Socjaldemokracja jest przez Novaka postrzegana jako zagrożenie zarówno dla bezpieczeństwa politycznego, gospodarczego, jak i kulturowego narodu. Warto przy tym zauważyć, że polemika Novaka z socjaldemokratami ma mniej „dogmatyczny” charakter, niż np. w koncepcjach libertariańskich. Novak nie wyznacza ścisłej granicy pomiędzy demokratycznym kapitalizmem, a demokratycznym socjalizmem; jak widzieliśmy popiera pewne rozwiązania socjaldemokratyczne (takie jak przymus ubezpieczeń społecznych i zdrowotnych), chociaż wzywa do ich reformy. U Novaka, inaczej niż np. u Nozicka⁹⁷⁸, czytelnik nie znajdzie radykalnego uznania redystrybucji za sprzeczną z prawem naturalnym; postawa amerykańskiego katolika jest bardziej pragmatyczna i umiarkowana. W realizacji socjaldemokratycznych postulatów dostrzega Novaka zagrożenie zwiększenia roli aparatu państwowego; polemizuje także z socjaldemokratami w kwestii oceny ludzi bogatych. Przestrzega także przed dążeniem do rozszerzenia zasady demokratycznej na sferę gospodarki i kultury; zaś w sferze politycznej krytykuje postulaty niektórych lewicowców dotyczące odejścia od demokracji przedstawicielskiej na rzecz bezpośredniej. Socjaldemokracja jest także zagrożeniem dla bezpieczeństwa kulturowego społeczeństw, gdyż niszczy tradycyjne wartości, a zwłaszcza tradycyjną rodzinę.

⁹⁷⁶ Por. tamże, s. 110-115.

⁹⁷⁷ Ten krytycyzm nie jest jednak zdaniem niektórych dość radykalny. Można powiedzieć, że Novaka cechuje wiara w ograniczony interwencjonizm. Por. John K. Williams, *Book Review: Freedom with Justice: Catholic Social Thought and Liberal Institutions by Michael Novak*, wersja elektroniczna pod adresem http://www.fee.org/the_freeman/detail/book-review-freedom-with-justice-catholic-social-thought-and-liberal-institutions-by-michael-novak/#ixzz2E7tphzUw Wydruk z dnia 4.12.2012r.

⁹⁷⁸ Jak pisze Nozick „opodatkowanie zapłaty za pracę stoi na równi z pracą przymusową”. R. Nozick, *Anarchia, Państwo i utopia*, Warszawa 2010, s. 202.

3. Krytyka społeczeństwa tradycyjnego

Społeczeństwo tradycyjne jest określonym stanem rzeczy w narodach słabo rozwiniętych. To społeczeństwo na przednowoczesnym etapie, niekoniecznie będące owocem jakiegoś ideologicznego planu. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją pewne koncepcje intelektualne, które uzasadniają istnienie społeczeństwa w tradycyjnej formie. Istniało ono w epoce przed-przemysłowej, a jego elementy nadal funkcjonują w krajach zacofanych. Ernest Gellner, autor słynnego dzieła *Narody i nacjonalizm*, określa takie społeczeństwo mianem agrarnego, w odróżnieniu od industrialnego.

Charakterystyczny dla społeczności tradycyjnej jest rozdział pomiędzy rolnikami (stanowiącymi zdecydowaną większość) i niewielką elitą. W skład tej ostatniej wchodzi wojownicy, kapłani, uczeni, niekiedy także mieszczenie (kupcy). Społeczeństwo tradycyjne jest zróżnicowane pod względem kulturowym. Różnice te panują nawet w łonie elity; są one użyteczne, gdyż pomagają unikać nieporozumień. Także lud jest wewnętrznie niejednorodny kulturowo. Składa się z małych wspólnot, żyjących w odizolowaniu. Jediną grupą zainteresowaną ujednoczeniem kultury są klerkowie (zwłaszcza duchowni). Próbują oni zaszczerpić w ludzie kulturę wyższą i walczą z ludową religijnością (np. szamanami). Jednak ich plany są niemożliwe do zrealizowania z powodu braku środków, chociażby do walki z analfabetyzmem. W najlepszym więc razie kultura wyższa jest uznawana za ideał, którego upowszechnienie jest niemożliwe⁹⁷⁹.

Apologeci społeczeństwa tradycyjnego uzasadniają jego istnienie w danym kształcie odwołując się do ogromnego znaczenia nierówności społecznych. Jak pisze Gellner, „w wyższych warstwach społeczeństwa agrarnego z oczywistą korzyścią podkreśla się, uwydatnia i wyolbrzymia wszelkie cechy diakrytyczne, różnicujące, podatne na monopolizację. Zaznacza się silna tendencja do separowania języka liturgii od języka pospólstwa: jak gdyby sama umiejętność czytania i pisanie nie tworzyła dostatecznej bariery dla laików, jak gdyby trzeba było pogłębiać tę przepaść, nie tylko utrwalając liturgię w tajemniczych znakach, ale czyniąc ją w dodatku niezrozumiałą w postaci mówionej”⁹⁸⁰. Różnice klasowe są na ogół znoszone bez wielkich oznak sprzeciwu, gdyż postrzega się je jako naturalne. W społeczeństwie tego typu podziały między klasami są znacznie istotniejsze, niż te między narodami. Podział kulturowy nie nakłada się na podział terytorialny między różnymi jednostkami politycznymi. Co więcej, nawet poszczególne osoby często nie mają

⁹⁷⁹ Por. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 2009, s. 84-87.

⁹⁸⁰ Tamże, s. 88.

sprecyzowanej tożsamości kulturowej i należą jednocześnie do różnych kultur. Gellner podaje tu przykład nepalskiego wieśniaka, który spotyka się z kapłanami różnych religii (przez co praktykuje różne kultury) i utożsamia się z różnymi grupami (z klanem, wioską lub z kastą do której należy). Sytuacja ta sprawia, że rozkwit idei nacjonalistycznej jest praktycznie niemożliwy⁹⁸¹.

Zdaniem Gellnera, jednostki polityczne w społeczeństwie tradycyjnym dzielą się na dwa zasadnicze rodzaje. Są to z jednej strony niewielkie wspólnoty, o charakterze lokalnym i samorządnym i z drugiej wielkie imperia⁹⁸². Władza polityczna w społeczeństwie tradycyjnym opiera swoje panowanie o legitymizację tradycyjną (który to rodzaj legitymizacji Max Weber odróżnia od legitymizacji charyzmatycznej i legalnej). Według Webera „tradycjonalnym nazywamy panowanie wtedy, gdy podstawą, na której wspiera się jego prawomocność, a także podstawą wiary w ową prawomocność, jest świętość odwiecznych (<istniejących od zawsze>) porządków i władzy pana”⁹⁸³. To właśnie owa odwieczna tradycja nadaje panującemu (lub ich grupie) szczególną godność. Można powiedzieć, że tradycyjny władca jest postrzegany nie jako *primus inter pares*, ale ktoś ontologicznie wyższy. Rządzi on nie obywatelami, a poddanymi, którzy winni są mu wierność. Chodzi tu zatem o wierność poddanych wobec osoby władcy (któremu tradycja nadała szczególny status), a nie o zwykłe przestrzeganie przepisów prawa z powodu urzędowego obowiązku. Tradycyjny władca ma pewną swobodę działania, w ramach której może rozdzielać przywileje i kary, kierując się własnymi sądami. Władza ta jest jednak ograniczona przez tradycję, a jej przekroczenie może skutkować buntem poddanych. Bunt ten, jeśli wynika z działalności osób o świadomości charakterystycznej dla społeczeństwa tradycyjnego, nie przybiera postaci postępowej rewolucji. Dąży on do ponownego zamknięcia władcy w granicach wyznaczonych przez tradycję. Z powyższymi uwagami łączy się też inny istotny wyróżnik tradycyjnego panowania. Otóż władca nie jest uprawniony do kreacji przepisów prawa. Prawo jest bowiem czymś, co istnieje odwiecznie; a ewentualne nowe postanowienia mogą być uzasadniane jedynie przez precedensy⁹⁸⁴. W średniowiecznej Europie, będącej klasycznym przykładem społeczeństwa tradycyjnego, bardzo dosłownie przyjmowano zasadę boskiego pochodzenia władzy. Królowie, podobnie jak papieże, uważani byli za władców z Bożej łaski. Nie oznacza to oczywiście, że czynnik ludzki nie odgrywał żadnej roli w powoływaniu

⁹⁸¹ Por. tamże, s. 88-91.

⁹⁸² Por. tamże, s. 91.

⁹⁸³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 168.

⁹⁸⁴ Por. tamże, s. 168-169.

monarchów. Powoływanie królów nazywano wyborem (*electio*), jednak ta elekcja nie miała wiele wspólnego z nowoczesnymi wyborami w demokracji⁹⁸⁵. Jak pisze historyk Christopher Brooke, „w średniowieczu <elekcja> oznaczała na ogół uznanie czy aklamację kandydata już wybranego, czy to przez Boga, czy przez poprzednika kandydata, czy też człowieka bądź ludzi, którzy przewodzili <elekcji>”⁹⁸⁶.

Tradycyjne społeczeństwa są też zazwyczaj społeczeństwami, w których znaczną rolę odgrywa wojsko. XIX wieczny socjolog, Herbert Spencer określił je mianem społeczeństw militarnych, dla odróżnienia od społeczeństw industrialnych. Zasadniczy podział w tym społeczeństwie przebiega na linii: żołnierze i ludzie utrzymujący żołnierzy. Zasadniczym celem istnienia takiego społeczeństwa jest walka z obcymi grupami. Wojna jest czynnikiem jednoczącym społeczeństwo⁹⁸⁷. Jak twierdzi Spencer „budowa społeczna, rozwinięta za sprawą wojowniczości chronicznej, jest taką, w której wszyscy mężczyźni do walki zdolni działają zgodnie przeciwko społecznościom innym. Inne swoje czynności mogą oni wykonywać osobno, ale tę czynność wykonywać muszą łącznie”⁹⁸⁸.

Spółeczeństwo militarne cechuje się też niemal całkowitym brakiem wolności jednostki. Celem każdego członka takiej społeczności jest służenie społeczeństwu, albo przez pracę, albo przez walkę. Dobro ogółu jest tu najważniejsze. Wojownik może cieszyć się pewną swobodą, dopóty, dopóki nie zostanie wezwany. W razie potrzeby musi zaś oddać państwu zarówno swoją wolność, jak i mienie. Taki typ społeczeństwa charakteryzuje się także ścisłą hierarchizacją. Podwładny jest całkowicie uzależniony od swego przełożonego, a łańcuch zależności jest bardzo rozbudowany. Klasa wojskowa, zhierarchizowana wewnątrz, rozciąga swoją władzę i zasady na całość społeczeństwa. Także nie-żołnierze są poddawani dyscyplinie przypominającej wojskową. Oznacza to np. konieczność pracy pod przymusem. Spencer nie waha się wręcz stwierdzić, że w społeczeństwie militarnym jednostka jest własnością państwa.

Struktura społeczna społeczeństwa militarnego jest sztywna, a stanowisko i rodzaj wykonywanych czynności jest (przynajmniej w klasie wytwórców) dziedziczny. Owa dziedziczność jest zdaniem Spencera zarówno w interesie zwierzchnika, jak i pracownika; ich zgodna wola jest wymuszana na potomku pracownika. Statyczność tego

⁹⁸⁵ O powoływaniu królów w średniowieczu w interesujący sposób pisze Christopher Brooke. Por. C. Brooke, *Europa średniowieczna 962-1152*, Warszawa 2001, s. 171-176.

⁹⁸⁶ Tamże, s. 171.

⁹⁸⁷ Por. H. Spencer, *Zasady socjologii*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://socrel.edu.pl/?menu=ip17>. Wydruk z dnia 04.08.2012r.

⁹⁸⁸ Tamże.

społeczeństwa przejawia się także w ograniczeniu wolności poruszania. Wojskowa organizacja sprzyja temu, gdyż zwierzchnik musi mieć zawsze poddanego blisko siebie. Co więcej, praktycznie całe życie społeczne jest organizowane przez władzę, przez państwo. Nawet jeżeli pozwala się istnieć organizacjom prywatnym, to są one reglamentowane⁹⁸⁹. Jak pisze Spencer „dalszym rysem typu wojowniczego, towarzyszącym, naturalnie, ostatniemu rysowi, jest to, że wszystkie organizacje niepaństwowe są całkowicie albo częściowo stłumione. Ponieważ kojarzenie publiczne zapełnia wszystkie pola, przeto wyłączonym jest kojarzenie się prywatne”⁹⁹⁰. Te opisane przez Spencera aspekty nasuwają na myśl współczesne państwa totalitarne, choć oczywiście skala ingerencji państwa była w nich znacznie większa, niż w jakimkolwiek społeczeństwie tradycyjnym. Perspektywa Spencera wydaje się też być nacechowana pewną ideologiczną niechęcią do społeczeństwa tradycyjnego, co sprawia, że wyolbrzymia on ograniczenia wolności istniejące w społeczeństwie tradycyjnym. Tymczasem, przykładowo w europejskim systemie feudalnym zakres wolności był względnie szeroki. Jak pisze Marc Bloch „było to społeczeństwo raczej nierówne, niż zhierarchizowane, społeczeństwo raczej zwierzchników niż szlachetnie urodzonych; niewolny, a nie niewolników. Gdyby niewolnictwo nie grało tam roli tak niewielkiej, nie mogłyby się wytworzyć autentycznie feudalne formy zależności klas najniższych”⁹⁹¹.

Michael Novak przyznał, że w młodości przemawiała do niego apologia chrześcijańskiego ładu i harmonii, które według pewnych autorów (takich jak Lammenais, de Maistre, Belloc, Chesterton) panowały w czasach przedprzemysłowych⁹⁹². Amerykański autor we wczesnym okresie swojego rozwoju intelektualnego podzielał opinię tych myślicieli, zgodnie z którą społeczeństwa przedprzemysłowe bliższe były katolickiemu ideałowi solidaryzmu i organicznej wspólnoty. Kapitalizm jawił im się jako szkodliwy dla wspólnoty i bliższy obcym katolicyzmowi tradycjom religijnym, takim jak protestantyzm i wyrastająca z niego filozofia brytyjska⁹⁹³. Jak pisze Novak „kiedy na studiach zacząłem czytać pisarzy angielskich, jak Hobbes, Locke, Mill, i amerykańskich (...), odbierałem ich wizje jako obce i obraźliwe. Ich wywody o (jak mi się zdawało) zatimizowanych jednostkach

⁹⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁹⁰ Tamże.

⁹⁹¹ M. Bloch, *Społeczeństwo feudalne*, Warszawa 2002, s. 430.

⁹⁹² Zdaniem Josepha de Maistre'a tradycyjny ład jest porządkiem danym przez Stwórcę. Francuski kontrewolucjonista przeciwstawia ten naturalny, organiczny i powoli ewoluujący porządek nowoczesnemu porządkowi stworzonemu w sposób sztuczny przez legislację. Porządek ten ma charakter hierarchiczny, rządzi suweren, a nie demos. Por. A. Wielomski, *Konserwatyzm: główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 78-86.

⁹⁹³ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 36-37.

zawierających między sobą <kontrakty> i <umowy> (...) uważałem nie tylko za obce, ale także za duchowo błędne⁹⁹⁴. Podzielane w młodości przez Novaka pozytywny stosunek do społeczeństw preindustrialnych i niechęć do angloamerykańskiego liberalizmu wynikały z jego lektury katolickich i europejskich twórców. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* odszedł jednak od swoich młodzieńczych poglądów na rzecz tradycji anglo-amerykańskiej i stanowiska aprobującego kapitalizm⁹⁹⁵.

W dojrzałym etapie twórczości Michael Novak nie należy już do apologetów społeczeństwa tradycyjnego, przedkapitalistycznego. Opisuje je krytycznie, zarówno jeśli chodzi o czasy preindustrialne, jak i współczesne rejony zacofane. W dokonywanych przez Novaka opisach społeczeństwa tradycyjnego można dostrzec jego deprecjację i postrzeganie pre-kapitalistycznych form organizacji społecznej jako prymitywnych. Michael Novak wyróżnia trzy główne typy społeczeństw: tradycyjne, socjalistyczne i demokratyczno-kapitalistyczne. O ile demokratyczny kapitalizm oparty jest na potrzebie zabezpieczenia przed tyranią, a socjalizm przed nierównościami społecznymi, to społeczeństwo tradycyjne ma na celu ochronę przed chaosem, wojnami i powszechną destabilizacją. W czasach, gdy społeczeństwo tradycyjne było dominującą, a w zasadzie jedyną formą organizacji społecznej, częste były wojny domowe, rzezie, głód. Przywódcy polityczni zaprowadzający porządek w tej rzeczywistości i zapewniający ludowi elementarne bezpieczeństwo byli więc otaczani szacunkiem. Ich działalność można było porównać do działalności Boga, źródła ładu i harmonii. Panujące w tych społeczeństwach poczucie zagrożenia sprzyjało raczej surowości ze strony władzy, a nie liberalnym swobodom⁹⁹⁶. Społeczeństwa tradycyjne pojmowały dobro wspólne w sposób prymitywny, choć uzasadniony okolicznościami. Było ono (dobro wspólne) „(...) pojmowane konkretnie, w kategoriach określonych stanów rzeczy: plemię miało się przenieść na sezon tam, a nie gdzie indziej; polować w taki, a nie inny sposób; każdemu członkowi plemienia przypisywano konkretne zadanie”⁹⁹⁷. Zasadniczą różnicą w pomiędzy społeczeństwami tradycyjnymi, a nowożytnymi był brak pluralizmu tych pierwszych. Były to społeczności niewielkie, słabo rozwinięte, względnie jednolite, a ich członkowie znali się wzajemnie. Novak porównuje je na zasadzie kontrastu do społeczeństw nowożytnych, rozwiniętych, pluralistycznych i opartych na wolności jednostek⁹⁹⁸.

⁹⁹⁴ Tamże, s. 37-38.

⁹⁹⁵ Por. tamże, s. 38.

⁹⁹⁶ Por. tamże, s. 102-103.

⁹⁹⁷ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 110.

⁹⁹⁸ Por. tamże, s. 110-111.

Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* (w okresie swej dojrzałej twórczości) praktycznie nie dostrzega pozytywnych aspektów rzeczywistości sprzed rewolucji przemysłowej. Dla XVIII wiecznej Europy charakterystyczne była ekonomiczna ignorancja, wyrażająca się w merkantylizmie. W efekcie, jak pisze Novak, „plagi głodu pustoszyły cywilizowany świat średnio co pokolenie. Zarazy dziesiątkowały ludzkość. W latach osiemdziesiątych osiemnastego wieku, cztery piąte rodzin we Francji przeznaczało 90% swojego dochodu na zakup chleba – tylko chleba aby przetrwać”⁹⁹⁹. Europa tego okresu nie знаła też praktycznie zjawiska samorządności; panowała w niej tyrania i brak swobód obywatelskich. Głód, nędza, choroby, tyrania – oto obraz preindustrialnej Europy w oczach Novaka. Sytuacja Afryki i Azji była zaś zdaniem amerykańskiego myśliciela jeszcze gorsza. Jedynym jasnym punktem tego świata było wydanie książki Adama Smitha *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, wydanej w 1776 r.

Zdaniem Novaka to gospodarka kapitalistyczna przeobraziła społeczeństwo tradycyjne, podnosząc stopę życiową mieszkańców i zwiększając zakres wolnego wyboru¹⁰⁰⁰. Dokonane m.in. za sprawą idei Smitha przejście od gospodarki tradycyjnej do nowoczesnej i kapitalistycznej jest przez amerykańskiego autora oceniane jednoznacznie pozytywnie. Jak napisał Marcin Lisak „Novak jest wyraźnie zafascynowany zachodzącymi zmianami. Opisuje niemal wyłącznie pozytywne strony procesu rewolucji przemysłowej, urbanizacji, uprzemysłowienia, rozwoju gospodarczego”¹⁰⁰¹. Novak nie dostrzega w zasadzie wad transformacji od gospodarki tradycyjnej do kapitalistycznej. W przeciwieństwie do amerykańskiego konserwatysty, Richarda Weavera nie głosi on, jakoby własność akcji, obligacji czy przedsiębiorstw niszczyła tradycyjne pojęcie własności, oparte na bezpośrednim związku człowieka z posiadanym majątkiem¹⁰⁰². Uwydatnienie się nierówności ekonomicznych pod wpływem dokonanego za sprawą kapitalizmu rozwoju gospodarczego także nie jest niczym niewłaściwym; Novak uważa to za zjawisko naturalne¹⁰⁰³.

Gdy autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* opisuje społeczeństwo tradycyjne, ma na myśli nie tylko przeszłość, ale także współczesne społeczeństwa, które można uznać za zacofane. Sytuacja gospodarczego niedorozwoju niektórych rejonów w czasach współczesnych wynika zdaniem Novaka z utrzymywania się w nich gospodarki tradycyjnej, a więc takiej, jaka w świecie rozwiniętym istniała w XVIII i na początku XIX wieku. Przykładem takiego rejonu jest według liberalnego teologa Ameryka Południowa.

⁹⁹⁹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰⁰⁰ Por. tamże, s. 29-30.

¹⁰⁰¹ M. Lisak, *Katolicki liberalizm – etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 120.

¹⁰⁰² Por. R. Weaver, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996, s. 133-134.

¹⁰⁰³ Por. M. Lisak, *Katolicki liberalizm – etyka społeczna Michaela Novaka*, dz. cyt., s. 122.

