

CZŁOWIEK W GOSPODARCE

WARUNKI ROZWOJU

Wybrane zagadnienia

pod redakcją

EMILII KOWALEWSKIEJ
AGNIESZKI WINCEWICZ-PRICE

Niniejszy tom został wydany w ramach projektu
*„Moralny kapitalizm w świetle globalnego kryzysu: od społecznej
gospodarki rynkowej do nowych modeli zarządzania i nadzoru”*
realizowanego przez Fundację Konrada Adenauera
i Centrum Myśli Jana Pawła II.
Projekt był kontynuacją refleksji podjętej
podczas seminarium Krzysztofa Nędzyńskiego.

KOORDYNATOR PROJEKTU

Krzysztof Nędzyński

Emilia Kowalewska

REDAKTOR PROWADZĄCY

Emilia Kowalewska

REDAKCJA

Agnieszka Wincewicz-Price

KOREKTA

Marzena Zielonka

PROJEKT OKŁADKI

Agnieszka Sulimierska

PROJEKT GRAFICZNY I SKŁAD

Marek Zielonka

TŁUMACZENIA Z JĘZYKA ANGIELSKIEGO

Agnieszka Wincewicz-Price

© Copyright by Centrum Myśli Jana Pawła II

Warszawa 2016

ISBN 978-83-60853-35-1

WYDAWCA

Centrum Myśli Jana Pawła II

ul. Foksal 11, III piętro, lok. 30

00-372 Warszawa

CZŁOWIEK W GOSPODARCE

WARUNKI ROZWOJU

Wybrane zagadnienia

pod redakcją

EMILII KOWALEWSKIEJ
AGNIESZKI WINCEWICZ-PRICE

Centrum Myśli Jana Pawła II – Fundacja Konrada Adenauera

WARSZAWA 2016

SPIS TREŚCI

<i>Wstęp</i> Agnieszka Wincewicz-Price	7
<i>Prolegomena do wstępu do nauki społecznej Kościoła</i> Maciej Zięba OP	15
<i>Dążenie do szczęścia: jak usuwać, a nie stwarzać bariery</i> Reuven Brenner	45
<i>Innowacje społeczne i ich rola w rozwoju odpowiedzialnym</i> Jan Strycharz	85
<i>Polityka pieniężna a społeczna nauka Kościoła</i> Kazimierz Dadak	109

WSTĘP

Sobór Watykański II w następujący sposób scharakteryzował istotę i sens życia gospodarczego: „Podstawowym zaś celem tej produkcji jest nie tylko wzrost masy towarowej ani zysk lub zdobycie wpływów, ale *służenie człowiekowi*, i to całemu człowiekowi, z uwzględnieniem porządku jego potrzeb materialnych i wymogów jego życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego”¹. Trzydzieści lat później Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* podkreślił natomiast, że „istotnie, głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek”². Bogactwem człowieka jest jego pomysłowość, twórczość, kreatywność i innowacyjność³, bez których trudno wyobrazić sobie nie tylko rozwój gospodarczy jako taki, ale również – a może przede wszystkim – integralny rozwój samego człowieka. Dlatego struktury gospodarcze powinny być tak ukształtowane, aby wspierać człowieka w jego staraniach na rzecz poprawy materialnego bytu, które zarazem służą rozwojowi jego człowieczeństwa i umacnianiu więzi społecznych.

Kontynuując rozpoczętą w ubiegłym roku refleksję nad moralnym kapitalizmem, Centrum Myśli Jana Pawła II we współpracy z Fundacją Konrada Adenauera postanowiło spojrzeć na świat gospodarki w tej właśnie perspektywie, stawiając – zgodnie z myślą nauczania społecznego Kościoła – człowieka w centrum życia gospodarczego, jako

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), 64.

² Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991), 32. Dalej cyt.: CA.

³ Por. A. Losinger, *Człowiek jako kluczowy czynnik w gospodarce*, w: *Jan Paweł II*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 211-226.

jego głównego i najważniejszego podmiotu. Niniejsza publikacja stanowi podsumowanie cyklu spotkań poświęconych wybranym problemom współczesnej gospodarki, analizowanych w takim właśnie ujęciu. Jan Paweł II podkreślał, że „tym co stanowi wątek i w pewnym sensie myśl przewodnią nauki społecznej Kościoła jest *poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego*”⁴. Stąd też w myśli Wojtyły nadrzędna jest pozycja osoby ludzkiej, rodziny i społeczeństwa w stosunku do państwa, którego zadaniem jest chronić ich prawa, a nie je tłumić.

Nauka społeczna Kościoła katolickiego, a zwłaszcza encyklika *Centesimus annus*, której 25-lecie przypada w tym roku, nie proponują konkretnego modelu gospodarczego, a jedynie nakreślają ogólne kierunki myślenia o gospodarce, wyznaczają fundament, na którym należy opierać bardziej szczegółowe dociekania. Aplikacja tych wytycznych w praktyce gospodarczej, jak zauważa jeden z autorów, ojciec Maciej Zięba, wymaga pogłębionej refleksji opartej na wiedzy zdobytej w określonych dziedzinach szczegółowych. Niniejsze opracowanie można potraktować jako zaproszenie, a zarazem wstęp do takiej właśnie refleksji. Zawarte tu rozważania skupiają się tylko na kilku wybranych aspektach życia gospodarczego i związanych z nimi dylematach. Szczególną uwagę zwrócono na tak często poruszany dziś temat innowacji i kreatywności. Są one niezwykle istotne i potrzebne, ale wiążą się jednocześnie z ryzykiem i zagrożeniami dla gospodarki jako takiej, jak i jej uczestników (brak stabilności, niepewność, bezrobocie).

Oddajemy w ręce czytelnika zbiór esejów, których autorzy próbują zmierzyć się z pytaniem, jak konkretnie

⁴ CA, 11.

gospodarka powinna służyć człowiekowi, jaki kształt winny mieć rozwiązania systemowe wspierające, a nie hamujące szeroko rozumianą ludzką przedsiębiorczość i w jaki sposób ocenić, czy i na ile cel ten jest realizowany. Zebrane w tej publikacji teksty podejmują bardzo różne wątki, które łączy jednak wspólny cel – próba spojrzenia na gospodarkę z punktu widzenia człowieka jako osoby. W szczególności autorzy podkreślają za papieżem Janem Pawłem II rolę ludzkiej pracy, kreatywności, zdolności do inicjatywy i dążenia do realizacji wytyczonych celów. Nie jest to kompleksowa analiza, lecz próba wskazania pewnych kierunków myślenia, które są rzadko uwzględniane we współczesnej refleksji nad kształtem życia gospodarczego, a które – jak ufamy – mogą stać się inspiracją do poszukiwania nowych rozwiązań i niewykorzystanych możliwości.

Warto nadmienić, że postawienie człowieka w centrum rozważań o gospodarce nie oznacza tu promocji indywidualizmu, ale raczej zarysowanie ludzkiego wymiaru gospodarki w różnych jego aspektach. Zaproponowana przez o. Macieja Ziębę koncepcja „antropometru” wydaje się najlepiej ilustrować istotę przyjętej tu perspektywy. Dogłębna analiza ludzkiego wymiaru gospodarki wymaga wnikliwego zrozumienia tego, jaki wpływ na rzeczywistość gospodarczą ma fakt, że tworzą je istoty moralne. Postawienie człowieka w centrum gospodarczej rzeczywistości każe nam zweryfikować pewne utarte, lecz niekoniecznie prawdziwe przekonania, na przykład takie jak to, że gospodarka opiera się na ściśle określonych obiektywnych prawach albo że w ekonomii liczą się tylko empiryczne badania ilościowe i matematyka. Owszem, są to niezbędne i pomocne instrumenty, ale niewystarczające dla opisanie pełni tego, czym w istocie jest gospodarka. Coraz częściej zauważają to sami ekonomiści i praktycy, doceniając tzw. czynnik ludzki w gospodarce. Coraz więcej uwagi zwraca

się na znaczenie psychologii w działaniach finansowych. Mamy bujny rozwój ekonomii behawioralnej i coraz dalej sięgające – choć kontrowersyjne – próby jej praktycznego wykorzystania (zwłaszcza w USA i Wielkiej Brytanii). Ostatnio zaczęła nawet funkcjonować odrębna dziedzina tzw. ekonomii szczęścia, zwracająca uwagę na pozaekonomiczne czynniki dobrobytu.

Chrześcijańska wizja człowieka i jego aktywności gospodarczej bardzo dobrze wpisuje się w to nowe spojrzenie przyjęte we współczesnej ekonomii, w wielu przypadkach uzupełniając, a nawet przewartościowując rozwijane w niej koncepcje, nadając głębsze i pełniejsze znaczenie takim pojęciom, jak inwestycja, konsumpcja, czy praca.

Celem niniejszego opracowania jest przede wszystkim podkreślenie wartości człowieka jako podstawowego ogniw gospodarki – twórcy i aktywnego uczestnika życia gospodarczego. Jednocześnie zawarte tu refleksje zwracają uwagę na potrzebę roztropnego zaangażowania państwa w gospodarce i podejmują próbę zdefiniowania obszarów tego zaangażowania przy podkreśleniu jego niezbędnych ograniczeń.

Opracowanie tworzą cztery eseje, z których dwa pierwsze w znacznej mierze stanowią rozważania historyczno-ideowe, dwa kolejne zaś podejmują konkretne problemy współczesnej gospodarki. Ojciec Maciej Zięba podobnie jak Reuven Brenner w bardzo interesujący sposób zarysowują tło dla bardziej specyficznych i praktycznych rozważań, wskazując na istotne wydarzenia i koncepcje zachodniej cywilizacji, które w decydujący sposób wpłynęły na kształt dzisiejszej rzeczywistości społeczno-gospodarczej. Jan Strycharz i Kazimierz Dadak, odwołując się do wskazań społecznej myśli Kościoła, podejmują dwie szczególnie ważne i niezwykle aktualne kwestie dotyczące funkcjonowania

nowoczesnej gospodarki: innowacje oraz polityka stóp procentowych.

Maciej Zięba OP ukazuje jak myśl społeczna Kościoła, począwszy od pierwszych stuleci jego istnienia, kształtowała rozwój cywilizacji zachodniej i jej instytucji. Podkreśla, że jej podstawowe osiągnięcia takie jak demokratyczne państwo prawa oraz wolnorynkowa gospodarka stanowią produkty antropologii chrześcijańskiej, które z czasem utraciły swój głębszy charakter. Aby nie uległy dalszej degeneracji, muszą powrócić do fundamentów, opierając swoje działania na poszanowaniu godności człowieka jako osoby rozumnej, wolnej, stworzonej do życia i działania we wspólnocie z innymi.

Na przykładzie licznych odniesień z Biblii i historycznych doświadczeń, artykuł Reuvena Brennera snuje opowieść o tym, jak rozwiązania instytucjonalne muszą podążać w ślad za zmieniającym się społeczeństwem, aby państwo i jego regulacje nie stały na drodze obywatelom do realizacji szczęścia. Ukazuje jak zmiany społeczno-demograficzne i innowacje wymusiły nieistniejące wcześniej regulacje (np. zniesienie zakazu wydziedziczenia dzieci przez rodziców obowiązującego w XV–XVI-wiecznej Anglii, zmiana podejścia do lichwy, rozwój ubezpieczeń na życie). Podkreśla, że innowacje powstają na drodze prób i błędów, co oznacza, że państwo musi prowadzić politykę, która umożliwia podejmowanie uzasadnionego ryzyka. Społeczeństwo zaś potrzebuje kultury, która rozumie istotę podejmowania ryzyka.

O zagrożeniach wynikających z braku odpowiedzialności w podejmowaniu ryzyka pisze Jan Strycharz. W swoim tekście poszukuje on odpowiedzi na pytanie, jakie innowacje służą człowiekowi i jaka powinna być rola państwa w tworzeniu odpowiednich warunków dla ich tworzenia. Kluczowe w jego analizie jest pojęcie innowacji społecznej,

która zakłada możliwość osiągania zysku dzięki wykorzystaniu kreatywności i pomysłowości ludzkiej na rzecz dobra wspólnego, a nie jego kosztem. Choć niektórzy uznają być może tę koncepcję za utopijną, lektura tekstu twórcy Warsztatu Innowacji Społecznej powinna przełamać ich sceptycyzm.

Na koniec prezentujemy dość oryginalne zestawienie nauki społecznej Kościoła z polityką pieniężną. Kazimierz Dadak dowodzi, że nawet tak na pozór techniczna i pozbawiona filozoficznej, a tym bardziej teologicznej głębi dziedzina gospodarki w istocie ma bardzo doniosłe znaczenie dla funkcjonowania podmiotów ekonomicznych, których podstawowym ogniwem jest przecież człowiek. Dokonując analizy porównawczej praktyki kształtowania stóp procentowych w USA i w Europie autor wskazuje na istotne kontrowersje związane z określaniem zakresu niezależności banków centralnych. O ile stabilność cen stanowi bezsporny czynnik wpływający w istotny sposób na decyzje ekonomiczne podejmowane przez jednostki i przedsiębiorstwa, o tyle rola polityki pieniężnej w minimalizowaniu bezrobocia jest przez wielu ekonomistów kontestowana.

Z tych na pozór bardzo odmiennych w podejściu i treści refleksji wyłania się jeszcze jeden wspólny motyw, który warto rozwinąć w przyszłych badaniach i dyskusjach. Wszyscy autorzy prezentowanych tu tekstów nawiązują w swoich rozważaniach mniej lub bardziej bezpośrednio do pojęcia, które w ekonomii i socjologii określa się mianem kapitału ludzkiego bądź społecznego, czyli swego rodzaju niemierzalnego potencjału, w którego posiadaniu jest człowiek jako istota moralna i społeczna. Do elementów tego rodzaju kapitału zalicza się, wzajemne relacje oparte na zaufaniu i szacunku dla działań innych, zdolność współdziałania, współodpowiedzialność. Na rolę tych pozaekonomicznych czynników w budowaniu bogactwa narodów

zwracał uwagę już Adam Smith w *Teorii uczuć moralnych*. Ich znaczenie wydaje się szczególnie istotne dla krajów, które nie mają jeszcze w pełni ukształtowanych systemów gospodarczych, dotyczy to także gospodarki polskiej. Nauki społeczne, które stosunkowo niedawno zaczęły doceniać ten aspekt funkcjonowania gospodarki, nie znalazły jeszcze satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie, jak skutecznie budować ów moralny kapitał. Nauka społeczna Kościoła, a zwłaszcza chrześcijańska wizja człowieka, zdają się być naturalnym, a być może niezbędnym źródłem inspiracji w tym zakresie.

Czy postawienie człowieka w centrum rozważań o ekonomii może mieć jakieś praktyczne znaczenie? Czy nie jest to raczej zagadnienie czysto teologiczne, z którego niewiele wynika dla tych, którzy kształtowaniem gospodarki zajmują się na co dzień? Niniejsza zbiór wydaje się przeczyć temu sceptycyzmowi. Czy skutecznie, pozostawiamy ocenie Czytelnika.

AGNIESZKA WINCEWICZ-PRICE

MACIEJ ZIĘBA OP

PROLEGOMENA DO WSTĘPU DO NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

O systematycznym nauczaniu Kościoła na tematy społeczne możemy mówić dopiero z końcem XIX wieku. Cezurą jest rok 1891 – data opublikowania *Rerum novarum* przez Leona XIII. Jednak treści społeczne obecne są w nauczaniu Kościoła od samego początku, choćby gdy sobór w Nicei (325) orzeka o wyrzucaniu ze stanu duchownego kapłanów uprawiających lichwę. A sama refleksja na tematy społeczne, na przykład o stosunku do władzy politycznej, do służby wojskowej, niewolnictwa, czy do instytucji małżeństwa, pojawia się – co oczywiste – już u samych początków Kościoła. Pryncypia nauczania społecznego zawarte są bowiem w samym orędziu ewangelicznym.

Dlatego na początku tych rozważań, które nazwałem „prelegomeną do wstępu” odejdę od analizy współczesnej nauki społecznej Kościoła, po to, aby pokazać, jak myśl ta funkcjonowała w pierwszych stuleciach, oraz jak wielkie miała znaczenie dla całej zachodniej cywilizacji w czasach, gdy nie wchodziła jeszcze w korpus oficjalnego nauczania Kościoła.

Wydaje mi się to tym bardziej ważne, iż obecnie w dobie napięć w Unii Europejskiej, kryzysów wstrząsających gospodarką rynkową, czy coraz bardziej powszechnej krytyki i realnej kontestacji demokratycznego państwa prawa, powracają pytania o fundamenty polityczne i ekonomiczne Zachodu. Mocno zarysowany kryzys demograficzny, problem uchodźców, a także takie kwestie, jak dopuszczalność

aborcji i eutanazji, czy legalizacja związków jedнопłciowych także stawiają przed nami pytania o to, czym jest – i na ile jest uniwersalna – kultura Zachodu, o to czym jest Europa, co składa się na jej tożsamość.

