

ks. Jan Kowalski

## Etyka katolicka wobec neoliberalizmu

Socjaldemokracje zachodnie, w które włączają się także demokracje środkowej Europy, ulegają ogromnym przemianom narzucanym przez międzynarodowy system ekonomiczny, nazywany wolnym rynkiem. Społeczeństwa najbardziej demokratyczne przyjmują system ekonomiczny kapitalistyczny w jego nowej formie zwanej neoliberalizmem. Po załamaniu się ekonomicznego systemu marksistowskiego wydaje się nie mieć on konkurenta. Zagroza on życiu i przeżyciu milionów ludzi w świecie. „Ewangelia” neoliberalizmu, która ma być panaceum na rozwiązanie wszystkich problemów, jest tylko przynętą w służbie dominującej potęgi ekonomicznej. Jej założenia bowiem nie mogą rozwiązać dylematów ekonomicznych czasów współczesnych, gdyż nie opierają się na poważnych podstawach antropologicznych, a zatem nie zawierają wartości etycznych do przyjęcia dla stworzenia życia ekonomicznego w społeczeństwie<sup>1</sup>.

Słowo „neoliberalizm” jawi się obecnie prawie we wszystkich dziennikach i czasopismach (w Polsce coraz częściej). Ogólnie określa się go jako „współczesną formę liberalizmu, która zostawia miejsce tylko na bardzo ograniczoną interwencję państwa”<sup>2</sup>. Teoria liberalizmu ekonomicznego rodzi się na przełomie XVIII i XIX wieku. Nazywa się go często leseferyzmem (*laisser-faire*). Jego protagonistą jest Adam Smith. Już sama nazwa wskazuje na podstawy teorii, która głosi, że nie ma ograniczeń wobec monopolu, korzyści i eksploatacji robotnika. Jego skutki są aż nadto widoczne, a mianowicie

---

<sup>1</sup> B. BÉGIN, *Ethique néolibérale et foi chrétienne*, w: *Le néolibéralisme, le défi pour le christianisme*, Ottawa 1995, s. 53.

<sup>2</sup> (b.a.), *Neoliberalisme*, w: *Petit Larousse*, Paris 1973, s. 690.

nie limitowany czas pracy, niebezpieczne warunki w przedsiębiorstwach, praca dzieci, niewielki zarobek<sup>3</sup>.

Ekonomia zaś jako osobna dyscyplina rodzi się w XVIII wieku. Jej zaś podstawy filozoficzne i polityczne tkwią jeszcze w wieku XVII, dokładniej w filozofii John Locke'a, która ma niemały wpływ na Konstytucję amerykańską i amerykańską Deklarację Praw Człowieka. Ale obok tych pozytywnych jej elementów widoczne są negatywne, a mianowicie oderwanie tradycji ekonomicznej biblijnej od współczesnej ekonomii, która opiera się odtąd na indywidualizmie i nieograniczonych korzyściach. Oddalając się od teologii tradycyjnej, wypracowuje ona nowe prawo naturalne idealne, za które odpowiedzialne są klasy uprzywilejowane społeczeństwa.

W swojej filozofii politycznej J. Locke pisze, że osoba ludzka nie należy do grupy społecznej i moralnej, której wizje zmierzają do przekroczenia korzyści indywidualnych. Społeczeństwo jest wielością osób równych sobie, wolnych i autonomicznych, zdolnych do stworzenia między sobą relacji wymiany, jako właściciele. Organizacja zaś polityczna jest tylko środkiem w służbie protekcji własności i prawa wymiany<sup>4</sup>.

Analiza ekonomiczna ojca współczesnej ekonomii A. Smitha zbiega się z refleksją J. Locke'a na temat własności prywatnej (possessive individualism). Jego zdaniem korzyść indywidualna jest odpowiedzią na problemy dobrobytu i ubóstwa. Wolny rynek jest kluczem dobrobytu. Dynamizuje on postęp na wszystkich płaszczyznach. Aby mogło się to stać, trzeba unikać, jak to tylko możliwe, interwencji państwa<sup>5</sup>. Zatem minimalizacja interwencji państwa staje się w ekonomii normą.

Czysty i brutalny liberalizm końca XVIII i XIX wieku, charakteryzujący kapitalizm przemysłowy, nie może jednak utrzymać się przez dłuższy okres czasu bez restrukturyzacji, a to z racji nadużyć społecznych. Państwo nie może nie brać pod uwagę presji licznych grup społecznych, zwłaszcza ruchów robotniczych. Reforma kapitalizmu staje się tym bardziej konieczna, że rodzą się ruchy lewicowe, socjalistyczne i komunistyczne. Rodzi się powoli liberalizm społeczny.

---

<sup>3</sup> J. HOLLAND, P. HENNIET, *Comprendre la société*, Bruxelles 1990, s. 104.

<sup>4</sup> C. B. MACPHERSON, *The political Theory of possessive individualism*, Oxford 1972, s. 3.

<sup>5</sup> A. SMITH, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris 1976; por. Ph. ARONDEL, *L'impasse libérale*, Paris 1995, s. 33.

Zmiany ekonomiczne drugiej połowy wieku XIX, a zwłaszcza przełomu XIX i XX wieku, zbiegają się z rozwojem społecznym i demokracją, z którymi są one ściśle związane. A. Giddens bardzo rzeczowo wskazuje na wagę elementów politycznych w rozwoju jeszcze obecnie istniejącego systemu ekonomicznego. Sygnalizuje mianowicie szczególną rolę państwa narodowego, którego rozwój zbiega się z ekspansją kapitalizmu. System państw narodowych jest rysem charakterystycznym, równie istotnym we współczesnym systemie światowym, jak światowa ekonomia kapitalistyczna. „Łączenie narodowe kapitału wymaga systemu państwowego, który uprzywilejowuje tę strukturację na płaszczyźnie narodowej, pisze J. Holland. Oznacza to pojawienie się państwa narodowego, spełniającego funkcję regulatora, zaangażowanego w handel między państwami, narodowy system bankowy, rynek finansowy itd.”<sup>6</sup>.