Teolog określa jej stan rozwoju jako embrionalny. W niektórych obszarach gospodarka latynoamerykańska przypomina wręcz plemienną ekonomię Indian, opartą o wymianę barterową. Choć nie wszędzie ta gospodarka jest na tyle prymitywna, to charakterystyczne dla Ameryki Południowej są: merkantylizm, duch patrymonializmu (*spirit of patrimonialism*) i znaczna rola państwa. Zdaniem Novaka sytuacja ta wynika z dziedzictwa XVI wiecznych Hiszpanii i Portugalii. Owa postfeudalna struktura Ameryki Południowej i brak odpowiednich rozwiązań prawnych zniechęca do przedsiębiorczości. Latynoamerykańscy przedsiębiorcy pozbawieni dostępu do kredytu, ubezpieczenia itp. często należą paradoksalnie do klas niższych swoich społeczeństw.

Tradycyjny charakter ekonomii Ameryki Łacińskiej ma swoje odzwierciedlenie także w sferze kultury, w wartościach moralnych wyznawanych przez południowych Amerykanów. Są to wartości arystokratyczne, można powiedzieć wartości epoki ancien régime. Uwidacznia się to w porównaniu etyki południowych Amerykanów i mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Latynoamerykanie wierzą w bohaterstwo, status i szczęście, podczas gdy wyznający etykę kapitalistyczną mieszkańcy Ameryki Północnej cenią bardziej pracę czy odpowiedzialność. Południowi Amerykanie postrzegają gospodarkę jako statyczną, jako grę o sumie zero, w której aby jedna strona wygrała, druga musi stracić¹⁰⁰⁴. Choć Novak dostrzega tkwiący w Ameryce Łacińskiej potencjał, to twierdzi jednocześnie, że jest to jeden z najbardziej zacofanych kontynentów. Jego zdaniem latynoamerykańskie tereny wiejskie „(...) są często zupełnie pogrążone w nędzy, a slumsy, jakie wyrosły wokół jej lśniących, miejskich ośrodków komercyjnych, przedstawiają wstrząsające widoki ludzkiego cierpienia i dezorganizacji”¹⁰⁰⁵. Także religijność mieszkańców południowej Ameryki jest charakterystyczna raczej dla tradycyjnego arystokratyczno-feudalnego porządku, niż dla demokratycznego kapitalizmu. Kładzie ona nacisk na poświęcenie, heroizm i cnoty nadprzyrodzone; lekceważy natomiast cnoty naturalne, doczesne i obywatelskie. Tutejsi duchowni nie myślą o działalności gospodarczej, handlu, przemyśle w kategoriach powołania. Osoby aktywne gospodarczo są uważane za podejrzane pod względem etycznym¹⁰⁰⁶. Także życie polityczne mieszkańców Ameryki łacińskiej cechuje się brakiem stabilności i walką (często zbrojną) o władzę w miejsce demokratycznych procedur¹⁰⁰⁷.

Novak uważa, że władza współczesnych społeczeństw tradycyjnych, nierozwiniętych szkodzi rozwojowi gospodarki. Jak pisze „wiele słabo rozwiniętych państw

¹⁰⁰⁴ Por. tamże, s. 345.

¹⁰⁰⁵ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 330-333.

¹⁰⁰⁶ Por. tamże.

¹⁰⁰⁷ Por. tamże, s. 337.

cierpi pod rządami elit, których rzucający się w oczy, wystawny tryb życia, zachłanność i obojętność wobec problemów swych obywateli, są niemal legendarne¹⁰⁰⁸. Społeczeństwa tego typu cechują się znacznymi nierównościami społecznymi i słabością klasy średniej. Sytuacja taka w istotny sposób utrudnia awans społeczny. Ponadto słabość klasy średniej, ludzi handlu nie sprzyja rozwojowi demokracji w społeczeństwach słabo rozwiniętych¹⁰⁰⁹. Niechęć do handlu i ludzi, którzy się nim zajmują jest, zdaniem Novaka, istotną wadą społeczeństwa tradycyjnego. Według amerykańskiego autora „dzieje się tak za sprawą elit rządzących, artystycznych i związanych z religią. Handel uznawany jest za działalność pasożytniczą, poniżającą i beznadziejnie głupią. Często sprzeciwiają się mu tradycje arystokratyczne, feudalne, wojskowe i religijne. Instytucje państwowe zakazują go i każą prawnie¹⁰¹⁰”.

Interesujące są także przemyślenia na temat wpływu dziedzictwa Kościoła (który przez wieki egzystował w społeczeństwie tradycyjnym) na aktualne poglądy gospodarcze katolików. Novak dostrzega trzy zasadnicze powody niechęci wielu latynoamerykańskich katolików do systemu liberalnego i kapitalistycznego, związane właśnie z jego feudalnym dziedzictwem. Pierwszym z tych powodów jest koncentracja katolików na problemie dystrybucji już wytworzonego bogactwa, zamiast na kwestii produkcji nowych dóbr. Wynika to z czynników historycznych; Kościół przez większość dziejów egzystował w świecie o statycznej gospodarce, w którym nowe bogactwo praktycznie nie powstawało. Po drugie, w świecie tym inwestowanie pieniędzy w sposób produktywny nie odgrywało znaczącej roli. Niechęć wielu ludzi Kościoła do kwestii związanych z pieniądzem i jego pomnażaniem pozostała pomimo zmiany sytuacji gospodarczej. Trzecią przyczyną niechęci Kościoła do liberalizmu jest nostalgia za ładem średniowiecznym, feudalnym. Jak zauważa Novak, Kościołowi istotnie udało się zaszczepić poczucie wspólnoty w społeczeństwie tego okresu, jednak nie spowodowało to zlikwidowania feudalnych struktur dominacji. Ludzie Kościoła nader często dostrzegają jedynie pozytywy tamtego okresu. W czasach rodzącego się liberalizmu nostalgia ta i oparcie się na potęgze feudalnych państw, takich jak Austro-Węgry utrwaliły związek Kościoła z systemem przedkapitalistycznym i jego niechęć do liberalizmu¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁸ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 272.

¹⁰⁰⁹ Novak przyjmuje za pewnik, że klasa średnia jest pro-demokratyczna. Twierdzenie to jest jednak wątpliwe, o czym świadczy chociażby przykład współczesnych Chin. Gwałtowny wzrost liczebności klasy średniej w tym państwie nie zachwiał do tej pory nie-demokratycznym ustrojem Państwa Środka. Por. tamże.

¹⁰¹⁰ Tamże, s. 274.

¹⁰¹¹ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 38-39.

4. Novaka krytyka teologii wyzwolenia

W Biblii, a także w posoborowym Magisterium znajdują się liczne zachęty do zgłębiania problemu chrześcijańskiej wolności. W Biblii znajdują się liczne wątki związane z wyzwoleniem i odkupieniem – przede wszystkim wyprowadzenie Izraelitów z niewoli egipskiej - któremu teologowie wyzwolenia nadają szczególne znaczenie¹⁰¹². O potrzebie ortodoksyjnej teologii wyzwolenia pisali także papieże: Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*¹⁰¹³ z 1975 r., a także Jan Paweł II w liście do Konferencji Episkopatu Brazylii z 9 IV 1986. Tak rozumiana teologia wyzwolenia nie odnosi się w ogóle lub prawie w ogóle do wyzwolenia społecznego, ekonomicznego czy politycznego, ale skupia się bardziej na wolności duchowej, a także wolności samej teologii – czy raczej wolności teologa.

Powszechnie przez teologię wyzwolenia rozumie się jednak myśl religijno-społeczno-polityczną, będącą syntezą chrześcijaństwa i marksizmu¹⁰¹⁴. Walka rewolucyjna jest tu traktowana jako obowiązek chrześcijański, a inspiracja czerpana jest zarówno z Biblii, chociażby z Księgi Wyjścia, jak i dzieł Karola Marksa czy Fryderyka Engelsa. To właśnie o tak rozumianej teologii wyzwolenia będzie mowa w dalszej części pracy. Nurt ten reprezentują tacy myśliciele jak Gustavo Gutierrez, Joseph Comblin, Hugo Assmann, Helder Camara czy Leonardo Boff. Poglądy tych teologów różnią się między sobą w niuansach, dlatego warto omówić je z osobna.

Gustavo Gutierrez urodził się w Limie - stolicy Peru w 1928 roku. Studiował medycynę, filozofię i teologię. W 1959 roku przyjął święcenia kapłańskie, a rok później został profesorem Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu w Limie. Uważany jest za twórcę teologii wyzwolenia.

Początkowo był zwolennikiem teologii rozwoju – kierunku głoszącego konieczność poprawy sytuacji krajów biednych na drodze wzrostu gospodarczego, bez gwałtownej rewolucji - wkrótce jednak stwierdził, że kierunek ten zamiast poprawiać sytuację ludów Ameryki Południowej pogarsza ją. Teolog uznał, że panujący system

¹⁰¹² Por. Wj 1-40.

¹⁰¹³ Jak pisał Paweł VI „Kościół łączy, ale nigdy nie utożsamia wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie, ponieważ wie z boskiego objawienia, z doświadczenia historii i z rozważania wiary, że nie każde pojęcie wyzwolenia koniecznie zgadza się i przystaje do ewangelicznej wizji człowieka, rzeczy i zdarzeń; ani nie wystarczy uzyskać wyzwolenia, zaprowadzić dobrobyt i postęp, żeby nadeszło Królestwo Boże”. Paweł VI, *Evangelii Nuntiandi*, Wrocław 2001, n. 35.

¹⁰¹⁴ To rozumienie teologii wyzwolenia analizuję w tej pracy. Należy jednak pamiętać, że nurt ten nie jest jednorodny i być może należy mówić o teologiach wyzwolenia zamiast o teologii wyzwolenia. Por. W. Piwowarski, T. Żeleźnik, *Teologia wyzwolenia*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.kns.gower.pl/slownik/teologia.htm> Wydruk z dnia 10.07.2010.

kapitalistyczny jest niemożliwy do naprawy i powinno się go zniszczyć, aby osiągnąć chrześcijańskie wyzwolenie. Przekonał do swych idei uczestników konferencji episkopatów południowoamerykańskich w Medelin w 1968 roku¹⁰¹⁵.

W pracy zatytułowanej *Apuntes para una teología de la liberación*¹⁰¹⁶ Gutierrez wyjaśnia powody, które skłoniły go do porzucenia teologii rozwoju i opracowania nowej teologii pod kątem wyzwolenia¹⁰¹⁷. Słowo rozwój jest według niego zbyt słabe, bowiem wyraża raczej pragnienie reform niż rewolucji, którą teolog uznaje za niezbędną. Ponadto jego zdaniem termin wyzwolenie jest bliższy językowi używanemu w Piśmie Świętym, nawiązuje bowiem do odkupienia dokonanego przez Chrystusa¹⁰¹⁸.

Zdaniem lewicowego teologa nie ma sensu podział na historię świecką i świętą, ponieważ dzieło zbawcze Chrystusa obejmuje wszystkie płaszczyzny życia, a więc także walkę z nędzą, wyzyskiem i niesprawiedliwością społeczną¹⁰¹⁹. Kościół powinien zarówno angażować się w krytykę społeczną, jak i motywować ludzi do uświęcania się w doczesności. Według Gutierrez teolog powinien korzystać z nauk świeckich – politycznych, psychologicznych i ekonomicznych, by móc owocnie włączyć się w ruch rewolucyjny. Co więcej, potrzebny jest związek między teologią, a działaniem¹⁰²⁰.

Zdaniem zwolennika teologii wyzwolenia postawa Jezusa Chrystusa nie był apolityczna. Wprawdzie nie można utożsamiać go z współczesnymi aktywistami politycznymi, jednak nie był on obojętny wobec polityki. Także życie Jezusa należy umiejscowić w kontekście politycznym - a przede wszystkim rywalizacji różnych żydowskich stronnictw i rzymskiej okupacji. Jak zauważa Gutierrez, Chrystus uważał celników, którzy kolaborowali z Rzymem za grzeszników. Krytykował też pewne aspekty doktryny zelotów, radykalnego żydowskiego stronnictwa, walczącego z Rzymem, takie jak nacjonalizm i pogardliwe traktowanie pogan i Samarytan. Lewicowy teolog wysuwa tezę, że Chrystus został skazany na śmierć z tego powodu, że był zelotą, uważanym nawet za przywódcę tego stronnictwa¹⁰²¹. Gustavo Gutierrez uważa, że w teologii wyzwolenia potrzebny jest element utopijny¹⁰²². Jego zdaniem utopia nie jest czymś sprzecznym z rozumem ani z nauką: o utopijności w rozumieniu zwolennika teologii wyzwolenia

¹⁴⁰ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 68-69.

¹⁴¹ Por. G. Gutierrez, *Apuntes para una teología de la liberación*, Madrid Barcelona 1973.

¹⁴² Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, dz. cyt., s. 69.

¹⁴³ Por. tamże, s. 70.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 71.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 72-74.

¹⁴⁶ Por. G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976, s. 233-236.

¹⁴⁷ Por. Tamże, s. 240.

świadczy racjonalność, związek z prawdą historyczną i możliwość praktycznej weryfikacji. Lewicowy teolog powołuje się tutaj na utopię Tomasza Morusa¹⁰²³.

Kolejny z teologów wyzwolenia i prekursor tego nurtu, Joseph Comblin urodził się w 1923 roku w Belgii, w 1958 r. przeniósł się do Ameryki Południowej by wykładać teologię, od 1970 roku profesor Uniwersytetu Katolickiego w Louvain. Według Comblina w teologii istnieją dwie metody – wstępująca (stosowana głównie przez ojców Kościoła, charakteryzująca się szukaniem w Piśmie Świętym sensu pozahistorycznego) oraz zstępująca (bardziej racjonalna, rozpoczynająca się od systematyzacji teologicznej, a nie analizy biblijnej)¹⁰²⁴. Zdaniem belgijskiego teologa można i należy pogodzić obydwie metody. Według niego teolog powinien nieustannie podważać to, co zostało osiągnięte, rozpoczynać badanie za każdym razem od nowa. Potrzebna jest nowatorska odmiana teologii wstępującej, polegająca na zbliżaniu się do Boga za pomocą poznawania rzeczywistości społecznej. Człowiek jawi się lewicowemu teologowi jako istota z natury istotą rewolucyjną, czyli dążącą do zmiany społeczeństwa i jego struktur¹⁰²⁵.

Comblin twierdzi, że w większości fragmentów Pisma Świętego istnieje rewolucyjny ferment. Szczególnie Jezus Chrystus burzy wszelkie wartości dotąd uznawane, wywyższa zaś ludzi pogardzanych. Krytykując bogactwo, zaleca ubóstwo, głosi cierpliwe znoszenie upokorzeń, zamiast mściwości itp. Teolog uważa, że między rewolucją doczesną, polityczną, a mniemanym rewolucjonizmem Boga nie istnieje sprzeczność, lecz dopełnienie. Belgijski myśliciel twierdzi, że rewolucja Boża (w dziedzinie poglądów na moralność) nie niszczy i nie sprzeciwia się rewolucji politycznej. Teologia rewolucji powinna wyjaśniać rolę Kościoła w rewolucyjnej walce.

Teolog ten podkreśla, że to miłość, miłosierdzie jest istotą chrześcijaństwa, jednak rozumie tę miłość nie jako indywidualną dobrą wolę, lecz w sensie społecznym. Chrystus nie przyszedł na świat zmieniać ludzkie serca, On przyszedł zmieniać struktury społeczne. Człowiek, by być naprawdę człowiekiem musi kochać, a więc obcować z innymi. Rewolucja jawi się więc jako przejaw miłości, a działalność św. Franciszka, św. Wincentego a Paulo była tylko (i aż) znakiem przyszłych przemian społecznych¹⁰²⁶.

Kolejny z twórców teologii wyzwolenia, Hugo Assmann (ur. w 1933 r.) skupił się głównie na analizie lingwistycznej pojęcia wyzwolenia. Stwierdził, że pojęcie to w Piśmie Świętym można rozumieć trojako: wyzwolenie narodów, człowieka i wyzwolenie od grzechu.

¹⁴⁸ Por. T. More, *Utopia*, Lublin 1993.

¹⁴⁹ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, dz. cyt., s. 48-49.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 50-51

¹⁵¹ Por. tamże, s. 53-54.

Według Assmanna najważniejsze rozumienie pojęcia wyzwolenia to rozumienie polityczne¹⁰²⁷. Zdaniem Brazylijczyka wiara jest tożsama z praxis, z działaniem. Teologia nie powinna zaś rozważać prawd Pisma Świętego, ale zajmować się krytycznym namysłem nad rzeczywistością, uwzględniającym Objawienie. Pismo Święte można bowiem interpretować na różne sposoby, ponadto odnosi się ono do wydarzeń o charakterze historycznym. Także bezkrytyczne poleganie na hierarchii kościelnej nie jest właściwe, gdyż działania Kościoła są uwarunkowane przeszłymi wydarzeniami i często arbitralne¹⁰²⁸.

W swoim najważniejszym dziele *Teología desde la praxis de liberación*¹⁰²⁹ Assmann wyraża pogląd, że każde ludzkie działanie ma charakter polityczny. Zatem także wiara i teologia nie mogą uciec od polityczności. Misją Kościoła jest służba na rzecz świata, dlatego też powinien angażować się w politykę. Według rewolucyjnego teologa to zaangażowanie powinno przejawiać się w prowadzeniu walki klas i dążenia do zastąpienia porządku kapitalistycznego – socjalistycznym. Walka klas nie jest też sprzeczna z chrześcijańską miłością, przeciwnie, chrześcijańska miłość wymaga konkretyzacji i stanięcia po stronie wyzyskiwanych w walce klas. Celem jest zbudowanie systemu socjalistycznego, jawiącego się Assmannowi jako oparty na miłości¹⁰³⁰.

Inny słynny teolog wyzwolenia – biskup Helder Camara (urodził się w Brazylii w 1909 r., uczestnik Soboru Watykańskiego II, założyciel ruchu *Akcja, Sprawiedliwość i Pokój*, dążącego do pokojowej transformacji struktur społecznych) nie był profesjonalnym teologiem, lecz gorliwym duszpasterzem. Podobnie jak innych teologów wyzwolenia przerażała go nędza mieszkańców kontynentu latynoamerykańskiego. Odrzucał jednak przemoc i walkę klas jako środek do osiągnięcia wyzwolenia ludu. Camara uważał przemoc za sprzeczną z Ewangelią, twierdził, że powinno się odciągać ludzi od chęci jej użycia. Ostateczny cel – zastąpienie kapitalizmu socjalizmem chciał osiągnąć metodami pokojowymi. Głosił, że kapitalizm z samej swojej istoty jest systemem złym i godnym potępienia za stawianie interesu kapitału ponad dobrem człowieka¹⁰³¹.

Omawiając ważnych przedstawicieli teologii wyzwolenia warto też wspomnieć o Leonardo Boffie (ur. w 1938 r.). Ten teolog w swojej metodologii korzysta zarówno z Biblii jak i z myśli świeckiej (zwłaszcza z marksizmu). Zdaniem Boffa teologowie powinni skupiać się bardziej na człowieku niż na Kościele. Myśliciel ten doceniał rolę elementu utopijnego w myśleniu politycznym. Uważał, że południowi Amerykanie nie powinni patrzeć

¹⁰²⁷ Por. tamże, s. 86.

¹⁰²⁸ Por. tamże, s. 88-89.

¹⁰²⁹ Por. H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca 1973.

¹⁰³⁰ Por. B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, dz. cyt., s. 93-94.

¹⁰³¹ Por. tamże, s. 147.

w przeszłość, która jest przeszłością kolonialną, lecz w przyszłość. Utopia mobilizuje do działania, pełni funkcję motywującą. Teolog uznawał też przewagę czynnika społecznego nad osobowym, twierdził, że marginalizacja i nędza znacznych grup ludności w Ameryce Łacińskiej jest wynikiem złych struktur społecznych, a do naprawy tej sytuacji nie wystarczy czyjekolwiek osobiste nawrócenie, a niezbędny jest masowy bunt¹⁰³².

Zdaniem brazylijskiego myśliciela, duchowość jest nierozłączna ze sferą materialną; podział na ducha i materię nie jest oryginalnie chrześcijański, lecz zapożyczony z myśli greckiej. Nie można oddzielać ducha i ciała, rzeczywistości nadprzyrodzonej od doczesnej, podobnie jak nie można rozróżniać wiary od uczynków. Boff z rezerwą odnosi się też dominujących w Kościele posoborowym nurtów teologicznych, takich jak personalizm. Uważa je za uwarunkowane kulturowo, opisujące wyłącznie rzeczywistość świata zachodniego, burżuazyjnego. W Ameryce Łacińskiej podstawowy problem nie ma charakteru osobowego, lecz masowy i społeczny. Jest nim masowa nędza, w zwalczaniu której należy odwołać się do nauk społecznych z marksizmem włącznie¹⁰³³. Rolą teologa czy duchownego nie jest więc dbałość o sacrum i jego obrona przed profanacją. Materialne problemy robotników są bowiem co najmniej równie ważne, jak dbałość o liturgię i świątynię. Dlatego duchowni powinni czynnie wspierać wszelkie protesty robotników i udostępniać im świątynię w przypadku konfliktu strajkujących związkowców z władzami państwa¹⁰³⁴. Egalitarna i materialistyczna teologia Boffa, sprowadzająca kwestie sakramentalne do procesu produkcji i konsumpcji, sprzeciwiająca się dominacji papieża i biskupów w Kościele spotkała się z potępieniem Kongregacji Nauki Wiary¹⁰³⁵.

Dążenie teologów wyzwolenia do syntezy między chrześcijaństwem, a marksizmem, jest w pewnym sensie zrozumiałe. Jak bowiem zauważa John Gray John Gray zauważa, że „komunizm sowiecki został wykoncypowany w sercu cywilizacji Zachodu. Nigdzie indziej nie mógł powstać”¹⁰³⁶. Przez Zachód rozumie Gray nie tylko oświecenie, ale także szeroko pojętą tradycję judeo-chrześcijańską. Komunizm i chrześcijaństwo mają więc pewne elementy wspólne. Jak zauważa Gray, Marks w ślad za chrześcijaństwem przyjmuje liniową wizję dziejów, zmierzających do ostatecznego celu, którym jest zbawienie.