Z tych właśnie względów na początku chciałbym opowiedzieć o „ukrytym” nauczaniu społecznym Kościoła, które nazwałbym „głębinowym”. Zazwyczaj, tak po stronie chrześcijańskiej, jak i świeckich badaczy, po prostu się je pomija, a miało ono decydujący wpływ na kształt całej cywilizacji Zachodu. W tym celu zadajmy sobie pytanie: jak powstała Europa?

I. CYWILIZACYJNY, GŁĘBINOWY WYMIAR NAUCZANIA KOŚCIOŁA

CO STWORZYŁO EUROPE?

Przy jej powstawaniu można i powinno się powoływać na różne wpływy zarówno antyczne greckie i rzymskie, na żydowskie i arabskie, a także azjatyckie. Ale bez cienia wątpliwości ten konglomerat wiar, plemion, kultur i języków w jedną całość zszło chrześcijaństwo. To nie jest jakaś uzurpacja czy konfesjonalizacja dziejów Europy, ale elementarny fakt historyczny i stwierdzenie stanu faktycznego. „Europę ukształtowało chrześcijaństwo – jasno stwierdza prof. Krzysztof Pomian, którego naprawdę trudno posądzać o krzewienie kościelnego tryumfalizmu – kto temu przeczy, zasługuje na pałę z historii”¹.

Ten fakt świadczy o specyfice Europy, ale pójdźmy dalej z naszymi pytaniami. Co sprawiło, że ten skrawek świata, zajmujący zaledwie 7% powierzchni lądów i wcale

¹ *Europa to nadal szansa. Rozmowa z Krzysztofem Pomianem*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 51, s. 5-7.

nie wyróżniony geograficznie jak inne kontynenty – jest to co najwyżej półwysep Eurazji – odgrywa tak doniosłą rolę w historii świata. Jeżeli bowiem pod dominacją cywilizacji Zachodu (Europa i jej były kolonie) w 800 roku znajdowało się 3% lądowej powierzchni Ziemi, to w 1600 było to już 15%, w 1800 – 35%, a w aż 1900 – 80%.

Mówienie o sile militarnej i przewadze ekonomicznej nie rozwiązuje problemu. To bowiem jest konkretny skutek cywilizacyjnego rozwoju, lecz co jest jego przyczyną?

Oczywiście odpowiedź na tak fundamentalne pytanie musi być złożona i obejmować wiele wątków. Chciałbym jednak pośród nich wyróżnić cztery – dwa ściśle związane z ziemskim życiem Jezusa i dwa dużo późniejsze, związane z wiarą w Niego – które, choć często ignorowane, a zazwyczaj po prostu niedostrzegane, niezmiernie silnie wpłynęły na kształt i rozwój Europy.

WCIELENIE

W całym nauczaniu Kościoła podkreślamy, że fakt Wcielenia jest najważniejszym faktem w historii ludzkości. Nie było ważniejszego faktu w ludzkich dziejach niż przyjście Chrystusa Jezusa, tego, że Bóg stał się człowiekiem. Niechrześcijanie mogą jednak powiedzieć, że jest to fakt ściśle religijny, który ich „nie dotyczy”, do którego odnoszą się z racjonalnym dystansem. Mylą się jednak. Faktem bezspornym jest, że Chrystus wielowymiarowo odcisnął swoje piętno na losach całej ludzkości. A jedną z wielu konsekwencji przyjścia Chrystusa na świat była zmiana naszego podejścia do czasu.

Konsekwencją bowiem faktu Wcielenia było między innymi to, że w VI wieku (dokładniej w roku 525), Dionizy Mniejszy, scytyjski mnich pracujący w Rzymie, zmagając się z problemem określania daty Wielkiej Nocy, przy okazji

obliczył rok narodzenia Chrystusa. To od niego zaczęto liczyć lata „przed” i „po” narodzeniu Chrystusa. Niestety, nie był zbyt precyzyjny i pomylił się o jakieś 4 do 8 lat. Obecnie jednak w całym zachodnim świecie, i nie tylko, przyjmujemy za oczywistość, że jest rok 2016. To właśnie Dionizy zapoczątkował ten system liczenia, który jednak upowszechniał się bardzo powoli. Dwieście lat później zaczął go stosować na Wyspach Brytyjskich wybitny uczony, encyklopedysta Beda Venarabilis, benedyktyn i Doktor Kościoła. W końcu VIII wieku pojawia się on – acz sporadycznie – w oficjalnych pismach Karola Wielkiego. W XI stuleciu zaczyna być używany na terytorium Italii, a dopiero w XIV wieku rozpowszechnia się w Hiszpanii i – wraz z upowszechnianiem zegarów – przyjmuje się w całej Europie. Jak z powyższego wynika, powtarzany często stereotyp o panujących na naszym kontynencie katastroficznych i apokaliptycznych nastrojach przed końcem pierwszego tysiąclecia jest efektem legend powstałych w XIX wieku. Anno Domini 1000 Europa nie miała jeszcze pojęcia, że jest to rok 1000. Istotą jednak powszechnego przyjęcia miary czasu związanej z narodzeniem Chrystusa jest społeczna zmiana w percepcji czasu. Istniejąca w świadomości antyczna koncepcja czasu cyklicznego (obecna też w kulturze sumeryjskiej czy babilońskiej) zostaje powoli wyparta przez strukturę liniową. W starożytnych kulturach czas płynął bowiem kolistą z wpisanym wewnątrz poczuciem determinizmu i związanym z nim silnym elementem bierności i rezygnacji.

Jak ujmował to mędrzec Kohelet: „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem. Jeśli jest coś, o czym by się rzekło: «Patrz, to coś nowego» – to już to było w czasach, które były przed nami” (Koh 1,9–10). Ale od chwili przyjścia na świat Chrystusa ten nieskończony kolisty cykl wiecznych powrotów – czasu narodzin, wzra-

stania i upadku, zostaje przecięty na dwoje, teraz bowiem czas dzieli się na „przed narodzeniem Chrystusa” (*ante Christum natum*) i „po narodzeniu Chrystusa” (*post Christum natum*). Liniowo płynący czas wyzwala też ludzi z determinizmu (dotąd helleńskie Moiry, rzymskie Parki, normandzkie Norny czy słowiańskie Rodzanice przędły nić ludzkiego żywota, decydując o jego przebiegu). Oznacza to otwarcie przed człowiekiem nowych horyzontów – rewolucyjnie nowe podejście do idei wolności i odpowiedzialności, wynalazczości i przedsiębiorczości, a także rozwoju oraz postępu.

Po upływie wieków zapisze to nowe doświadczenie linearnego strumienia czasu Izaak Newton: „Czas absolutny, prawdziwy i matematyczny, sam z siebie i przez swą naturę, upływa równomiernie, bez związku z czymkolwiek zewnętrznym i inaczej nazywa się trwaniem”.

Takie doświadczenie czasu obce jest jednak nadal kulturom Bliskiego i Dalekiego Wschodu, a także Afryki uznającym – z różnych względów – „zachodnie” przeżywanie czasu za przyziemne, małostkowe i podszyte permanentną nerwowością. Dostrzegając zasadność tak krytycznego spojrzenia na chrześcijańskie rozumienie natury czasu i – od odkryć Einsteina – wiedząc, że newtonowska wizja czasu nie jest wcale bardziej „naukowa” od innych koncepcji, nie można jednak nie dostrzec, że właśnie takie rozumienie czasu sprzyja duchowi kreatywności, dążenia do rozwoju i postępu, a zarazem nakłada na człowieka odpowiedzialność za sposób przeżywania przez niego czasu. Innymi słowy uruchamia i orientuje ku przyszłości energię niezliczonej liczby ludzi żyjących w kolejnych stuleciach. Łatwo dostrzec jak doniosłe społeczne implikacje ma taka zmiana w powszechnym wyzwoleniu ludzi z okowów rezygnacji i determinizmu.

DOKTRYNA DWÓCH MIECZY

Druga rzecz mająca niezwykle doniosłe znaczenie dla całej cywilizacji, także dla ludzi nie uznających Bóstwa Chrystusa, to Jego słowa, które stały się fundamentem kultury politycznej Zachodu. Była to, całkowicie obca wszystkim innym tradycjom i kulturom, koncepcja rozdzielenia sfery *sacrum* i *profanum*. Chrystusowe słowa *oddajcie co cesarskie Cesarzowi, a co boskie Bogu*, które przekazują wszyscy synoptycy, oznaczają prawdziwą rewolucję w organizacji całego świata chrześcijańskiego. Oznacza ona bowiem rozdzielenie władzy politycznej, władzy doczesnej, której celem jest dobro wspólne i władzy duchowej, której celem jest zbawienie. „Po przyjsciu prawdziwego Króla i Arcykapłana w jednej osobie, już ani władca nie przybierał tytułu arcykapłana, ani arcykapłan nie pretendował do godności królewskiej – pisał u schyłku V wieku papież Gelazy. – Albowiem Chrystus, pomny ludzkiej ułomności, Swoim wspaniałym ustanowieniem, mającym na celu zbawienie Swoich wyznawców, tak właśnie rozdzielił funkcje obu władz, przydzielając każdej właściwe pola działania i odrębne godności, ponieważ chciał [...] aby i cesarze chrześcijańscy potrzebowali kapłanów ze względu na życie wieczne i kapłani stosowali się do rozporządzeń cesarskich w sprawach ziemskich [...] i aby obie strony w pełnieniu swych funkcji zachowały skromność i żadnej nie ponosiła ambicja, by osiąść obie godności, lecz kompetencja każdej z nich dostosowana była do szczególnego charakteru jego działalności”. Ten opis rozdzielenia władzy świeckiej i władzy duchowej nazwano potem „doktryną dwóch mieczy”.

I pomijając nieliczne wyjątki porządek polityczny Europy kształtował się wedle owej koncepcji autonomii obu władz. Żadna inna kultura, czy to Chiny, czy Japonia, czy Egipt, czy Persja, Aztekowie, czy Inkowie, czy też starożytny

Rzym – takiego rozdzielenia nie znały i nie uznawały. Dotyczy to również islamu, w którym taka idea uznana jest za skrajnie niebezpieczną herezję.

„Niewątpliwie królowie angielscy i francuscy byli ‘uświęceni’ i namaszczeni, niewątpliwie w innych monarchów ‘uświęcano’ przez obrzędy koronacyjne. Niemniej jednak nawet królowie kanonizowani pozostawali ludźmi świeckimi – pisał Jacques Le Goff. – W różnych królestwach, składających się na Europę koronowani władcy stanowili inny ośrodek władzy niż Kościół [...] To naprawdę doświadczenie europejskie. Ma to niewiele wspólnego z monarchiami starożytnymi bądź też występującymi w innych regionach świata”. „To w średniowieczu – kontynuował wybitny francuski mediewista – narodził się nowoczesny i wyjątkowy na skalę światową model władzy świeckiej, wyraźnie oddzielonej od sfery religii. Bez chrześcijaństwa nie byłoby demokracji”.

To rozdzielenie porządków sakralnego i politycznego oraz płynące stąd wyodrębnienie dwóch porządków prawnych, świeckiego i kościelnego, pomimo burzliwego biegu dziejów w których incydentalnie przebijał się tak cezaryzm, jak i teokratyczne roszczenia władzy politycznej, było istotą wielkiej społecznej rewolucji, którą przyniosło chrześcijaństwo oraz jednym z fundamentów tożsamości europejskiej i szerzej – całej zachodniej kultury.

Zauważmy przy tym, że owe rozdzielenie władz działa w dwie strony.

Gdy Jezus Chrystus powie *oddajcie cesarskie Cesarzowi, a boskie Bogu*, to z jednej strony odziera cezara z wymiaru boskiego, pokazuje, że władzy politycznej nie chroni wymiar sakralny, że nie jest ona władzą absolutną. I chrześcijanie częstokroć płacili życiem za wyznawanie takiego poglądu, nie chcieli bowiem zapalić cesarzowi kadzidła, a więc złożyć ofiary na jego cześć. Stąd też – jako

efekt tych słów Chrystusa – w średniowieczu zaistnieją dwa niezależne porządki prawne regulowane przez kodeks cywilny i kodeks prawa kościelnego. Jest to fundamentalna dystynkcja dla całej kultury politycznej Zachodu. Także bowiem myśl liberalna (klasyczny liberalizm) nie rozwinęłaby się bez idei, że władza polityczna jest limitowana („Nie jestem królem waszych sumień” – pięknie powie król Zygmunt August), a władza religijna nie jest nadrzędna wobec władzy politycznej (w sprawach dobra wspólnego chrześcijanin powinien bardziej słuchać się władzy świeckiej aniżeli duchownej – nauczał jeden z najwybitniejszych teologów XVI wieku Francisco de Vitoria).

Jest jednak i drugi wątek zawarty w stwierdzeniu Jezusa, iż cesarzowi należy się co cesarskie. Pamiętajmy, że Pan Jezus mówi to w czasach, gdy wielu żydowskich patriotów uważało, że każda forma kolaboracji jest aktem zdrady, że okupantowi nie można dawać żadnej daniny. Chrystus jednak, i jest to w Ewangelii szerszy wątek, przeciwstawia się wszelkim formom nacjonalizmu i wpisywania jego nauki w doraźny kontekst polityczny. Zbawiciel świata jednoznacznie dystansuje się od narodowej interpretacji Jego orędzia, łączenia Ewangelii z wyzwoleniem politycznym oraz od politycznego rozumienia Jego mesjańskiego posłannictwa. Istnieje więc fundamentalna różnica pomiędzy włączaniem w swoje chrześcijaństwo miłości do ojczyzny, a włączaniem w swój patriotyzm chrześcijaństwa. Powinni o tym pamiętać wszyscy uczniowie Chrystusa, także w Polsce.

EDUKACJA

Trzecia rzecz, która stworzyła naszą cywilizację, także posiada unikalny charakter oraz niesłychanie istotne znaczenie dla biegu dziejów. Za cezurę można uznać wydane przez Karola Wielkiego w 797 roku *Admonitio generalis*,

które nakazywało utworzenie sieci szkół przy kościołach parafialnych. Zarządzenie to podtrzymują potem papieże i sobory. W rezultacie przy parafiach powstaje system bezpłatnych szkół, często dostępnych także dla dziewcząt. Ten fakt, rok po roku, stulecie po stuleciu zmienia poziom wykształcenia coraz szerszych rzesz społeczeństwa. Owszem, w każdej kulturze, czy w Chinach, czy w Egipcie, czy starożytnej Grecji znajdziemy zawsze jakieś akademie, środowiska mędrców, którzy wzajemnie dyskutują o sensie życia i naturze świata, którzy studiują nauki, czytają i piszą uczone księgi. Ale stworzenie powszechnego i ogólnie dostępnego systemu szkolnictwa to radykalnie inna jakość, która stworzy podwaliny pod fenomen, który wybitny angielski mediewista Robert Ian Moore opisze jako „pierwszą europejską rewolucją” (R.I. Moore, *The First European Revolution: c. 970–1215. The Making of Europe*). Z czasem z sieci szkół parafialnych rozwija się system szkół wyższego stopnia przy katedrach biskupich i opactwach, a następnie – od XI wieku – pojawia się trzeci i najwyższy poziom wykształcenia – *universitas magistrorum et scholarium*, wspólnot akademickich, nazywanych uniwersytetami, które w całej Europie mają taki sam program kształcenia studentów, wspólny język, te same podręczniki i które wzajemnie honorują nadane tytuły (dodajmy, że niektóre z uniwersytetów dopuszczały do studiowania i do wykładania także kobiety). W XV wieku istnieje w Europie sieć 80 uniwersytetów i zarówno kadra naukowa, jak i studenci bardzo często przenoszą się z jednej uczelni do drugiej. Cały niesłychany rozwój naukowy w Europie, rewolucja naukowa i techniczna, która – wbrew fałszywym stereotypom łączącym rozwój nauki dopiero z renesansem – dokonuje się na naszym kontynencie począwszy od XI stulecia, także odkrycia geograficzne, są pochodną decyzji o powszechnej edukacji w całej *Christianitas*.