Na państwo spełniające rolę regulatora, także w ekonomii, w latach zwłaszcza po drugiej wojnie światowej obywatele wywierają w tej dziedzinie poważną presję. Toteż, aby utrzymać się przy władzy, nie może ono lekceważyć ich żądań, zwłaszcza żądań ruchów pracowniczych i innych grup społecznych. To one wymuszają w ostatnich dziesiątkach lat na Zachodzie prawodawstwo dotyczące pomocy społecznej, minimum zarobku, zabezpieczenia dla bezrobotnych, zabezpieczenia na wypadek choroby, wszelkiego rodzaju konwencji. Ten nowy system w liberalizmie społecznym staje się tym bardziej koniecznym, że państwa bloku komunistycznego, powstałe po drugiej wojnie światowej, podejmują wszystkie te problemy protekcji społecznej i szybko rozwijają własny przemysł oparty na modelu technologii zachodniej<sup>7</sup>.

Początek lat osiemdziesiątych obecnego stulecia przynosi poważną depresję ekonomiczną, ale jest to mimo wszystko okres pozytywny dla większości populacji. Z drugiej strony jawi się niejako myśl powrotu do idei „laissez-faire” A. Smitha, propagowana przez angielskiego ekonomistę Maynarda Keynes’a. Jego zdaniem, trzeba odejść od interwencji rządów w ekonomię, dla korygowania nadużyć, między którymi najbardziej widocznym jest brak troski o danie pełnego zatrudnienia i arbitralne oraz niesprawiedliwe rozdzielanie

---

<sup>6</sup> J. HOLLAND, P. HENNIET, dz. cyt., s. 111.

<sup>7</sup> Tamże, s. 111–112; por. B. BÉGIN, art. cyt., s. 57.

bogactwa i dochodu<sup>8</sup>. Ekonomista ten uznaje wprawdzie konieczność interwencji państwa w problemy społeczne, ale jednocześnie dostarcza on racji teoretycznych dla nowej filozofii ekonomicznej wewnątrz kapitalizmu. Rozpoczyna się nowa faza kapitalizmu.

Trzeba dodać, że w okresie działalności państwa opiekuńczego, czasem nazywanego opatrnościowym, choć życie ekonomiczne traci swą brutalność, nie oznacza to, że poszukiwanie korzyści indywidualnych nie traci swej motywacji na rynku ekonomicznym. Duch kapitalizmu w tym okresie daleki jest od utraty swych sił, rodząc właśnie nowe, bardziej agresywne formy, jakie jawią się obecnie w neoliberalizmie.

W tej nowej fazie kapitalizmu społeczeństwo w płaszczyźnie korporacjonalistycznej, rządowej i życia codziennego traci wiele praw nabytych w okresie kapitalizmu „protekcji społecznej”, czyli państwa opiekuńczego. Na państwo wywierana jest ponownie presja, aby wycofywało się coraz bardziej z życia ekonomicznego i zafuła, tak dalece jak to możliwe, przedsięwzięciom prywatnym. Rozpoczyna się epoka prywatyzacji, powiększająca liczbę bezrobotnych, wraz ze wszystkimi konsekwencjami, jakie na płaszczyźnie społecznej niesie ze sobą bezrobocie, a mianowicie, ubożenie i marginalizację. Jest to po prostu powrót do liberalizmu zachwalającego *laissez-faire* czasu A. Smitha. Obecnie jednak w miejsce współzawodnictwa bez ograniczeń, w ramach społeczeństwa państwowego, toczy się walka na płaszczyźnie międzynarodowej, tzn. „ponad głowami” rządów państw. Władza w państwie osłabia się na rzecz wielkich korporacji wielopaństwowych, które się powiększają<sup>9</sup>.

Spoglądając na struktury podstawowe nowego etapu kapitalizmu, odnajduje się dwa te same elementy, a mianowicie: kapitał i technologię, ale w formach istotnie zmienionych. „Kapitał staje się coraz bardziej ponadnarodowy, a technologia coraz bardziej intensywna w kapitale (potrzebuje mniej rąk do pracy w stosunku do kapitału)”<sup>10</sup>.

Kapitał ponadnarodowy stanowi obecnie rys dominujący życia ekonomicznego. Jego skutki społeczne są coraz bardziej oplatane,

---

<sup>8</sup> L. PERBERTON, D. R. TINN, *Toward a Christian Economic Ethic. Stewardship and Social Power*, Minneapolis 1985, s. 94.

<sup>9</sup> J. HOLLAND, P. HENNIET, *dz. cyt.*, s. 115.

<sup>10</sup> B. BÉGIN, *art. cyt.*, s. 58.

bo burzy on równowagę władzy, jaka dotychczas istniała na płaszczyźnie państwowej, między pracą a kapitałem. Pozwala na kontrolę przez kapitał ekonomii państwowej. Wraz z mondializacją rynku i wobec bogacenia się przedsiębiorstw w coraz większej liczbie krajów, margines korzyści wewnątrz kraju staje się coraz mniejszy. Kapitał światowy skupia się tam, gdzie może mieć maksymalne korzyści. Tak się dzieje tam, gdzie zarobki są najniższe a podatki mniejsze i tam, gdzie usługi społeczne są coraz bardziej redukowane (ubezpieczenia zdrowotne, dla przykładu). Proces ten daje korzyści na rynku handlowym tym krajom, które oferują pracownikom i wspólnotom ludzkim usługi społeczne mocno zredukowane. Stąd rozkwit reżimów dyktatorskich i światowy kryzys demokracji<sup>11</sup>.