¹⁰³² Por. tamże, s. 148.

¹⁰³³ Por. L. Boff, *Duchowość chrześcijańska*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.ocm.republika.pl/4/1_1.html Wydruk z dnia 29.11.2012r.

¹⁰³⁴ Por. L. Boff, *Jezusowy program życia*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.ocm.republika.pl/Chrzescijanski%20socjalizm%20i%20anarchizm.html> Wydruk z dnia 29.11.2012r

¹⁰³⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja o książce o. Leonardo Boffa OFM Chiesa: Carisma e Potere. Saggio di Ecclesiologia militante*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19850311_notif-boff_pl.html Wydruk z dnia 29.11.2012r.

¹⁰³⁶ J. Gray, *Al.-Kaida i korzenie nowoczesności*, Warszawa 2006, s. 15.

U Marksa owo „zbawienie” przyjmuje postać osiągnięcia doskonałego społeczeństwa, a nie wieczystej *unio mystica* z Bogiem; tym niemniej pewien sposób myślenia jest podobny. Marksizm, zdaniem Gray’a, nie mógłby pojawić się w starożytnych cywilizacjach pogańskich, jak również w Indiach czy Chinach z uwagi na wiarę tych kultur w cykliczny bieg dziejów. Także wiara komunistów w zalety produkcji masowej i industrializacji, świadczącej o panowaniu człowieka nad przyrodą wynikała zdaniem Gray’a z pragnienia kopiowania przez komunistów wzorców cywilizacji europejskiej, której fundamentem jest chrześcijaństwo. Komunizm w oczach Gray’a jawi się jako ostatnia próba okcydentalizacji Rosji¹⁰³⁷. Z kolei Fryderyk Nietzsche uważał, że chrześcijaństwo to religia oparta na resentymencie. Zdaniem autora *Z genealogii moralności*, Jezus Chrystus dokonał odwrócenia wartości, zastępując moralność arystokratyczną moralnością niewolników. Niemiecki filozof oskarżał Chrystusa o to, że jego miłość w stosunku do ubogich, wykluczonych i niedoskonałych była formą egalitarnego resentymenu, a nawet nienawiści wobec osób wyżej sytuowanych¹⁰³⁸. Być może teologowie wyzwolenia rozumieli nauczanie Jezusa Chrystusa podobnie, jak niemiecki filozof (tyle, że w przeciwieństwie do niego, uważali je za słuszne). Uwagi Gray’a i Nietzschego mogą więc w pewnym stopniu wyjaśnić, w jaki sposób możliwe stało się stworzenie syntezy swoicie pojmowanego chrześcijaństwa i marksizmu.

Chociaż chrześcijaństwo i marksizm posiadają pewne elementy wspólne, to Kościół katolicki potępił teologię wyzwolenia. Pomimo, że marksizm można pogodzić z nieortodoksyjną i wybiórczą interpretacją chrześcijaństwa, to ta interpretacja jest sprzeczna z Tradycją katolicką. Kongregacja Nauki Wiary potępiła teologię wyzwolenia m.in. za negację obiektywnego charakteru prawdy, podporządkowanie religii polityce, a także pochwałę przemocy związanej z walką klas¹⁰³⁹. Doktryna komunistyczna jest sprzeczna z nauczaniem Kościoła o prawie własności prywatnej, roli rodziny i sprawiedliwych nierównościach, czego przykładem jest *Rerum Novarum* Leona XIII¹⁰⁴⁰. Zwracanie uwagi na tę sprzeczność jest bardzo istotne, gdyż wybiórcza i nieortodoksyjna interpretacja chrześcijaństwa umożliwia pogląd o jego zgodności z komunizmem. Przed teologami chrześcijańskimi stało więc zadanie wytłumaczenia tej sprzeczności i obrony nauczania Kościoła. Jednym z nich, który tego zadania się podjął był Michael Novak.

¹⁰³⁷ Por. tamże, s. 14-18.

¹⁰³⁸ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 1997, s. 43-45.

¹⁰³⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation' Libertatis Nuntius* London 1984, n. 10.

¹⁰⁴⁰ Por. Leon XIII, *Rerum Novarum*, dz. cyt., n. 3-12.

Novak, jako katolicki zwolennik kapitalistycznego systemu politycznego i demokratycznego ustroju politycznego jest w naturalny sposób przeciwnikiem teologii wyzwolenia. Należy uznać, że w tym wewnątrzkościelnym konflikcie nauczanie Rzymu jest znacznie bliższe poglądom autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, niż teologów wyzwolenia¹⁰⁴¹. Teologia wyzwolenia ma swoje źródła w gospodarczym i kulturowym kontekście tego rejonu. Jak pisze Novak, popularność teologii wyzwolenia wynika z latynoamerykańskiej niechęci do handlu i pragnienia jednolitego, holistycznego systemu¹⁰⁴².

Novak nie zgadza się także ze spostrzeżeniami podzielanej przez teologów wyzwolenia tzw. teorii zależności. Składa się ona z dwóch zasadniczych elementów. Po pierwsze z przekonania, że narody Ameryki południowej są uzależnione od decyzji podejmowanych w innych krajach. Po drugie zaś z wytłumaczenia istniejących w Ameryce południowej nierówności społecznych (znaczne różnice między bogatymi i biednymi, i nieliczną klasą średnią) przez pryzmat marksistowskiej teorii walki klas¹⁰⁴³. Tymczasem, jak twierdzi autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu*, ubóstwo Ameryki Południowej nie jest efektem bogactwa Ameryki Północnej (czy innych, bardziej rozwiniętych krajów), ani uzależnienia od niej. Bogactwo stanowi bowiem efekt twórczego wykorzystania potencjału tkwiącego w stworzonym przez Boga świecie. Inteligencja twórcza, która cechuje mieszkańców jednego państwa nie jest szkodliwa dla mieszkańców drugiego. Dlatego też absurdem jest oskarżanie np. Stanów Zjednoczonych o spowodowanie ubóstwa południowych Amerykanów. Kluczowym błędem podzielanej przez teologów wyzwolenia teorii zależności jest rozpatrywanie gospodarki jako gry o sumie zerowej, w którym bogactwo jednego podmiotu powoduje ubóstwo drugiego. Choć gospodarka była w dużym stopniu grą o sumie zero w czasach średniowiecza (co tłumaczy nacisk Kościoła na kwestie takie jak cena sprawiedliwa), to w dzisiejszych czasach sytuacja jest inna. Tworzenie bogactwa nie powoduje bowiem niczyjej pauperyzacji.

Co więcej, Novak twierdzi, że nierówność dostępu do własności prywatnej nie jest przyczyną walki klas. Jej źródłem jest bowiem walka o władzę. Pogląd ten ma dwie zasadnicze konsekwencje. Po pierwsze wynika z niego, że podział pracy i rynek

¹⁰⁴¹ Przykładowo deklaracja *Libertatis nunitus* o teologii wyzwolenia potępia ten nurt za implementację marksizmu do teologii. Zgodnie z deklaracją „(...) ateizm i negacja osoby ludzkiej, jej wolności i praw, znajduje się w centrum koncepcji marksistowskiej. Posiada więc ona błędy zagrażające bezpośrednio wierze w wieczne powołanie osoby. Włączyć do teologii "analizę", której kryteria interpretacyjne zależą od koncepcji ateistycznej, znaczy popaść w zębne sprzeczności. Ponadto nieuznawanie duchowej natury osoby prowadzi do całkowitego podporządkowania jej kolektywowi, a tym samym do zanegowania zasad życia społecznego i polityki odpowiadającej godności człowieka”. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis nunitus*, dz. cyt., n. 65.9.

¹⁰⁴² Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 331.

¹⁰⁴³ Por. M. Novak, *Will it liberate - Questions about liberation theology*, Mahwah 1986, s. 21-22.

(z nierównością posiadania) nie jest źródłem walki, lecz raczej współpracy. Po drugie zaś, pokazuje, że walka klas (mająca swe źródło w walce o władzę) nie zaniknie po likwidacji własności prywatnej, jak chcieliby marksiści.

Novak podaje także inne argumenty, przemawiające przeciwko wyznawanej przez teologów wyzwolenia teorii zależności. W wydanym pierwszy raz na początku lat 80tych *Duchu demokratycznego kapitalizmu* twierdzi, że Stany Zjednoczone w niewielkim stopniu żyją z eksportu (i mają deficyt bilansu płatniczego), a eksport ten dociera głównie do krajów rozwiniętych. Ponadto zysk z amerykańskich inwestycji w Ameryce Południowej w latach 1950-77 nie był szczególnie wysoki. Samo zaś istnienie zysku jest czymś normalnym i nie świadczy o istnieniu szczególnej zależności. Novak twierdzi także, że dochody czołowych korporacji Stanów Zjednoczonych zależą głównie od inwestycji w krajach rozwiniętych, a nie w słabszych gospodarczo¹⁰⁴⁴. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* krytycznie odnosi się do roszczeniowej postawy zwolenników teologii wyzwolenia, którzy oskarżają innych (zwłaszcza Stany Zjednoczone) za niepowodzenia własnych krajów, nie dostrzegając winy samych południowych Amerykanów. Tymczasem nie ma powodu, by inwestycje międzynarodowe były przyczyną niepowodzeń południowych Amerykanów. Świadczy o tym chociażby przykład krajów takich, jak Japonia czy tzw. azjatyckie tygrysy, w których również inwestują światowe korporacje i których wzrost gospodarczy jest wysoki¹⁰⁴⁵.

Przyczyny niższości ekonomicznej Ameryki Południowej w porównaniu z Północną nie leżą więc w jakiejś formie wyzysku, lecz wynikają z odmienności kulturowych. Jak pisze Novak, „największy kontrast między teologiami wyzwolenia Amerykanów północnych i południowych leży w ich stosunku do gospodarczej aktywności, wymiany, inwencji, odkryć, przedsiębiorczości, inwestowania – słowem kapitalizmu”¹⁰⁴⁶. Kultura latynoamerykańska jest jeszcze feudalna, w przeciwieństwie do tej północnoamerykańskiej¹⁰⁴⁷. Nie ma w niej, charakterystycznego dla Północnej Ameryki, nacisku na odkrycia i wynalazki¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁴ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 343-351.

¹⁰⁴⁵ Por. M. Novak, *Will it liberate - Questions about liberation theology*, dz. cyt., s. 59.

¹⁰⁴⁶ Tamże, s. 3.

¹⁰⁴⁷ O tradycyjnym charakterze kultury latynoamerykańskiej szerzej mówi podrozdział b.

¹⁰⁴⁸ Pogląd o obciążeniu historycznym, które uniemożliwia rozwój kapitalizmu w Ameryce Łacińskiej w interesujący sposób omawia Alvaro Vargas Llosa. Jego zdaniem jest to pogląd nie do końca uzasadniony, gdyż w historii Ameryki Południowej można znaleźć wiele przykładów odwrotnych. Już w czasach prekolumbijskich rodowici mieszkańcy kontynentu zajmowali się handlem, choć był on tłumiony przez ówczesną biurokrację. W pewnym sensie analogiczna sytuacja istnieje obecnie, gdy działalność gospodarcza prowadzona jest w szarej strefie z powodu biurokratycznych utrudnień. Por. A. V. Llosa, *Mit Che a przyszłość wolności*, Warszawa 2011, s. 87-109.

Kolejnym błędem teologów wyzwolenia, zdaniem Novaka, jest postrzeganie krajów Ameryki Południowej jako kapitalistycznych. Tymczasem, jak przekonuje amerykański autor, teologowie wyzwolenia nie dostrzegają, że Ameryka Południowa nie jest bynajmniej rejonem kapitalistycznym, lecz tradycyjnym, post-feudalnym i merkantylistycznym. Cechuje się etatyzmem połączonym z uprzywilejowaną pozycją bogatych. Rządzą elity, które nie podejmują nowych inicjatyw, nie wynajdują nic nowego i nie biorą odpowiedzialności za swoje narody. Ich rola jest wyłącznie pasożytnicza¹⁰⁴⁹.

Rozpatrując teologię wyzwolenia nie sposób uciec od teorii Marksa. Teolodzy wyzwolenia czerpią bowiem rdzeń swoich poglądów ekonomicznych właśnie od autora *Kapitału*. Zauważa to także Novak; jego zdaniem teologowie wyzwolenia postrzegają kapitalizm przez pryzmat trzech zasadniczych założeń charakterystycznych dla marksizmu: laborystycznej teorii wartości, teorii wartości dodatkowej i uznania wymiany handlowej za kluczowy element kapitalizmu. Novak stara się obalić zasadność tych założeń.

Amerykański autor nie zgadza się z marksistowskim twierdzeniem, zgodnie z którym to praca, jej nakład jest podstawowym źródłem wartości¹⁰⁵⁰. Według amerykańskiego autora, to nie praca, lecz kreatywność jest podstawowym źródłem bogactwa. Innymi słowy ten sam nakład pracy może dawać różną wartość w zależności od tego czy jest ona wykonywana w sposób inteligentny, przy użyciu skutecznych metod. Źródłem rozwoju gospodarczego w kapitalizmie jest więc nie praca (jak twierdzą marksści i teolodzy wyzwolenia), lecz twórczość i wynalazczość; ludzki intelekt. Instytucjonalnym tego wyrazem jest ochrona praw twórców i wynalazców¹⁰⁵¹.

Kolejnym marksistowskim błędem, powielanym przez teologów wyzwolenia jest teoria wartości dodanej¹⁰⁵². Zgodnie z nią to robotnik wytwarza całą wartość produktu,

¹⁰⁴⁹ Por. M. Novak, *Will it liberate...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁰⁵⁰ Jak pisał Karol Marks „obliczając wartość wymienną towaru musimy do ilości ostatnio użytej pracy dodać jeszcze ilość pracy włożonej uprzednio w surowiec towaru oraz pracę obróconą na urządzenie, narzędzia, maszyny i budynki, niezbędne dla zrealizowania danej pracy. Na przykład wartość pewnej ilości przędzy bawełnianej jest krystalizacją ilości pracy dodanej do bawełny podczas procesu przędzenia, ilości pracy uprzednio zrealizowanej w ssale bawełny, ilości pracy tkwiącej w węglu, smarach i innych materiałach pomocniczych (...)”. K. Marks, *Placa, cena i zysk*, Warszawa 1949, s. 31.

¹⁰⁵¹ Por. tamże, s. 118-120.

¹⁰⁵² Teoria wartości dodanej wynika z laborystycznej teorii wartości. Skoro jedynie praca jest wedle marksistów źródłem wartości, to zysk kapitalisty pochodzi z ograbienia robotnika. Tymczasem według marksistów to robotnik powinien zachować cały owoc swojej pracy, gdyż tylko on wytwarza wartość. „Czysta logika tego rozumowania może być wyłożona w sposób prosty. W ciągu dnia roboczego robotnik wytwarza więcej, niż wynoszą dzienne środki utrzymania. A więc dzień roboczy może być podzielony na dwie części: pracę niezbędną i pracę dodatkową. W warunkach produkcji kapitalistycznej produkt pracy niezbędnej przypada robotnikowi w formie płacy roboczej, a produkt pracy dodatkowej przywłaszcza sobie kapitalista w formie wartości dodatkowej”. Marksistowskie spojrzenie na wartość dodatkową przedstawia Paul M. Sweezy. Por. P. M. Sweezy, *Teoria rozwoju kapitalizmu. Zasady marksistowskiej ekonomii politycznej*, Warszawa 1965, s. 93-116.

a zysk kapitalisty jest niesprawiedliwym przywłaszczeniem. Tymczasem, jak zauważa Novak, gdyby robotnicy wytwarzali całą wartość produktu, to kapitaliści chcieliby za wszelką cenę zwiększać ilość swoich pracowników. Problem bezrobocia by wówczas nie istniał. W praktyce jednak kapitaliści inwestują także w maszyny, które redukują liczbę potrzebnych osób do pracy. Pokazuje to, że praca nie jest jedynym źródłem wartości; jest nim także kapitał, a także wspomniana wcześniej inteligencja (kapitał intelektualny). W odpowiednich rękach pieniądź nie jest bezpłodny (jak twierdził za Arystotelesem Marks), lecz sprzyja tworzeniu nowego bogactwa. Błąd Marksa (i teologów wyzwolenia) polega na niedocenianiu potencjału ukrytego w ludzkich jednostkach (także tych ubogich) i niezrozumieniu znaczenia instytucji wolnego społeczeństwa (*institutions of liberty*)¹⁰⁵³. Pragnienie utworzenia społeczeństwa, w którym każdy pracuje niezależnie i na własny rachunek, jest utopijne. Novak kładzie duży nacisk na znaczenie podziału pracy i kooperacji społecznej. Praca niewolnicza i praca zarobkowa różnią się od siebie¹⁰⁵⁴.

Trzecim z ekonomicznych błędów Marksa przejętych przez teologów wyzwolenia jest uznanie handlu za kluczowy element kapitalizmu. Jak twierdzi autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* jest to błąd, ponieważ to wspomniana wyżej twórczość, a nie handel jest najważniejszym elementem tego systemu. Wymiana handlowa istniała bowiem już w czasach starożytnych, biblijnych. Jest ona zdaniem Novaka ważnym elementem kapitalizmu, lecz go nie definiuje. Marks uznając handel i promocję za kluczowe elementy kapitalizmu pominął zarówno rolę intelektu w kapitalizmie, jak również to, że kapitalizm jest systemem o charakterze społecznym¹⁰⁵⁵.

Michael Novak krytykuje także teologów wyzwolenia za negatywizm i brak konstruktywnego programu o charakterze pozytywnym. Jak pisze amerykański autor, socjalizm teologii wyzwolenia „(...) uwydatnia się szczególnie w sprzeciwianiu się czemuś. Natomiast jej argumenty pozytywne są niejasne i marzycielskie”¹⁰⁵⁶. Przykładem tego są chociażby poglądy lewicowego teologa José Mirandy, według którego w porewolucyjnym społeczeństwie nie będzie zysków, ryzyka, inwestycji, cen rynkowych ani żadnej istotnej formy społecznej organizacji. W społeczeństwie tym nie będzie także miejsca na rząd, a ludzie żyć będą w braterstwie. Novak nie podejmuje się konkretnej polemiki z anarchizmem Mirandy, ograniczając się do twierdzenia o utopizmie i angelizmie jego wizji. Utopizm ten jest sprzeczny z duchem tradycyjnej teologii katolickiej, reprezentowanym przez

¹⁰⁵³ Por. tamże, s. 120-124.

¹⁰⁵⁴ Por. tamże, s. 52-54.

¹⁰⁵⁵ Por. tamże, s. 124.

¹⁰⁵⁶ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 336.

św. Augustyna czy św. Tomasza¹⁰⁵⁷. Teologowie wyzwolenia głoszą płomienne hasła, wzywające do rewolucji i obalenia tyranów. Nie przedstawiają jednak rozwiązań o charakterze praktycznym, takich jak choćby postęp gospodarczy wsi. Nie dostrzegają też problemów, które mogą zaistnieć po zwycięstwie rewolucji, związanych z brakiem wolności. Nie zauważają potencjalnych zagrożeń dla Kościoła w ustroju socjalistycznym. Co więcej, zdają się pomijać praktyczne aspekty samej rewolucji; mianowicie fakt, że nie może ona dokonać się za sprawą samych idei bez użycia przemocy i wsparcia finansowego ze strony Związku Radzieckiego¹⁰⁵⁸.

Według Novaka teologowie wyzwolenia „(...) nie przemyśleli chyba, w jaki sposób Kościół zachowa w socjalizmie instytucjonalną niezależność. Czy będzie miał pełną swobodę wydawania własnych gazet, czasopism i książek i pełny dostęp do środków przekazu?”¹⁰⁵⁹. Teologowie wyzwolenia zamiast dążyć do dostosowania świata do wymogów Ewangelii, sami czerpią wzorce ze świata. Novak zarzuca ponadto teologom wyzwolenia brak oryginalności myślenia. Ich myśl jest nieudolną kopią europejskiej myśli socjalistycznej.

Jedynym w zasadzie argumentem teologów wyzwolenia, który Novak uznaje za godny rozpatrzenia, jest twierdzenie, że kraje socjalistyczne, takie jak Kuba, dzięki swojej polityce socjalnej zaspokajają przynajmniej podstawowe potrzeby swoich obywateli. Jednak, zdaniem amerykańskiego katolika, państwowa opieka nad najuboższymi na Kubie dokonuje się kosztem stagnacji i spadku stopy życiowej ogółu mieszkańców¹⁰⁶⁰.

Właściwą, według Novaka, drogą dla Ameryki południowej jest nie komunistyczny rewolucjonizm, lecz demokratyczny kapitalizm, który doprowadzi do wzrostu poziomu życia ubogich. Jest to droga, którą przebyły m.in. takie kraje jak Tajwan, Singapur czy Japonia¹⁰⁶¹. Kraje te, należące do najbiedniejszych i najbardziej zdewastowanych po II Wojnie Światowej, stały się w ciągu około 25 lat globalnymi liderami gospodarczymi. Sekret ich sukcesu, zdaniem Novaka, nie były bynajmniej surowce naturalne, których zasoby są w tych państwach niewielkie. O ich relatywnie szybkim sukcesie gospodarczym zadecydowało wykorzystanie potencjału ludzkiej kreatywności. Kraje te dowiodły, że znacząca poprawa sytuacji gospodarczej jest możliwa w każdym państwie; powinny one być przykładem do naśladowania dla południowych Amerykanów.

Michael Novak postuluje zatem zastąpienie teologii wyzwolenia przez teologię tworzenia. Kluczem do poprawy sytuacji południowych Amerykanów powinna być nie

¹⁰⁵⁷ Por. M. Novak, *Will it liberate*, dz. cyt., s. 56-57.

¹⁰⁵⁸ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 336-337.

¹⁰⁵⁹ Tamże, s. 336.