GODNOŚĆ I ŚWIADOMOŚĆ JEDNOSTKI

I czwarta rzecz, która tworzy Europę – buduje europejski fundament, (mówię o tym, ponieważ w podręcznikach o tym się nie wspomina) – to decyzja Soboru Laterańskiego IV z roku 1215, będąca efektem XII-wiecznej refleksji nad świadomością człowieka, jego intencjami i uwarunkowaniami oraz odpowiedzialnością za swoje czyny. Była to decyzja zawarta w dekrete *Omnis utriusque sexus*, nakładająca obowiązek corocznej indywidualnej spowiedzi na wszystkich członków Kościoła. To pozornie wyłącznie wewnątrzkościelne rozporządzenie wywrze ogromny, acz trudno mierzalny wpływ na rozwój samorozumienia i samoświadomości przeciętnego Europejczyka. Dotychczasowa bowiem praktyka spowiedzi publicznej przed wspólnotą, dokonywanej bardzo rzadko, w której nacisk kładziono na wypełnienie surowej pokuty, udzielanej wedle systemu taryfowego zawartego w księgach, tzw. penitencjarzach, (która z kolei zastąpiła jeszcze surowszą praktykę publicznego wyznania i pokuty dokonywanych tylko jeden raz w życiu), zostaje teraz zamieniona na intymną rozmowę (w kościele, lecz z dala od innych wiernych), w której istotą staje się żal oraz wyznanie przewinień wobec Boga i ludzi. I od początku XIII wieku wyraźna większość Europejczyków, bez względu na status społeczny i wedle takich samych kryteriów, będzie dokonywała – w ramach przygotowań do sakramentu – systematycznej introspekcji. Jeżeli bowiem grzech to „świadome i dobrowolne przekroczenie przykazania”, to przedmiotem autorefleksji było: „jak ja, jako jednostka, świadomie, a więc z pomocą mojego rozumu, użyłem swojej wolności w świetle Dekalogu”. Ten dekret jest pochodną rozwoju antropologii chrześcijańskiej – chrześcijańskiego personalizmu, który kładzie coraz większy nacisk na godność każdego człowieka, na jego prawo do

intymności, a jeszcze bardziej na to, że każdy posiada swoją wolność i winien z tej wolności rozumnie korzystać. I nie jest to antyczna mądrość będąca własnością niewielkiej elity. Teraz cała Europa, wszyscy: kobiety i mężczyźni, chłopcy i królowie, mieszczanie i rycerze są zaprzęgnięci do permanentnej refleksji, tzn. jak rozumnie używać swojej wolności. Zauważmy, że w tym dekreście o obowiązku spowiedzi zawarty jest też *implicite* silny imperatyw równościowy, ponieważ ten sam katalog grzechów dotyczy zarówno króla, jak chłopki, profesora i zduna, tak starych, jak młodych. To też będzie miało istotne znaczenie dla rozwoju Europy.

Te rozważania prowadzą nas do konkluzji: pokłosiem rozwoju antropologii chrześcijańskiej jest personalizizm, wizja człowieka jako osoby, a więc istoty posiadającej niezbywalną godność, wolnej, rozumnej i rozwijającej się przez budowanie więzi społecznych. Z czasem jej polityczną emanacją będzie współczesne demokratyczne państwo prawa oraz wolnorynkowa gospodarka, ekonomia przedsiębiorczości. To są produkty antropologii chrześcijańskiej i dlatego powinny dziś odzyskać swój głębszy charakter, powrócić do fundamentów. Bo zarówno demokracja, jak i wolny rynek, które nie są budowane na takim antropologicznym i aksjologicznym fundamencie, nieuchronnie się degenerują.

II. DWA NURTY NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA

Przejdźmy teraz do czasów współczesnych.

Jak starałem się to ukazać, niezwykle istotną rolę w powstaniu naszej cywilizacji odegrał „głębinowy”, ukryty wymiar społecznego nauczania Kościoła. Ale także wspólna i „jawna” refleksja na tematy społeczne, choćby

o strukturze własności i charakterze działalności charytatywnej w pierwszych gminach chrześcijańskich, jest obecna w Kościele od czasów apostoelskich. Refleksja taka narasta w czasie wieków średnich. Najwięcej na takie tematy wypowiadają się św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, ale tematy filozofii polityki i ekonomii kluczowe dla średniowiecza jak natura państwa, legitymizacja (i możliwości delegitymizacji) władzy, teoria reprezentacji, ograniczenia suwerena, wojna sprawiedliwa, relacje władza duchowna – władza świecka (państwo-Kościół), rozwój koncepcji prawa naturalnego, kształtowanie się praw człowieka, problem lichwy pojawiają się też często w pismach takich myślicieli, jak Jan z Salisbry, Marsyliusz z Padwy, William Ockham, czy nasz Paweł Włodkowic. Wątki społeczne pojawiają się też w nauczaniu papieży (choćby u Innocentego III, Juliusza II, Pawła III, czy Benedykta XIV), ale nauczanie społeczne Kościoła przez Urząd Nauczycielski w sposób całościowy i nowoczesny wyodrębnia się dopiero za Leona XIII za kamień węgielny uznając *Rerum novarum*, pierwszą encyklikę społeczną.

Oczywiście encyklikami (gr. *enkiklios* oznacza list okólny) są już w znacznej mierze listy św. Pawła i inne listy apostoelskie. Nie są to bowiem listy skierowane wyłącznie do Rzymian, czy do Galatów, ale czytają je wszyscy chrześcijanie. Potem w tę tradycję wpisuje się słynny *Tomus ad Flavianum* (449) papieża Leona Wielkiego i inne listy biskupów Rzymu. Obyczaj pisania encyklik przychodzi jednak wraz z nowożytnością. Zapoczątkował go Benedykt XIV, który w ciągu swego 17-letniego pontyfikatu napisał ich aż 43 (nie był jednak rekordzistą: Pius IX i Leon XIII, co prawda w trakcie dłuższych pontyfikatów, napisali odpowiednio 77 i 86 encyklik). Wśród nich, bardzo ważną z naszego punktu widzenia *Vix pervenit*, opublikowaną w 1745

roku dotyczącą lichwy (ale też prawa do pobierania procentu i zasadach uczciwej bankowości).

Podręcznikowo jednak przyjmujemy – 1891 za początek współczesnego nauczania Kościoła na tematy społeczne. Jest to okres, gdy problemy społeczne rozrastają się do niebotycznych rozmiarów, w skali wcześniej nie znanej w historii. W ciągu paru pokoleń następuje masowa migracja do miast. Powstaje całkowicie nowa i bardzo liczna grupa społeczna – klasa robotnicza. Nie chroni jej ani obyczaj, ani prawo, a teorie lesseferystyczne uprawomocniają jej brutalny wyzysk. Z drugiej strony oświeceniowo-utopijne marzenia o idealnej ludzkości połączone z reakcją na realną krzywdę uciskanych robotników, generują silny i rewolucyjny ruch społeczny – socjalizm.

Papieże, zwłaszcza Leon XIII i Pius XI, dostrzegają oba niebezpieczeństwa, zarówno nieludzkie oblicze pierwotnego kapitalizmu, jak i niebezpieczne oszustwo zawarte w obietnicy socjalizmu, który – jak piszą – proponuje lekarstwo gorsze od samej choroby. Dlatego proponują konieczne modyfikacje istniejącego systemu gospodarczego i społecznego w kierunku dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości. Ich diagnoza jest przenikliwa i wytrzymuje próbę czasu. Dlatego obaj wspomniani papieże: Leon XIII i Pius XI reprezentują to, co najbardziej cenię w myśli społecznej Kościoła.

Patrząc z dzisiejszej perspektywy na ewolucję tejże myśli od Leona XIII do papieża Franciszka, można – jak sądzę – wyodrębnić w niej dwa ważne nurty, obydwa mają swoją rację istnienia w Kościele i istnieje między nimi jednoznacznie wyznaczona granica. Istnieje jednak pomiędzy nimi spore napięcie. Różnią się bowiem znacząco i w sposobie analizy rzeczywistości, w formie proponowanych rozwiązań oraz sposobie ich komunikacji. Nazywam je (to moje autorskie nazewnictwo) nurtem profetyczno-pasto-

ralnym oraz realistyczno-teologicznym. Oba pojawiły się w drugiej połowie XIX wieku. Był to czas, kiedy formowało się nowoczesne państwo – mówimy o współczesnej demokracji liberalnej. Liberalizm ten podszyty był jednak ogromnym antyklerykalizmem i niechęcią do Kościoła oraz – na naszym kontynencie – do chrześcijaństwa jako takiego. Wbrew swej nazwie nie był on bowiem liberalny i tolerancyjny – częste były przypadki agresji, konfiskaty mienia Kościołów, likwidowania szkolnictwa i szpitalnictwa, kasaty zakonów, aż po fizyczną przemoc. Wtedy też spora część katolików, której krytycyzm wzmagaly realne niesprawiedliwości ekonomiczne tego czasu, zaczęła myśleć o jakiejś twórczej rewitalizacji ustroju średniowiecznego. Sprzyjał też temu duch romantyzmu silnie obecny w ówczesnej kulturze.

Drugi nurt proponował uznanie faktycznego stanu społecznego. Dostrzeżenie, oprócz stron negatywnych, także ogromnego postępu naukowego, technicznego i ekonomicznego, który się dokonał w Europie, oraz uznanie nieodwracalności pewnych zmian społecznych. Podkreślał jednak zarazem, że należy jednoznacznie reagować na powstałe nadużycia i dokonać poważnych korekt w duchu sprawiedliwości i miłości społecznej. Nazywanie tych nurtów pozytywizmem i romantyzmem, to – zwłaszcza w czasach późniejszych – zbyt duże uproszczenie. Dlatego używam innych terminów. Wielkim rzecznikiem nurtu realistyczno-teologicznego był biskup Wilhelm von Ketteler – największa postać XIX-wieczna oraz myśli i nauki społecznej Kościoła. Leon XIII konsekwentnie podążał tropem jego myślenia. Podobnie jak to czynił Pius XI, który był nuncjuszem w Polsce podczas nawały bolszewickiej i jak nikt na świecie dostrzegał realne zagrożenie oboma totalitaryzmami: bolszewizmem i hitleryzmem. Obaj ci papieże, a potem

pierwsza encyklika społeczna Jana XXIII i ostatnia Jana Pawła II, reprezentują nurt realistyczno-teologiczny.

Ów drugi wątek, profetyczno-pastoralny, możemy wywodzić z tradycji Ojców Kościoła. Koncentruje się ona na wątku pastoralnym, na przemówieniu do sumień, wezwaniu do nawrócenia, używając potocznego określenia, na „potrząśnięciu” słuchaczami. Jeżeli w nurcie realistycznym należy analizować jak wyglądają struktury społeczno-ekonomiczne, polityczne, czy kulturowe i starać się postawić diagnozę, analizować co jest dobre, co złe, dlaczego, co i jak należy poprawić, to w tym drugim podejściu chodzi o wywołanie wstrząsu u słuchacza lub czytelnika. Celem jest pokazanie jak wiele jest wokół zła i niesprawiedliwości. Celem jest protest, by poruszyć serca słuchaczy tak mocno, aby zmienili swe postępowanie. Taki zamiar przyświecał Janowi Chryzostomowi, który w swoich *Homiliach na Dzieje Apostolskie* potrafił wielokrotnie i niezwykle ostro atakować ludzi bogatych, ale zaraz potem podkreślał, że chodzi mu głównie o duchowy wymiar uwolnienia się od żądz bogacenia, o przypomnienie zasady o dobrym używaniu bogactwa i obowiązku dawania jałmużny. W jednym ze swoich kazań mówił do zgromadzonych słuchaczy: „Gdyby wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety przekazały pieniądze uzyskane ze sprzedaży swoich pól, własności i domów, myślę, że zebrałoby się do miliona funtów złota, a może i dwa i trzy razy tyle [...] Czy łaska Boża nie dałaby nam za to tysiącokrotnie więcej? Czy wówczas nie przekształciłibyśmy ziemi w raj?”. Ale podkreślał zarazem jednoznacznie, że nie chodzi mu o nawoływanie do rewolucji ani o założenie komunistycznej wspólnoty. Dlatego zaraz dodawał: „Mówię to w sposób retoryczny; niech nikt zatem się nie niepokoi, ani biedny, ani bogaty”.

W sposób klarowny to wewnętrzne napięcie pomiędzy elementem „profetycznym” a „realistycznym” i płynące stąd

zróznicowanie wewnątrz nauki społecznej Kościoła, które ułatwia nadinterpretacje, a także generuje nieporozumienia oraz kontrowersje, pokazują dwie bardzo od siebie różne definicje nauki społecznej Kościoła. Dla Benedykta XVI – jak napisze w *Caritas in veritate* – „nauka społeczna Kościoła jest to «*caritas in veritate in re sociali*»: głoszenie prawdy miłości Chrystusa w społeczeństwie”, po to, „aby szerzyć miłość Bożą i rozbudowywać «sieć miłości”. Stanowi to niezmiernie ważny element misji Kościoła, niezbędny w realizowaniu każdego chrześcijańskiego powołania i konieczny w posłudze Kościoła dla świata. Zarazem musimy się zgodzić, że definicja ta jest dość ogólnikowa i w zasadzie spełnia ją każdy ksiądz na ambonie, a także bardzo wielu wiernych świeckich poprzez świadectwo swojego życia „głoszących prawdę miłości Chrystusa w społeczeństwie”. Jest więc to ważny, ale też i bardzo ogólny apel skierowany do serc ludzi wierzących.

Taki sposób podejścia do katolickiej nauki społecznej określiliśmy jako „pastoralno-profetyczny”.

Myśl Jana Pawła II biegnie odmiennym torem. W *Centesimus annus* napisze, iż „nauka społeczna [Kościół – M.Z.] interesuje się dziś szczególnie człowiekiem w jego powiązaniu ze złożoną siecią relacji, charakterystyczną dla współczesnych społeczeństw. Nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie, i uzdalniają go do lepszego rozumienia samego siebie jako «istoty społecznej». Tylko wiara jednak objawia mu w pełni jego prawdziwą tożsamość i właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła, który wykorzystując dorobek nauk przyrodniczych i filozofii, pragnie towarzyszyć człowiekowi na drodze zbawienia”. W świetle tego cytatu wyraźnie widać, że nauka społeczna Kościoła, bazując na danych z Objawienia, korzysta z filozofii oraz nauk przyrodniczych i humanistycznych, aby

pomóc odkryć człowiekowi jego tożsamość o jego powołaniu transcendentnym oraz doczesnym (zwłaszcza w wymiarze społecznym). Jest to skrótowe przypomnienie i częściowe rozwinięcie papieskiej definicji katolickiej nauki społecznej podanej przez Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis*. Ze względu na jego wagę przytoczmy w całości ten dość obszerny fragment encykliki: „nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorii niezależną. Nie jest także ideologią (a więc konkretnym programem mającym doprowadzić do realizacji chrześcijańskiego ideału społecznego – M.Z.), lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej” (41). Mamy więc układ trójstopniowy: a) przedłożenia, niezależne od miejsca i czasu, ogólnie ważne pryncypia, których źródłem jest ewangeliczna wiara oraz tradycja Kościoła, b) „pogłębiona refleksja nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym”, a więc refleksja, zwłaszcza filozoficzna, której rdzeniem jest antropologia, pogłębiona poprzez ustalenia różnych nauk szczegółowych (ekonomia, politologia, historia, prawo, demografia, psychologia społeczna, ekologia, stosunki międzynarodowe, filozofia polityki, teoria zarządzania etc., etc.). I poziom trzeci: c) aplikacja

wniosków z punktów a) i b) do konkretnego kontekstu społecznego – osadzonego w przestrzeni i czasie – aby skonkretyzować, „dokładnie sformułować” wyniki tej refleksji i pomóc w podjęciu decyzji, ukierunkować działanie.

Aby lepiej zrozumieć metodologię postulowaną w definicja Jana Pawła II, rozważmy jako przykład problem bezrobocia.

Poziom a) Spojrzenie na ten problem w świetle wiary i tradycji kościelnej.

Księża Rodzaju poucza nas, że człowiek został stworzony jako powołany do pracy. Przykład życia Jezusa, św. Józefa, św. Pawła i wielu innych świętych postaci z kart Biblii w konkretny sposób to potwierdza. Ten pogląd podtrzymują też papieże w swoich encyklikach społecznych.

Wypływa więc z tego wniosek, że dobry urząd gospodarczy to taki, w którym każdy człowiek może (i powinien) pracować – realizować swoje powołanie.

Poziom b) Poglębiona refleksja uwzględniająca ustalenia nauki.

Z doświadczeń historycznych oraz ustaleń nauk szczegółowych wiemy dzisiaj, że system pełnego zatrudnienia, który w świetle powyższych ustaleń narzuca się jako dobre rozwiązanie, w praktyce wiedzie do degradacji ludzkiej pracy, do utajonego bezrobocia oraz kryzysu gospodarczego, a więc braku dostępu do podstawowych dóbr dla najuboższych. Wiemy też, że z powodów losowych (choroba, śmierć, perturbacje polityczno-ekonomiczne w skali makro, kataklizmy), a także z powodu ludzkiej innowacyjności (stałe powstają nowe rynki, a inne obumierają) oraz omylności (błędy w zarządzaniu) pewien poziom bezrobocia w społeczeństwie jest nieuchronny. Pamiętając jednak o powszechnym powołaniu do pracy, a także o tym, iż praca jest czymś znacznie więcej niż jedynie rynkowym towarem, należy nieustannie dążyć, *primo*, do takiego systemu

gospodarczego w którym bezrobocie jest jak najmniejsze. Wiemy również, dzięki naukom szczegółowym (ekonomia, psychologia społeczna), że istnieją różne rodzaje bezrobocia, różnorodna jest też mobilność społeczna, a także, iż prócz elementu ekonomicznego bardzo ważną rolę w problemie bezrobocia odgrywa element psychiczny oraz duchowy. Dlatego, *secundo*, bardzo ważną, podstawową rolę w walce z bezrobociem odgrywa eliminowanie bezrobocia długotrwałego. Pomocna jest po temu szeroko pojęta polityka „pracodawcy pośredniego” (wspieranie inwestycji, przychylne *startupom* prawodawstwo, popieranie stabilnego zatrudnienia, dostęp do kredytów, edukacja sprzyjająca przekwalifikowaniu, podjęciu nowych wyzwań etc.), niezmiernie istotne jest też wsparcie psychiczne (rodzina, przyjaciele, sąsiedzi, także psycholog) i duchowe (duszpasterskie) osób bezrobotnych.