Inwestowanie kapitałów w krajach, gdzie zarobki pracowników są niskie, staje się obecnie regułą, ze wszystkimi skutkami dewastatorskimi, jakie się zna (upadłości, m.in. w Polsce, wysprzedaż za bezcen). Dla towarzystw kapitałowych jedyną rzeczą istotną jest korzyść. Natomiast dla wspólnot ludzkich i pracowników, którzy stanowią ich część, koszty są nieobliczalne<sup>12</sup>.

Trzeba przyznać, że dla wielu towarzystw, które wpadły w wir współzawodnictwa międzynarodowego, margines manewrów jest często żaden. Gdy współzawodniczący produkują już gdzie indziej, po niższych cenach, jedyną alternatywą, jaka zostaje, jeśli nie chcą wynieść się, jest zamknięcie przedsiębiorstwa. Procedura, jaka jest tu znana, to kara za życzliwość i rekompensata dla niemiłosiernych. Są to reguły rynkowe. Tym razem jednak na płaszczyźnie międzynarodowej odradza się coraz bardziej polityka *laissez-faire*izmu. Jak w XVIII, XIX a nawet na początku XX wieku, firmy oskarżają współzawodniczących o nacisk, jaki wywierają, by nie płacili kosztów socjalnych i zostawiły miejsce dla realizmu korzyści<sup>13</sup>. A ponieważ obecnie państwo jest zobowiązane do rekompensaty czy płacenia kary, jeśli nie poddaje się regułom rynku światowego, współzawodnictwo staje się twarde.

Drugim elementem w ekonomii neoliberalnej jest technologia, która wymaga wielkiego kapitału, a małej ilości rąk do pracy. W okresie poprzednim równowaga między kapitałem a potrzebą rąk do pracy po-

---

<sup>11</sup> J. HOLLAND, P. HENNIET, *dz. cyt.*, s. 115–116.

<sup>12</sup> L. PEREMBERTON, D. R. FINN, *dz. cyt.*, s. 97.

<sup>13</sup> Tamże.

zwalała na obfitą produkcję i dawała możliwość zatrudnienia prawie wszystkich pracowników, którymi dysponowało społeczeństwo, z wyjątkiem krótkich okresów cyklicznych. Obecnie mówi się o „bezrobociu strukturalnym”, o „marginalizacji” permanentnej w relacji do ogólnej ekonomii. W Trzecim Świecie marginalizacja ta dotyczy ogromnych mas robotników rolnych, wyrzuconych z sektora rolniczego, które udają się do miast, te z kolei nie potrzebują ich pracy.

Obecnie marginalizacja dotyka całe grupy populacji, szczególnie młodych, ale i osoby starsze. Tworzą się pod-klassy, które nie będą mogły, być może, nigdy znaleźć pracy. Mimo pięknych słów o tworzeniu miejsc pracy i powrotu do pomocników w pracy, wiadomo, że nie ma miejsc pracy dla wszystkich. Technologia redukuje liczbę pracowników i upraszcza problemy towarzystw: roboty (maszyny) wykonują swą pracę bez domagania się czegokolwiek. A jednak, jaki jest sens pracy i korzyści, jeżeli nie dobro osoby i wspólnoty? Kapitalizm neoliberalny wydaje się wywracać tę sytuację. Obecnie osoba jest w służbie kapitału. P. Ricoeur pisze o „patologicznym przekroczeniu wielkiego obrazu”, o „znaku najwidoczniejszym i najbardziej karykaturalnym”, o „samodoznaniu zawodu w wielkim projekcie”<sup>14</sup>.

Ogólna organizacja społeczeństw nie powinna być odcięta od życia codziennego, nawet w najbardziej osobistych aspektach życia konkretnej epoki. Podkreśla to Jan Paweł II, który pisze, że człowiek tworzy narzędzia, które z kolei przemieniają jego własne rzeczywistości ludzkie. W społeczeństwie uprzemysłowionym, w którym dokonuje się nowy rodzaj rozwoju warunków technicznych, ekonomicznych i politycznych, praca staje się tym, przez co człowiek kształtuje się przemieniając świat<sup>15</sup>. Innymi słowy, człowiek staje się twórcą swej własnej historii i w tym samotworzeniu się ludzkim rodzą się zobowiązania moralne. Ta wizja ludzkiego działania wyjaśnia, jak środowisko ludzkie, konkretyzujące się w instytucjach ekonomicznych i politycznych, kształtuje w pewnym sensie ludzkie działanie. Wyjaśnia też, jak ono samo przemieniane jest przez działanie twórcze swoich członków. Warunki technologiczne i ekonomiczne współczesnego społeczeństwa zawierają istotne zmiany w życiu poszczególnych osób, ich uwarunkowania materialne, ich

---

<sup>14</sup> P. RICOEUR, *Langage politique et rhétorique*, w: *Phénoménologie et politique*, Bruxelles 1989, s. 492–493.

<sup>15</sup> JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Watykan 1981, nr 1.

wizję świata i wartości. Obiektywne uwarunkowania życia mają z konieczności konsekwencje dotyczące rozwoju osobowego.

Liberalna ekonomia rynku, produkcja kapitalistyczna, początek proletaryzacji robotników są elementami określającymi ewolucję wartości społecznych. Zatem wartości konkretnego społeczeństwa są w ścisłej relacji dialektycznej z całością materialnych i konkretnych danych. Zmiany obiektywnych warunków ekonomicznych tego społeczeństwa tworzą różne modele społeczne<sup>16</sup>.