¹⁰⁶⁰ Por. tamże, s. 334-340.

¹⁰⁶¹ Por. tamże, s. 49.

rewolucja, lecz wykorzystanie odkrywczego potencjału ludzkiego umysłu do tworzenia bogactwa. Byłoby to zgodne z przesłaniem chrześcijaństwa i judaizmu, według których człowiek, jako istota stworzona na obraz i podobieństwo Boga, jest wezwany do bycia twórcą. Dotyczy to także sfery ekonomicznej. Dowodzi tego chociażby przykład silikonu, który ukryty w piasku, stał się dzięki ludzkiej pomysłowości materiałem kluczowym w produkcji komputerów.

Aby południowa Ameryka dokonała cywilizacyjnego i ekonomicznego skoku potrzebne jest wyzwolenie twórczej energii jej ludności. W praktyce oznacza to konieczność stworzenia dogodnych warunków dla przedsiębiorczości zwłaszcza dla małych firm. Takie firmy podnoszą bowiem ekonomicznie zarówno właściciele jak i pracowników. Wsparcie dla przedsiębiorców musi być zarówno kulturowe jak i instytucjonalne. Novak kładzie nacisk na fakt, że przedsiębiorca jest swego rodzaju twórcą i jako taki powinien być szanowany przez społeczeństwo. Natomiast w kwestii wsparcia instytucjonalnego amerykański autor postuluje zapewnienie biznesmenom łatwego dostępu do kredytów i zmniejszenie opodatkowania. Zbyt wysokie podatki zniechęcają bowiem do skutecznej działalności gospodarczej, będąc w praktyce karą za odniesiony sukces¹⁰⁶². Novak zgadza się ze spostrzeżeniami peruwiańskiego ekonomisty Hernando de Soto, zgodnie z którymi większość ubogich Ameryki łacińskiej stanowią pozbawieni odpowiedniego zaplecza instytucjonalnego przedsiębiorcy¹⁰⁶³. Oprócz łatwego dostępu do kredytu i obrony własności (także przed nadmiernymi podatkami), amerykański autor postuluje także upowszechnienie własności oraz ochronę patentową twórców i wsparcie dla systemu szkolnictwa¹⁰⁶⁴. Wspierające gospodarczą kreatywność rozwiązania krajów takich jak Japonia, Korea Południowa, Singapur czy Tajwan powinny być źródłem inspiracji dla osób zatroskanych o poprawę sytuacji Ameryki Południowej. Ich naśladowanie może być bowiem, w przeciwieństwie do teologii wyzwolenia, prawdziwym lekarstwem na problemy tego rejonu świata¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶² Por. M. Novak, *Will it liberate*, dz. cyt., s. 76-92.

¹⁰⁶³ Jak pisze Hernando de Soto, w południowoamerykańskiej przedsiębiorczości „ (...) to legalność stanowi margines; pozalegalność stała się normą. Biedni weszli już w posiadanie wielkiej liczby nieruchomości i punktów produkcji. Międzynarodowe agencje, wysyłające swych konsultantów do błyszczących wieżowców ze szkła w eleganckich dzielnicach miast, aby spotkali się oni z lokalnym <prywatnym sektorem>, kontaktują się jedynie z ułamkiem tamtejszego świata biznesu. Wyłaniające się potęgi gospodarcze Trzeciego Świata i krajów postkomunistycznych to firmy gospodarujące odpadami (...) oraz nielegalne przedsiębiorstwa budowlane działające gdzieś na dalekich przedmieściach. Jedyny wybór, jaki stoi przed rządami tych krajów, to włączenie tych zasobów do uporządkowanej i spójnej struktury prawnej – albo dalsze trwanie w anarchii”. H. de Soto, *Tajemnica kapitału*, Warszawa Chicago 2002, s. 51.

¹⁰⁶⁴ Por. M. Novak, *This Hemisphere of Liberty*, dz. cyt., s. 52-58.

¹⁰⁶⁵ Por. M. Novak, *Will it liberate*, dz. cyt., s. 92.

Podsumowując, stosunek Michaela Novaka do teologii wyzwolenia jest zdecydowanie negatywny. Amerykański autor postrzega ten nurt jako zagrożenie dla bezpieczeństwa kulturowego, politycznego i gospodarczego demokratycznego kapitalizmu. Jeśli chodzi o bezpieczeństwo kulturowe, to teologia wyzwolenia stanowi dlań zagrożenie przynajmniej pośrednio, gdyż nie daje gwarancji pluralizmu i wolności religijnej (a więc także wolności działania i głoszenia poglądów przez Kościół katolicki) w porewolucyjnym świecie. Novaka niepokoi beztroška, z jaką teologowie wyzwolenia podchodzą do tej kwestii i nie proponowanie przez nich rozwiązań instytucjonalnych, które zapewnią przetrwanie kluczowych (dla demokratycznego kapitalizmu) wartości, takich jak pluralizm oraz wolność religijna¹⁰⁶⁶. Także bezpieczeństwo polityczne jest zagrożone przez teologów wyzwolenia, których poglądy są utopijne. Utopijność ta przejawia się w mglistych hasłach braterskiego życia w bezpieczeństwaowym społeczeństwie¹⁰⁶⁷.

Realizacja poglądów teologów wyzwolenia jest także niebezpieczna z punktu widzenia gospodarczego. Socjalizm, ufundowany na teorii zależności i oskarżeniach o wyzysk wysuwanych pod adresem kapitalistów (szczególnie tych ze Stanów Zjednoczonych) jest teorią błędną i szkodliwą. Novak krytykuje przejęte od marksistów błędy teologów wyzwolenia, takie jak laborystyczna teoria wartości¹⁰⁶⁸, teoria wartości dodanej¹⁰⁶⁹ i uznawanie handlu i reklamy za kluczowe elementy kapitalizmu¹⁰⁷⁰. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* proponuje alternatywę dla postrzeganej jako kulturowe, polityczne i ekonomiczne zagrożenie teologii wyzwolenia. Jest nią teologia tworzenia, kładąca nacisk na ludzką zdolność do tworzenia nowego bogactwa. Teologia ta konweniuje zarówno z chrześcijaństwem, jak i z rozwiązaniami instytucjonalnymi demokratycznego kapitalizmu¹⁰⁷¹. Teologię tworzenia cechuje akcent kładziony nie na redystrybucję bogactwa środkami politycznymi, lecz na, jak sama nazwa wskazuje, tworzenie nowego bogactwa. Jak pisze Novak „<teologia wyzwolenia> daje ludziom biednym o wiele mniej nadziei niż <teologia tworzenia>. Działalność polityczna tworzy o wiele mniej towarów i usług niż działalność ekonomiczna i z pewnością niepożądanę byłoby, aby państwo stało się głównym pracodawcą swoich obywateli”¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁶ Por. M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 336.

¹⁰⁶⁷ Por. M. Novak, *Will it liberate*, dz. cyt., s. 56-57.

¹⁰⁶⁸ Por. tamże, s. 118-120.

¹⁰⁶⁹ Por. tamże, s. 120-124.

¹⁰⁷⁰ Por. tamże, s. 124.

¹⁰⁷¹ Por. tamże, s. 76-92.

¹⁰⁷² M. Novak, *Liberalizm sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 274.

5. Polemika z korporacjonizmem

Korporacjonizm jest ideą, której korzenie sięgają społeczeństwa średniowiecznego¹⁰⁷³. W tej epoce bowiem rzemieślnicy i kupcy mieli zazwyczaj obowiązek przynależności do korporacji. Miały one na celu zapobieżenie konkurencji między przedstawicielami danej profesji i zastąpienie jej przez wzajemną współpracę. Organizacje te ustalały m.in. ceny, normy jakości produktów, liczbę zatrudnianych rzemieślników itd. Zajmowały się także działalnością religijną, charytatywną, zwłaszcza pomocą swoim członkom¹⁰⁷⁴. Upadek korporacji związany był z powstaniem kapitalizmu. Organizacje te zanikały bądź stopniowo, bądź pod wpływem legislacji (przykładowo istnienie korporacji zostało zakazane przez rewolucjonistów we Francji w 1791 r.)¹⁰⁷⁵.

Pod koniec XVIII i w 1 połowie XIX w. idea korporacjonizmu najszybciej rozwijała się na terenach dzisiejszych Niemiec i Austrii oraz we Francji. Nurt ten był wówczas związany z konserwatywnym romantyzmem. Do pierwszego pokolenia korporacjonistów zaliczali się m.in. myśliciele tacy jak Hanowerczyk Friedrich Schlegel (1772-1829) i Prusak Adam Heinrich Müller (1779-1829). Dążyli oni nie tylko do obudowy korporacji, jako organizacji gospodarczych, lecz do restauracji całego społeczeństwa tradycyjnego. Miało ono mieć ustrój stanowo korporacyjny i monarchiczny. Takie, wykraczające poza ekonomię, rozumienie kwestii korporacjonizmu miało stanowić antidotum na problemy rodzącego się świata kapitalistycznego i industrialnego¹⁰⁷⁶. Z kolei we Francji myślicielami szczególnie zainteresowanymi korporacjonizmem byli

¹⁰⁷³ Mimo wszystko pojęcie korporacjonizmu nie jest tożsame z omawianym jednym z poprzednich podrozdziałów pojęciem społeczeństwa tradycyjnego. Korporacjonizm jest doktryną, świadomie wyznawaną ideologią (najczęściej w krajach, w których nastąpiło już odejście od ładu tradycyjnego), podczas, gdy społeczeństwo tradycyjne to określony stan rzeczy istniejący w społecznościach preindustrialnych i w pewnym stopniu we współczesnych krajach zacofanych.

¹⁰⁷⁴ Por. J. Bartyzel, *Korporacjonizm*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://haggard.w.interia.pl/corpo.html>. Wydruk z dnia 14.08.2012r. Istnienie korporacji w przedrewolucyjnej Europie należy umiejscowić w kontekście ustroju feudalnego. Był on oparty na skomplikowanej sieci zależności. Tworzyły one hierarchię, która nie była jednak idealnie uporządkowana i symetryczna. Hierarchia ta była oparta na umowach między nierównymi stronami: wasalami i ich seniorami. Ci pierwsi zobowiązywali się do bezpłatnej służby w zamian za ochronę czy nadanie ziemi. Na dole tej hierarchii byli chłopci pańszczyźniani, a na szczycie papież i cesarz, podlegający jedynie Bogu. Jak jednak pisze Norman Davies feudalna sieć zależności była zagmatwana, a nie idealnie uporządkowana i symetryczna. Por. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 347-350.

¹⁰⁷⁵ Warto zauważyć, że zakaz istnienia cechów zawodowych rewolucjoniści francuscy utożsamiali z wprowadzeniem wolności handlu i przemysłu, a więc gospodarczego liberalizmu. Por. A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków-Warszawa 1994, s. 273.

¹⁰⁷⁶ To właśnie wspólnotowy charakter korporacji był czymś, co najbardziej inspirowało korporacjonistów. Dotyczy to także korporacjonistów francuskich, takich jak Felicité de Lammenais i Frédéric Le Play. Widzieli oni bowiem w korporacyjnej solidarności antidotum na liberalny indywidualizm i konkurencję, jak również wcielenie zasad chrześcijańskiej etyki solidarności i miłości. Por. J. Bartyzel, *Umierać ale powoli...*, dz. cyt., s. 160-167.

zwłaszcza kontrrewolucjoniści i legitymiści o nastawieniu antyliberalnym, m.in. Louis de Bonald (1754-1840)¹⁰⁷⁷.

W okresie od 1870 r. aż do wybuchu II Wojny Światowej korporacjonizm rozwijał się szczególnie w Austrii, Francji i we Włoszech. W Austrii czołowym korporacjonistą był nawrócony na katolicyzm pruski junkier Karl E.L. baron von Vogelsang (1818-1890). Propagował on swoją wersję korporacjonizmu (określaną jako katolicką, austriacką, konserwatywną i chrześcijańsko-społeczną) na łamach *Miesięcznika Chrześcijańskiej Reformy Społecznej*. Głosił potrzebę uwłaszczenia proletariatu i uwolnienia go od społecznej marginalizacji. Uważał, że w celu zapobieżenia anarchii ekonomicznej potrzebny jest przymus przynależności do korporacji. Twierdził, że w skład korporacji powinni wchodzić zarówno pracownicy przemysłowi jak i rzemieślnicy oraz rolnicy¹⁰⁷⁸. Z kolei we Francji czołowymi korporacjonistami byli René de La Tour du Pin (1834-1924) i Albert hr. de Mun (1841-1914)¹⁰⁷⁹. Ten ostatni był autorem klasycznej już definicji korporacjonizmu, jako „ustroju prawnego organizacji pracy, opartego na działalności autonomicznej, lecz regulowanej przez państwo, składającego się z korporacji o ściśle określonych cechach”¹⁰⁸⁰. Akcentował on chrześcijański aspekt miłości braterskiej, jaką dostrzegał w korporacjach. Mniemał także, że korporacyjna organizacja gospodarki zapobiegnie problemom, jakie niesie ze sobą liberalizm.

Co godne odnotowania, korporacjoniści francuscy tego okresu niekoniecznie byli katolikami i konserwatystami. Dowodem tego jest lewicowy republikanin i wybitny socjolog Emile Durkheim. Zwątpiwszy w możliwość rozwiązania problemów społecznych przez zbiurokratyzowane państwo stwierdził, że to właśnie korporacje mogą sprawić, że społeczeństwo stanie się z powrotem wspólnotą o charakterze organicznym¹⁰⁸¹. We Włoszech natomiast jednym z najbardziej znanych zwolenników korporacjonizmu tego okresu był Giuseppe Toniolo (1845-1918). Toniolo odwoływał się do ustroju panującego w Państwie Kościelnym od motu proprio bł. Piusa IX 14.5.1852 r. aż do jego zaboru przez Królestwo Piemontu. Ten pierwszy współczesny eksperyment korporacyjny był wzorem

¹⁰⁷⁷ Por. J. Bartyzel, hasło: *Korporacjonizm*, dz. cyt. Warto zauważyć, że korporacjonizm wiązał się niekiedy z konserwatyzmem radykalnym. Adam Wielomski przez ten nurt rozumie wynikające z rezygnacji odseparowanie się od rzeczywistości nowoczesnego, postrewolucyjnego świata i wycofanie się z bieżącej polityki w stronę życia intelektualnego i kontemplacji tradycji. Taką właśnie postawę przyjął korporacjonista, Louis de Bonald po 1830r. Por. A. Wielomski, *Konserwatyzm – główne idee nurty i postaci*, Warszawa 2007, s. 48-49.

¹⁰⁷⁸ Por. J. Bartyzel, *Korporacjonizm*, dz. cyt.

¹⁰⁷⁹ Por. tamże.

¹⁰⁸⁰ Tamże.

¹⁰⁸¹ Durkheim uważał, że istnieją liczne podobieństwa między korporacją, a rodziną. Uważał, że korporacje (zwłaszcza rzymskie) powstały na wzór społeczności rodzinnych. Sprzeciwiał się pogładowi, o przestarzałości systemu opartego na korporacjach. Por. E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 2011, s. 23-27.

dla włoskiego myśliciela. Toniolo wzywał do zastąpienia indywidualizmu w ekonomii i parlamentaryzmu w polityce przez ustrój oparty na reprezentacji korporacyjnej, określanej przez niego mianem socjokracji¹⁰⁸². Ruch korporacyjny stał się bardzo popularny wśród katolików i kontrrewolucjonistów także w innych krajach. Idee korporacjonistyczne przyjęli m.in. karliści w Hiszpanii czy zwolennicy portugalskiego Integralizmu Luzytańskiego¹⁰⁸³.

Idee korporacjonizmu były także tematem encyklik papieskich. Leon XIII w potępiającej masonerię encyklice *Humanum genus* uznał stowarzyszenia rzemieślnicze za dobry środek zaradczy przeciwko wpływowi masonerii. Stowarzyszenia takie mogły bowiem dawać pracownikom oparcie, dzięki czemu byłiby oni odporni na działanie wolnomularskiej propagandy. Jak pisał papież „(...) wymieniamy sprawę, mądrze kiedyś przez przodków rozwiązana, a z biegiem czasu zaniedbaną, która dziś może służyć za wzór i model czegoś w tym rodzaju. Mamy na myśli szkoły czyli cechy rzemieślników, przeznaczone do zabezpieczenia ich spraw majątkowych i dobrych obyczajów w sposób zgodny z religią”¹⁰⁸⁴.

Papieżem, który w sposób najbardziej jawny popierał idee korporacjonizmu był Pius XI. Jego myśl ekonomiczna i nie tylko była w znacznej mierze dążeniem do powrotu do ideałów średniowiecza. Jak piszą Konstanty Grzybowski i Barbara Sobolewska „(...) programem Piusa XI był, (...), powrót do Średniowiecza, z przystosowaniem średniowiecznego w zasadzie modelu do współczesności. Istnieją i odnośnie do małżeństwa oraz rodziny, i odnośnie do wychowania, i odnośnie do ustroju społeczno-gospodarczego dwie społeczności naturalne: rodzina i państwo oraz jednak społeczność nadnaturalna – Kościół. To zaś, iż Kościół jest społecznością <nadnaturalnego porządku> decyduje o jego roli nadrzędnej i kierowniczej”¹⁰⁸⁵. W encyklice *Quadragesimo Anno* papież proponował ustrój korporacyjny jako alternatywę dla systemu liberalnego i socjalistycznego. Papież wierzył, że jego wprowadzenie będzie lekarstwem na walkę klas i nieograniczoną konkurencję. W przeciwieństwie do np. Karla E. L. von Vogelsanga nie dążył jednak do nadania korporacjom przymusowego charakteru. Głosił jednak konieczność uprzywilejowania związków pracodawców i pracowników przez państwo i regulowanie przez nie życia gospodarczego¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸² Toniolo był prawdopodobnie współautorem encyklik społecznych Leona XIII, co dobitnie pokazuje jego rangę w katolickim życiu intelektualnym. Sprzeciwiał się egalitarnemu rozumieniu leonowego pojęcia chrześcijańskiej demokracji. Por. J. Bartyzel, *Umierać ale powoli...*, dz. cyt., s. 470-471.

¹⁰⁸³ Por. J. Bartyzel, *Korporacjonizm*, dz. cyt.

¹⁰⁸⁴ Leon XIII, *Humanism Genus*, dz. cyt.

¹⁰⁸⁵ K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna Polityczna i Społeczna Papieżstwa (1789-1968)*, dz. cyt., s. 113.

Więcej na temat myśli Piusa XI piszę w pierwszym rozdziale tej pracy.

¹⁰⁸⁶ Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 89-99.

Idee korporacjonizmu popierali także katolicycy duchowni i świeccy zajmujący się kwestiami społecznymi. Przykładem jest choćby kard. Joseph Mercier (zm. 1926 r.). Ten belgijski hierarcha uważał liberalizm, wraz z towarzyszącą mu mentalnością burżuazyjną za zagrożenie dla godności człowieka. Obok liberalizmu krytykował także socjalizm i interwencjonizm. Kardynał przyczynił się znacznie do odnowienia katolickiej myśli społecznej w duchu tomizmu¹⁰⁸⁷. Nowoczesnym modelom gospodarczym przeciwstawił „organiczną koncepcję społeczeństwa, w którym przestrzeń społeczną między jednostką a państwem wypełniałyby takie ugrupowania społeczne, jak rodzina, gmina, Kościół i zawód. Państwo byłoby w tym ujęciu społecznością społeczności czy też wspólnotą wspólnot (...)”¹⁰⁸⁸.

Klasycznym przykładem państwa korporacyjnego jest Portugalia pod rządami Antonio Salazara. W nadanej przezeń w 19.3.1934 r. konstytucji tzw. Nowego Państwa ogłoszono, że Portugalia jest państwem korporacyjnym, opartym na współdziałaniu tzw. osób moralnych, takich jak m.in. jednostki, rodziny, gminy czy stany zawodowe¹⁰⁸⁹. Jak pisze Jacek Bartyzel „Ustanowiono trójstopniowy system korporacyjny, na szczeblu najniższym składający się ze związków zawodowych pracowników i stowarzyszeń pracodawców (...) oraz związków twórczych i wolnych zawodów, tworzących na szczeblu pośrednim federacje regionalne, a na najwyższym ogólnokrajowe. (...) korporacje uzyskały reprezentację legislacyjną w postaci opiniodawczej Izby Korporacyjnej (...)”¹⁰⁹⁰. Korporacyjny ustrój Salazara okazał się być trwały i upadł dopiero w następstwie tzw. rewolucji goździków w 1974 r.

Portugalia nie była jednak jedynym krajem, w którym wprowadzono w życie zasady korporacjonizmu. Od wygrania wojny domowej przez siły Francisco Franco w 1939 r. aż do wolnorynkowych reform w latach sześćdziesiątych, na korporacjonizmie opierała się także gospodarka w Hiszpanii. Sprzyjały temu zarówno antyliberalne poglądy frankistów, jak i sytuacja geopolityczna (np. sankcje gospodarcze wobec Hiszpanii, utrudniające jej włączenie się do międzynarodowego wolnego handlu)¹⁰⁹¹. Frankizm „podobnie jak faszyzm negował instytucję wolnego prawa podaży i popytu (rynku), zastępując go gospodarką zetatyzowaną za pośrednictwem upaństwowionego korporacjonizmu przy zachowaniu nienaruszalności własności prywatnej”¹⁰⁹². Ustrój taki istniał także w Austrii

¹⁰⁸⁷ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 292.

¹⁰⁸⁸ Tamże.

¹⁰⁸⁹ Por. tamże.

¹⁰⁹⁰ J. Bartyzel, *Korporacjonizm*, dz. cyt.

¹⁰⁹¹ Por. A. Wielomski, *Hiszpania Franco*, Białą Podlaska 2006, s. 331.