Poziom c) Konkretnie decyzje.

Powinniśmy zatem dążyć do wypracowania pakietu działań zmierzających do optymalnego rozwiązania problemów na rynku pracy, dostępnego w naszych konkretnych warunkach miejsca i czasu, czyli do maksymalnej możliwej redukcji bezrobocia i maksymalnej możliwej pomocy ludziom pozbawionym pracy. Nigdy bowiem nie ma tu ogólnie ważnych recept ani instrukcji, jak rozwiązać konkretny problem. Nader odmiennie wygląda bowiem problem bezrobocia nawet w – leżących obok siebie trzech sąsiednich krajach – Białorusi, Polsce oraz Niemczech, a tym bardziej w Kolumbii czy Kamerunie. Także w samej Polsce nieco inne działania są potrzebne w przeciwdziałaniu bezrobociu w Wielkopolsce niż na Mazowszu czy na Suwalszczyźnie. Inne są też możliwości i sposoby działania polityków szczebla krajowego, inne samorządowców, jeszcze inne banków i kas oszczędnościowo-kredytowych, inne NGO-s, przedsiębiorców, a także parafii i ich duszpasterzy. Każdy, posia-

dając wspólny kierunek i cel działania, musi podjąć decyzje na miarę swego serca, rozeznania sytuacji, roztropności, kompetencji oraz ciężącej na nim odpowiedzialności.

Tak – w największym skrócie – wygląda teologiczno-realistyczne podejście do katolickiej nauki społecznej.

Powracając do podstawowego, problemu – strukturalnego napięcia i rozziwów pomiędzy podejściem „pastoralno-profetycznym” a „teologiczno-realistycznym” – trzeba podkreślić, że oba te podejścia są uprawnione i mają za sobą poważne racje oraz długą tradycję w nauczaniu Kościoła. Istotnym wzmocnieniem dla tradycji „realistyczno-teologicznej” jest jednak pierwsze w historii *Kompendium nauki społecznej Kościoła Kościoła*, opublikowane przez papieską Komisję *Iustitia et Pax*. Komisja – wspominając w tym ważnym społecznym dokumencie – że nauka społeczna Kościoła nie była tworzona jako koherentny system, lecz tworzyły ją różne orzeczenia Magisterium, dochodzi do konkluzji: „jej geneza pozwala lepiej zrozumieć fakt występowania pewnych wahań co do natury, metody czy struktury poznawczej nauki społecznej Kościoła. Pod tym względem decydujące wyjaśnienie, poprzedzone znaczącą wskazówką zawartą w encyklice *Laborem exercens*, znajduje się w encyklice *Sollicitudo rei socialis*”. A więc to wyjaśnienie, które właśnie powyżej przedstawiłem i obszernie skomentowałem.

III. KOŚCIÓŁ WOBEC ŻYCIA SPOŁECZNEGO, POLITYKI I EKONOMII

Słyszy się często, że Kościół nie powinien się wtrącać do polityki i ekonomii, Kościół jednak może i powinien zabierać głos na te tematy, ale – w swoim instytucjonalnym wymiarze – winien czynić to w sposób pośredni. Słowo „pośredni” jest tu istotne i przyjdzie nam do niego powrócić.

ANTROPOMETR

Staralem się już wcześniej pokazać, że największym skarbem społecznego nauczania Kościoła jest antropologia. Można bowiem żartobliwie, ale prawdziwie powiedzieć, że słowo „osoba” jest wynalazkiem chrześcijańskim i należy do naszej własności intelektualnej. Pojęcie osoby (gr. *prosopon* oznaczało maskę w antycznym teatrze, która nadawała tożsamość aktorowi) zostaje bowiem zdefiniowane w refleksji nad Trójcą Świętą. Podstawowe pytanie teologów brzmiało: jak spójnie opisać (nie: zrozumieć!) fakt, że istnieje Trój-jedyny Bóg. Ojcowie kapadoccy (IV wiek) rozwinęli wtedy tezę, że Bóg ma jedną naturę, którą wspólnie dzielą trzy osoby Boskie. Ale przecież – to był kolejny etap refleksji – człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Zarazem, co oczywiste, nie posiadamy Boskiej natury, a zatem, wnioskowali teolodzy, obraz i podobieństwo Boże odzwierciedlają się w ludziach w tym, że jesteśmy osobami. Na początku wydaje się to niemożliwe, zbyt egalitarne. Łacińskie słowo „*persona*” zarezerwowane więc było początkowo jedynie dla szlachetnie urodzonych. Dopiero, powoli, przez kolejne stulecia, toruje sobie świadomość, że każdy jest osobą, to znaczy, że każdy człowiek posiada niezbywalną godność. To po pierwsze. To fundament kultury umacniany teologicznym argumentem, że Chrystus umarł za każdego człowieka, bez względu na to, czy jest mężczyzną, czy kobietą, bogaczem czy biedakiem, nieukiem czy intelektualistą, żebrakiem czy władcą.

Być osobą to, po drugie, oznacza, że człowiek posiada rozumną naturę. Nam wydaje się to oczywiste – ale wiele kultur Afryki i Azji utrzymuje, że świat fizyczny jest chaosem, a człowiek – tu w doczesności – nie jest w stanie poznawać realnego świata. Chrześcijanie byli jednak pewni, że człowiek może odkrywać Boży plan stworzenia, że jest

zdolny do tego, by odczytywać Bożą księgę natury. Może bowiem odkrywać istotne fragmenty prawa odwiecznego, niejako w nim partycypować, a tę część Bożego prawa odwiecznego, którą rozum jest zdolny rozpoznać, nazywamy prawem naturalnym. Prawo to jest bowiem – cytując św. Tomasza – „partycypacją istot rozumnych w odwiecznym prawie Bożym”. I żadne względy, żadne zakazy bogów, żadne wyłączenia fragmentów rzeczywistości (*sacrum* obecnego w świętych lasach, górskich szczytach, wulkanach, czy zwierzętach, a także np. rozróżnienie przez Greków dwóch rodzajów materii sublunarniej i supralunarniej – ta druga była całkowicie niedostępna ludzkiemu poznaniu) nie powinny powstrzymać człowieka przed poznawaniem rzeczywistości.

Trzeci parametr to wolność. Oznacza to odrzucenie fatalizmu i determinizmu obecnych czy to w kulturach Dalekiego Wschodu, czy w mitologii greckiej, w której – wspomnianych już – rządzących losem wszystkich istot Moir obawiał się nawet Zeus (podobnie jak germańskie Norny stały ponad innymi bogami). Przeznaczenie – grecka *ananke*, rzymskie *fatum* (a w islamie – *kismet*), z wpisanym w nie determinizmem, radykalnie ograniczały ludzkie możliwości wolnego działania. Chrześcijaństwo – w imię wolności przyniesionej przez Założyciela – zrywało także z wszelkimi formami predestynacji lub pesymizmu zawartymi w obietnicy wyzwolenia poprzez unicestwienie jednostki w wszechobejmującej Jedni albo Pełni.

Ostatni parametr: osoba czyli byt społeczny.

To właśnie podobieństwo do Boga będącego Świętą Trójcą, a więc Osobami połączonymi fundamentalną relacją, podkreśla ten wymiar człowieczeństwa. Trójjedyność Boga, oznaczająca konstytutywną więź pomiędzy Osobami Boskimi, zarazem – co zawiera się w podobieństwie człowieka do Boga – implikuje głęboko zawartą w strukturze

ludzkiego bytu otwartość na relacje z innymi osobami. Tu, bez kłopotu, uczeni chrześcijańscy podejmą grecką tradycję wyrażoną zwięźle w słynnej frazie z *Polityki* Arystotelesa, *anthropos physei politikon dzoon* (człowiek ze swej natury jest zwierzęciem społecznym, politycznym). Stąd też scholastycy będą podkreślali, że – jak to ujął św. Tomasz – w człowieku istnieją *naturalis appetitus* (naturalne pragnienie – subiektywne) oraz *naturalis necessitas* (naturalna wewnętrzna konieczność – obiektywna), które wspólnie realizują się przez *naturalis impetus ad societatem* (naturalny pęd, dążenie do tworzenia, do bycia i życia w społeczności). Znaczy to również, iż więzy międzyludzkie mają swoją duchową realność, nie są jedynie umową, kontraktem zawierany między indywiduami.

Jan Paweł II zaopatrzył Kościół w „antropometr” (to zartobliwe pojęcie tworzę przez analogię do takich słów jak termometr, czy woltometr). Ks. kard. Jaworski nazwał to antropocentryzmem metodologicznym. Oznacza to, że Jan Paweł II przyjął antropologię jako punkt wyjścia do dyskusji na wszelkie tematy społeczne, także do dialogu z innymi wyznaniem, religiami i ludźmi niewierzącymi. Kiedy więc mamy do czynienia z np. jakimś systemem politycznym, ekonomicznym, kulturowym, albo też analizujemy jakiś ważny dokument w rodzaju konstytucji, czy paktu międzynarodowego, to przede wszystkim patrzymy na to, jaką antropologię promuje dany system czy dokument. I jeżeli ten ustrój lub dokument, obojętnie jak by się nazywały, zachowuje parametry ludzkiej godności, rozumności, wolności i wspiera budowanie więzi społecznych, to chrześcijanie powinni go wspierać (np. faszyzm czy komunizm są nie do przyjęcia, bo niszczą więzy społeczne oraz godność swoich oponentów, a także całej rasy albo klasy). Poszanowanie osobowego charakteru człowieka to podstawa – w terminologii KNS nazwiemy to pranormą personalistyczną.

ZASADY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Konsekwencją tego poszanowania jest uznanie trzech zasad za trzy filary życia społecznego.

Są nimi dobro wspólne, pomocniczość i solidarność. Warto przy okazji dodać, że kiedy zaczynałem studiować katolicką naukę społeczną, to w świeckiej refleksji akademickiej wszystkie te trzy zasady traktowane były z lekceważeniem. Uznawano, że jest to religijny idealizm i próba sztucznego konfesjonalizowania nauk społecznych. Jednakże znacząca zmiana nastąpiła w ciągu ostatnich 30 lat i świat odkrywa od nowa znaczenie owych trzech pryncypiów. Subsydiarność stała się jednym z kanonów Unii Europejskiej. Nasza „Solidarność” w latach 80. minionego stulecia ożywiła temat wzajemnej pomocy i współpracy ludzi o bardzo różnorodnych przekonaniach, a postępująca globalizacja nadała mu nowe znaczenie. Natomiast ostatnio, co wiąże się z kryzysowymi przejawami w zachodnich demokracjach i wolnorynkowej gospodarce, coraz bardziej odżywa kategoria dobra wspólnego. Coraz lepiej można dostrzec, że koncepcja klasycznego liberalizmu zakładająca, iż dobro wspólne jest zwykłą sumą dóbr indywidualnych, jest niewystarczająca dla istnienia wspólnoty politycznej i ekonomicznej.

Tomasz z Akwinu – jako pierwszy – wprowadził termin *bonum commune*, rozumiejąc przezeń takie ukierunkowanie życia wspólnego i tworzenie takich warunków, które pomogą jego uczestnikom, tak jednostkom, jak i grupom, rozwijać się, podwajać swoje talenty, czy też – używając języka scholastyki – aktualizować swoją potencjalność, osiągać swoją doskonałość. Można też ten termin określić obrazowo jako „wspólny horyzont”, do którego zmierza dana grupa. Jest bowiem ogromną różnicą, czy wspólnie definiujemy kierunki działania spajane przez wspólny horyzont

i staramy się rozwiązywać wszelkie zagadnienia w duchu godności, solidarności itd., myśląc o dobru wszystkich członków grupy, czy też w grupie tworzą się frakcje i koterie dążące wyłącznie do własnych korzyści. Widać to dobrze choćby na przykładzie sejmu, który może być miejscem debaty o tym, jak w sposób najbardziej sprawiedliwy zapewnić dobrobyt materialny i duchowy wszystkim obywatelom, pamiętając także o przyszłych pokoleniach (edukacja, inwestycje, zadłużenie), ale może być też miejscem walki o jak najszybsze zdobycie jak największych dóbr jedynie dla własnego elektoratu.

Dobro wspólne – podkreśla to Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK 1907–1909) – zawiera trzy podstawowe parametry: poszanowanie godności ludzkiej, troska o dobrobyt i wszechstronny rozwój społeczności oraz bezpieczeństwo.

Zasada solidarności (KKK 1939–1942) przypomina o realności węzłów wzajemnej przyjaźni i miłości społecznej między ludźmi, płynących z 360 ze wspólnego pochodzenia wszystkich i równości duchowej natury takiej samej u wszystkich ludzi. Podkreśla ona konieczność troski o każdego członka danej grupy. Tylko wtedy możemy mówić o prawdziwym rozwoju całej wspólnoty. Teoretycznie, czy zapewnimy połowie wspólnoty podwójny rozwój, a druga połowa nie będzie się rozwijała, czy też damy wszystkim szanse na podobny rozwój, to matematycznie wyjdzie na to samo. Ale zasada solidarności eliminuje taką arytmetykę. Rozwój ma dotyczyć wszystkich, a szczególną troską należy otoczyć najsłabszych członków wspólnoty, ponieważ silniejsi sami dadzą sobie radę. Dlatego w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II wprowadza pojęcie – wpływającej z zasady solidarności – „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”.

Zasada pomocniczości (KKK 1883–1885) – choć ostatecznie została sformułowana przez Piusa XI, pojawia się

już w myśli scholastycznej, zwłaszcza u św. Tomasza. A jej istotę można odnaleźć na kartach Starego Testamentu w Księdze Wyjścia (Wj 18,13–26). Jest ona zawarta w radzie Jetry, teścia Mojżesza, gdy zięć poskarżył mu się, że już nie wytrzymuje bezustannego sądzenia w sporach pomiędzy zwaśnionymi Izraelitami wędrującymi przez pustynię. Wtedy Jetro poradził Mojżeszowi ustanowienie dziesiątników, pięćdziesiątników, setników i tysiączników, aby poczynając od najniższego poziomu starali się znaleźć rozstrzygnięcie problemu. W ten sposób do Mojżesza docierać będą tylko przypadki najtrudniejsze, z którymi nie poradziły sobie niższe instancje.

To jest istota zasady pomocniczości: jak najwięcej na jak najniższym szczeblu; dopiero gdy mniejsza wspólnota nie może sobie poradzić z problemem, większa winna jej przyjść z pomocą. W wersji dojrzałej sformułuje tę zasadę Pius XI w 1931 roku w encyklice *Quadragesimo anno*: „Co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać – pisze papież – tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”.

Większa społeczność powinna pomóc, gdy mniejsza wspólnota sobie nie radzi, ale nie może jej wyręczać. Jest to przeciwstawienie się wszelkim formom etatyzacji – wchłanianiu przez państwo mniejszych zrzeszeń. Albowiem im mniejsza wspólnota, tym bardziej posiada osobowy charakter.

POŚREDNIE ZAANGAŻOWANIE KOŚCIOŁA W POLITYKĘ I EKONOMIĘ

Wspomniałem wcześniej, że Kościół powinien się angażować w rzeczywistość polityczno-ekonomiczną jedynie w pośredni sposób.

Są po temu dwie poważne racje. Najważniejszą jest szczególny charakter misji Kościoła we wspólnocie ludzkiej. Pragnieniem bowiem Kościoła jest doprowadzenie wszystkich ludzi do zbawienia. Zawarty jest w tym, *primo*, postulat uniwersalności misji Kościoła, chęć dotarcia do nich ponad wszelkimi różnicami i podziałami – także polityczno-ekonomicznymi. *Secundo*, wierność prawdzie Objawionej, także w sytuacji, gdy ludzkie rozporządzenia, rządy, czy partie, demokratyczne głosowania (nawet referenda), głoszą coś innego. Dlatego – teoretycznie – Kościół może używać wszystkich mechanizmów politycznych, aby wcielać prawdę objawioną w życie wspólnoty politycznej. Może też – wręcz przeciwnie – podkreślać, że jego misja ma ponaddozyczny charakter i dlatego głosząc prawdy objawione oraz wartości etyczne, które nie podlegają kompromisom i grze politycznej, nie angażuje się bezpośrednio w uprawianie polityki.