W zastąpieniu ekonomii tradycyjnej przez ekonomię wolnego rynku tkwi źródło zmian w postawach i wartościach. Zmiany w strukturach ekonomicznych u ludzi, którzy przenoszą się ze wsi do miasta i pracują w przemyśle, przynoszą ewolucję mentalności, która prowadzi do współczesnego indywidualizmu społecznego<sup>17</sup>. Ekonomia społeczeństwa tradycyjnego jest ekonomią lokalną, w łonie której refleksje moralne (można pytać, jak wielu ludzi ma prawo do takiego zarobku, który wystarczyłby na wychowanie i wykształcenie ich dzieci) zastępują transakcje handlowe. Natomiast w kapitalizmie przemysłowym ekonomii wolnego rynku, wolne funkcjonowanie ekonomii określa zarobek i jego zmienność u poszczególnych pracowników do tego stopnia, że członkowie tego samego społeczeństwa stają wobec konkurencji, jedni wobec drugich, gdy chodzi o zarobek lub ich korzyści na wolnym rynku, których wymiary są wielokrotnie większe od ekonomii tradycyjnej<sup>18</sup>.

Stopniowo coraz bardziej ograniczone formy życia jawią się wraz z nowymi współczesnymi strukturami ekonomicznymi. Ten związek między zmianami obiektywnymi ekonomii i odpowiednimi formami społecznymi nie jest bynajmniej przypadkowy. Szeroki ruch prywatyzacji egzystencji jest w gruncie rzeczy rysem charakterystycznym uprzemysłowionych i stechnicyzowanych społeczeństw, zwłaszcza w ich zaawansowanym stadium rozwoju kapitalistycznego i ekonomii wolnego rynku<sup>19</sup>. Indywidualizm stworzony przez wolną konkurencję w społeczeństwie przemysłowym odbija się na instytucjach społecznych, m.in. na małżeństwie, rodzinie, które dają pierwszeń-

---

<sup>16</sup> E. SHORTER, *Naissance de la famille moderne XVIII-XX siècles*, Paris 1979, s. 315.

<sup>17</sup> Tamże, s. 311-321.

<sup>18</sup> Tamże, s. 312-313.

<sup>19</sup> B. BÉGIN, *Ethique chrétienne du divorce. Une analyse sociale critique*, Montréal 1995, s. 178.

stwo raczej subiektywności osób niż wspólnot i obiektywnym imperatywem społeczeństwa.

Poprzez filozofię, jaką posługuje się liberalizm, dostrzega się, że „logika ekonomii wolnego rynku wymaga pozytywnie indywidualizmu”. System ten nie może istnieć inaczej, jak wtedy, gdy każdy kto w nim uczestniczy, szuka bez obawy swych własnych korzyści, kupuje po korzystnych cenach, sprzedaje drogo i nie obawia się zniszczenia przez swych konkurentów (swych współobywateli).

W tej formie ekonomicznej egoizm jest interioryzowany, pisze E. Shorter, aby ekonomia wolnego rynku mogła spełnić nadzieje jej apologetów, bowiem jeśli ludzie zmieniają swe zachowania ekonomiczne na rzecz humanitaryzmu, czy wspólnotowości, wolny rynek straci swą skuteczność, słabi przestaną być eliminowani<sup>20</sup>. Jego twierdzenia zbiegają się z myśleniem ekonomisty chrześcijańskiego E. F. Schumachera, według którego „wolny rynek jest instytucjonalizacją indywidualizmu i nieodpowiedzialności. Ani kupujący ani sprzedający nie są odpowiedzialni za cokolwiek, tylko za siebie. A nie odpowiadać za nic, tylko za siebie, ułatwia znacznie sprawę”<sup>21</sup>.

Jeśli reguły, które rządzą wolnym rynkiem, są przyjęte, podstępnie, powoli obejmują całość świadomych lub nieświadomych postaw człowieka. Rewolucja ekonomiczna stoi w gruncie rzeczy w centrum sprzeczności wewnętrznych między egoizmem ekonomii wolnego rynku i tradycyjnym aspektem wspólnotowym społeczeństwa. Jeśli w społeczeństwie tradycyjnym „wahadło” przechyliła się raczej na korzyść wspólnoty, ponieważ „powinno się przyłgnąć do zasad i kryteriów ludzi współczesnych z niekorzyścią dla własnych pragnień i przyjemności”, neoliberalizm przesuwając „wahadło” w przeciwną stronę<sup>22</sup>.

Indywidualizm rynku kapitalistycznego zdołał wielu ludzi odebrać od więzi ze wspólnotą do tego stopnia, że nie mogą oni już inaczej działać, jak tylko kształtować na dłuższą metę całość ich zasad życia w oparciu o logikę systemu ekonomicznego. „Indywidualizm ekonomiczny prowadzi do egoizmu kulturalnego, a przyjemność osobista przedkładana jest nad pragnienie jedności”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> E. SHORTER, *dz. cyt.*, s. 315.

<sup>21</sup> E. F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful. Une société à la mesure de l'homme*, Paris 1978, s. 45.

<sup>22</sup> E. SHORTER, *dz. cyt.*, s. 316.

<sup>23</sup> Tamże.



Sprzeczność nierozłączna z ekonomią wolnego rynku przenosi się zatem na teren społeczny, na obowiązki wobec wspólnoty i rozwoju osobistego. W ten sposób przywiązanie, które jednoczy jednostkę i wspólnotę, powoli degeneruje się. Egoizm, jakiego uczy ekonomia wolnego rynku, „gryzie”, jak kwas związku, obowiązki i zadania jednostek wobec wspólnoty, której są członkami, także wobec ich rodziny i rodu<sup>24</sup>.

Relacje ludzkie, nawet na płaszczyźnie rodzinnej i seksualnej, nie są już dyktowane przez cały system kulturalny wspólnotowy, ale doświadczają bardziej wolnej determinacji jednostki istniejącej konkretnie w społeczeństwie, które staje się indywidualistycznym.

Stwierzenia te nie zawierają nic nadzwyczajnego. Są to bezsporne dane socjologiczne. Pokazują, jak indywidualizm rozciąga się na sferę konsumpcji, wyznacza potrzeby indywidualne stające się podstawą kontynuacji systemu. Wolność wyboru indywidualnego przynależna wolnemu rynkowi jawi się jako jedyny model wolnego wyrażania indywidualnego<sup>25</sup>.