¹⁰⁹² Tamże.

przed II Wojną Światową, podczas rządów kanclerzy Engelberta Dollfussa (zamordowanego przez hitlerowców) i Kurta von Schuschnigga¹⁰⁹³. O elementach ustroju korporacyjnego można też mówić w przypadku Państwa Francuskiego rządzonego przez marszałka Philippe'a Pétaina¹⁰⁹⁴.

Korporacjonizm był także elementem doktryny ruchu faszystowskiego. Należy jednak zauważyć, że korporacjonizm faszystowski różnił się od korporacjonizmu katolickiego. W przeciwieństwie do tego ostatniego, korporacjonizm faszystowski nie kładł zbytniego nacisku na kwestie etyczne. Przeciwnie, bliżej mu było do światopoglądu materialistycznego i mechanistycznego. Korporacjonizm faszystowski, w przeciwieństwie do katolickiego nie był też środkiem do odtworzenia organicznej jedności i więzi społecznej¹⁰⁹⁵.

Korporacjonizm w wersji czysto faszystowskiej, a więc skrajnie zetatyżowanej istniał we Włoszech pod rządami Mussoliniego. W praktyce korporacje były pozbawione jakiegokolwiek formy autonomii, zostały wchłonięte przez państwo. Władza bezpośrednio kontrolowała gospodarkę. W roku 1939 r. Włochy były najbardziej po Związku Radzieckim zetatyżowanym krajem na świecie. Tamtejszy korporacjonizm był zaprzeczeniem kluczowych ideałów korporacjonizmu katolickiego, w którym organizacje pośredniczące (korporacje, rodziny) miały zachować autonomię i znaczenie. Mimo to niechlubna historia korporacjonizmu w faszystowskich Włoszech doprowadziła do odejścia Kościoła od pochwały korporacjonizmu. Po II Wojnie Światowej korporacjonizm jest ideologią o charakterze niszowym¹⁰⁹⁶. Odwołują się doń głównie nacjonałiści, sprzeciwiający się zarówno kapitalizmowi (postrzeganemu jako system materialistyczny), jak i jego lewackim alternatywom¹⁰⁹⁷. Z kolei tzw. neokorporatywizm ma jedynie nikły związek z klasycznym, zwłaszcza katolickim korporacjonizmem. Oznacza on powszechny w liberalnych demokracjach sposób rozwiązywania konfliktów poprzez powoływanie ciał negocjacyjnych złożonych z przedstawicieli rządu, pracowników i pracodawców. Opiera się on na zasadach utylitarystycznych i naturalistycznych, a nie na zasadach chrześcijańskich i dążeniu do odbudowania organicznej wspólnoty społecznej¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹³ Nie należy mylić korporacjonizmu Dollfusa i jego rządów z systemem nazistowskim czy faszystowskim. Przyznaje to Norman Davies, twierdząc, że Front Narodowy kanclerza Dollfusa „zorganizował państwo wprawdzie jednopartyjne, ale antyhitlerowskie”. N. Davies, *Europa*, dz. cyt., s. 1048.

¹⁰⁹⁴ Por. tamże.

¹⁰⁹⁵ Por. J. Bartyzel, *Korporacjonizm*, dz. cyt.

¹⁰⁹⁶ Por. tamże.

¹⁰⁹⁷ Por. *The International Third Position 10 Point Declaration*, wersja elektroniczna pod adresem http://ajedrez_democratico.tripod.com/3rd-declaration.htm. Wydruk z dnia 27.08.2012r.

¹⁰⁹⁸ Por. J. Bartyzel, *Korporacjonizm*, dz. cyt.

Michael Novak polemizuje nie tylko ze wspomnianymi wyżej poglądami lewicowych teologów wyzwolenia, lecz także z nie-lewicowymi i nie-socjalistycznymi formami katolickiej myśli społecznej, które sprzeciwiają się liberalnemu kapitalizmowi. Amerykański autor wyróżnia trzy podejścia katolików o poglądach prawicowych, którzy sprzeciwiają się wolnemu rynkowi. Pierwszą grupę stanowią myśliciele (często literaci), których zniechęca „wrzawa, jaką kapitalizm wzniesił w dawniejszym i schłodniejszym porządku przedkapitalistycznego świata”¹⁰⁹⁹. Do tej grupy zalicza Novak m.in. Gilberta K. Chestertona, Hilaire Belloc, Russella Kirka i generalnie zwolenników agraryzmu z południowych stanów Ameryki. Druga grupa katolickich i konserwatywnych antykapitalistów składa się z myślicieli, którzy uważają kapitalizm za system materialistyczny, pozbawiony spirytualnej głębi i osłabiający moralnie. Do trzeciej grupy Novak zalicza myślicieli, którzy krytykują liberalizm z powodu jego domniemanej nieskuteczności (ale także braku estetyki). Potępiają oni międzynarodowe korporacje (w czym podzielają poglądy socjalistów), jak również kulturę masową. W skład tej grupy wchodzi, zdaniem Novaka, m.in. Matthew Arnold, Christopher Dawson czy Vernon Parington¹¹⁰⁰.

Novak nie poświęca jednak wiele miejsca na konkretną krytykę każdego z wymienionych wyżej poglądów. Krytykuje natomiast solidaryzm i korporacjonizm w nauczaniu papieskim i znanych, współtworzących katolicką naukę społeczną myślicieli¹¹⁰¹. Novak trafnie łączy tendencje korporacjonistyczne z nostalgią za średniowieczem. Uznaje to za coś niewłaściwego, za anachronizm. Zarzuca także niektórym korporacjonistom (konkretnie biskupowi Kettelerowi) niemiecki nacjonalizm i pewien kulturowy szowinizm połączony z negacją kulturowego pluralizmu. Ten germanizm dostrzega Novak w pochwalę tradycyjnej wspólnoty (*Gemeinschaft*), która ma być charakterystyczna właśnie dla tego kręgu kulturowego¹¹⁰². Novak nie zgadza się także z zarzutami solidarystów i korporacjonistów

pod adresem liberalizmu. Jego zdaniem solidaryści nie mają podstaw, by twierdzić, że dysponują jedynie słuszną koncepcją wspólnego dobra. Jak pisze amerykański autor „(...) solidarystyczne twierdzenie, że istnieje wspólne dobro, nie oznacza bynajmniej, że solidaryści dysponują konkretną wiedzą o nim. Nie wskazuje też ono, w jaki sposób

¹⁰⁹⁹ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 14.

¹¹⁰⁰ Por. tamże, s. 14.

¹¹⁰¹ Poglądy Novaka na temat katolickiego korporacjonizmu zostały szerzej opisane w rozdziale trzecim; tutaj zostanie więc przeprowadzone jedynie krótkie ich przypomnienie wraz ze zwróceniem uwagi na nieopisane tam aspekty.

¹¹⁰² Por. tamże, s. 79-89.

wspólne dobro może być rozpoznane ani też które spośród alternatywnych środków i procedur instytucjonalnych mają większe możliwości osiągnięcia go”¹¹⁰³.

Novak nie zgadza się także z zarzutami korporacjonistów dotyczącymi lekceważenia przez liberalizm życia wspólnotowego. Według teologa, przykład Ameryki i bogactwo stowarzyszeń w niej istniejących obalają tę tezę¹¹⁰⁴. Zdaniem Novaka katolicki korporacjonizm i solidaryzm rości sobie pretensje do bycia trzecią drogą, podczas gdy w rzeczywistości dryfuje w kierunku kolektywizmu. Amerykański autor zarzuca przykładowo Piusowi XI brak przedstawienia katolickiej alternatywy dla krytykowanego przezeń indywidualizmu. Jak pisze teolog „do czasów Jana XXIII oficjalna nauka katolicka była do tego stopnia przeciwna indywidualizmowi, że z rezerwą odnosiła się nawet do indywidualnych praw osób ludzkich. Wyraźnie nieprzychylnie nastawienie wobec jednostki można dostrzec u von Kettelera, Pescha i von Nell-Breuninga, a także u Piusa XI. Z tego względu tak zwana <pośrednia droga> pozostaje u tego ostatniego jedynie w sferze planów”¹¹⁰⁵. Interesujące jest dokonane przez Novaka porównanie myśli socjalistycznej i korporacjonistycznej. Jego zdaniem i jego i drugie ma swoje źródła w nawykach charakterystycznych dla myśli agrarnej. Twierdzenie takie może budzić zdziwienie. Korporacjonizm kładzie co najmniej równie silny nacisk na stowarzyszenia zawodowe niezwiązane z rolnictwem; a socjalizm (przynajmniej w większości swych odmian) koncentruje się bardziej na kwestii robotników przemysłowych, a nie rolników¹¹⁰⁶. Zdaniem Novaka jednak agrarny aspekt korporacjonizmu (jak i socjalizmu) przejawia się w tym, że nurty te „deprecjonują twórczość menedżerów, wynalazców i osób zajmujących się handlem, umniejszają wartość twórczej jednostki. Obydwa także zbyt naiwnie wyobrażają sobie, że jednostka jest nieprzejednanym wrogiem zbiorowości”¹¹⁰⁷. Novak twierdzi ponadto, że papieskie wezwania do oddolnego i opartego na dobrej woli budowania korporacjonizmu są w pewnym sensie utopijne¹¹⁰⁸. Pokładają bowiem zbyt dużą nadzieję w dobroci natury człowieka. Tymczasem liberalizm opiera się nie na wierze w dobrą wolę ludzi, lecz na dobrych instytucjach; na systemie kontroli i równowagi dostosowanym do grzesznej natury człowieka¹¹⁰⁹. Zatem to nie liberalizm lecz korporacjonizm okazuje się według Novaka

¹¹⁰³ Tamże, s. 157.

¹¹⁰⁴ Por. tamże, s. 161.

¹¹⁰⁵ Tamże, s. 156.

¹¹⁰⁶ Por. tamże, s. 163.

¹¹⁰⁷ Tamże.

¹¹⁰⁸ Novakowi chodzi tu o wezwania Piusa XI do ludzi dobrej woli w *Quadragesimo Anno*. Por. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, dz. cyt., n. 97.

¹¹⁰⁹ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 165-166.

być (z powodu swego nadmiernego optymizmu antropologicznego) prawdziwym zagrożeniem dla kulturowo-politycznego bezpieczeństwa.

Opis polemiki Novaka z ideologiami przeciwnymi wobec demokratycznego kapitalizmu jest istotny szczególnie dlatego, że amerykański teolog nie uważa tego systemu za doskonały; jednak jest on opcją najlepszą z możliwych. Bezpieczeństwo kulturowo-polityczne wymaga oparcia się na realistycznej wizji natury ludzkiej i na sceptycyzmie wobec myśli utopijnej. Tymczasem utopizm jest elementem koncepcji sceptycznych wobec kapitalizmu. Dotyczy zarówno koncepcji lewicowych, jak i prawicowych koncepcji antykapitalistycznych.

Jeśli chodzi o koncepcje lewicowe, to jak pisze autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* „utopiści nie mogą przestać marzyć, by człowiek zechciał pracować dla samego ducha miłości i z poświęcenia dla zbiorowości; byłoby tak, gdyby ludzie byli aniołami”¹¹¹⁰. Praca sama w sobie jest zazwyczaj raczej przykrym obowiązkiem, a tym, co do niej motywuje jest głównie zapłata. Dobrze wiedział o tym Adam Smith. Bez nadziei na zapłatę, ludzie nie podejmowaliby się męczących zajęć. Potrzebne są więc bodźce, które do tej pracy motywują; bodźce finansowe. Istnieją one w gospodarce kapitalistycznej, lecz nie w różnych odmianach socjalizmu¹¹¹¹. Amerykański autor sprzeciwia się więc autorom, takim jak George Gilder, którzy utożsamiają kapitalizm z altruizmem i miłością¹¹¹². Novak przyznaje, że standardy rynku są w pewnym sensie dostosowane do mas i nie zawsze pokrywają się z dążeniem do doskonałości. Jak pisze Novak, „standardy rynku rzadko pokrywają się ze standardami artystycznej lub naukowej doskonałości. Rynek masowy może poznać się na wielkim talencie, jak np. Dickensa, ale w głównej mierze sprzyja tym talentom, które pochlebiają konwencjonalnej mądrości. Głosy naprawdę wybitne są na rynku słabo słyszalne”¹¹¹³.

Novak dostrzega elementy utopijne także na antykapitalistycznej prawicy, co jest już poglądem rzadziej spotykanym. Zbytni optymizm antropologiczny zarzuca, jak już wspomniano, zwolennikom korporacjonizmu, a przynajmniej jednemu z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku, papieżowi Piusowi XI¹¹¹⁴. Także system tradycyjny opiera się, zadaniem Novaka, na myśleniu utopijnym, na gloryfikacji arystokracji i zbyt wzniosłych, a przez to nierealnych zaleceniach etycznych. Jak pisze amerykański teolog „każdy ze starych porządków ekonomii odwoływał się

¹¹¹⁰ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 177.

¹¹¹¹ Por. tamże.

¹¹¹² Novak zgadza się jednak z Gilderem, że kapitalizm wymaga zaufania. Por. tamże, s. 119-120.

¹¹¹³ Tamże, s. 48.

¹¹¹⁴ Por. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, dz. cyt., s. 165.

do wzniosłych ideałów bezinteresowności, szlachetności i honoru, ideały te maskowały <chciwość i niesprawiedliwość> występujące na wysokich stanowiskach”¹¹¹⁵.

Kapitalizm nie jest więc systemem najlepszym, jaki można sobie wyobrazić; jest jednak lepiej dostosowany do realnie istniejącej natury ludzkiej, niż inne systemy. Nowy, kapitalistyczny porządek, którego przykładem są opisywane przez Tocqueville’a XIX wieczne Stany Zjednoczone opiera się na przyziemnych cnotach charakterystycznych dla burżuazji, osób zajmujących się handlem¹¹¹⁶. Novak nie głosi bezwarunkowej i bezkrytycznej pochwały kapitalizmu. W przeciwieństwie do Ayn Rand nie uważa np., że własność publiczna jako taka powinna zostać zlikwidowana w całości, jako kolektywistyczna¹¹¹⁷. Novakowi daleko także do etycznego absolutyzmu, cechującego bardziej radykalnych, libertariańskich obrońców kapitalizmu. Novak nie twierdzi za Hansem Hoppe, że „każdy jest więc zmuszony dojść do wniosku, że nie tylko libertariańska etyka może być uzasadniona, i to uzasadniona przez rozumowanie a priori, ale że żadnej alternatywnej etyki nie można obronić w drodze argumentacji”¹¹¹⁸. Jego poglądy są bardziej umiarkowane.

Powyższe uwagi nie świadczą oczywiście, że Novak nie dostrzega żadnych pozytywnych aspektów wolnorynkowego kapitalizmu. Twierdzenie takie byłoby sprzeczne z wielokrotnie ukazywanymi w tej pracy sądami autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu*. Chociaż jednak kapitalizm ma liczne pozytywy, to jest daleki od doskonałości. Jego wartość jest w pełni widoczna dopiero przy porównaniu z konkurencyjnymi propozycjami ideologicznymi.

¹¹¹⁵ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, dz. cyt., s. 140.

¹¹¹⁶ Por. tamże, s. 139-146.

¹¹¹⁷ Por. A. Rand, *Powrót człowieka pierwotnego*, Poznań 2003, s. 48.

¹¹¹⁸ H. H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności prywatnej*, dz. cyt., s. 342.

Zakończenie

Choć na pozór Novak jest myślicielem, który nie głosi oryginalnych poglądów, to przy bliższej analizie, jego dzieło okazuje się być czymś wyjątkowym. Wyjątkowość ta polega na sięgnięciu do historycznych korzeni dominującego ustroju współczesnego Zachodu. Autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* ukazuje preferowany przez siebie system jako coś więcej, niż skuteczny zespół mechanizmów polityczno-ekonomicznych. Te są niewątpliwie ważne, jednak niewystarczające. Wzrok amerykańskiego teologa sięga głębiej niż kartka wyborcza czy transakcja kupna-sprzedaży. Pokazuje sięgające wieki wstecz źródła tych tak dobrze znanych współczesnym ludziom zjawisk. Źródłami tymi są przede wszystkim chrześcijaństwo (tradycja judeo-chrześcijańska, jak pisze autor) oraz klasyczny liberalizm. Zręby jednego i drugiego tworzyły się przed wiekami. Jednocześnie zarówno chrześcijaństwo, jak i klasyczny liberalizm mają bardzo wiele do powiedzenia współczesnemu człowiekowi. Człowiekowi, który żyje w świecie demokratycznego kapitalizmu, jednak nie pamięta o korzeniach, z jakich ten system wyrósł. Novak, dzięki sięgnięciu do historycznych korzeni ukazuje kulturowy, historyczny, a przy tym transcendentny aspekt ustroju, który kojarzy się raczej z przyziemnością i przeciętnością. Uzasadnione jest zatem twierdzenie, że buduje on teologię polityczną demokratycznego kapitalizmu.

Autorem pojęcia teologia polityczna był Carl Schmitt. Warto omówić pokrótce jego myśl w tej kwestii. Otóż niemiecki klasyk konstatuje, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹¹¹⁹. Przykładowo wszechmoc Boga znalazła zdaniem Schmitta swoje odzwierciedlenie w pojęciu wszechmocnego prawodawcy. Innym przykładem jest pojęcie stanu wyjątkowego. Według niemieckiego filozofa polityki jest ono odpowiednikiem teologicznej koncepcji cudu. Suweren wprowadzając stan wyjątkowy zawiesza bowiem obowiązujące normalnie prawa państwowe, podobnie jak Bóg dokonując cudu zawiesza prawa natury.

Kolejnym dowodem na pokrewieństwo między naukami teologicznymi, a naukami o państwie i prawie są narzędzia, jakimi posługują się obydwie nauki. Zarówno teologia jak i prawo posługują się rozumem oraz „pismem” (*scriptura*).

¹¹¹⁹ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012, s. 77.

W przypadku teologii tym pismem jest Biblia, zaś w przypadku nauk prawnych – skodyfikowane prawodawstwo¹¹²⁰.

Schmitt zauważa także, że przekonania teologiczne danych czasów znajdują odzwierciedlenie w przekonaniach politycznych. Dlatego też, gdy w XVII i XVIII wieku dominował pogląd o transcendencji Boga wobec świata, to monarcha, suweren był kimś transcendentnym wobec państwa. Z kolei, popularność teologicznej doktryny immanentyzmu w XIX wieku spowodowała, że rządzący zostali utożsamieni z rządzonymi; a państwo z porządkiem prawnym i suwerennością. Kонтrewolucjoniści dążyli do odbudowania teologii politycznej, mającej stanowić fundament ładu. Z kolei radykalni rewolucjoniści (Produhon, Comte) uznali zaś wiarę w Boga za źródło przekonania o konieczności istnienia władzy i co za tym idzie podjęli z nią walkę. Ateizm i rewolucjonizm szły ze sobą w parze także u Marksa i Engelsa. O ile u Hegla, Bóg został wchłonięty przez świat, to twórcy marksizmu postrzegali wiarę w Boga jako efekt obawy ludzkości przed samą sobą¹¹²¹. Zarówno więc wiara, jak i ateizm mają odpowiadające im systemy polityczne.

Carl Schmitt zasłynął także z analizy politycznego podejścia Kościoła katolickiego. Jego zdaniem Kościół jest w stanie dostosować się do niemal wszystkich porządków politycznych. Jednocześnie jednak uważał system liberalny (demokratyczny kapitalizm, jakby powiedział Novak) za niemożliwy do pogodzenia z katolicyzmem. Warto przyrzeć się bliżej poglądom Schmitta w tej kwestii, zarówno z uwagi na ich wagę, jak i odmienność od poglądów Michaela Novaka.

Carl Schmitt zwraca uwagę na wewnętrzny antyliberalizm Kościoła rzymskiego. To w nim widział fundamentalną różnicę między nim, a protestantyzmem. Jak pisał niemiecki filozof polityki „z łatwością można wyobrazić sobie te wszystkie pełne niechęci odczucia, jakie u anglosaskiego protestanta wzbudza <machina papieska> - hierarchiczny aparat administracji o monstrualnych rozmiarach, którego głównym celem jest kontrolowanie życia religijnego i którym kierują ludzie pryncypialnie odmawiający posiadania rodziny”¹¹²². Drugim budzącym niechęć zjawiskiem charakteryzującym Kościół katolicki jest, według Schmitta, jego polityczny oportunizm. Dostojnicy kościelni, jak również świeckie organizacje katolickie popierali zarówno monarchizm, jak i republikanizm, rewolucję oraz kontrewolucję. Niektórzy wchodzili nawet w sojusze z socjalistami, którzy dla współwyznawców stanowili synonim wszelkiego zła. Ponadto nawet ci sami przedstawiciele

¹¹²⁰ Por. tamże, s. 77-79.

¹¹²¹ Por. tamże, s. 89-90.

¹¹²² Tamże, s. 106.

Kościół potrafił jednocześnie powoływać się na liberalne swobody, gdy Kościół był zagrożony oraz odmawiać przyznawania tych samych swobód innym.

Tego rodzaju „janusowe” oblicze rzymskiego katolicyzmu w kwestiach politycznych budzi odrazę jego przeciwników. Schmitt jednak podziwia Kościół za ten tak dalece posunięty polityczny pragmatyzm i oportunizm. Zdaniem autora *Teologii politycznej* nie wynika on z małoduszności Kościoła, lecz z jego wyniosłej obojętności na partykularyzmy. Źródłem owej wyniosłości jest nie tyle przekonanie o swojej nadprzyrodzonej misji, co fakt bycia kontynuatorem tradycji *Imperium Romanum*. Kościół toleruje różnorodność poglądów politycznych w granicach swojego dominium, o ile nie mają one dlań kluczowego znaczenia. Działa w tym względzie podobnie do Imperium Rzymskiego czy późniejszego Imperium Brytyjskiego.