Obie te formy obecności Kościoła w życiu społecznym, tak polityczna, jak i ponadpolityczna, są możliwe. Niemożliwe jest jednak łączenie ich obu, a więc pełnoprawne uczestniczenie w grze politycznej z nadzieją na osiągnięcie sukcesu, a w wypadku, gdy się to nie powiodło, podkreślanie, że odrzucamy wszelkie inne decyzje, ponieważ Kościół jest wspólnotą ponadpolityczną i musi bezkompromisowo bronić prawdy.

Oba postulaty: i uniwersalizmu, dotarcia do wszystkich, jak i klarowności w głoszeniu nie uwikłanej w politykę Bożej prawdy, prowadzą do konkluzji, którą zawierają

uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego. Przywołując słowa Jana Pawła II, stwierdzają one jednoznacznie: „prawo prezbitera do ujawniania własnych wyborów politycznych ograniczają wymogi jego posługi kapłańskiej. Również i to ograniczenie może stać się wymiarem ubóstwa, do którego praktykowania jest wezwany na wzór Chrystusa. Czasem musi bowiem powstrzymać się od korzystania ze swego prawa, by móc być skutecznym znakiem jedności i głosić Ewangelię w całej jej pełni. Tym bardziej powinien unikać ukazywania swego wyboru jako jedynie słusznego, a w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej powinien szanować dojrzałość ludzi świeckich, co więcej, musi pomagać im w jej osiaganiu przez formację sumień. Zrobi wszystko, co możliwe, by nie przysparzać sobie wrogów na skutek zajmowania takich stanowisk w dziedzinie politycznej, które pozbawiałyby go wiarygodności i powodowały oddalenie się wiernych powierzonych jego pasterskiej misji”.

Dlatego też tak ważne jest rozróżnienie powołań duchownych i świeckich i podkreślenie, że działanie w świecie polityki i gospodarki przynależy do powołania ludzi świeckich, którzy działają samodzielnie i „na własny rachunek”. Mówi o tym Katechizm (KKK 2442): „Do pasterzy Kościoła nie należy bezpośrednie interweniowanie w układy polityczne i w organizację życia społecznego. Zadanie to wchodzi w zakres powołania *wiernych świeckich*, którzy działają z własnej inicjatywy wraz z innymi współobywatelami. Działanie społeczne może zakładać wielość konkretnych dróg”.

Ta wielość możliwych dróg oraz świadomość faktu, że w sprawach społecznych Kościół ma pełną jasność w odniesieniu do pryncypiów, ale konkretne problemy społeczno-ekonomiczne, analiza ich przyczyn, uwarunkowań i skutków wykraczają poza depozyt prawd wiary i moralności, sprawiają, że Urząd Nauczycielski Kościoła unika w tej materii jednoznacznych rozstrzygnięć. „Tego rodzaju analiza nie

ma na celu formułowania sądów definitywnych – przypomni Jan Paweł II w *Centesimus annus* – bowiem ze swej natury wykracza poza ścisły zakres kompetencji Magisterium”.

To uznanie własnych ograniczeń w ocenie rzeczywistości polityczno-ekonomicznej także podkreśla ponadpolityczny charakter Kościoła. Ukazywanie tego metapolitycznego charakteru Kościoła również należy do ważnych zadań katolickiej nauki społecznej.

Kościół bowiem, jak klarownie naucza II Polski Synod:

- chociaż prowadzi ludzkość do Królestwa Bożego, nie dąży do władzy politycznej;
- chociaż służy transcendentnemu wymiarowi osoby ludzkiej i dobru wspólnemu, nie angażuje się w mechanizmy uprawiania polityki;
- chociaż wciela się w konkretne narody i kultury, nie utożsamia się z wspólnotą polityczną;
- chociaż wzywa do sprawiedliwości społecznej i solidarności, nie wiąże się z żadnym ustrojem;
- chociaż oświeca ludzkie drogi światłem Ewangelii, nie wytycza własnej „drogi”, zawierającej optymalne z chrześcijańskiego punktu widzenia rozwiązania społeczno-ustrojowe.

Kościół pozostaje społecznością ponadpartyjną – służy dobru całej wspólnoty narodu i otwiera się na wszystkich ludzi dobrej woli. Z tej racji nie identyfikuje się on z żadną partią i żadna partia nie ma prawa do jego reprezentowania.

W konkluzji, bardzo proszę o zrozumienie i wybaczenie mnogości cytatów w ostatniej partii tego tekstu. Jest jednak dla mnie niezmiernie ważne, by pokazać, że nie głoszę prywatnych opinii, lecz opieram się wyłącznie na Magisterium – najważniejszych dokumentach Kościoła. Czynię to również dlatego, iż obawiam się – co potwierdza praktyka – że owe dokumenty są wciąż w Polsce, niestety, mało znane.

Bibliografia

- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, przekł. S. Pyszka, Kraków 1993.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (Rzym, 1.05.1991).
- Komisja *Iustitia et pax, Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Mazurkiewicz P., *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001.
- Sutor B., *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, przekł. A. Marcol, Warszawa 1994.
- Zięba M., *Papieska ekonomia. Kościół – demokracja – rynek*, Kraków 2016.

MACIEJ ZIĘBA – dominikanin, fizyk, teolog, filozof, wieloletni wykładowca Kolegium Filozoficzno-Teologicznego OO. Dominikanów i Wydziału Prawa Uniwersytetu Adama Mickiewicza i Akademii Ekonomicznej w Poznaniu. Dyrektor Wydawnictwa „W drodze” w latach 1990–1995. Organizator i dyrektor Europejskiego Centrum Solidarności w Gdańsku (2007–2010). Założyciel i dyrektor Instytutu Tertio Millennio. Autor licznych książek i artykułów publikowanych w kraju i zagranicą.

DAŻENIE DO SZCZĘŚCIA: JAK USUWAĆ, A NIE STWARZAĆ BARIERY

Zacznijmy od Amerykańskiej Deklaracji Niepodległości z 1776 roku.

Filozofowie, religioznawcy, pisarze, politycy i ekonomiści nie ustają w sporach o znaczenie pojęcia „szczęścia” oraz o to, jakie działania na szczeblu prywatnym i instytucjonalnym prowadzą do jego osiągnięcia. Wiele dzieł religijnych i filozoficznych traktujących na ten temat to często zbiory osobistych porad ich autorów odnośnie tego, jak osiągnąć szczęście, co zrobić, żeby osiągnąć ten błogi stan umysłu. W przeciwieństwie do obszernej literatury rozważającej czym jest szczęście i jak je osiągnąć, stosunkowo niewiele mówi się o tym, jakie warunki powinno spełniać społeczeństwo, które umożliwia swoim członkom *dążenie do szczęścia i korygowanie w porę destrukcyjnych działań*.

Moje wystąpienie traktuje właśnie o warunkach niezbędnych dla ukształtowania takiego społeczeństwa. Okazują się być nimi: rozproszona władza, otwarta dyskusja i zdyscyplinowana edukacja od najmłodszych lat, kiedy to rodzina wpaja dziecku silne poczucie obywatelskiej odpowiedzialności. Społeczeństwo, które nie realizuje tego ostatniego zadania, skazuje się na niestabilność, ponieważ polegać na sądach i policji w zakresie penalizacji destrukcyjnych zachowań *ex post* staje się zbyt kosztowne.

Rozpocznę od amerykańskiej Deklaracji Niepodległości (1776): jest to pierwszy oficjalny dokument państwowy, w którym pojawia się pojęcie „szczęścia” i który czyni z niego

zasadę przyświecającą właściwym rządóm. Wprawdzie dziesiątki i setki lat później pojęcie szczęścia pojawia się także w takich dokumentach, jak konstytucje Japonii i Korei, preambule konstytucji francuskiej z 1958 roku i w Deklaracji Praw Człowieka. Jednak w XX wieku pojęcie „dążenia do szczęścia” zaczęło oznaczać pogoń za samospelnieniem i nie miało wiele wspólnego z pierwotną ideą przyświecającą temu sformułowaniu w dokumencie z 1776 roku.

Deklaracja z 4 lipca 1776 głosi:

Kiedy w toku ludzkich zdarzeń nastaje moment, w którym jakiś naród staje wobec konieczności rozwiązania więzów łączących jego członków i przyjęcia pośród ziemskich potęg odrębnej i równej im pozycji, należnej mu w myśl praw Boga i Natury, przyzwolitość i szacunek dla opinii ludzkości nakazuje mu przedstawienie powodów, jakie zmusiły go do tej separacji.

Uważamy za oczywiste te oto prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi, że zostali obdarzeni przez swojego Stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami, do których należą: Życie, Wolność i dążenie do Szczęścia; że w celu zabezpieczenia tych praw ustanowione zostały wśród ludzi rządy, wywodzące swoją słuszną władzę z przyzwolenia rządzonych. Że jeśli kiedykolwiek jakaś forma rządów zagrozi realizacji powyższych celów, Prawem Narodu będzie zmiana lub obalenie władzy i powołanie nowej, poprzez zbudowanie jej fundamentu na takich zasadach i organizację jej uprawnień w taki sposób, który jego zdaniem będzie najskuteczniej zapewniał mu Bezpieczeństwo i Szczęście.

Deklaracja ta zawiera więc odniesienie do „dążenia do szczęścia” rozumianego w konkretnym politycznym kontekście okresu, w którym amerykańska kolonia odłączyła się od Anglii, ale *nie* definiuje tego, czym jest „szczęście”.

Zamiast tego, definiuje warunki, które miałyby pozwolić ludziom na realizację ich dążeń i podejmowanie ryzyka.

Ta nieposiadająca wówczas precedensu zasada „dążenia do szczęścia”, w połączeniu z zasadą podziału władzy, z czasem ukształtowała w „amerykańskim plemienu” Stanów Zjednoczonych unikalną właściwość: „w dążeniu do szczęścia dozwolone jest wszystko, co nie jest jednoznacznie zabronione”. „Dążenie” oznacza działanie, zdolność realizacji planów. Możliwość jego urzeczywistnienia wymaga przepisów prawa, regulacji, dostępu do kredytu. Jednak należy podkreślić, że koncepcja „wszystko jest dozwolone” odnosi się do przepisów prawa i regulacji, a nie do społeczeństwa, w którym „wszystko wolno”.

„Czuj ojca i matkę” to jedno z Dziesięciu Przykazań. Nie istnieją jednak przepisy czy regulacje, które mogłyby zmusić ludzi do jego przestrzegania. Jedynie wcześniej rozpoczęta edukacja oraz szanowanie przez dzieci zasad i postaw ich rodziców daje szansę, że przykazanie to będzie wypełniane, a dzieciom wpojona zostanie wspomniana już przeze mnie „odpowiedzialność obywatelska”, która określa, jakie zachowania spoza sfery komercyjnej są w społeczeństwie cenione. Jeśli dzieci wzrastają w oderwaniu od takich zasad jeszcze nim staną się nastolatkami, pouczenia na temat moralności i etyki stają się bezużyteczne, a społeczeństwa zbudowane z takich jednostek stosunkowo łatwo jest zdestabilizować w obliczu przeciwności.

W odróżnieniu od społeczeństwa amerykańskiego posiadającego ową nakreśloną powyżej unikalną cechę, większość współczesnych społeczeństw kieruje się zasadą „wszystko jest zabronione z wyjątkiem tego, co jest jednoznacznie dozwolone”. Chociaż społeczeństwa te mogą teoretycznie głosić zasadę rozproszenia władzy, w praktyce rozproszenie to jest ograniczone, zwłaszcza w krajach islamskich, gdzie religia zdominowała politykę i instytucje.

Czas pokaże, czy Stany Zjednoczone utrzymają swoją unikalną założycielską zasadę. Dyskusowanie o „dążeniu do szczęścia” jest wystarczająco trudne samo w sobie: to, jaki kierunek przyjmie amerykańska wspólnota stanowi kolejny trudny problem na inną okazję, ale wspomnę krótko o tym, z jakimi problemami borykają się obecnie tak amerykańskie, jak i europejskie społeczeństwa w procesie „samotworzenia” lub „samorozkładu”¹.

I. DAŻENIE DO SZCZĘŚCIA I PODEJMOWANIE RYZYKA

Wbrew wielu uczonym dyskursom i sporom mających miejsce na przestrzeni wieków, odnoszących się do różnych propozycji rozumienia pojęcia szczęścia, potoczny język codziennego życia, zwłaszcza w Europie, oddaje wyraźnie i klarownie, jak je rozumieją zwyczajni ludzie: „Niech rządzący pozwolą nam realizować nasze *szczęście!*”

W istocie, w języku angielskim słowo *happiness* pochodzi od *hap* oznaczającego „los, traf”, wobec czego kojarzy się też z przypadkowością. W języku polskim angielskie słowa *happiness* i *luck* mają jedno określenie – „szczęście”, które z kolei ma ten sam rdzeń co serbsko-chorwackie *sreca*, od którego pochodzi węgierskie *szerecsse* (*luck*) przypominając jednocześnie czeskie *stesti a stesti*. We współczesnym niemieckim słowo *Glück* również odnosi się zarówno do angielskiego *happiness*, jak i *luck*, a z niego wywodzi się holenderskie *geluk*. Również w estońskim to samo słowo *onne ja onne* używane jest w tych dwóch znaczeniach. W języku francuskim słowo *heureux* używane dziś dla określenia „szczęśliwy”, pochodzi od *heur*, co w starożytnym francuskim oznaczało „los, fortunę”, znaczenie do dziś odzwierciedlone

¹ Tekst został napisany przed Brexitem.

w pojęciu *malheur* oznaczającym „nieszczęście” czy „brak szczęścia”, przeciwieństwo *bonheur* oznaczającego „szczęście”. Również w łacinie *felix* używa się na określenie tych dwóch pojęć.

Użycie sformułowania „dążenie do szczęścia” w kontekście Deklaracji Niepodległości oznaczało oficjalne pi-semne zobowiązanie nowego rządu Stanów Zjednoczonych do sformowania praw i instytucji pozwalających obywatelom na „podejmowanie na własne ryzyko prób osiągnięcia szczęścia”, a przez to „zabiegania o szczęśliwe życie”. Dokument ten nie rozważa znaczenia „szczęścia” ani tego, co znaczy „być szczęśliwym”. Dążenia do szczęścia nie utożsamia on także z osiągnięciem materialnego dobrobytu: możesz próbować szczęścia jako muzyk, aktor, pisarz, artysta, ksiądz, filozof, matka lub ojciec wychowujący dzieci w domu, czy nawet jako polityk i możesz czuć się niespełnionym, biednym i nieszczęśliwym. Dążenia same w sobie nie gwarantują rezultatów. Ale dają przynajmniej możliwość *spróbowania, wymyślenia czegoś nowego, poniesienia porażki i spróbowania od nowa*: władze ustanawiają reguły, które pozwalają ludziom dążyć do szczęścia bez względu na to jak je rozumieją.

W przeciwieństwie do Deklaracji, w konstytucji stanu Massachusetts z 1780 roku wybrzmiewa echem *Teoria uczuć moralnych* Adama Smitha (napisana przed *Bogactwem narodów*), w stwierdzeniu głoszącym, że „istnieje ścisły związek pomiędzy szczęściem obywateli oraz porządkiem i trwałością władzy państwowej z jednej strony a pobożnością, religijnością i moralnością z drugiej, [...] tych ostatnich zaś nie da się upowszechnić w obrębie danej wspólnoty inaczej niż za pośrednictwem instytucji publicznego kultu religijnego i publicznego nauczania pobożności, religijności i moralności”. Dokument stanu Massachusetts prezentuje stanowisko na temat „szczęścia”, jednak nie od-

nosi się ono w żaden sposób do jakiegokolwiek „dążenia”. Nie zobowiązuje też władz Stanów Zjednoczonych do przyjęcia punktu widzenia tego dokumentu.

Obowiązkiem władzy w myśl Deklaracji jest pozwolić ludziom prezentującym specyficzny punkt widzenia odnośnie pojęcia „szczęścia” przyjęty w konstytucji stanu Massachusetts na takie działania, które umożliwi im jego osiągnięcie, o ile działania te nie są jednoznacznie zabronione. Ale w jaki sposób społeczeństwo decyduje o tym, jakie działania są „dozwolone” w dążeniu do szczęścia? Jakie kryteria stosuje określając, które dążenia są właściwe, a które nie? I w jaki sposób zmienia kryteria obowiązujące przez wiele lat?

Aby nieco bliżej naświetlić te kwestie, rozpocznę swoją opowieść od czasów starożytnych i, naturalnie, Biblii.