Wnioski te odnoszą się także do socjologii małżeństwa. Trwałość małżeństwa w stosunku do rozwodów umiejscawia się w ramach: koszt – korzyści. Jedną z kwestii najtrudniejszych, aby zrozumieć trwałość i nietrwałość oraz zmiany w małżeństwie, jest relacja między kosztami i rekompensatą przeżywaną przez małżonków. Im większa rekompensata a minimalne koszty, tym łatwiej przewidzieć trwałość małżeństwa<sup>26</sup>.

Już w latach sześćdziesiątych filozof niemiecki Herbert Marcuse szuka poświadczenia dla twierdzenia, że proces hegemoniczny przemiany kapitalistycznej jest taki, iż większość ludzi może przyjąć z trudnością inną alternatywę. Całe życie jest nim objęte. Ludzie myślą kategoriami jednowymiarowymi, aby stać się jednowymiarowymi. Słowo „wolny” staje się synonimem wolnego przedsięwzięcia, postępowania i wolnego handlu do tego stopnia, że wolność ludzka identyfikuje się z kapitalizmem i każda inna opcja jest ciemieniem<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford 1991, s. 197.

<sup>26</sup> J. SCANZONI, *Sexual Bargaining. Power Politics in the American Marriage*, Chicago 1982, s. 97–98.

<sup>27</sup> H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel. Essai sur idéologie de la société industrielle avancée*, Paris 1968.

Gilson Winter (teolog anglikański) jest zdania, że nawet teologia i wiara zarazone są kapitalistyczną wizją świata. Uważa on, że społeczeństwo północno-amerykańskie sprywatyzowało wrażliwość religijną. Duchowość ograniczyło do intymności osobistej, zubożając w ten sposób życie wspólnotowe i osłabiając sens sprawiedliwości. Jest to sytuacja tym bardziej groźna, bo przesądzając wartości religijne współczesnym indywidualizmem, stawia barierę wszelkim możliwościom odnowy moralnej, która emanuje ostatecznie zawsze z dziedziny wiary<sup>28</sup>.

A. Jacquard oskarża pseudo-naukę guru ekonomii, którą nazywa zresztą „integryzmem ekonomicznym”. Na przykładzie zatrudnienia, ekologii, problemu mieszkaniowego, wskazuje on na „położenie bez wyjścia, w jakim znajduje się współczesny człowiek”. Administracja obecnych społeczeństw daje się przekonać obecnym prądom ekonomicznym, przez co dochodzi do przeświadczenia, że obecna sytuacja jest ostateczna i nie do odrzucenia. „W społeczeństwach zachodnich, pisze, głos ekonomistów jest jedyny. (...) Społeczeństwo pieniądza obecnie do tego stopnia dominuje, bo posiada bogactwa, że ono kieruje całą planetą. To ono wybiera kierunek. Jego jedyną busolą jest rozumowanie ekonomiczne”<sup>29</sup>.

Skoro ten nowy fundamentalizm, jakim stał się ekonomizm, prowadzi do katastrofy, jak na to wskazuje wielu krytycznie patrzących specjalistów, jawi się pytanie, czy Kościoły chrześcijańskie mają coś do powiedzenia à propos sytuacji ekonomicznej? Z całą pewnością. Czyni to Kościół katolicki poprzez swe Magisterium.

Sobór Watykański II deklaruje, że nowoczesność w jej różnych elementach tworzy nowe formy kultury, z których w sposób nowy rodzą się uczucia i działania, ponieważ istnieje „współzależność między rozwojem osoby i rozwojem społeczeństwa jako takiego” (KDK nr 54 i 25). W oparciu o antropologię przez siebie przyjętą, podkreśla on, że istnieje „konieczność przekroczenia etyki indywidualistycznej”, bowiem solidarność społeczna ma swoje istotne miejsce pomiędzy podstawowymi zasadami współczesnego człowieka (KDK nr 30). Wolność ludzka rozwija się często w strukturach eko-

---

<sup>28</sup> J. B. METZ, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, Concilium 3(1968) nr 36, s. 9–25.

<sup>29</sup> A. JACQUARD, *J'accuse l'économie triomphante*, Calamann-Lévy 1995, s. 9.

nomicznych i społecznych konkretnego społeczeństwa, czy w różnych jego grupach czy klasach (KDK nr 31)<sup>30</sup>.

Z wielu racji Sobór Watykański II przypomina chrześcijanom „wagę obowiązku współpracy wraz ze wszystkimi ludźmi w tworzeniu modelu bardziej ludzkiego” i dla stworzenia warunków koniecznych do realizacji „integralnego powołania człowieka” (KDK nr 57). Dziedzictwo każdej wspólnoty ludzkiej stanowi środowisko historyczne, w które każda osoba jest włączona i z którego czerpie ona wartości pozwalające jej na promocję cywilizacji, tzn. danych ludzkich, osobowych, konstytuujących sam podmiot (KDK nr 53)<sup>31</sup>.

Paweł VI łączy warunki życia współczesnego z wysiłkami ludzkiemi orientującymi się na przyszłość. Sytuuje on problemy społeczne w ich globalności. Są one bardziej złożone niż przedtem. Wpływają ze współczesnej ekonomii, która stanowi część „szerszego i nowego kontekstu cywilizacji”<sup>32</sup>. W centrum tych przemian kulturalnych i strukturalnych tkwią trudności tak indywidualne, jak i społeczne<sup>33</sup>.