Schmitt zauważa ponadto, że Kościół nie tylko potrafi się dostosować do różnorodnych poglądów politycznych, lecz także, że jego wewnętrzna struktura opiera się na łączeniu przeciwieństw (*complexio oppositorum*). Jest ona wprawdzie, jak już wspomniano hierarchiczna; jednak zawiera przy tym element demokratyczny. Choć bowiem papież jest monarchą, to nie ma tu dziedzicznej sukcesji władzy, a człowiek niskiego stanu również może zostać następcą św. Piotra. Także doktryna Kościoła potrafi łączyć to, co ludzkiemu umysłowi wydaje się być sprzeczne: Stary i Nowy Testament, monoteizm i elementy pozornie politeistyczne (dogmat o Trójcy Świętej, pośrednictwo świętych itp.). Również katolicka wizja natury ludzkiej jest, jak zauważa Schmitt, odmienna od jednoznacznego pesymizmu

i bezkrytycznego optymizmu¹¹²³.

Należy w tym miejscu zauważyć, że Schmitt nie uważa politycznego oportunizmu Kościoła za nieograniczony. Kościół jest na ziemi reprezentantem społeczności ludzkiej, a jednocześnie Chrystusa. Jego celem jest normatywne pokierowanie życiem człowieka i społeczeństwa. Nie wchodzi w szczegóły dotyczące nieistotnych dlań politycznych sporów, jednak potrzebuje współpracy z państwem, które jest czymś więcej niż sumą relacji handlowych. Tymczasem sprowadzenie wszystkich aspektów życia do produkcji i konsumpcji, mające zdaniem Schmitta miejsce w kapitalizmie, jest zdaniem niemieckiego myśliciela przyczyną, dla której nie jest możliwe pojednanie Kościoła z liberalnym społeczeństwem. Charakterystyczne dla współczesności myślenie ekonomiczne jawi się Schmittowi jako sprzeczne z katolicyzmem. Chociaż bowiem zarówno katolicyzm jak i materialistyczna współczesność kierują się racjonalizmem, to inaczej ten racjonalizm

¹¹²³ Por. tamże, s. 106-110.

pojmują. Współczesne społeczeństwo liberalne dba o efektywne zaspokojenie wszystkich potrzeb, z pominięciem pytania o moralność i wyższy cel, jakiemu owa efektywność ma służyć. Tymczasem z punktu widzenia katolicyzmu nie należy zaspokajać wszystkich potrzeb, gdyż w niektórych przypadkach byłoby to niemoralne. Efektywność sama w sobie nie jest wartością, liczy się to, czemu ona służy. Kult efektywności, utylitaryzm, mechaniczne dążenie do zaspokajania ekonomicznych potrzeb są zdaniem Schmitta czymś całkowicie obcym katolickiej mentalności, budzącym odrazę i lęk¹¹²⁴.

Tym, co sprawia, że mimo wspomnianego pragmatyzmu i elastyczności politycznej Kościoła, nie jest on w stanie zaakceptować kapitalizmu jest odpolitycznienie tego ostatniego. W tym systemie nie ma zdaniem Schmitta polityczności, rozumianej jako reprezentacja jakiejś idei; wszystko sprowadzone jest do ekonomii. Istnieje wprawdzie jakaś władza, lecz jest ona sterowana zza kulis przez biznesmenów, kierujących się motywami wyłącznie ekonomicznymi¹¹²⁵. Jak pisze autor *Teologii politycznej* „pogodzenie obecnej formy kapitalistycznego, uprzemysłowionego świata z Kościołem katolickim jest całkowicie niemożliwe. Związku tronu i ołtarza nie zastąpi żaden nowy związek biura i ołtarza czy też fabryki i ołtarza”¹¹²⁶. Schmitt nie wyklucza wprawdzie, że kiedyś się to zmieni. Jednak warunkiem tego musi być uznanie przez kapitalistów innej formy państwa, niż ta oparta na zasadach ekonomii¹¹²⁷.

Michael Novak dzieli ze Schmittem przekonanie, że ustrój państwa powinien opierać się na czymś więcej, niż na samej ekonomii. Wyrazem tego jest przekonanie, zawarte choćby w *Duchu demokratycznego kapitalizmu* o istnieniu trzech dopełniających się wzajemnie systemów w preferowanym przez niego systemie: politycznego, moralno-kulturowego i gospodarczego. Novak niewątpliwie zgodziłby się ze Schmittem co do ścisłej zależności kwestii teologicznych i społecznych. Ogromna część jego twórczości to nic innego jak teologia polityczna, rozumiana jako „wielowątkowa i wieloaspektowa refleksja dotycząca relacji i analogii strukturalnych pomiędzy transcendencją a immanencją, religią a polityką oraz Kościołem a państwem”¹¹²⁸. Novak kładzie wielki nacisk nie tylko na naukę społeczną Kościoła, lecz dokonuje refleksji na znacznie głębszym poziomie. Dostrzega np. powiązania zachodzące między katolicką i szerzej chrześcijańską antropologią, a systemem demokratycznego kapitalizmu.

¹¹²⁴ Por. tamże, s. 110-121.

¹¹²⁵ Por. tamże, s.

¹¹²⁶ Tamże, s. 125.

¹¹²⁷ Por. tamże, s. 126.

¹¹²⁸ Por. J. Bartyzel, hasło: *Teologia polityczna*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.legitymizm.org/ebp-teologia-polityczna> Wydruk z dnia 25.01.2013r.

Novaka łączy więc ze Schmittem uznanie związku między teologią, a kwestiami społeczno-politycznymi; dzieli natomiast pogląd na temat możliwości pojednania chrześcijaństwa (a Kościoła katolickiego w szczególności) z kapitalizmem. Novak dokonuje tego, co Schmitt uważał za barierę wyjątkowo trudną do przejścia. Myśl Amerykanina przełamuje ograniczenia, w których tkwił Schmitt. Wydaje się, że są dwie zasadnicze przyczyny tego stanu rzeczy. Po pierwsze autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* dostrzega rolę, jaką we współczesnym systemie liberalnym odgrywa polityka, a także moralność i kultura. Po drugie natomiast Novak uważa, odwrotnie niż Schmitt, że kapitalizm w swoim podstawowym, gospodarczym aspekcie można pogodzić z chrześcijaństwem. Dlatego też teologia polityczna Novaka jest właściwie teologią polityczno-ekonomiczną.

Jeśli chodzi o rolę systemu politycznego i moralno-kulturowego w demokratycznym kapitalizmie, to autor *Ducha demokratycznego kapitalizmu* kładzie duży nacisk na wzajemne powiązanie między tymi systemami. Kapitalizm nie jest, jakby chciał Schmitt, zjawiskiem czysto ekonomicznym. Jest on uzupełniany przez system demokracji liberalnej, a więc suwerenności ludu, poszanowania praw mniejszości, rządów prawa i ograniczonego charakteru władzy. Równie istotny jest system kulturowy, wyrastający z chrześcijaństwa i oparty na wolności sumienia i poszanowaniu godności człowieka.

Ponadto, jak już wspomniano, Novak nie uważa systemu gospodarczego demokratycznego kapitalizmu (a więc wolnego rynku) za coś niemożliwego do pogodzenia z teologią chrześcijańską. Przeciwnie, dokonuje on próby pogodzenia i połączenia chrześcijaństwa i katolicyzmu z czymś na pozór tak płytkim, jak działalność gospodarcza, przedsiębiorczość, transakcje kupna-sprzedaży etc. Zasługą Novaka jest więc powiązanie transcendencji z immanencją w jednym z najbardziej „przyziemnych” jej przejawów, jakim jest życie gospodarcze. Amerykański myśliciel nie jest jedynym autorem, który zwraca uwagę na możliwość takiego pojednania. Jednak trudno znaleźć katolickiego myśliciela, którego refleksje na ten temat mają tak obszerny i całościowy charakter. Michael Novak tworzy więc katolicką teologię polityczną demokratycznego kapitalizmu, będącą godną alternatywą dla koncepcji Maxa Webera czy Wenera Sombarta, w których rola katolicyzmu w tworzeniu systemu kapitalistycznego jest śladowa bądź żadna. W swoich rozważaniach Novak dowodzi zgodności między religią katolicką, a systemem kapitalistycznym¹¹²⁹.

¹¹²⁹ Stworzenie przez Novaka teologii politycznej demokratycznego kapitalizmu, będącej alternatywą dla koncepcji Webera oraz ukazanie na przykładzie poglądów Novaka zgodności między katolicyzmem, a kapitalizmem to dwie główne tezy tej rozprawy, o których wspomniałem we wstępie.

Czy jednak Novak nie dokonuje pewnego nadużycia próbując uznać system kapitalistyczny za zgodny z religią chrześcijańską i nauką Kościoła katolickiego? Czy racji nie ma raczej Schmitt, którego zdaniem sojusz Kościoła z wolnym rynkiem i jego czołowymi aktorami-przedsiębiorcami jest niemożliwy? Na to pytanie odpowiada w znacznej mierze sam Novak. Otóż postawą Kościoła wobec rzeczywistości doczesnej jest realizm. Realizm ten wynika z przyjęcia prawdy o Wcieleniu, tego, że sam Bóg przyjął w pewnym sensie ludzką ograniczoność. Jezus Chrystus żyjąc na ziemi nie był mężem stanu ani wojownikiem, na co zwraca uwagę amerykański teolog w *Duchu demokratycznego kapitalizmu*. Nim rozpoczął swoją działalność publiczną był natomiast rzemieślnikiem, pracującym w warsztacie św. Józefa. Chrześcijański realizm wynika też z przyjęcia prawdy o grzechu pierworodnym. Ludzka natura jest niedoskonała i nie zmienia tego najbardziej doskonale urządzone porządki polityczne. Nie zmieni tego także kapitalistyczna ekonomia. Ta ostatnia jawi się jednak jako najlepiej dostosowana do tej wadliwej, a więc egoistycznej ludzkiej natury. Smithowska koncepcja użytecznego społecznie egoizmu daje lepsze rezultaty, niż wniosłe odwołania do altruizmu, poświęcenia i wyższych ideałów.

Czy katolik może zaakceptować takie myślenie? Otóż może, gdyż tego wymaga realizm, a także doświadczenie historyczne. Inne, niż kapitalizm alternatywy są znacznie gorsze. Dowodzą tego przedstawione w rozdziale piątym argumenty, za pomocą których Novak polemizuje z alternatywnymi dla systemu rynkowego propozycjami ustrojowymi. Jaka jest różnica między systemem rynkowym, a (religijnym czy świeckim) socjalizmem, komunizmem czy innymi nieliberalnymi ustrojami? Otóż sprowadza się ona do tego czy państwo uznaje prawo osób i rodzin do samodzielnego ustanawiania celów i dążenia do nich czy też narzuca odgórnie jeden cel wszystkim obywatelom. To różnica między oparciem życia społeczno-gospodarczego na przymusie i na perswazji; między oppenheimerowskimi środkami politycznymi i ekonomicznymi. Choć przymus najprawdopodobniej nigdy nie zniknie z życia społecznego, to ograniczanie jego zasięgu jest czymś wskazanym. Bynajmniej nie z powodu wiary w jakąś pacyfistyczną utopię, lecz z powodu realizmu. Natura ludzka jest skażona grzechem pierworodnym. Rządzący nie są od tego skażenia wolni, a ich możliwości czynienia zła są tym większe, im większy zakres posiadanej przez nich władzy. Dlatego też lepiej, by ich władza ograniczała się do ochrony podstawowych praw i walki z najbardziej radykalnymi występkami, niż dążyła do ustanowienia na ziemi Królestwa Bożego, do czegoś co Eric Voegelin nazwał immanentyzacją eschatonu.

Dostrzeżony już przez Schmitta realizm i pragmatyzm politycznego podejścia Kościoła sprawia, że Kościół nie odcina się, a w każdym razie nie musi odcinać się od świata ekonomii. Chrześcijaństwo może akceptować i współpracować z ekonomią kapitalistyczną, mimo niedoskonałości tej ostatniej, podobnie jak akceptowało co najmniej tak samo niedoskonałe systemy, takie jak Cesarstwo Rzymskie.

Jest więc możliwe uprawianie nie tylko teologii polityki, ale i teologii ekonomii; a Novak łączy jedno i drugie. Wbrew twierdzeniom Schmitta, nie ma powodu, by uważać politykę za coś wyższego, niż ekonomia. Sam Bóg nakazuje wszak ludziom czynienie sobie ziemi poddanej¹¹³⁰ jak również wzywa do prawidłowego zarządzania talentami, a więc pieniędzmi¹¹³¹. Dzieło Novaka, jakim jest stworzenie teologii politycznej (a właściwie polityczno-ekonomicznej) demokratycznego kapitalizmu jest więc usprawiedliwione. Po pierwsze dlatego, że demokratyczny kapitalizm nie jest fenomenem czysto ekonomicznym, lecz wiąże się także ze sferą polityczną i kulturową. Po drugie zaś dlatego, że sfera ekonomiczna nie jest Kościołowi i chrześcijaństwu obca, wbrew temu co sugerował Schmitt.

Nie oznacza to, że w myśli Novaka nie istnieją pewne braki. Jednym z nich jest poczynienie założenia (choćby w *Duchu demokratycznego kapitalizmu*) o zgodności demokratycznego systemu politycznego i wolnego rynku. Można odnieść wrażenie, że teolog uważa ten związek niemal za dany i oczywisty. Tymczasem istnieją (i istniały w XX wieku) państwa, które łączyły (łączą) względnie wolny rynek z autorytarnym systemem politycznym i ograniczeniami w systemie moralno-kulturowym. Dobrym przykładem jest tu Chińska Republika Ludowa. Mimo liberalnej konstytucji, w praktyce państwo chińskie ogranicza na wiele sposobów swobody obywatelskie. Istnieje tam 1400 laogaiów (obozów pracy), w których przebywa 1,5-2 miliony osób. Wiele przestępstw podlega karze śmierci, a wyroki wykonuje się na 3 do 15 tysięcy osób rocznie. Państwo ingeruje w najbardziej intymne kwestie ograniczając dzietność (tzw. polityka jednego dziecka); a także w sferę religijną (usiłuje podporządkować sobie np. wyznawców katolicyzmu). Autorytaryzm i brak wolności sumienia idą jednak w parze z relatywnie wolnorynkową gospodarką, co wydaje się być paradoksalne z racji nominalnie komunistycznego charakteru rządów. Wysoki wzrost gospodarczy łączy się z rozrastaniem się nowoczesnej chińskiej klasy średniej. Chociaż przestrzeń wolności w Chinach zwiększyła się znacznie od czasów rządów przewodniczącego Mao, to połączenie autorytaryzmu z systemem kapitalistycznym pozwala

¹¹³⁰ Por. Rdz 1,28.

¹¹³¹ Por. Mt 25, 14-30. Tzw. przypowieść o talentach ma niewątpliwie także sens alegoryczny, ale nie neguje on sensu dosłownego. Talenty były walutą w świecie, w którym żył Jezus Chrystus.

niektórym analitykom mówić o Konsensusie Pekinśkim (w odróżnieniu od Konsensusu Waszyngtońskiego opierającego się na połączeniu gospodarki rynkowej z demokratycznym systemem politycznym)¹¹³².

Innym przykładem połączenia autorytaryzmu i wolnorynkowej ekonomii jest Hiszpania generała Franco, a konkretnie druga połowa jego rządów. Po około dwudziestu latach systemu korporacyjnego, frankistowski rząd postanowił na przejście do gospodarki rynkowej. Właśnie autorytarny charakter rządów pozwolił na stłumienie socjalnych roszczeń grup związkowych i intelektualistów. Za protesty o charakterze społecznie lewicowym groziły te same kary co za militarny bunt. Od 1960-70 roku obowiązywał zakaz strajków. Mariaż autorytaryzmu z liberalizmem gospodarczym okazał się nader udany. Silne państwo pozwoliło bowiem na spokojną i trwałą akumulację kapitału¹¹³³. Świadczą o tym wskaźniki statystyczne: „w latach 1961-64 PKB rósł w tempie 8,7% rocznie! Inflacja spadła poniżej 5%, a nadwyżki dochodów budżetu nad wydatkami rosły w szybkim tempie 7,2% wzrostu PKB rocznie, osiągając najszybszy wzrost w Europie i drugi – po Japonii – na świecie”¹¹³⁴. Wadą rozważań Novaka jest brak dostrzeżenia możliwości długotrwałego połączenia autorytaryzmu z gospodarką rynkową; wydaje się, że zbyt mocno ogranicza go perspektywa zachodnia, a szczególnie amerykańska.

Podzielane przez Novaka stanowisko, zgodnie z którym demokracja łączy się w naturalny sposób z wolnym rynkiem można poddać także krytyce z punktu widzenia libertarianizmu. Zwolennik tego nurtu (a jednocześnie kulturowy konserwatysta) Hans Hermann Hoppe dowodzi, że z wolnym rynkiem bardziej zgodna jest monarchia, niż demokracja (choć obydwie są dla niego, jako anarchokapitalisty, nieuprawnione)¹¹³⁵. Wynika to z różnicy w charakterze własności samego rządu. Król jest bowiem właścicielem rządu, który posiada jego wartość kapitałową i może przekazać ją potomnym. Sytuacja króla jest odwrotna do sytuacji demokratycznego szefa rządu, który jest tylko tymczasowym zarządcą dóbr, których nie posiada i nie może przekazać w spadku. Własność prywatna łączy się z niższą preferencją czasową, a więc z dbałością nie tylko o terażniejszość, lecz także o przyszłość. W przypadku własności prywatnej rządu, król jako jego właściciel będzie dbał nie tylko o aktualne dochody, ale także o dochody w przyszłości i przyszlą

¹¹³² Por. S. Niewiński, *Funkcjonowanie systemu politycznego Chin. Możliwe kierunki zmian*. w: „Pro fide rege et lege”, 2/2011, s. 57-85.

¹¹³³ Por. A. Wielomski, *Hiszpania generała Franco*, dz. cyt., s. 332-333.

¹¹³⁴ Tamże, s. 333.

¹¹³⁵ Por. H. H. Hoppe, *Demokracja-bóg który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, s. 11-12, wersja elektroniczna pod adresem: http://mises.pl/pliki/upload/HHH_fragmenty.pdf
Wydruk z dnia 02.03.2012r.

wartość jego majątku (rządu). Dlatego też król ma większą motywację do powstrzymania się od nadmiernego opodatkowania, które mogłoby wprowadzić zwiększyć jego bieżący dochód, ale zniszczyć produktywność poddanych wraz z przyszłym dochodem króla i potomstwa¹¹³⁶. Jak pisze Hoppe: „w celu zachowania, a nawet podniesienia, wartości osobistego majątku król będzie się stale powstrzymywał od nadmiernego opodatkowywania poddanych, ponieważ im niższe będą podatki, tym większa produktywność podatników, a im większa będzie produktywność mieszkańców królestwa, tym większej wartości nabierze pasożytniczy monopol władcy”¹¹³⁷. Tymczasem preferencja czasowa demokratycznego zarządcy będzie wyższa. Jest on uprawniony tylko do przejściowego sprawowania władzy i zdaje sobie sprawę, że w ciągu kilku lat będzie prawdopodobnie musiał tę władzę oddać. W związku z tym nie dba o wartość kapitałową rządu ani o jego przyszłe dochody. Zainteresowany jest przede wszystkim krótką perspektywą czasową swojej kadencji. Dlatego też będzie *ceteris paribus* bardziej skłonny do nakładania wysokich obciążeń podatkowych na ludność niż król, a także konsumowania zasobów należących do rządu. Przyszły spadek produktywności będzie już bowiem problemem dla innego zarządcy¹¹³⁸.

Kolejnym podanym przez Hoppego powodem, dla którego rząd demokratyczny niesie za sobą większe (od rządu monarchicznego) ryzyko ograniczenia wolności (w tym wolności gospodarczej) jest kwestia świadomości obywateli. W monarchii dostęp do władzy jest ściśle ograniczony do króla i jego rodziny. Ludzie niewywodzący się z dynastii królewskiej nie mają praktycznie szansy na legalne objęcie władzy. Dlatego też ich aktywność polityczna koncentruje się na obronie swoich swobód i ograniczaniu władzy monarchy. Z kolei w demokracji nie istnieje ścisły i trwały podział na rządzących i rządzonych. Demokracja często (choć mylnie) utożsamiana jest z samorządnością. Ludzie chętniej identyfikują się z państwem, gdyż uczestniczą w wyborze jego władz i sami mogą zostać wybrani. Stanowiska rządowe są dostępne (przynajmniej oficjalnie) dla każdego. Jednostki aktywne politycznie mniej protestują przeciwko poszerzaniu władzy państwa (albo wręcz ją popierają) w nadziei na rychłe przejęcie rządów. To wszystko sprawia,

¹¹³⁶ Por. tamże, s. 26-28. Hoppe odnosi się tu do modeli idealnych monarchii i demokracji i stosuje pewne uproszczenia. Król jest bowiem w pełni właścicielem państwa jedynie w monarchii patrymonialnej. Niemniej jednak także w innych formach monarchii dziedzicznych (w których władza króla jest realna) król zdaje się być przynajmniej w pewnym sensie właścicielem rządu, gdyż on i jego potomstwo mają do niego wyłączne prawo. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że analiza Hoppego bierze pod uwagę naturę monarchii i demokracji jako takich. Zdaniem Hoppego monarchia *ceteris paribus* mniej kłóci się z wolnością, niż demokracja. Niemniej jednak z innych niż ustrojowe przyczyn (jak np. czynnik ludzki czy kulturowy) może się zdarzyć, konkretny demokratyczny rząd A pozwoli on na więcej swobód gospodarczych od konkretnego monarchicznego rządu B.

¹¹³⁷ Tamże, s. 27.

¹¹³⁸ Por. tamże, s. 31.

że opór wobec zwiększania kontroli państwowej (także, a może zwłaszcza nad sferą gospodarki) jest mniejszy w demokracji, niż w monarchii¹¹³⁹.