II. JAK ZASADNOŚĆ DAŻENIA DO SZCZĘŚCIA ZMIENIA SIĘ Z DUCHEM CZASU

W starożytności stan szczęśliwości lub błogości uważano za coś pozostającego poza sferą kontroli człowieka, chociaż mówiono ludziom, że niektóre działania mogą przynieść im ukojenie, jeśli nie w życiu ziemskim, to po śmierci. Różne społeczeństwa miały zasadniczo odmienne wizje tego, jakie działania można uznać za zasadne w dążeniu do osiągnięcia takiego stanu.

Dla Żydów dążenie to wiązało się z zachowywaniem postawy wymaganej przez ich jedyne Boga. Inne wspólnoty łączyły owo dążenie z potrzebą przestrzegania nakazów ich rozmaitych bóstw. Byli też tacy, którzy zasięgaliby w tym celu rady astrologów, ponieważ wierzyli, że w gwiazdach zapisane są tajemnice kryjące co i kiedy powinni zrobić

ludzie. Tak więc jedna społeczność cenila kapłanów, inna astrologów, a jeszcze inna – przepowiednie.

Starożytne dokumenty sugerują także, że wielu ludzi nie postrzegało świata przez pryzmat wierzeń religijnych, uznając go za przypadkowy i zdany na koło fortuny. Pliniusz Starszy, na przykład, napisał, że kult Fortuny i Fatum rozpoczął się w Grecji po tym jak upadł tam system wierzeń opartych na religii olimpijskiej: „Na całym świecie, w każdym miejscu i o każdej porze, wszelki głos przywołuje Fortunę i głosi tylko jej imię; tylko ona się liczy, ona jest jedyną przyczyną i jedyną myślą w ludzkich umysłach, jedynym obiektem chwały, jedyną siłą sprawczą. Wielbią ją obelgami, zwą przewrotną i często ślepa, zabląkaną, niekonsekwentną, złudną, zmienną i przyjaciółką niegodnych [...]. Tak bardzo jesteśmy zdani na przypadek, że Przypadek jest naszym Bogiem”². Tam zaś, gdzie zaczyna dominować wiara w przypadek, znaczenie tracą kapłani.

Innymi słowy, ludzie szukali uzasadnienia dla określonych dążeń w rozmaitych niemożliwych do pogodzenia ze sobą poglądach, określających źródła ich przeznaczenia, co nie tylko legło u podstaw zjawiska nazywanego dziś „wojnami kulturowymi”, ale przyczyniło się także do wybuchu faktycznych wojen. Takie wojny miały i mają miejsce wówczas, gdy dane społeczeństwo dopuszcza tylko jedną możliwą interpretację „dążenia do szczęścia” i sankcjonuje je za pośrednictwem prawa, policji i wojska oraz racjonalizuje z pomocą „uczonych”. Obecnie „islamizm”, a w XX wieku „komunizm” i „fasyzm” stanowiły przykłady tego rodzaju ideologii, które przenikały politykę i racjonalizowały „zakazywanie wszystkiego z wyjątkiem tego, co było jednoznacznie dozwolone”. Obecnie cywilizacja Zachodu „zezwała na wszystko z wyjątkiem tego, czego jednoznacznie zabrania”,

² Cytat za: J. Cohen, *Behaviour in Uncertainty*, New York 1964, s. 188.

a zawzięte spory stały się elementem wojen kulturowych z użyciem słów zamiast mieczy, prowadzonych na arenie politycznej, prawnej i akademickiej. W jaki sposób ukształtowały się te dwa przeciwstawne modele społeczeństwa charakteryzujące się radykalnie odmiennymi poglądami wyrażającymi istotę dążenia do szczęścia?

Demografia nie przesądza wprawdzie o wszystkim, ale wykażę, że w zrozumieniu tego, w jaki sposób ukształtowały się te dwa przeciwstawne poglądy, począwszy od starożytności, pomocne może być uświadomienie sobie radykalnych zmian demograficznych, jakie zaszły na przestrzeni wieków. Aktualnie Ziemię zamieszkuje 7 miliardów ludzi, podczas gdy jeszcze 100 lat temu był to tylko miliard. Okazuje się, że poczęcie człowieka nie jest takie trudne, czego nie można powiedzieć o procesie regulacji w zakresie rodzielstwa i instytucji niezbędnych dla umożliwienia dążenia do szczęścia tak wielkim masom ludzi. Potrzeba na to całych stuleci, na przestrzeni których społeczeństwa uczą się honorowania bardzo różnych dążeń – nie bez powodu.

III. DŁUGA DROGA PODAŻANIA ZA SZCZĘŚCIEM

Rozpocznę od historii Kaina i Abla. Kain: rolnik zabija brata, pasterza owiec, a następnie ustatkowuje się, zbliża do żony, która „poczęła i urodziła Henocha. Gdy Kain zbudował miasto, nazwał je imieniem swego syna: Henoch” (Rdz 4,17).

Wiele filozoficznych rozważań poświęcono temu, że Kain – morderca, nie poniósłszy kary za zabójstwo swojego brata, został ojcem cywilizacji. Jednak, o ile mi wiadomo, niewiele uwagi zwrócono na fakt, że w tej historii po raz pierwszy w Biblii pojawia się słowo „miasto”. Po-

nadto, komentatorzy pogubieni nieco w gąszczu tłumaczeń, nie zauważyli, że imię Kain pochodzi od hebrajskiego słowa „kupować” (*kinyan* oznacza „nabywanie”), ani że słowo *hanokh* oznacza „ćwiczyć, dyscyplinować, kształcić i cywilizować”.

W wersji hebrajskiej i jako przypowieść historia ta wydaje się prosta, uniwersalna i utożsamiająca prawidłowość odtąd dobrze udokumentowaną na świecie. Jest to znany fakt, że rozwój rolnictwa – radykalna innowacja – nie był przypadkowy, lecz stanowił odpowiedź na przyrost populacji. Wraz ze wzrostem liczby ludności, łowcy, zbieracze i pasterze, którzy dotąd prowadzili wędrowny tryb życia i pozwalali owcom na swobodne wypasanie się, zaczęli wkraczać na tereny rolników uprawiających ziemię, co od czasów starożytnych rodziło liczne konflikty. Nie dość powiedzieć, że rolnictwo bazuje na ochronie własności. Jeśli wspólne zasoby nie zostają sprywatyzowane, skutkiem jest tragiczne zubożenie ziemi. Historycy – a także kultura masowa – udokumentowali te sięgające aż XX wieku konflikty – książka *Oklahoma* oraz musical oparty na jej kanwie stanowią jedne z nowszych znanych przykładów. Naturalnie, miasta nie powstałyby, gdyby nie nastąpił odpowiednio duży przyrost ludności: kilka rodzin – gdyby rozumieć historię Kaina dosłownie – nie tworzyło „miasta”. I tylko wzrost liczby ludności umożliwił „specjalizację”: rolnicy zaczęli dostarczać swoje płody na rynki, powstały targi, handel, upowszechniła się znajomość czytania i pisanie, a sądy rozstrzygały spory, zwłaszcza pomiędzy osiadłymi rolnikami i ciągle przemieszczającymi się „pasterzami”. Ludzie wiedliby pewnie szczęśliwy żywot jako łowcy i pasterze owiec przez kolejne tysiąclecia. Jednak przemiany związane z rozwojem rolnictwa i życia w mieście przyniosły konflikty, choroby i nieszczęścia, z jakimi musieli zmierzyć się ludzie. Ale przy wzroście ludności (spowodowanym

zapewne zmianą klimatu lub uodpornieniem się na jakieś choroby), wynalezienie rolnictwa pozwoliło na przetrwanie większej liczby ludzi. Zmiana ta wymagała także dostosowań politycznych oraz światopoglądowych, zwłaszcza tych określających, jakie zachowania należy premiować i wspierać.

Główną cechą wyróżniającą społeczeństwa agrarne jest brak mobilności. W społeczeństwach tych – jak w niemal wszystkich społeczeństwach aż do czasów rewolucji przemysłowej, a także w wielu miejscach we współczesnym świecie – źródłem bogactwa była ziemia. Rolnicy opanowali najdrobniejsze szczegóły procesów uprawy, dostosowań niezbędnych w warunkach zmian pogodowych i rodzaju gleby. Ochrona tej cennej specjalistycznej wiedzy wymagała obrony terytorium zamieszkiwanego przez rolników. Ich wiedza była tak ściśle powiązana z konkretnym miejscem działalności, że nie dziwi fakt, iż rolnicy bywali tak dotkliwie opodatkowywani, by przychody z podatków mogły służyć władzom i wojsku do ochrony ich terytorium. Rolnik wyspecjalizowany w uprawie roślin tropikalnych i obeznany w niuansach tropikalnych warunków pogodowych nie byłby w stanie wiele zdziałać w ośnieżonej rolniczej Europie Północnej.

W świecie, w którym majątek buduje się nie tylko w oparciu o rolnictwo, ale także o bogactwa naturalne takie jak lasy, węgiel, złoto, diamenty, ropa naftowa, terytorium przynależne danej wspólnoty wymaga ochrony. Bez niej wojsko innego kraju utrzymującego się z uprawy ziemi lub bogactw naturalnych mogłoby je zająć. Instytucje, wartości, kultura, wysoko cenione profesje, a przede wszystkim postawa bohaterskiej obrony kraju – właściwie wszystko to, co jest charakterystyczne dla tych społeczeństw (włącznie z ideą opodatkowania chłopów), zostały ukształtowane przez *brak mobilności*, przez rozwój cywilizacji agrarnej.

Panowie feudalni, arystokracja i ziemiaństwo, wojsko i służby porządkowe oraz administracja państwowa zapewniaли ochronę, zagrażając niekiedy sąsiednim, prowadzącym równie osiadły tryb życia społeczeństwom. Słaby król czy władca pozostawiał swoich poddanych na łasce swoich rywali. Dlatego ludzie płacili podatki, które można by wobec tego nazwać opłatą za ochronę. Kwotę, jaką ludzie byli gotowi za nią zapłacić za taką, można by odnieść do kosztów przeniesienia się do innego regionu, z dala od wpływu grabieżców i instytucji podatkowych. Kiedy nie istniała możliwość ucieczki, a podatki osiągały niebotyczny poziom, ludzie czasem buntowali się. Poniżej omówię dominującą rolę religii i rodziny w tych względnie niewielkich, „niewędrownych” społeczeństwach.

Wszelka inicjatywa, która mogłaby ułatwić ludziom przeniesienie się w inne miejsce, osłabiała władzę panujących oraz ich dochody płynące z podatków. Nic więc dziwnego, że władcy i rządy społeczeństw agrarnych potępiały handel i wszelkie grupy, które czerpały swoją silną pozycję ze swobodnego przemieszczania się. Byli podejrzliwi wobec handlarzy, bankierów i finansistów, nawet osób parających się wynalazczością, chyba że wymyślone przez nie technologie można było zastosować do rozwiązania aktualnie palących problemów, umacniając przez to władzę nad osiadłymi społecznościami. Ale najbardziej „mobilne” profesje posiadały podrzędny status, a ich podejmowanie było utrudniane bądź zabronione.

We względnie osiadłych społeczeństwach agrarnych, jedni zajmują się uprawą ziemi, inni wstępują do wojska, część podejmuje pracę w administracji państwowej albo pełni funkcje kościelne, a niewielki odsetek zajmuje się handlem. Ludzi określa ich status: niewolnicy, właściciele ziemscy, żołnierze, księża bądź kupcy. Prawa i obowiązki powiązane są ze statusem, dziedziczone i nie podlegają negocjacom.

Ludziom musi wystarczać los i status, z jakim przyszło im się urodzić.

Koncepcja „praw osobistych” – a więc koncepcja „dążenia do szczęścia” i negocjowania praw i obowiązków nie przynależnych danemu statusowi w związku z jego pochodzeniem nie istnieje. Wprawdzie niekiedy władcy zmieniali czyjś status, ale czynili to wyłącznie w formie łaski przyznawanej „odgórnie”. To prawo umów – równość wobec prawa, możliwość uzyskiwania zdolności negocjacyjnych poprzez wymuszanie praw (uzyskiwanych stopniowo, począwszy od trzynastowiecznej północnej Italii) na rywalizujących ze sobą władcach, wolność podejmowania zobowiązań, wsparta dostępem do kredytu – ostatecznie pozwoliło ludziom różnych pozycji na rozwijanie ich umiejętności, porzucenie przyrodzonego statusu i wdrażanie w życie pomysłów bez konieczności uprzedniego uzyskania przychylności władcy. Dostęp do *niezależnych źródeł kapitału* stanowił kluczowy element umożliwiający osiągnięcie tego celu: to on gwarantuje rozproszenie władzy (powróć do tej kwestii przy omawianiu przepisów dotyczących lichwy). Bez dostępu do rywalizujących ze sobą źródeł kapitału w procesie odchodzenia od modelu osadniczego systemu uprawy roli, „dążenie do szczęścia” staje się pozbawionym realnych treści pustosłowiem. W końcu takie dążenia opierają się na pożyczaniu na rzecz wyobrażonej przyszłości. W świecie, w którym administracja państwowa pozostaje jedynym źródłem kapitału, może istnieć tylko jedna „oficjalna postać przyszłości” – ta wyobrażona i finansowana przez władzę polityczną. Innymi słowy wolność zawierania umów, wsparta przez niezależne źródła kapitału, daje „mobilność” – w górę lub, w przypadku porażki, w dół – a także na boki (tzw. „głosowanie za pomocą nóg”), czyli przeniesienie się w inne miejsce i spróbowanie tam szczęścia. Te cechy określają „mobilną cywilizację” i stanowią warunek konieczny dla

dażenia do szczęścia. Dlaczego tylko nieliczne społeczeństwa zdołały stworzyć głębokie i otwarte rynki kapitałowe, bez których pojęcia takie jak „dażenie do szczęścia” i „wolność” tracą znaczenie?

IV. PRÓBY I BŁĘDY

Aby odpowiedzieć na to pytanie należy uświadomić sobie, że rynki kapitałowe wymagają pewnego rodzaju zaufania – zaufania do system prawnego i sprawiedliwego stosowania prawa w długim okresie wobec stron zawierających umowy. Stworzenie i utrzymanie tego zaufania wymaga gąszczu skomplikowanych instytucji. Ukształtowanie tych instytucji zajęło stulecia, na przestrzeni których nie zabrakło długotrwałych konfliktów oraz licznych prób i błędów.

Jednym z takich szczególnych wydarzeń była reformacja gregoriańska. Jej skutkiem było oddzielenie Kościoła od świeckiego świata polityki i rządów na Zachodzie, które uwolniło duchowieństwo spod dominacji panów, królów i władców oraz stworzyło najpierw dwa, a z czasem więcej rywalizujących ośrodków władzy. Papież Grzegorz VII przekształcił Kościół katolicki w scentralizowany aparat biurokratyczny wykształconego duchowieństwa, niezależny od kontroli politycznej. Rozdział ten, jak zauważył Harold Berman, „zapoczątkował formację pierwszego nowożytnego system prawnego na Zachodzie, „nowe prawo kanoniczne [...] Kościoła Rzymskokatolickiego, a ostatecznie także nowe świeckie systemy prawa – królewski, miejski i inne”³ (i nie stało się to w Bizancjum). Przez stulecia Kościół pozostawał jedyną instytucją zdolną do przeciwstawienia się władzy królewskiej i feudalnej, a przez pewien

³ H. Berman, *Law and Revolution*, Cambridge, MA 1983.

czas stanowił jedną z dróg awansu dla ubogich warstw społecznych.

Poza takimi osiągnięciami jak prawo rzymskie i filozofia grecka, nowe rywalizujące sfery prawne stworzone przez Kościół, królów, miasta i kupców umożliwiły jednostkom wystaranie się o prawa dla siebie. Pojęcia praworządności, odpowiedzialności, równowagi władz, ochrony przed samowolą, rozwinięcie koncepcji „korporacji”, czy to w formie klasztorów, cechów kupieckich, uniwersytetów, czy wreszcie przedsiębiorstw, wszystko to stworzyło przestrzeń instytucjonalną pomiędzy jednostką i państwem, umożliwiając rozwój „mobilnej” cywilizacji. Długa historia walki, rywalizacji pomiędzy najwyższymi ośrodkami władzy państwowej i kościelnej, a wreszcie reformacja w Kościele, to wyróżniająca cecha historii Europy Zachodniej.

Tam, gdzie takie rozproszenie władzy nie nastąpiło, religia i ideologie pograżyły politykę, ograniczając „dążenie do szczęścia” do nielicznych obszarów: Bądź posłuszny, a otrzymasz nagrodę. Okaż nieposłuszeństwo, a spotka Cię los „Sołżenicyna”, spalą cię na stosie, czeka cię wygnanie albo gułag. Tak było w Hiszpanii w czasie panowania inkwizycji, podobnie jak w Rosji za panowania carów i w okresie komunizmu czy w krajach europejskich, które weszły na ścieżkę faszyzmu czy komunizmu, tak jest do dzisiaj w wielu krajach islamskich.