„Odpowiedzialność polityczna chrześcijan”, ponieważ wyraża ona wymagający krok do zrobienia, od ekonomicznego do politycznego, taki tytuł nadają niektórzy Listowi „Octogesima adveniens”. „Chrześcijanin, podkreśla Paweł VI, ma za zadanie uczestniczenie w organizacji i w życiu społeczeństwa politycznego”<sup>34</sup>. Trzeba jednak, aby jego działanie polityczne było poddane planowi społeczeństwa, którego inspiracja „karmi się” właściwą koncepcją powołania człowieka<sup>35</sup>. Wolność i struktura społeczna są dwoma wymiarami dialektycznymi całej działalności ludzkiej. Tu, zauważa Papież, dostrzega się obecnie absolutyzację autonomiczną tych wymiarów przez ideologie przeciwne, które – każda na swój sposób – przeciwstawiają się koncepcji człowieka, otrzymanej poprzez wiarę chrześcijańską<sup>36</sup>. Z jednej strony ideologia marksistowska „wchłania wolność osobistą w kolektywność” i odbiera człowiekowi i jego historii wszelką transcendencję”. Z drugiej strony ideologia liberalna gorąco

---

<sup>30</sup> B. BÉGIN, *art. cyt.*, s. 65.

<sup>31</sup> Tamże, s. 61–63.

<sup>32</sup> PAWEŁ VI, *List apostolski „Octogesima adveniens” do Kardynała Maurice Roy*, Wrocław 1997, nr 7.

<sup>33</sup> Tamże, nr 5.

<sup>34</sup> Tamże, nr 24.

<sup>35</sup> Tamże, nr 25.

<sup>36</sup> Tamże, nr 26.

zaleca wolność indywidualną, uwolnioną od każdego ograniczenia, które hamowałyby szukanie wyłącznie własnej korzyści i własnej siły, i uważa solidarność społeczną „za konsekwencję mniej czy więcej autonomiczną inicjatywy indywidualnej, a nie jako cel i kryterium, jako najwyższe wartości organizacji społecznej”<sup>37</sup>.

Paweł VI zestawia chrześcijańskie pojęcie wolności i to ukazwane przez współczesną „ideologię liberalną”. Uznaje, że „inicjatywę osobistą należy zachować i rozwijać”, ale stawia pod znakiem zapytania „tendencję idealizującą, liberalizm, który jest głoszeniem nieograniczonej wolności”. Jego stanowisko jest jasne: „w swoich korzeniach liberalizm filozoficzny jest błędnym głoszeniem autonomii jednostki w jej działalności, w jej motywacji, w wykonywaniu wolności”<sup>38</sup>. To orzeczenie Pawła VI przejmuje Paul Ricoeur w swej „totalności ludzkiej i pojedynczości ludzkiej”<sup>39</sup>. Sprzeciwiając się wizji człowieka, który posiadałby prawa poza grupę społeczną, P. Ricoeur wzywa do powrotu do tradycji filozoficznej Arystotelesa i F. Hegla, którzy umiejscawiają „przestrzeń polityczną” czy „przestrzeń publiczną” u podstaw „całej i każdej antropologii działania ludzkiego”. „Tylko pośrednictwo wspólnoty, do której się przynależy, pozwala możliwościom ludzkim rozwijać się. Atomizm zakładany przez liberalizm filozoficzny jest bez podstaw antropologicznych. Jest to konstrukcja hipotetyczna, która reprezentuje projekt retroaktywny, działający wstecz, nabyty przez ewolucję społeczną, tzn. przez promocję jednostki autonomicznej na szczycie hierarchii wartości w społeczeństwie ludzkim”<sup>40</sup>.

Ta filozofia działania wkorzenia się w podstawową zasadę, że człowiek ze swej natury domaga się dostępu i uczestnictwa w odpowiedzialności w budowaniu społeczeństwa ludzkiego. Paweł VI kładzie nacisk na wypracowanie takich form demokracji, które angażują do odpowiedzialności wspólnej. To za taką cenę społeczności ludzkie stają się powoli wspólnotami „dzielenia się i życia”, a wolność rozwija się w swej najgłębszej rzeczywistości ludzkiej, „zamiast domagać się autonomii, przeciwstawiającej się wolności drugiego”<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, nr 35.

<sup>39</sup> P. RICOEUR, *Le projet d'une morale sociale. Le christianisme social* 74(1966) nr 5-8, s. 289.

<sup>40</sup> P. RICOEUR, *Langage politique et rhetorique*, art. cyt., s. 481.

<sup>41</sup> PAWEŁ VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”*, dok. cyt., nr 47.

Joan Robinson wyjaśnia w świetle prawdziwej egzystencjalnej filozofii chrześcijańskiej, że każdy problem ekonomiczny jest ze swej istoty problemem moralnym. Nie można wierzyć i nie wierzyć jednocześnie w pierwszeństwo osoby przed korzyściami<sup>42</sup>. Sam Pan Jezus potwierdza to z mocą. „Szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2. 27). W tym samym duchu Ewangelii trzeba włączyć produkcję ekonomii w służbę ludzi, a nie przeciwnie.

Ale tu jawi się paradoks, któremu powinna przeciwstawić się pastoralna podkreślająca wagę osoby ludzkiej. Ludzie żyją obecnie w społeczeństwie, które rozdziela wiarę, religię i duchowość od ekonomii. „Gdy Kościół zabiera głos w kwestiach ekonomicznych, politycy, właściciele przedsiębiorstw zarzucają mu, że są to marzenia, które mają dobrą intencję, ale są naiwne. Ekonomia domaga się możliwie najwyższych korzyści, albo przynajmniej »skuteczności« produkcji”<sup>43</sup>. Natomiast prawdziwy humanizm chrześcijański zawsze odrzucał i odrzuca wszelkie formy dualizmu, który szuka okazji, by zamknąć rolę Kościoła do problemów moralnej prywatnej i odsunąć od jakiegokolwiek włączania się w sprawy publiczne, społeczne i w wartości związane z ekonomią<sup>44</sup>.