Także Frank Karsten i Karel Beckman argumentują, że demokracja jest systemem, który z zasady prowadzi do rozrostu wydatków publicznych kosztem własności prywatnej. Fakt, że demokracja może do tego prowadzić jest dość oczywisty. Opiera się ona bowiem przede wszystkim na zasadzie większości głosów, a nie na ochrona prawa do życia, wolności i własności. Dlatego też, jeśli większość wyborców będzie głosować na partie socjalistyczne, to własność prywatna będzie zagrożona. Jak jednak przekonują Karsten i Beckman, problem przeciwieństwa między demokracją i wolnym rynkiem jest znacznie głębszy. Demokracja nie jest systemem neutralnym, który jedynie dopuszcza do ograniczania rynku; lecz jest systemem, który wręcz promuje socjalizację gospodarki. Ustrój oparty na masowym głosowaniu można przyrównać do kolacji, w której każdy może zamawiać dowolną ilość potraw, a rachunek płacą wszyscy biesiadnicy po równo. Niewątpliwie każdy ma wówczas znacznie większą motywację do dokonywania nadmiernych zamówień, niż gdyby musiał za nie płacić samodzielnie. Demokracja jawi się więc jako tragedia wspólnego pastwiska¹¹⁴⁰.

Szkodliwości demokracji dla wolnego rynku dowodzą także dane empiryczne. W demokratycznych Stanach Zjednoczonych ilość wydatków publicznych niemal stale się zwiększała. Przykładowo w 1870 r. wynosiła ona 7,3%, w 1920 r. – 12,1%, w 1960 r. – 27%, w 1990 r. – 33,3%, a w 2009 r. doszła już do 42,2%. Podobna sytuacja miała miejsce w innych krajach cywilizacji zachodniej. W drugiej połowie XIX wieku i na początku wieku XX (przed pierwszą Wojną Światową) średnia ilość tych wydatków niewiele przekraczała 10%. W roku 1960 r. wynosiła ona już 28,4%, a w 2009 r. doszła do 44,7%. Zdarzały się wprawdzie obniżki wydatków publicznych, jednak generalnie ich wzrost w latach 1870-2009 r. był niemal nieprzerwalny. W okresie przed I Wojną Światową poziom wydatków publicznych był nieporównywalnie większy, co można tłumaczyć zarówno monarchicznym ustrojem niektórych z badanych krajów (np. Austrii czy Niemiec), oraz dość młodym „wiekiem” demokracji w innych¹¹⁴¹.

Charakterystyczny dla neokonserwatystów pogląd Novaka o związku między demokracją w polityce, a kapitalizmem w gospodarce wydaje się być pozbawiony głębszego uzasadnienia. Przeciw temu pogładowi świadczą przykłady państw autorytarnych,

¹¹³⁹ Por. tamże, s. 32-33.

¹¹⁴⁰ Por. F. Karsten, K. Beckman, *Mity demokracji*, dz. cyt., s. 64-80.

¹¹⁴¹ Badanie cytowane przez Karstena i Beckmana obejmuje okres 1870-2009r. Biorą pod uwagę następujące kraje Austria, Belgia, Francja, Hiszpania, Japonia, Kanada, Niderlandy, Niemcy, Szwajcaria, Szwecja, USA, Wielka Brytania i Włochy. Badania zostały uprzednio opublikowane w piśmie *The Economist*. Por. tamże, s. 66.

a jednocześnie kapitalistycznych (takich jak Hiszpania późnego Franco czy współczesne Chiny, ale także Korea południowa generała Parka czy Chile Pinocheta); a także teoretyczne i empiryczne argumenty libertarian dotyczące anty-liberalnej natury demokracji (w porównaniu z monarchią). Teza Novaka nie jest jednak całkowicie bezpodstawną. Wolność gospodarcza z definicji nie może istnieć w państwie totalitarnym, które ingeruje we wszystkie sfery życia. Bez właściwie funkcjonującego systemu polityczno-prawnego trudno o dobre funkcjonowanie gospodarki rynkowej. Potrzebna jest więc refleksja nad właściwym systemem politycznym, który dobrze współgrałby z gospodarką rynkową. Systemem tym niekoniecznie jednak musi być demokracja. Demokracja liberalna zawiera wprawdzie pozytywne aspekty, takie jak nacisk na rządy prawa czy poszanowanie mniejszości przed tyranią większości. Te aspekty wynikają jednak z liberalnej filozofii politycznej, a nie z demokratyzmu; są one właściwie ograniczeniem demokracji, rozumianej jako rządy ludu, większości.

Wydaje się ponadto, że Novak zbyt łatwo akceptuje rozmaite odmiany tego, co nazywa demokratycznym kapitalizmem. Wprawdzie polemizuje z socjaldemokracją, jednak polemika ta ma dość łagodny charakter, a Novak bez większych trudności akceptuje przynależność krajów socjaldemokratycznych do obozu demokratycznego-kapitalizmu. Być może takie podejście miało sens w okresie Zimnej Wojny, dziś jednak należałoby uznać socjaldemokrację raczej za wroga kapitalizmu. Ponadto o ile amerykański autor przedstawia liczne argumenty krytyczne wobec socjaldemokracji, to jego myśli brakuje krytycznych odniesień do wielu innych błędnych aspektów polityczno-gospodarczych w państwach Zachodu; aspektów które doprowadziły choćby do kryzysu gospodarczego 2007-2008, a także do trwającego aktualnie w wielu krajach Unii Europejskiej i w Stanach Zjednoczonych kryzysu zadłużeniowego. Co prawda praca ta omawia okres twórczości Novaka poprzedzający te wydarzenia, tym niemniej systemowe błędy, które doprowadziły do tych kryzysów były zasadniczo obecne także w omawianym okresie. Próżno szukać ich krytyki w twórczości Novaka, co może świadczyć o pewnym braku przenikliwości, bądź wiedzy ekonomicznej amerykańskiego autora.

O jakich błędach systemowych, niezauważonych przez Novaka tu mowa? Otóż jednym z najbardziej istotnych jest brak dostrzeżenia przez autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu* problemu istoty aktualnego systemu bankowego, który wygląda podobnie we wszystkich krajach „demokratycznego kapitalizmu”. W zasadzi każdym kraju świata zachodniego, system bankowy opiera się ogólnie rzecz ujmując na kartelu, w skład którego wchodzi banki prywatne pod przewodnictwem państwowego banku

centralnego. Ta instytucja decyduje o podaży pieniądza w gospodarce przez ustalanie poziomu stóp procentowych oraz poziomu rezerw obowiązkowych (ilości gotówki, jaką banki muszą mieć na pokrycie depozytów klientów)¹¹⁴². Ponieważ pieniądz i bankowość stanowią krwiobieg życia gospodarczego, to sterowanie nimi przez instytucję państwową oznacza de facto centralne sterowanie gospodarką. Dziwi zatem brak dostrzeżenia tego problemu przez apologetę wolnego rynku, jakim jest Novak.

Z powyższą kwestią wiąże się problem zdominowania współczesnej gospodarki krajów „demokratycznego kapitalizmu” przez keynizm. Założenie, które stoi za współczesnymi posunięciami, takimi jak zwiększanie podaży pieniądza przez banki centralne czy zadłużanie się rządów, jest pokłosiem myśli ekonomicznej Johna Maynarda Keynsa. Ekonomista ten uważał, że największym zagrożeniem dla gospodarki jest stagnacja wywołana spadkiem konsumpcji i wzrostem bezproduktywnych oszczędności. Lekarstwem na to miała być ciągła polityka inflacyjna¹¹⁴³. Trudno znaleźć u Novaka jakąkolwiek krytykę takiej polityki i uznanie jej za sprzeczną z właściwie rozumianym kapitalizmem. To pewien brak u amerykańskiego autora, gdyż polityka ta jest zagrożeniem zarówno dla własności prywatnej (którą Novak uważa słusznie za jeden z filarów kapitalizmu), jak i dla tradycyjnej moralności, której broni amerykański autor. Można wymienić cztery zasadnicze negatywne konsekwencje, jakie niesie ze sobą inflacja. Są to: redystrybucja bogactwa, promowanie kredytobiorców kosztem wierzycieli, wprowadzenie chaosu do kalkulacji ekonomicznych, a także groźba hiperinflacji. Redystrybucja bogactwa jest niezwykle istotnym, choć często pomijanym aspektem inflacji. Nowo wytworzone pieniądze są bowiem przekazywane do konkretnych osób, które korzystają z tego, że sprzedawcy jeszcze nie dokonali zmiany cen. Stopniowo, w miarę krążenia nowego pieniądza, ceny wzrastają. W efekcie tracą ci, do których nowe środki trafiają późno

lub w ogóle. Jest to nieuzasadnione żadną wyższą przyczyną pogwałcenie własności prywatnej znacznej części społeczeństwa. Na tej redystrybucji korzystają przede wszystkim kredytobiorcy, którym spada realna wartość zadłużenia, a tracą oszczędzający. Inflacja zniechęca więc do tego, co austriacka szkoła ekonomii określa jako niską preferencję

¹¹⁴² Bardziej szczegółowe omówienie roli banku centralnego można znaleźć w klasycznej książce Makroekonomia. Por. D. Begg, S. Fischer, R. Dornbusch, *Makroekonomia*, Warszawa 2003, s. 12-143. Krytyczne omówienie roli banków centralnych i całego współczesnego systemu monetarnego opartego na pustym pieniądzu i negatywnych zjawisk (takich jak cykliczność gospodarki), jakie on powoduje znajdzie czytelnik u przedstawiciela austriackiej szkoły ekonomii, Murray'a N. Rothbarda. Por. M.N. Rothbard, *Złoto banki ludzie- krótka historia pieniądza*, Warszawa 2003.

¹¹⁴³ Por. H. H. Hoppe, *Misesowskie argumenty przeciwko Keynesowi*, w: N. Hultberg, H. H. Hoppe, M. N. Rothbard, J. T. Salerno, *Jak zrujnować gospodarkę czyli Keynes wiecznie żywy*, Warszawa 2004, s. 150-159.

czasową, a więc umiejętności odłożenia w czasie części konsumpcji w nadziei na większy dochód w przyszłości. Ma to także swoje negatywne konsekwencje moralne, takie jak zachęta do dążenia do natychmiastowej gratyfikacji, a co za tym idzie hedonizm, krótkowzroczność i zanik myślenia długofalowego. Inflacja powoduje także błędy w rachunkowości, gdyż to, co przedsiębiorstwo klasyfikuje jako zysk może być w rzeczywistości stratą z uwagi na spadek realnej wartości pieniądza. Wzrost podaży pieniądza (i w efekcie wzrost cen), jeśli nie jest powstrzymywany, może ponadto doprowadzić do hiperinflacji, której konsekwencją jest całkowite załamanie systemu monetarnego i gospodarczego¹¹⁴⁴.

Chociaż teologia polityczna Michaela Novaka zawiera pewne braki i wątpliwe aspekty, to generalnie stanowi wartościowy wkład w refleksję nad ustrojem politycznym państw zachodnich. Szczególnie istotny jest jej walor historyczny. Pokazuje ona wpływ Starego i Nowego Testamentu, a także nauki katolickich filozofów i teologów (takich jak św. Tomasz z Akwinu) i papieży oraz przedstawiciele klasycznego liberalizmu na utworzenie współczesnego państwa liberalnego. Ważne jest tu ukazanie pozytywnego wkładu cywilizacyjnego chrześcijaństwa i klasycznego liberalizmu, a więc doktryn, które są w dzisiejszym świecie nader często lekceważone. Novak pokazuje kompatybilność między chrześcijaństwem a klasycznym liberalizmem. Wydaje się, że to pierwsze może przyjąć za swoje zasady ekonomiczne i przynajmniej częściowo polityczne klasycznego liberalizmu. Z kolei współcześni kontynuatorzy myśli klasycznie-liberalnej mogą skorzystać na oparciu ich myśli o głębsze duchowe fundamenty. Może to pozwolić im na głębsze spojrzenie i uniknięcie ideologicznego dogmatyzmu.

Głębokie spojrzenie Novaka na religijne i ideowe fundamenty dzisiejszego systemu społeczno-gospodarczego, na jego historyczne korzenie ma wartość nie tylko naukową, lecz także praktyczną. Zwrócenie uwagi na to, że kapitalizm może i powinien opierać się na moralności, gdyż wyrasta z systemów myślowych, które kładły na wartości etyczne duży nacisk (chrześcijaństwo, ale także klasyczny liberalizm) jest w dzisiejszych czasach szczególnie istotne. Świat zachodni znajduje się bowiem w kryzysie. Używający terminologii Novaka można powiedzieć, że obejmuje on wszystkie trzy systemy: moralno-kulturowy, polityczny i gospodarczy. Upadek tradycyjnej moralności, obniżenie poziomu kultury i sztuki, wzrost rozwodów, nieślubnych dzieci i przede wszystkim kryzys demograficzny to wyjątkowo poważne problemy. Problemy, z których zdają sobie sprawę nawet osoby, którym tradycyjne, wyrastające z chrześcijaństwa wartości są obce. Dalsze utrzymywanie się aktualnych trendów demograficznych może bowiem doprowadzić

¹¹⁴⁴ Por. T. Woods, *Kościół a wolny rynek*, dz. cyt., s. 172-179.

do upadku systemu emerytalnego, jak również do opanowania społeczeństw europejskich przez narody muzułmańskie. Kryzys polityczny współczesnego Zachodu wyraża się z kolei w gwałceniu swobód obywatelskich czy spadku poszanowania dla prawa. Najbardziej dostrzegalny jest kryzys gospodarczy. Wynika on z zastosowania błędnych zasad ekonomicznych oraz z oderwania zasad gospodarczych od wyższych wartości. To oderwanie widoczne jest w demoralizującej pomocy socjalnej, krótkowzroczności osób prywatnych jak i całych państw wyrażającej się w zadłużaniu, a także w egoizmie elit gospodarczych przyjmujących gigantyczną pomoc w kieszeni podatników (słynne bailouty).

Niewątpliwie Polska nie jest wolna od powyższych bolączek. Niski przyrost demograficzny grozi załamaniem systemu emerytalnego i wyludnieniem kraju. Państwowy dług publiczny wynosił w styczniu 2013 r. Rzeczypospolitej 842 637,3 milionów PLN¹¹⁴⁵. To wszystko jest owocem kryzysu kultury i rodziny (wynikającego z odejścia od chrześcijaństwa), jak również kryzysu systemu politycznego i gospodarczego. Polsce brakuje zarówno długofalowo myślących polityków, jak i przedsiębiorców, którzy chcieliby wziąć odpowiedzialność za losy krajowej gospodarki. Korzenie powyższych problemów wydają się jednak tkwić w sferze duchowej czy kulturowej. Człowiek nie jest bowiem zdeterminowany przez materię, lecz jest w stanie ją kształtować zgodnie ze swoim umysłem. Choć rozwiązanie wielu współczesnych problemów wymaga konkretnej wiedzy specjalistów, to przyczyną jest kryzys kulturowy. Zapoznanie się z twórczością Novaka przez polskie elity mogłoby przyczynić się do uświadomienia sobie przez nie wartości, jaką stanowią zarówno chrześcijaństwo, jak i zdrowo pojęta wolność. Warto by rządzący Polską zdali sobie sprawę z wartości systemu opartego na wolności i poszanowaniu zasad moralnych; systemu na którym opierał i wciąż opiera się dobrobyt współczesnego Zachodu. Polscy liberałowie powinni uświadomić sobie, że wolność bez zakorzenienia w wartościach łatwo przeradzać się może w samowolę, w roszczeniowość, w żądanie natychmiastowej gratyfikacji, a w konsekwencji w socjalizm. Z kolei katolicy, zainspirowani myślą Novaka winni uświadomić sobie zgodność kapitalizmu, właściwie rozumianej wolności politycznej (choć niekoniecznie w formie demokracji) i opartej na poszanowaniu sumienia wolnej kultury z ideami katolickimi. Myśl Novaka można bowiem uznać za pogłębienie twierdzenia, które wyraził już bł. Jan Paweł II w *Centesimus annus*, gdzie uznał kapitalizm za zasadniczo zgodny z chrześcijaństwem.

¹¹⁴⁵ Główny Urząd Statystyczny, *Dane gospodarcze i finansowe dla Polski 24.01.2013r.*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.stat.gov.pl/gus/5840_1057_PLK_HTML.htm Wydruk z dnia 24.01.2013r.

Bibliografia

Teksty źródłowe:

1. Novak Michael, *Biography*,
<http://www.michaelnovak.net/index.cfm?fuseaction=Biography.welcome>.
Wydruk z dnia 03.09.2012r.
2. Novak Michael, *Choosing presidents – Symbols of Political Leadership*,
New Brunswick New Jersey 1992.
3. Novak Michael, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001.
4. Novak Michael, *Errand into the Wilderness*, w: Feulner Edwin J., *March of freedom. Modern classics in Neoconservative thought*, Dallas 1998, s. 251-290.
5. Novak Michael, *Liberalizm- sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1991.
6. Novak Michael, *Moral Clarity in the Nuclear Age*, Nashville Camden New York 1983.
7. Novak Michael, *Neocons*, *National Review Online*, wersja elektroniczna pod adresem:
<http://www.nationalreview.com/articles/206959/neocons/michael-novak>. Wydruk
z dnia 13.09.2012r.
8. Novak Michael, *On cultivating liberty. Reflections on moral ecology*,
Lanham-Oxford 1999.
9. Novak Michael, *On Two Wings: Humble Faith and Common Sense at the American
Founding*, San- Francisco 2002.
10. Novak Michael, *Tell Me Why*, New York 1998.
11. Novak Michael, *The Catholic Ethic and the spirit of capitalism*, New York 1993.
12. Novak Michael, *The fire of invention. Civil society and the future of Corporation*,
Lanham- Oxford 1997.
13. Novak Michael, *The Judeo-Christian Foundation of Human Dignity, Personal Liberty
and the Concept of the Person*, w: *Journal of Markets and Morality*, 2/1998,
s. 107-121.
14. Novak Michael, *The Open Church Vatican II Act II A brilliant report to the struggle
to open Church to the modern world*, wersja elektroniczna pod adresem:
<http://archive.org/stream/openchurchvatica012893mbp#page/n13/mode/2up>.
Wydruk z dnia 03.09.2012r.

15. Novak Michael, *The Silent Artillery of Communism*, w: Michael Novak, *Three in one. Essays on democratic capitalism*, Lanham- Oxford 2001, s. 281-293.
16. Novak Michael, *This hemisphere of liberty*, Washington 1992.
17. Novak Michael, *Three in one*, Lanham- Oxford 2001.
18. Novak Michael, *Toward a theology of the Corporation*, Washington 1990.
19. Novak Michael, *Will it liberate - Questions about liberation theology*, Mahwah 1986.
20. Novak Michael, *Wolne osoby a dobro wspólne*, Kraków 1998.

Dokumenty:

1. *Brevarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opracowali Głowa Stanisław, Bieda Ignacy, Poznań 1998.
2. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 2009.
3. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Lublin 1998.
4. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Lublin 2003.
5. Jan Paweł II, *Luborem exercens*, Wrocław 1995.
6. Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie II Powszechnego Soboru Watykańskiego II - 11 X 1962*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_111019_62.html. Wydruk z dnia 31.03.2012 r.
7. Kongregacja Nauki Wiary, *Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation' Libertatis Nuntius*, London 1984.
8. Konstytucja duszpasterska o Kościele Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje- Tekst polski*, Poznań 1986, s. 533-657.
9. *Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/usa.html>. Wydruk z dnia 16.04.2012r.
10. Leon XIII Encyklika *Humanum genus*, Warszawa 2002.
11. Leon XIII, Encyklika *Aeterni patris*, Warszawa 2003.
12. Leon XIII, *Rerum novarum*, Warszawa 2001.
13. Leon XIII, Encyklika *Testem Benevolentiae*, Warszawa 2003.
14. Leon XIII, *Immortale Dei*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, pr. zb. pod red. A. Małaszewskiego, Warszawa 2003, s. 165-190.

15. Leon XIII, *Libertas*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, pr. zb. pod red. A. Małaszewskiego, Warszawa 2003, s. 191-222.
16. Paweł VI, Encyklika *Evangelii Nuntiandi*, Wrocław 2001.
17. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Wrocław 2009.
18. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, Warszawa 2002.
19. Pius XI, *Quas Primas*, Warszawa 2001.
20. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra Aetate*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje- Tekst polski*, Poznań 1968, s.327-335.
21. Sobór Watykański II, *Deklaracja Dignitatis humanae*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje- Tekst polski*, Poznań 1968, s. 401-419.
22. Sobór Watykański II, *Konstytucja Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II Konstytucje, Dekrety, Deklaracje- Tekst polski*, Poznań 1968, s. 533-657.
23. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Londyn 1975.

Literatura przedmiotu :

1. Andreski Stanisław, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Warszawa 1992.
2. Arendt Hannah., *Korzenie totalitaryzmu, t. 1*, Warszawa 1993.
3. Aron Raymond, *Esej o wolnościach*, Warszawa 1997.
4. Asmann Hugo, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca 1973.
5. Auerbach Erich, *Mimesis : rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu t. 1*, Warszawa 1968.
6. Balibar Etienne, *Filozofia Marksa*, Warszawa 2007.
7. Barber Benjamin, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2007.
8. Bartyzel Jacek, *Demokracja*, Radom 2002.
9. Bartyzel Jacek, *Demokratyzacja Kościoła*, wersja elektroniczna pod adresem: http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Demokratyzacja_Ko%C5%9Bcio%C5%82a.
Wydruk z dnia 29.10.2011r.
10. Bartyzel Jacek, *Encyklopedia Białych Plam*, hasło: *socjalizm*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.legitymizm.org/ebp-socjalizm>. Wydruk z dnia 27.07.2012r.