W swojej książce *Science of Conjecture* James Franklin wspomina, że w prawie islamskim nie istnieje pojęcie „instytucji”, a „koncepcja umów obarczonych ryzykiem przetrwała – ale tylko po to, by można ich było zabronić”⁴. Stało się tak mimo że początkowo w islamie kupcy nie posiadali podrzędnego statusu – wszak Mohammed zanim został prorokiem sam był kupcem i inicjatorem masowych

⁴ J. Franklin, *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore 2001.

pielgrzymek (ówczesna turystyka: jak inaczej mogli przetrwać mieszkańcy pustyni?).

Z czasem biznes uległ marginalizacji. Nastąpiło to wraz z zamknięciem „bram *Ijtihadu*” (niezależnego rozumowania stosowanego względem prawa szariatu) w X wieku, kiedy to niektóre sekty zaczęły interpretować Koran znacznie bardziej dosłownie niż inne. Po dziś dzień ISIL [Islamic State of Iraq and the Levant – przyp. tłumacza] odwołuje się do starożytnego konfliktu Sunni-Shia, w którym ta pierwsza sekta oskarżała drugą o przegraną w bitwie pod Wiedniem w 1683 roku, kładącą kres planom podboju Europy, przy czym należy pamiętać, że w islamie nigdy nie nastąpiło rozdzielenie władz jak w chrześcijańskiej Europie.

Zupełnie inaczej miały się sprawy w Europie Zachodniej, gdzie chrześcijańscy uczeni w XI i XII wieku odkryli na nowo greckich klasyków, a także myślicieli islamu. Odkrycia te, w połączeniu ze wzrostem handlu oraz rosnącymi wyzwaniem natury prawnej, zmieniły język dyskursu prowadzonego w Europie Zachodniej, wprowadzając pojęcia „prawdopodobny” i „możliwy” (z greckiego), rozpoczynając zaawansowane badania nad naturą prawdopodobieństwa, przypadku i ryzyka, często wiążąc je z handlem, zyskiem i „lichwą”. Z nadejściem XVIII wieku Joseph Butler mógł skonstatować, że „rachunek prawdopodobieństwa staje się życiowym przewodnikiem”.

Ponieważ dążenia motywowane rachunkiem prawdopodobieństwa i lichwą od dawna znajdują się często w centrum kluczowych dyskusji o prawowitości określonych działań, *bezpośrednio powiązanych z istnieniem rozproszonej władzy* i umożliwiających „dążenie do szczęścia” (i bezpośrednio powiązanych ze zmianami demograficznymi), w dalszej kolejności przestudiuję towarzyszące tym dyskusjom nieporozumienia. Zilustruję na kilku przykładach,

w jaki sposób na przestrzeni wieków jedne dążenia legalizowano, a inne delegalizowano. Łańcuch tych faktów i zdarzeń wyjaśnia nieco poczucie niezadowolenia, braku szczęścia, niepokoju i zagubienia trapiące dzisiejsze społeczeństwa, nie potrafiące odnaleźć odpowiedzi na pytanie: Co się dzieje kiedy następuje konflikt pomiędzy trudnymi do pogodzenia zobowiązaniami wobec rodziny, grupy etnicznej i religijnej czy narodowej? Jak społeczeństwo ma „dążyć do szczęścia”, kiedy takie ząbwiąające się zobowiązania nagle rodzą konflikt? Jakie postawy nagradzać, a jakie potępiać, aby utrzymać stabilność społeczeństwa? Pytaniami tymi zajmę się w dalszej kolejności, nawiązując do niektórych istotnych współczesnych problemów.

V. RODZINA, RELIGIA, RYNKI

Przy niewielkich populacjach, stosunkowo odizolowanych i niemobilnych, instytucje, na których dzisiaj polegamy, np. firmy ubezpieczeniowe z natury rzeczy nie mogłyby istnieć. Dopiero w 1837 roku, kiedy to ludność Europy osiągnęła znaczne rozmiary, na tyle znaczne, że Simeon Denis Poisson, statystyk francuski, opracował nawet kategorię „prawa wielkich liczb”. Matematyczne studia nad ryzykiem rozpoczęli dopiero w 1654 roku Pierre de Fermat i Blaise Pascal, a firmy ubezpieczeniowe zaczęły wykorzystywać tablice statystyczne na potrzeby ubezpieczeń na życie dopiero pod koniec XVIII wieku – rozwój tego zjawiska wiąże się z zasadą „wszystko dozwolone co nie jest wprost zakazane”, którą omówię później.

Wcześniej, przez całe tysiąclecia jedyną formą zabezpieczenia na starość oraz na wypadek nieszczęść i napaści była rodzina, wspólnota plemienna czy religijna. W społeczeństwach agrarnych, które dominowały na świecie jeszcze kilka dekad temu, dzieci stanowiły główne zabezpieczenie

rodziców na tzw. czarną godzinę. Panujące w tych społeczeństwach *przekonania* oraz instytucje wcielające je w życie musiały uczyć i egzekwować przestrzeganie wartości życia rodzinnego, wierności wobec wspólnoty religijnej i lokalnej społeczności, często nadrzędnej wobec wszelkich pozostałych zobowiązań, oraz surowo piętnowały wykroczenia przeciwko zasadom zachowania, których owa wierność wymagała. Prawo, zwyczaje i tradycja określały i egzekwowały wypełnianie obowiązków i honorowanie zobowiązań wśród członków rodziny i wspólnoty oraz łagodziły konflikty. Zachowanie wierne tym przekonaniom odzwierciedlało postawy moralne: zwłaszcza regularne pojawianie się na czas w miejscach kultu religijnego, sygnalizowanie autentycznego zaangażowania oraz pielęgnowanie zaufania pośród członków wspólnoty.

Zwróćmy uwagę na kolejny znany biblijny fragment, ten potępiający „pożyczanie na procent bliźniemu” mimo tego, że „obcemu można pożyczać na procent”. Przez wieki w wielu krajach obowiązywało prawo antylichwiarskie – w niektórych amerykańskich stanach aż do późnych lat XX wieku. Jednak uważna lektura tekstów biblijnych i obowiązującego później prawa (w średniowiecznej północnej Italii) ukazuje sens zakazu stosowania lichwy przy jednoczesnym dokonywaniu rozróżnienia na „braci” i „obcych” w stosunkowo ubogich, rolniczych społeczeństwach, gdzie nieliczne jednostki były „mobilne”, chociaż interpretacje tego tekstu były nagminnie obarczone poważnymi błędami, co wykorzystywano dla zablokowania rozwoju profesji finansowych i powstawania instytucji finansowych. O nagradzaniu takiej aktywności w ogóle nie było mowy.

Zakazywanie udzielania oprocentowanych pożyczek ludziom o marnych perspektywach i *pozbawionych zabezpieczenia* wydaje się całkiem sensowne. Takim osobom należy się dobroczynność a nie pożyczki. Rozsądni pożyczkodawcy

nie powinni oczekiwać, że ludzie ci zapłacą odsetki, a jeśli nawet jakoś uda im się coś „wyskrobać” i je zapłacić, to w żadnym razie nie będą mogli zwrócić kwoty pożyczki: bo i z czego? Udzielanie pożyczek takim ludziom prowadzi jedynie do sporów i konfliktów angażujących członków rodziny i sądy, co wiąże się ze znacznymi kosztami dla całej wspólnoty. Dawne zakazy zapobiegały wszelkim tego rodzaju kosztownym konsekwencjom.

Ale podczas gdy „bracia” w owych niewielkich i osiadłych wspólnotach wiedzieli o czymś nieszczęśliwym położeniu finansowym, w żaden sposób nie mogli posiadać takiej wiedzy o nielicznych mobilnych „obcych” przybywających do tych względnie odizolowanych wspólnot. Jeśli ci niezbyt liczni obcy chcieli zaciągnąć pożyczkę, musieli dać zabezpieczenie. Takim „zabezpieczeniem” mogły być środki należące do jakiegokolwiek członka grupy współtowarzyszy owego „obcego”, co wyjaśnia dlaczego odsetki musiały być wygórowane: najmniejsza plotka o niewypłacalności takiego „obcego” skłaniała jego nielicznych towarzyszy do ucieczki, aby nie skonfiskowano ich własności (takie rozwiązania były praktykowane także w północnej Italii przełomu XII i XIII wieku).

Niestety przez stulecia błędna interpretacja oryginalnego tekstu wspomnianych tu fragmentów, jak i tych opisujących historię Kaina i Abla, doprowadziła do wielu nieporozumień i błędnych przepisów, delegalizujących dążenia, które w istocie stanowiły klucz do rozproszenia władzy. Przez stulecia władze nie rozumiały, że pożyczkodawcy pożyczali na wysoki procent, ponieważ w każdej chwili mogli stanąć w obliczu konfiskaty. Konstytucja sienneńska z 1262 roku była jedną z pierwszych, które zezwalały na lichwę, stwierdzając wyraźnie, że lichwiarze nie byli ani ludźmi o złej reputacji, ani o podejrzanych przekonaniach religijnych. Jednak, jak już zauważyłem, jeszcze

w XX wieku w niektórych stanach USA nadal obowiązywało prawo antylichwiarskie, a regulacja Q nie była niczym innym niż dawnym przepisem zakazującym lichwy pod zmienioną nazwą.

Szkoda, że politycy w Waszyngtonie nie czytają już Biblii ani nie znają podstaw historii finansów: uniknęlibyśmy kryzysu *subprime*. Może nie byłoby pożyczek NINJA (No Income, No Jobs, No Assets), co zapobiegłoby wielu bardzo trudnym sytuacjom i nieszczęściom, a także wielu pozwom i sporom politycznym. Być może wystarczyłoby, żeby politycy waszyngtońscy i obywatele Stanów Zjednoczonych poznali francuskie pojęcie „nieruchomości” – *immobilier* – a uniknęlibyśmy kryzysu. Francuski termin (podobnie jak polski: nieruchomości) zawiera istotę tego aktywa, w przeciwieństwie do angielskiego, w myśl którego przedmioty transakcji wydają się być „rzeczywiste” (ang. *real estate*). Ale tak postrzegana „pewność” w jednej chwili wyparowała w powietrze. Czy Amerykanie inwestowaliby tyle w nieruchomości, gdyby rozumieli, że ich istotą jest brak mobilności, a nie to, że są bardziej „rzeczywiste” niż inne elementy majątku? (Błędna polityka Clintona w 1997 roku radykalnie obniżająca dochody kapitałowe nie tylko z nieruchomości, ale także z akcji i obligacji, być może także nie miałyby miejsca).

Podobnie na świecie liczącym 7 miliardów ludzi można by uniknąć ogromu nędzy, gdyby Argentynę, Rosję i Grecję uznano za „obcych”, zamiast zakładać, że nagle zaczną zachowywać się jak zdyscyplinowani pożyczkobiorcy (w przypadku Grecji, to Niemcy jako unijny „współtowarzysz” splecają rachunek). „Ufaj, ale sprawdzaj, i wymagaj wiarygodnego zabezpieczenia” to najwyraźniej zapomniana biblijna lekcja. Jeśli nie masz zaufania i nie jesteś w stanie wyegzekwować spłaty, lepiej daj jałmużnę, a nie pożyczkę.

5.1. ZWROT OD RODZINY KU „RYNKOM”

Odchodzenie od szukania oparcia w rodzinie i lokalnej wspólnocie na rzecz rent oferowanych przez towarzystwa ubezpieczeniowe oraz zmiany w prawie dziedziczenia, to kolejne dwa przykłady, które opiszę poniżej, aby ukazać jak społeczeństwa odpowiadają na zmiany demograficzne w modelu, w którym „wszystko jest dozwolone z wyjątkiem tego, co jest jednoznacznie zabronione”; jak niegdyś potępiane zachowania zostają wynagradzane i jaki związek mają one z dążeniem do szczęścia jednostki i wspólnoty. Trzeba zauważyć jednak, że proces następowania tych przemian trwa stulecia.

Matematycy, którzy z nadejściem XVIII wieku opracowali teorię prawdopodobieństwa – wśród nich Pierre Fermat, Jacob Bernoulli i John Graunt (ten ostatni w swoim dziele *Natural and Political Observation upon the Bills of Mortality* stworzył pierwszą tabelę umieralności) – nie wyjaśnili jak rachunek prawdopodobieństwa miał się do śmiertelności. Czyż śmierć nie była kwestią woli Bożej? Wielki matematyk, Gottfried Leibniz, sprzeciwiał się wykorzystywaniu rozkładu prawdopodobieństwa do spraw ludzkich z uwagi na swoje przekonania religijne. Głównym źródłem sprzeciwu wobec ubezpieczeń, zwłaszcza ubezpieczeń na życie były instytucje religijne, które uważały je za świętokradcze, czerpiące zysk ze śmierci bliskich i za „spekulację niezgodną z prawem boskim i ludzkim”. Profesja sprzedawcy ubezpieczeń nie była szczególnie ceniona: firmy zajmujące się ubezpieczeniami na życie musiały długo i ciężko pracować na poprawę swojej reputacji. Musiały przekonywać, że ubezpieczenie na życie polegało na „deterministycznym współdzieleniu” będącym systemem o charakterze „tontynu”, a nie na wycenianiu prawdopodobieństwa czyjeś śmierci w określonym wieku.

Historycy zajmujący się tą probabilistyczną rewolucją – była to bowiem rewolucja – zauważyli, że:

Niezwykły sukces Equitable [firmy ubezpieczeniowej] jest nie tylko wynikiem wykorzystywania przez nią statystyk śmiertelności i matematycznego rachunku prawdopodobieństwa dla ustalania wysokości składek [...] lecz także pokazania, że ubezpieczenie na życie jest czymś diametralnie innym niż hazard [...] Długoterminowe ubezpieczenie na życie skierowane było do rozrastającej się klasy średniej złożonej z otrzymujących regularne pensje specjalistów – duchowieństwa, lekarzy, prawników, utalentowanych rzemieślników – którzy cieszyli się szacunkiem, lecz nie posiadali niezależnego majątku. W świecie, w którym nawet duchowieństwo nie mogło liczyć na jałmużnę ze strony handlowców, nagła śmierć żywiciela rodziny groziła jej zachwianiem począwszy od średniego szczebla po samą jej podstawę. Taki zwrot fortuny był godny hazardzisty, a nie poczciwego mieszczanina⁵.

Przejdźmy do następnego przykładu: radykalnych zmian w prawie dziedziczenia w Europie Zachodniej. Brak ograniczeń testamentowych umożliwiające wydziedziczenie własnych dzieci był wprawdzie popularny w Rzymie, ale zaczął zanikać pod rządami Justyniana w szóstym wieku n.e., kiedy to ustanowił on prawo do „zachowku” dla każdego dziecka. Zmiana ta nastąpiła wówczas, kiedy z nadejściem szóstego stulecia ludność Rzymu radykalnie się zmniejszyła, by zacząć znów rosnać dopiero w dziesiątym wieku, a ludzie znalazłszy się w trudnym położeniu musieli polegać na najbliższej rodzinie. W takim świecie justyniańskie prawo dziedziczenia miało sens, ponieważ

⁵ L.J. Daston, *The Domestication of Risk: Mathematical Probability and Insurance, 1650–1830*, w: *The Probabilistic Revolution*, Vol. 1, eds. L. Kruger, L.J. Daston, M. Heidelberger, Cambridge, MA 1987, s. 237-260.

zmniejszało obciążenia społeczeństwa, które musiało zatroszczyć się o pozabawione środków do życia sieroty.

Nie powinno być zaskoczeniem ani to, że stoickie podejście do koncepcji szczęścia ukształtowało się w okresie podupadającego imperium rzymskiego (i spadku jego ludności), kiedy to ludziom przyszło żyć na łasce tyranów, klęsk naturalnych i najeźdźców, ani to, że w okresie wczesnego chrześcijaństwa ludzie upatrywali szczęścia w życiu przysłym, ponieważ w swojej doczesnej codzienności mogli liczyć najwyżej na głodowe minimum.

Nie dziwi też to, że niektórzy autorzy przypisywali pogłębiającą się słabość Rzymu „zjadliwemu pojęciu przypadku [który] osłabiał kręgosłup moralny Rzymian”, opierając się na symptomach, a nie przyczynach, a więc malejącej populacji i niezdolności Rzymu do utrzymania swoich instytucji. Na każdym rynku można było znaleźć ołtarz poświęcony Fortunie, ku jej czci wzniesiono wspinała świątynię na Forum Romanum (podobno było to ulubione miejsce kobiet pragnących utrzymać względy swoich mężów). Wspomniani autorzy przeciwstawiali powszechną wiarę w dobry los i kult tej bogini faktowi, że słowo „fortuna” nie występuje ani razu w Nowym Testamencie.

W Anglii powrót do swobody sporządzania testamentów nastąpił dopiero w XVI i XVII wieku, co nie jest żadną niespodzianką. Jak już wspomniałem, kiedy ludność danego społeczeństwa jest nieliczna, stosunkowo odosobniona i niemobilna, ceni się w nim postawy wspierające rodzinę oraz lojalność wobec lokalnej, etnicznej i religijnej wspólnoty. Ale w XVI wieku w Anglii nastąpił nagły wzrost ludności, któremu towarzyszyły migracje ze wsi do miast.