Jest rzeczą trudną pogodzić stanowisko liberalizmu ekonomicznego, szczególnie w jego tezach neoliberalnych, z perspektywami wiary chrześcijańskiej, wpisanymi w wartości ewangeliczne. W neoliberalizmie maksymalizacja korzyści jest wartością pierwszorzędą systemu ekonomicznego aktualnego wolnego rynku. Nawet ci, którzy opowiadają się na rzecz interwencji państwa dla usunięcia obaw wobec ekonomizmu *laissez-faire*, nie wierzą, aby „postęp ekonomiczny dokonał się poprzez odwołanie się do mocy dynamizującej egoizm ludzki, przeciw któremu religia i mądrość tradycji, wspólnie nakazują podjęcie walki.

„Nowoczesna ekonomia, zauważa E. F. Schumacher, zmienia się przez chciwość szaloną, oddając się zazdrości orgiastycznej. Nie są to przypadkowe dane charakterystyczne, ale głębokie przyczyny sukcesu jej ekspansji”<sup>45</sup>. Ta filozofia ekonomiczna nie pretenduje

---

<sup>42</sup> T. CLARKE, *Behind the Mitre. The Moral Leadership Crisis in the Canadian Catholic Church*, Toronto 1995, s. 118.

<sup>43</sup> M. HATHAWAY, *From Death to Life*, w: *The Care et Managemcut of Our Home*, March 1996, s. 14.

<sup>44</sup> T. CLARKE, *dz. cyt.*, s. 118.

<sup>45</sup> E. F. SCHUMACHER, *dz. cyt.*, s. 31.

jednak do śmiałego przejścia do przeciwdziałania dobru wspólnemu. Ale sądzi, że dojdzie się do niego przez dążenie do korzyści i przy pomocy współzawodnictwa. „Podstawową ideą jest, aby korzyści ciągle się powiększały, produkcja ustawicznie się polepszała. Współzawodnictwo, konkurencja sprawi, że towarzystwa, firmy, przedsiębiorstwa zachowają cenę na poziomie rozsądnym. Zaprowadzi to do skuteczności i do komfortu wszystkich”<sup>46</sup>.

Nie podważając bez wątpienia chwalebnych celów tej teorii, trzeba jednak wytknąć, w imię podstawowych wartości chrześcijańskich, maksymalizację korzyści jako jedyny dynamizm aktywności ekonomicznej. Doświadczenie pokazuje, że bilans prowadzi bardziej do nierówności i ucisku, niż do dobra wspólnego ludzi<sup>47</sup>.

Jeszcze w roku 1976 biskupi kanadyjscy stawiają kwestię fundamentalną i pytają, czego wiara w Jezusa Chrystusa uczy o odpowiedzialności społecznej, a więc i politycznej? Co mówi Ewangelia o stworzeniu nowego porządku społecznego, opartego na sprawiedliwości? Czy chrześcijanin powinien brać udział w walce, która ma miejsce wokół niego, na rzecz sprawiedliwości społecznej? Ich odpowiedź nie daje wiele miejsca na dwuznaczności. Jako uczniowie Chrystusa, piszą oni, mamy odpowiedzialność i to dokładnie określoną, w ustalaniu porządku społecznego, opartego na sprawiedliwości. Jesteśmy spadkobiercami proroków Izraela, takich jak Amos, Jeremiasz, Izajasz, dla których znać Boga oznacza szukać sprawiedliwości dla wydziedziczonych, ubogich i uciskanych. To ten sam Duch, który inspirował i proroków i samego Pana Jezusa. Przez moc Ducha Chrystus modlił się (Łk 6,12; 11,1-4) i uzdrawiał, jednocześnie głosząc: „Nawracajcie się. Królestwo Boże bliskie jest” (Mt 4,17). Co więcej, „jest On Dobrą Nowiną dla ubogich, wyzwoleniem z niewoli”<sup>48</sup>. (Łk 4,18-19). W apelu do wiernych biskupi kanadyjscy w oparciu o proroków Izraela i o posługę Chrystusa, na nowo zapraszają ich do analizy „istoty głównych postaw i struktur, które leżą u podstaw ludzkiego cierpienia, do wspierania »ubogiego i uciskanego w ich walce nad przemianą społeczeństwa«”<sup>49</sup>. Biskupi stawiają

---

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> B. BÉGIN, *art. cyt.*, s. 67.

<sup>48</sup> *Centre Justice et la Foi, La justice sociale comme Bonne Nouvelle, w: Messages sociaux, économiques et politiques des évêques du Québec 1972-1983, Montréal 1984, s. 36-37.*

<sup>49</sup> Tamże, s. 37-38.

pod znakiem zapytania sposób, w jaki silni zorganizowali życie ekonomiczne w wielu krajach<sup>60</sup>.

System ekonomiczny i społeczny, który nie spełnia swego obowiązku podstawowego, aby odpowiedzieć na podstawowe potrzeby możliwie największej ilości populacji, jest systemem, który oddalił się od swego celu. Zamiast kierować się ku wspieraniu życia osób i wspólnot, neoliberalny system ekonomiczny prowadzi do zniszczenia go. Nie tylko poszczególne osoby nie mają minimum do przeżycia, ale także otoczenie przyrodnicze jest niszczone i to tak, że nie istnieje możliwość odrodzenia<sup>61</sup>.

Żaden system moralny, który opiera się na solidnych podstawach etycznych<sup>62</sup>, nie może przyjąć porządku ekonomicznego i społecznego, który sprzeciwia się wartościom wspólnym, zamiast im służyć. Neoliberalna orientacja ekonomiczna jest pułapką. Opiera się ona przede wszystkim na idolu pieniądza, który staje się podstawową wartością współczesnych społeczeństw. Ma służyć „postępowi” i „wzrostowi” za nieokreśloną cenę, nawet zniszczenia naszej ziemi i jej mieszkańców. Na długą metę oznacza to nawet zniszczenie wszystkich dotychczasowych systemów wartości, jakie obecnie istnieją. Nie należy tego ukrywać, że obecne, często opisywane trudności ekonomiczne są kryzysem kultury. Ich rozwiązanie wymaga zatem odpowiedzi, która przekracza ścisły plan techniczny. Faktycznie odnowa ekonomiczna nie może realizować się bez odniesienia się do wartości różnych, orientowanych priorytetów ku rozwojowi społeczeństwa bardziej humanitarnego, a zatem bardziej życzliwego wobec swoich członków<sup>63</sup>.