11. Bartyzel Jacek, *hasło Liberalizm* w: Bartyzel Jacek., Wielomski Adam, Szlachta Bogdan, *Encyklopedia polityczna. Tom 1. Myśl polityczna: główne pojęcia, doktryny i formy ustroju*, Radom 2007, s. 204-209.
12. Bartyzel Jacek, hasło: *Neokonserwatyzm*, wersja elektroniczna pod adresem <http://haggard.w.interia.pl/neocons.html> Wydruk z dnia 22.12.2011r.
13. Bartyzel Jacek, hasło: *Teologia polityczna*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.legitymizm.org/ebp-teologia-polityczna>. Wydruk z dnia 25.01.2013r.
14. Bartyzel Jacek, *Korporacjonizm*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://haggard.w.interia.pl/corpo.html>. Wydruk z dnia 14.08.2012r.
15. Bartyzel Jacek, *Umierać, ale powoli. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815-2000*, Kraków 2006.
16. Begg David, Fischer Stanley, Dornbusch Rudiger, *Makroekonomia*, Warszawa 2003.
17. Bell David, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994.
18. Blair Tony, Schröder Gerhard, *Europe: The Third Way/Die Neue Mitte*, wersja elektroniczna pod adresem: <https://netfiles.uiuc.edu/jchays/www/PS455/Readings/Schroeder-Blair-engl.pdf>.
Wydruk z dnia 22.10.2012r.
19. Bloch Marc, *Spółeczeństwo feudalne*, Warszawa 2002.
20. Boaz David, *Libertarianizm*, Poznań 2005.
21. Boff Leonardo, *Duchowość chrześcijańska*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.ocm.republika.pl/4/1_1.html. Wydruk z dnia 29.11.2012r.
22. Boff Leonardo, *Jezusowy program życia*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.ocm.republika.pl/Chrzescijanski%20socjalizm%20i%20anarchizm.html>
Wydruk z dnia 29.11.2012r.
23. Boff Leonardo, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981.
24. Bonet Antoni, *Globalización neoliberal y teología neoconservadora: la teología neoliberal de Michael Novak*, „Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica”, 24/2010, s. 7-34.
25. Braun Harald E., *Juan de Mariana Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot-Burlington 2007, wersja elektroniczna pod adresem: http://books.google.pl/books?id=akhRGN3dj6cC&pg=PA15&hl=pl&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false Wydruk z dnia 22.05.2012r.
26. Brooke Christopher., *Europa średniowieczna 962-1152*, Warszawa 2001.

27. Buchner Wojciech, *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007.
28. Bury John Bagnell, *The idea of progress: An Inquiry into its Origins and Growth*, New York 1960.
29. Chafuen Alejandro, *Chrześcijananie za wolnością*, Kraków 2001.
30. Constant Benjamin, *O duchu podboju i uzurpacji O rodzaju wolności, jaką ofiarowano ludziom w końcu ubiegłego stulecia*, w: Sobolewska Barbara, Sobolewski Marek, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 192-197.
31. Correa de Oliveira Plinio, *Rewolucja i kontrrewolucja*, Kraków 2007.
32. Cukiernik Tomasz, *Prawicowa koncepcja państwa*, Wrocław 2004.
33. Czubiński Antoni, *Historia powszechna XX wieku*, Poznań 2011.
34. D'Souza Diniesh, *Listy do młodego konserwatysty*, Poznań 2006.
35. D'Souza Diniesh, *To wspaniałe chrześcijaństwo*, Kraków 2011.
36. Davies Norman, *Europa*, Kraków 1998.
37. Davies Paul, *Plan Stwórcy*, Kraków 1996.
38. Dawkins Richard, *Bóg urojony*, Warszawa 2007.
39. De Soto Jesus Huerta, *Sprawiedliwość a efektywność*, Warszawa 2010.
40. De Soto Jesus Huerta, *Tajemnica kapitału*, Warszawa Chicago 2002.
41. Ehrman John, *Neokonserwatyzm. Intelektualiści i sprawy zagraniczne 1945-1994*, Poznań 2000.
42. Engels Fryderyk, *Anty-Dürhing*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1876/anty_dur/index.htm.
Wydruk z dnia 12.12.2012r.
43. *Eseje polityczne federalistów*, opracowanie Quinn Frederick., Kraków 1999.
44. Feulner Edwin J., *Michael Novak. Introduction by Edwin J. Feulner Jr*, w: Edwin J. Feulner, *March of freedom. Modern classics in Neoconservative thought*, Dallas 1998, s. 243-250.
45. Filipowicz Stanisław, *O demokracji*, Warszawa 1992.
46. Filipowicz Stanisław, *O władzy i grzechu i grzechach władzy. Rozważania o rodowodzie amerykańskiego antyutopizmu*. Warszawa 1992.
47. Filipowicz Stanisław, *Wolność, wspólnota, władza. Liberalne przesłanie amerykańskiej myśli politycznej w epoce Ojców Założycieli*, w: *Studia nad liberalizmem*, pr. zb. pod red. Ryszarda Skarżyńskiego, Warszawa 1995, s. 13-46.
48. Friedman Milton i Rose, *Tyrania status quo*, Sosnowiec 1997.

49. Friedman Milton. i Rose, *Wolny Wybór*, Sosnowiec 1994.
50. Fukuyama Francis, *Koniec historii*, Kraków 2009.
51. Gadacz Tadeusz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.
52. Gellner Ernst, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 2009.
53. Giddens Anthony, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999.
54. Gilder George, *Bogactwo i ubóstwo*, Poznań 2001.
55. Główny Urząd Statystyczny, *Dane gospodarcze i finansowe dla Polski 24.01.2013r.*, wersja elektroniczna pod adresem:
http://www.stat.gov.pl/gus/5840_1057_PLK_HTML.htm Wydruk z dnia 24.01.2013r.
56. Grant Edward, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, Warszawa 1996.
57. Gray John, *Al.-Kaida i korzenie nowoczesności*, Warszawa 2006.
58. Gray John, *Liberalizm*, Kraków 1994.
59. Grzybowski Konstanty, Sobolewska Barbara, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789- 1968)*, Warszawa 1971.
60. Guitierrez Gustavo, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976.
61. Gutierrez Gustawo, *Apuntes para una teología de la liberación*, Madrid Barcelona 1973.
62. Hall Aleksander, *Wstęp*, w: Michael Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001, s. 5-8.
63. Hamilton Alexander., *Esej 1, Wprowadzenie*, w: *Eseje polityczne federalistów, Eseje polityczne federalistów*, opracowanie Quinn Frederick., Kraków 1999, s.53-57.
64. Hayek Friedrich von, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1978.
65. Held David, *Modele demokracji*, Kraków 2010.
66. Heller Włodzimierz, *Hannah. Arendt. Źródła pluralizmu politycznego*, Poznań 2002.
67. Hello Henryk, *Nowoczesne wolności w oświeceniu encyklik*, w: *Liberalizm potępiony przez papieży*, pr. zb. pod red. Adama Małaszewskiego, Warszawa 2003, s. 7-51.
68. Hoppe Hans Hermann, *Demokracja-bóg który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, Warszawa 2006.
69. Hoppe Hans Hermann, *Demokracja-bóg który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego*, wersja elektroniczna pod adresem:
http://mises.pl/pliki/upload/HHH_fragmenty.pdf Wydruk z dnia 02.03.2012r.
70. Hoppe Hans Hermann, *Ekonomia i etyka własności prywatnej*, Warszawa 2011.

71. Hoppe Hans Hermann, *Misesowskie argumenty przeciwko Keynesowi*, w: Hultberg Nelson, Hoppe Hans Herman, Rothbard Murray Newton, Salerno Joseph T., *Jak zrujnować gospodarkę, czyli Keynes wiecznie żywy*, Warszawa 2004, s. 117-159.
72. Huntington Samuel, *Kim jesteśmy – Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007.
73. Jasiński Karol, *Korporacjonizm katolicki i faszystowski. Różnice i podobieństwa*, w: „Pro fide rege et lege”, 2/2010, s. 57-70.
74. Jelonek Tomasz, *Teologia biblijna*, Kraków 2011.
75. Kaku Michio, *Fizyka przyszłości Nauka do 2100 roku*, Warszawa 2011.
76. Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1981.
77. Karsten Frank, Beckman Karl, *Mity demokracji*, Warszawa 2012.
78. Kelly Paul, *Liberalizm*, Warszawa 2007.
79. Ketteler Wilhelm Emmanuel von, *Nauczanie społeczne. Wybór pism*, Warszawa 2007.
80. Kinsella Stephan, *Jak spowolnić rozwój gospodarczy*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://mises.pl/blog/2011/06/20/kinsella-jak-spowolnic-rozwoj-gospodarczy/> Wydruk z dnia 20.04.2012r.
81. Kołakowski Leszek, *Główne nurty marksizmu, t. 3*, Warszawa 2009.
82. Kołakowski Leszek, *Główne nurty marksizmu: powstanie rozwój rozkład*, Londyn 1988.
83. Koneczny Feliks., *Cywilizacja Bizantyńska*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://gilsonsociety.pl/app/download/5778282325/Feliks+Koneczny,+Cywilizacja+bizanty%C5%84ska,+s.+175-203.pdf>. Wydruk z dnia 12.05.2012r.
84. Kopaliński Władysław, hasło: „*Alienacja*”, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.slownik-online.pl/kopaliniski>. Wydruk z dnia 22.10.2012r.
85. Kristol Irving, *Konserwatywne państwo opiekuńcze* w: *Neokonserwatyzm*, pr. zb. pod red. Irvinga Stelzera, Warszawa 2007, s. 180-184.
86. Kristol Irving, *Neokonserwatywne przekonania*, w: *Neokonserwatyzm*, pr. zb. pod red. Irvinga Stelzera, Warszawa 2007, s. 72-77.
87. Kristol Irving, *Pornografia obsceniczość i obrona cenzury*, w: *Neokonserwatyzm*, pr. zb. pod red. Irvinga. Stelzera, Warszawa 2007, s. 205-218.
88. Kuehnelt-Leddihn Erik Ritter von, *Liberty or Equality. The Challenge of our Time*, Galdwell 1952, s. 179-208, wersja elektroniczna pod adresem: mises.org/books/liberty.pdf. Wydruk z dnia 10.02.2012r.

89. La Tour Du Pin René, *On the corporate regime*, w: *Critics of the enlightenment*, pr. zb. pod red. Christopher'a Olaf'a Bluma, Wilmington 2004, s. 315-338.
90. Landes David, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, Warszawa 2000.
91. Le Goff Jacques, *Narodziny czyszcica*, Warszawa 1997.
92. Lefebvre Marcel, *Oni Jego zdetronizowali*, wersja elektroniczna pod adresem <http://www.piusx.org.pl/kryzys/oni-Jego-zdetronizowali/>. Wydruk z dnia 28.11.2012r.
93. Lewis Bernard, *Islam and the West*, New York 1993.
94. *Liberalizm (hasło z Encyklopedii Kościelnej, 1879)*, w: *Liberalizm potępiony przez papieża*, pr. zb. pod red. Adama Małaszewskiego, Warszawa 2003, s. 84-102.
95. Lindenberg Adolpho, *Wolny rynek w społeczeństwie chrześcijańskim*, Kraków 2006.
96. Lisak Marcin, *Katolicki liberalizm- etyka społeczna Michaela Novaka*, Kraków-Dublin 2008.
97. Llosa Alvaro Vargas, *Mit Che a przyszłość wolności*, Warszawa 2011.
98. Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
99. Lukes Steven, *Types of Individualism*, w: Philip P. Wiener, *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Idea. T. II*, New York 1973, s. 594-604.
100. Madison James, *Dalszy ciąg rozważań na ten sam temat – Esej 10*, w: *Eseje polityczne federalistów*, opracowanie Frederick Quinn, Kraków 1999, s. 84-95.
101. Majka Józef, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.
102. Majka Józef, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988.
103. Margolin Jean Louis, *Chiny – długi marsz w ciemności*, w: *Czarna Księga komunizmu*, pr. zb. pod red. Courtois Stéphane, Werth Nicolas, Panné Jean-Louis, Paczkowski Andrzej, Bartosek Karel, Margolin Jean-Louis, Kauffer Rémi, Rigoulot Pierre, Fontaine Pascal, Stantamaria Yves, Boulouque Sylvain, Warszawa 1999, s. 433-514.
104. Maritain Jacques, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.
105. Maritain Jacques, *Reflections on America*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/reflect0.html> Wydruk z dnia 03.11.2012r.
106. Maritain Jacques, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes - Rousseau*, Warszawa 1928.
107. Marks Karol, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil->

[prawa.htm](#)

Wydruk z dnia 05.07.2010r.

108. Marks Karol, Engels Fryderyk, *Manifest partii komunistycznej*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1848/manifest.htm>.
Wydruk z dnia 08.07.2010r.
109. Marks Karol, *Manifest Partii Komunistycznej*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf>. Wydruk z dnia 09.03.2012r.
110. Marks Karol, *Płaca, cena i zysk*, Warszawa 1949.
111. Martín Francisco Sanabria., *Capitalismo, etica y libertad. En torno a la obra de Michael Novak*, „Veintiuno. Revista de pensamiento y cultura”, 27/1995, s. 55-62.
112. Mazur Jan, *Katolicka Nauka Społeczna – skrypt dla studentów teologii*, Kraków 1992.
113. Mazurek Franciszek Janusz, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
114. Mikołajko Zbigniew, *Mity tradycjonalizmu integralnego*, Warszawa 1998.
115. Mill John Stuart, *O Wolności*, w: Sobolewska Barbara, Sobolewski Marek, *Mysł polityczna XIX w. Liberalizm*, Kraków 1978, s. 325-332.
116. Mill John Stuart, *Zasady ekonomii politycznej, t. I*, Warszawa 1965.
117. Mill John Stuart., *O rządzie reprezentatywnym*, Kraków 1995.
118. Miner Brad, *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*, Poznań 1999.
119. Mises Ludvig von, *Biurokracja*, Lublin 1998.
120. Mises Ludvig von, *Mentalność antykapitalistyczna*, Kraków 2005.
121. Mondin Battista, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988.
122. More Thomas, *Utopia*, Lublin 1993.
123. Nietzsche Fryderyk, *Wola mocy*, Warszawa 1910-1911.
124. Nietzsche Fryderyk, *Z genealogii moralności*, Kraków 1997.
125. Niewiński Stanisława, *Funkcjonowanie systemu politycznego Chin. Możliwe kierunki zmian*. w: „Pro fide rege et lege”, 2/2011, s. 57-85.
126. Nozick Robert, *Anarchia, Państwo i utopia*, Warszawa 2010.
127. Oakeshot Michael, *On human conduct*, Oxford 1975.
128. Oppenheimer Franz, *Geneza państwa*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://mises.pl/blog/2012/02/29/oppenheimer-geneza-panstwa/>. Wydruk z dnia 08.03.2010r.
129. Pipes Richard, *Komunizm*, Warszawa 2008.

130. Piwowarski Władysław, Żeleźnik Tadeusz, *Teologia wyzwolenia*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.kns.gower.pl/slownik/teologia.htm> Wydruk z dnia 10.07.2010.
131. Popper Karl, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie. Tom 2. Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, Warszawa 1993.
132. Quinn Frederick, *Wstęp*, w: *Eseje polityczne federalistów*, opracowanie Quinn Frederick, Kraków 1999, s. 13-48.
133. Rand Ayn, *Powrót człowieka pierwotnego*, Poznań 2003.
134. Rau Zbigniew, *Liberalizm, zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
135. Rau Zbigniew, *Wstęp*, w: Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. VII-CIX.
136. Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
137. Reich Wilhelm, *Mass Psychology of Facism*, New York 1970.
138. Rothbard Murray Newton, *The Doctrines of One Obscure and Heterodox Scholastic*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://mises.org/daily/3923>. Wydruk z dnia 27.11.2012r.
139. Rothbard Murray Newton, *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Auburn 2006.
140. Rothbard Murray Newton, *Etyka wolności*, Warszawa 2010.
141. Rothbard Murray Newton, *Interwencjonizm czyli władza a rynek*, Warszawa 2009.
142. Rothbard Murray Newton, *Uczony ekstremista — Juan de Mariana*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://rothbard.pl/artykuly/uczony-ekstremista-%E2%80%94-juan-de-mariana/>. Wydruk z dnia 22.05.2012r.
143. Rothbard Murray Newton, *Złoto banki ludzie- krótka historia pieniądza*, Warszawa 2003.
144. Rozbicki Michał, *Narodziny Narodu. Historia Stanów Zjednoczonych*, Warszawa 1991.
145. Sadowski Zdzisław, *Przedmowa do wydania drugiego*, w: Smith Adam, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 2007, s. V-LXX.
146. Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, Warszawa 1998.
147. Schmitt Carl, *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa 2012.
148. Schumpeter Joseph, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, Warszawa 1995.
149. Scruton Roger, *Intelektualiści nowej lewicy*, Poznań 1999.

150. Scruton Roger, *Liberalizm*, w: Scruton Roger, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s.19-192.
151. Scruton Roger, *Zimna Wojna*, w: Scruton Roger, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 466.
152. Simon Yves R., *Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków 1993.
153. Skarżyński Ryszard, *Główne idee polityczne ordoliberalizmu*, w: *Studia nad liberalizmem*, pr. pod red. Ryszarda Skarżyńskiego, Warszawa 1995, s. 77-154.
154. *Słownik Teologii Biblijnej*, pr. zb. pod red. Xaviera Leona Dufora, Poznań-Warszawa 1985.
155. Smith Adam, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. Tom 1*, Warszawa 1954.
156. Smith Adam, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989.
157. Sobolewska Barbara, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814-1848*, Kraków 1977.
158. Sobolewska Barbara, Sobolewski Marek, *Myśl polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, Warszawa 1978.
159. *Social democracy*, w: *Britannica Online Encyclopedia*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/551073/social-democracy>. Wydruk z dnia 02.02.2013r
160. Spencer Herbert, *Zasady socjologii*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://socrel.edu.pl/?menu=ip17>. Wydruk z dnia 04.08.2012r.
161. Strzeszewski Czesław, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin 1994.
162. Sweezy Paul Marlor, *Teoria rozwoju kapitalizmu. Zasady marksistowskiej ekonomii politycznej*, Warszawa 1965.
163. Szlachta Bogdan, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008.
164. Szlajfer Henryk, *Żydzi Wenera Sombarta* (wstęp do wydania polskiego), w: Sombart Werner, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 2010.
165. Tapscott Don, Williams Anthony, *Makrowikinomia. Reset świata i biznesu*, Warszawa 2011.
166. Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, Warszawa 1981.
167. *The International Third Position 10 Point Declaration*, wersja elektroniczna pod adresem http://ajedrez_democratico.tripod.com/3rd-declaration.htm. Wydruk z dnia 27.08.2012r.

168. Tocqueville Alexis de, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków-Warszawa 1994.
169. Tocqueville Alexis de, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976.
170. Tocqueville Alexis de, *The Old Regime and French Revolution*, New York- Doubleday 1955.
171. Tokarczyk Andrzej, *Jan Kalwin*, Warszawa 1989.
172. Tokarczyk Andrzej, *Marcin Luter*, Warszawa 1985.
173. Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 2008.
174. Tyburski Włodzimierz, Wachowiak Andrzej, Wiśniewski Ryszard, *Historia filozofii i etyki do współczesności*, Toruń 2002.
175. Ugniewska Joanna, *Giuseppe Mazzini – historia jako narodowa terapia*, Wrocław- Warszawa- Kraków- Gdańsk- Łódź 1986.
176. Villey Daniel, *Catholics and the Market Economy: Part One*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.mmisi.org/ma/03_03/villey.pdf. Wydruk z dnia 28.06.2011r.
177. Villey Daniel, *Catholics and the Market Economy: Part Two*, wersja elektroniczna pod adresem: http://www.mmisi.org/ma/03_04/villey.pdf. Wydruk z dnia 28.06.2011r.
178. Voegelin Eric, *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992.
179. *W poszukiwaniu innych światów-Europa, lewica, socjaldemokracja wobec zmian globalnych*, pr. zb. pod red. Piotra Żuka, Jerzego Wiatra, Warszawa 2003, s. 15-26.
180. Weaver Richard, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996.
181. Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.
182. Weber Max, *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002.
183. Wielomski Adam, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu*, Kraków 2003.
184. Wielomski Adam, hasło: *Marksizm*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Marksizm> Wydruk z dnia 05.07.2010r.
185. Wielomski Adam, *Hiszpania Franco*, Biała Podlaska 2006.
186. Wielomski Adam, *Konserwatyzm: główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007.
187. Wielomski Adam, *Republikanizm*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://metapedia.konserwatyzm.pl/wiki/Republikanizm> Wydruk z dnia 12.12.2011r.
188. Wielomski Adam, *Teologia polityczna Soboru Watykańskiego II*, w: „Pro Fide Rege et Lege”, nr 4(53) /2005, s. 67-72.
189. Williams John, *Book Review: Freedom with Justice: Catholic Social Thought and Liberal Institutions by Michael Novak*, wersja elektroniczna pod adresem http://www.fee.org/the_freeman/detail/book-review-freedom-with-justice-catholic-

social-thought-and-liberal-institutions-by-michael-novak/#ixzz2E7tphzUw

Wydruk z dnia 4.12.2012r.

190. Williams Thomas D., Bengtsson Jan Olof, hasło: *Personalizm*, wersja elektroniczna pod adresem: <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/>. Wydruk z dnia 10.01.2012r.
191. Wiltgen Ralph, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001.
192. Wojtyła Karol, *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
193. Wolfson Adam, *Konserwatyści i neokonserwatyści*, w: *Neokonserwatyzm*, pr. zb. pod red. Irvinga Stelzera, Warszawa 2007, s. 251-271.
194. Woods Thomas, *Kościół a wolny rynek*, Warszawa 2007.
195. Zmierczak Maria, *Ideologia liberalna w II Cesarstwie Francuskim*, Poznań 1978.