Trudno szukać w Piśmie świętym albo w nauczaniu Kościoła pełnej odpowiedzi na obecne problemy ekonomiczne. Natomiast jest rzeczą możliwą snuć refleksję, wychodząc od zasad wiary, aby podważyć kwestię wartości chciwości, współzawodnictwa, konsumpcji, lichwy, związanych z ideologią wzrostu niepomaganego, na dłuż-

---

<sup>60</sup> P. HENRIOT, *Option justice. Une exigence d'authenticité évangélique*, Montréal 1994, s. 11.

<sup>61</sup> Centre Justice et la Foi, *La justice sociale comme Bonne Nouvelle*, dok. cyt., s. 37.

<sup>62</sup> P. RICOEUR, *Avant la loi morale éthique*, w: *Encyclopedia Universalis*, Les Enjeux 1985, s. 42.

<sup>63</sup> B. GOUDZERAARD, H. DE LANGE, *Beyond Poverty and Affluence*, Toronto 1994, s. 40–41.

szy okres czasu niszczącego środowisko ludzkie. Obecny system ekonomiczny wprowadza iluzję szkodliwą dla ludzi i ich wspólnot. Odrzuca najbardziej podstawowe wartości chrześcijaństwa i nie pozwala żyć autentyczną duchowością chrześcijańską. Propozycje oparte na etyce chrześcijańskiej odpowiedzialności nie mogą przyjąć porządku ekonomicznego i społecznego, który opiera się jedynie na korzyściach osobistych, odrzucając zaangażowanie na rzecz dobra społecznego. W centrum natomiast takich propozycji znajduje się jako zasadnicze i twórcze przykazanie miłości drugiego, które jest żywym znakiem miłości Boga<sup>54</sup>. Jest to propozycja, która nie godzi się, aby świat był kierowany „niewidzialną ręką”, na którą nie ma żadnego wpływu. Każdy system ekonomiczny, polityczny i społeczny powinien opierać się na wartościach, które służą mu „za przewodnika”. Inaczej wolny rynek nie może promować humanizacji świata. „Społeczeństwa pozostawione ich własnej bierności, tworzą w sobie strukturalne nierówności”. „Strukturalizacja społeczności ludzkich w ich nierównościach leży w naturze takich rzeczy, jak bierność, czy ociężałość”. „Wydane na pastwę sił, które działają, społeczeństwa zdążają ku nierównościom, pisze V. Cosmas, jak rzeki ku morzu”<sup>55</sup>.

W tych warunkach, uznając, że chciwość i korzyść osobista przynależą do ludzkiej natury, chrześcijan nie może ich stymulować i zachęcać, aby stały się motorem obecnego systemu ekonomicznego. Ekonomia jako dyscyplina zbyt długo łączyła się z przypuszczeniem antropologicznym, że korzyść i konsumpcja są filarami społeczeństwa<sup>56</sup>.

Trudno jest w kontekście współczesnego społeczeństwa, którego górującą modą jest „racjonalność naukowa i wyrachowana”, rzucić wyzwanie do postawienia w centrum świata źródła rozsądku, budującego społeczeństwa humanistyczne i chrześcijańskie. Usuwając te wartości w dziedzinę prywatności, jak i wszystko to, co łączy się z religią i wiarą, „liberalizm ekonomiczny nie chce uznać za moralne nic poza prawami wolnego rynku, które uważa za skuteczne, twórcze i nieugięte” Moralna taka, głoszona przez zwolenników liberalizmu, jest kierowana poprzez imperatywy produkcji i wymiany han-

---

<sup>54</sup> B. BÉGIN, *art. cyt.*, s. 69.

<sup>55</sup> V. COSMAS, *Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise*, Paris 1985, s. 67–68.

<sup>56</sup> P. VALADIER, *L'Eglise en procès*, Paris 1989, s. 86.



dlowej<sup>57</sup>. Mimo protestów, jest to moralna, która nie tylko nie liczy się z wymaganiami zasad chrześcijańskich życia wspólnego, ale jasno i wyraźnie występuje przeciw nim.

## ETHIQUE CATHOLIQUE ET NEOLIBÉRALISME Resumé

Nous sommes entrés dans une nouvelle phase du néolibéralisme. Plusieurs données manifestent, autant aux plans des corporations et des gouvernements qu'à celui de la vie quotidienne, nous obligent à croire que nous sommes en voie de perdre plusieurs acquis fondamentaux de ce que nous avons appelé le capitalisme „de protection sociale”.

Le capital transnational constitue aujourd'hui le trait dominant de notre vie économique. L'internationalisation du capital bouleverse l'équilibre du pouvoir qui existait, sur le plan national, entre le capital et travail. Le deuxième élément qui entre en ligne de compte dans l'économie néolibérale est la technologie de pointe qui exige un maximum de capital et un minimum de main-d'oeuvre.

L'orientation économique néolibérale est un piège. Elle repose avant tout sur l'idole de l'argent qui devient la valeur première de nos société. Elle est au service du „progres”, et de la „croissance” à n'importe quel coût même celui de la destruction de la planète et de ses habitants.

Le libéralisme économique prétend bien ne connaître comme morale que la loi du marché, seule efficace, productrice et inflexible. Comme disciples du Christ, nous avons une responsabilité précise dans l'établissement d'un ordre social fondé sur la justice et l'amour. Dans cette situation nous ne pouvons pas accepter des principes néolibéraux dans l'économie.

---

<sup>57</sup> Tamże.