Wsparcie krewnych i sąsiadów w obrębie danej wioski przestało wystarczać na utrzymanie sierot, chorych, osób podeszłych wiekiem i niepełnosprawnych porzuconych samym sobie. Jedną ze zmian, jakie wówczas nastąpiły,

było zwiększenie pomocy potrzebującym ze strony instytucji publicznych. Kolejna – radykalna – zmiana dotyczyła prawa dziedziczenia: podczas gdy do XVI wieku angielskie przepisy *nie pozwalały* rodzicom wydziedziczać swoich dzieci, od XVII wieku prawo *zezwalalo* im na pozbawienie dzieci majątku według uznania (nie dotyczyło to arystokracji, ale to już inna historia), nawet na ich wydziedziczenie. Skąd ta zmiana?

W słabo zaludnionych społeczeństwach o niskiej oczekiwanej długości życia, w których kobiety umierały w młodym wieku przy porodzie, było wiele sierot, z których część zyskiwała przyrodnie rodzeństwo, gdy ich *ojciec* ponownie żenił się (podkreślam słowo ojciec ponieważ ojczymi byli znacznie liczniejsi niż macochy, gdyż, jak wspomniałem, kobiety umierały przy porodzie). Społeczeństwo często musiało zatroszczyć się o sieroty i dzieci z poprzednich małżeństw, niezbyt dobrze traktowane przez macochy.

Macochy chciały, by to ich dzieci otrzymały spadek, a nie dzieci z poprzedniego małżeństwa ich mężów. W końcu matki liczyły na to, że to ich biologiczne potomstwo będzie lepszym zabezpieczeniem na „czarną godzinę”, a nie jej przybrane dzieci. W licznych opowieściach o „złych macochach i przyrodnych siostrach” było ziarno prawdy: statystyki pokazują, że w tym okresie ponowne małżeństwa zawierane przez ojców drastycznie obniżały szanse dzieci, które przyszły na świat w ich poprzednich małżeństwach.

Ale wraz z przyspieszeniem wzrostu populacji w Anglii, młode pokolenia zaczęły opuszczać wieś. Pokolenie ich rodziców zostało w tyle – nieszczęśliwe i pozbawione zabezpieczenia na starość. Obowiązujące prawo justyniańskie zabraniało im wydziedziczenia dzieci, które ich porzuciły. Stopniowo jednak, począwszy od XV wieku Anglia zaczęła na różne sposoby omijać restrykcyjny przepis regulujący rozporządzanie własnością ziemską w formie testamentu.

Na skutek licznych odwołań przywrócono prawo rodziców do rozporządzania własnością. Do 1597 roku nastąpiła całkowita zmiana w prawie, a lord kanclerz Francis Bacon orzekł, że „ojciec posiadający majątek ma prawo wydziedziczyć nieposłusznego syna”.

Jest to kolejny przykład dostosowań, jakie jednostki, rodziny i wspólnoty musiały poczynić, aby skłonić młode pokolenie do „lepszego traktowania” starych i schorowanych rodziców (dostosowanie to łagodziło też konflikty). Nie twierdzę, że wszystkie dzieci lekceważyłyby rodziców, gdyby nie zmieniło się prawo dziedziczenia. Nie chcę przez to powiedzieć, że niewiele jest dzieci, które szczerze kochają i szanują swoich rodziców niezależnie od jakichkolwiek oczekiwań natury finansowej. Wychowanie religijne, zwłaszcza uczące szacunku do rodziców, miało zasadnicze znaczenie przez dekady i stulecia, w czasie których następowały powolne zmiany w prawie, a firmy ubezpieczeniowe i inne instytucje były jeszcze w powijakach. Możliwość wydziedziczenia stanowiła jedynie dodatek do tradycyjnego kształtowania postaw moralnych.

Być może taką lekcję chciał dać czytelnikowi Szekspir w *Królu Learze*. Przypomnijmy: kiedy „kochające” córki króla otrzymują spadek, natychmiast zostawiają go na pastwę losu. Przedwczesne rozdysponowanie całego jego majątku dało początek łańcuchowi wydarzeń prowadzących do licznych konfliktów, nieszczęść i śmierci.

Podsumowując zatem, zmiana przepisów, początkowo ograniczająca prawo rodziców do dysponowania swoimi oszczędnościami, a następnie dająca im swobodę dysponowania nimi według uznania, pokazuje, że ważnym fundamentem dążenia do szczęścia jest możliwość otwartej dyskusji oraz niezależny system prawny, które z czasem prowadzą do dostosowań potrzebnych w bardziej mobilnym świecie. Ale na to potrzeba stuleci. Tymczasem edukacja

i zasady religijne pomagają w krzewieniu zachowań stabilizujących społeczeństwa, podczas gdy instytucje prawne i pozaprawne rodzą się stopniowo, wychodząc naprzeciw potrzebom większych i bardziej mobilnych populacji.

Należy zauważyć, że zaistnienie takich zmian i pojawienie się firm ubezpieczeniowych oferujących renty dożywotnie nie miałyby miejsca, gdyby rodzice nie dysponowali przyzwoitymi *oszczędnościami*, przy pomocy których mogliby skłonić dzieci do bardziej przyzwoitego zachowania bądź – jeśli mówimy o ubezpieczeniach – uzyskać rentę dożywotnią. Opodatkowanie oszczędności oznacza opodatkowanie istotnej kwoty spadku w imię uspołecznionego zabezpieczenia na starość, uspołecznionej ochrony zdrowia, czy uspołecznionego szkolnictwa, które – jak łatwo przewidzieć – prowadzą do *osłabienia więzi rodzinnych*.

Ponadto utrudnianie firmom ubezpieczeniowym działalności polegającej na oferowaniu klientom renty dożywotniej (co może wkrótce nastąpić w krajach, których rządy wskutek źle ukierunkowanych strategii narzucają niskie, a nawet ujemne stopy procentowe), zmusza więcej pokoleń do mieszkania pod jednym dachem, mimo tego, że ich przedstawiciele byłoby szczęśliwsi żyjąc z dala od siebie. Podczas gdy „uspołecznienie” zabezpieczenia na tzw. czarną godzinę ogranicza autorytet rodziców i ich zdolność do dyscyplinowania młodego pokolenia, obniżanie wartości renty dożywotniej i emerytury rodzi więcej konfliktów pomiędzy członkami rodziny zmuszonymi do życia pod jednym dachem. Przekonania religijne mogą łagodzić wynikające z tego poczucie braku szczęścia, ale trudno ocenić na jak długo może to wystarczyć.

VI. DEMOGRAFIA TO NIE WSZYSTKO, ALE...

Był taki czas w dziejach świata, kiedy ludzkość znalazła się na „końcu historii” w tym sensie, że w różnych zakątkach globu ukształtowały się podobne, stabilne formy życia, chociaż zamieszkujące je różnorodne społeczności nigdy wcześniej nie miały kontaktu z ludnością spoza własnej wspólnoty. Ludzie osiedlali się w formie „prymitywnych plemion”, które przez setki tysięcy lat odznaczały się stabilnością, a przez pewien czas, wraz ze wzrostem ludności, powielano ten wzorzec w nowych osadach. Rodzina, krewni i członkowie plemienia byli źródłem zabezpieczenia – przy małej liczebności nie ma innej możliwości – a wymiana opierała się na zaufaniu, honorze i reputacji, podczas gdy rodzina, zwyczaj i rytuał stanowiły nieformalne zabezpieczenie. Prawo własności – które w tych społeczeństwach było dobrze zdefiniowane i respektowane – określano w drodze osobistych znajomości. Starszyzna rozstrzygała spory wynikające z nieporozumień pomiędzy stronami. Był to zwarty, niemobilny świat niedużych liczb.

Stopniowo, wraz ze wzrostem populacji Europy, zarówno w obrębie jej własnych, jak i sąsiadujących z nią plemion, wraz z porzuceniem przez władców europejskich prób zjednoczenia Europy za pomocą religii jako wspólnego ogniwa, zaczęły pojawiać się „państwa narodowe”. Podczas gdy Europa nie radziła sobie ze znalezieniem rozwiązań jednoczących na nowo jej rosnącą populację, reszta świata miała całkiem stabilną historię demograficzną.

Nagły zwrot, jaki nastąpił w ostatnim stuleciu, kiedy ludność Europy charakteryzowała stagnacja, a przyrost ludności reszty świata przyspieszył, jest wynikiem wdrożenia innowacji (np. medycznych) świata zachodniego w pozostałych społeczeństwach. Jednak społeczeństwa te – wśród których prym wiodą społeczeństwa islamskie za

sprawą tzw. demograficznego wyżu młodych – nie zaznały luksusu kilkusetletniego eksperymentowania z różnorodnością instytucji dla dokonania stosownych dostosowań. Są raczej uwikłane w atawistyczne instytucje plemienne i sekty religijne, nadal trwając przy pojęciach takich jak honor, lojalność i obowiązek, które pasowały do świata o mniejszych rozmiarach, mniej mobilnej ludności i słabych rządów. (Należy pamiętać, że pojedynki o ocalenie czyjeś honoru były legalnie praktykowane w Europie przez stulecia, chociaż z czasem zadanie przeciwnikowi śmiertelnego ciosu przestało być konieczne dla rozstrzygnięcia pojedynku – wystarczające stało się zranienie). A jednak ostatni znany we Francji pojedynek miał miejsce w roku 1967, po tym jak znany francuski polityk (Gaston Defferre) obraził polityka gaullistowskiego (René Ribière) nie gdzie indziej, lecz w samym francuskim parlamencie, krzyżąc „Zamknij się, idioto!”. Pojedynek skończył się zranieniem tego ostatniego. Zważywszy na niezwykle niski poziom, do jakiego zeszły ostatnio debaty polityczne i media, być może przywrócenie pojedynków dla ocalenia czyjeś honoru – ale tylko takich, które kończyłyby się najwyżej zranieniem przeciwnika – byłoby dobrym pomysłem. Może politycy, dziennikarze i autorzy blogów zastanowiliby się chwilę zanim zdecydowaliby się na użycie niestosownego słownictwa.

Tymi obserwacjami przechodzę do współczesności.

Doświadczenie i język kształtują nawyki umysłu. Pojęcia „prawo”, „religia” i „polityka” oznaczają coś zupełnie innego w społeczeństwie, w którym nastąpił podział władzy niż w takim, które – jak w przypadku islamu – nie doświadczyło takich przemian. W społeczeństwie, w którym religia lub ideologie pogrążają prawo, politykę i edukację już od najniższego szczebla, nie ma miejsca na rozproszenie

władzy bez względu na to, co mówi ich Deklaracja Niepodległości czy konstytucja.

Weźmy przykład Rosji w okresie dwóch stuleci poprzedzających rewolucję październikową 1917 roku. Przez owe 200 lat rosyjskim Kościołem prawosławnym rządziły zasady zaprowadzone przez Piotra Wielkiego w 1721 roku w *Duchowym Regulaminie*. W myśl jego postanowień Kościół przestał być instytucją niezależną od władzy, a jego administrację powierzono państwu. Bezpośrednim celem Piotra było zlikwidowanie możliwości wewnętrznego zagrożenia jego władzy.

Kontrola państwa nad Cerkwią miała niszczące skutki. Chociaż Rosjanie nadal mogli znaleźć otuchę w prawosławnych nabożeństwach i dzielić swoje cierpienia z innymi członkami religijnej wspólnoty, Cerkiew nie mogła odgrywać w ich społeczeństwie takiej samej roli jak jego zachodni odpowiednik. Bezsilna Cerkiew zajmowała się osobistymi sprawami duchowymi i nie przeciwstawiała się władzy w imię judeochrześcijańskich wartości. W konsekwencji wkrótce straciła poparcie tych rosyjskich ugrupowań, które chciały wprowadzić Rosję na drogę do „mobilnej” cywilizacji. Dwa wieki później Włodzimierz Lenin jedynie przykręcił przysłowiowe śruby: ustanowił marionetkowy patriarchat, kontrolowany przez państwo a nie Święty Synod (który zlikwidował). Ów nowy patriarchat nigdy nie wyraził słowa krytyki pod adresem reżimu. Pisarz Aleksander Sołżenicyn miał rację, kiedy stwierdził, że w Rosji ostatnich wieków ukształtowałyby się o wiele bardziej postępowe społeczeństwo, gdyby Cerkiew nie zrzekła się swojej niezależności.

Nie jest wynikiem przypadku to, że Rosja czy państwa islamskie, podobnie jak inne kraje zdominowane przez dłuższy czas przez jeden ośrodek władzy, mają ze sobą wiele wspólnego, wykazując typowe cechy „niemobilnych cywilizacji”.

Kraje te mają ogromne i skorumpowane systemy biurokratyczne. Łączy je długa historia samozwańczej władzy; konfiskaty majątków, zmuszania ludzi do nabywania towarów po wysokich cenach i sprzedaży owoców ich własnej pracy za grosze (co nie dziwi skoro przepisy i regulacje wiązały ludzi z ich miejscem zamieszkania i uniemożliwiały przesiedlanie się), wykluczające z gry rynek – przy zachowaniu względnie silnej policji i armii. Łączy ich także postawa fatalizmu, której od czasu do czasu towarzyszyły wybuchy rewolucyjnego zapału.

Co się dzieje, kiedy społeczeństwa pozbawione historii rozpraszania władzy nawiązują kontakt ze społeczeństwami, które mają takie doświadczenia, a więc kiedy spotykają się społeczeństwa o dwóch odmiennych koncepcjach „podążania za szczęściem” – problem, przed którym aktualnie stoi Europa?

VII. ZAGUBIENI W NOWEJ RZECZYWISTOŚCI. WNIOSKI PŁYNAĆE Z DOŚWIADCZENIA

Historia, nawet jeśli się nie powtarza, to z pewnością się rymuje. Tam, gdzie historia się nie rymuje, mamy do czynienia z odrębnością dwóch różnych typów społeczeństw. Podczas gdy w przeszłości mogły one funkcjonować obok siebie bez większych trudności, i z mniejszą intensywnością wzajemnych kontaktów, dziś, z uwagi na wzrost populacji i nowoczesnych technologii, te dwa rodzaje społeczeństwa wchodzą sobie nawzajem w drogę.

Mimo to, nie istnieje wspólna przestrzeń pomiędzy społeczeństwami wciąż wyznającymi atawistyczny, agrarny światopogląd dyktowany przez „ZIEMIĘ” – ojczystą bądź świętą (lub Europę należącą do wymyślanego kalifatu) i pozostałymi, w których dominują zasady równości wobec

prawa, rozproszenia władzy i „dążenia do szczęścia”. W istocie, w niedawnym wydaniu „Foreign Affairs” Camille Pecastaing zauważa, że „pośród spraw jakie zajmowały [młodych arabskich muzułmanów we Francji], istniała sprzeczność pomiędzy liberalnymi, egalitarnymi ideałami zachodu a dziedzictwem poddaństwa, jakie przywieźli ze sobą z Afryki Północnej. W Nowym Świecie imigranci nie mogli już polegać na pokrzepiającej przewidywalności tradycyjnego, zhierarchizowanego społeczeństwa; odczuwali dotkliwie egzystencjalny niepokój towarzyszący konieczności dokonywania wyborów i odpowiedzialności oraz poważnemu ryzyku porażki”⁶.

Pomimo intensywnego zadręczania językiem „wielokulturowości” praktykowanego w Europie i w Ameryce, nie istnieje żadna płaszczyzna pojednania pomiędzy tymi dwoma kulturami. I nie może istnieć. Bin Ladeni tego świata wydają się mieć poniekąd rację: jedna ze stron musi porzucić podstawowe wartości albo walczyć. Chociaż prawdą jest że koalicja Reagan/Thatcher oraz „gwiazdne wojny” pokazały lepszą alternatywę dla walki: w błyskawicznym tempie doprowadziły niektóre atawistyczne społeczeństwa do bankructwa, które z kolei jest matką politycznej wynalazczości.

Jednakże dla osiągnięcie takiej spokojnej zmiany potrzeba, by w „odpowiednim czasie” znaleźli się „odpowiedni ludzie”. Niestety, kiedy obecny prezydent Stanów Zjednoczonych oznajmia podczas przemówienia wygłoszonego nie gdzie indziej jak w Buenos Aires (Argentyna to w końcu jedno z najbardziej skorumpowanych państw świata), że „pomiędzy kapitalizmem i komunizmem jest tylko niewielka różnica”, a stwierdzenie to nie prowokuje żadnych reakcji, to trudno oczekiwać, by namawianie do ogłoszenia

⁶ C. Pecastaing, *The Secret Agents. Life inside an Al Qaeda Cell*, „Foreign Affairs” January/February 2004, Vol. 83, No. 1, s. 156-159.

niewypłacalności stanowiło realną opcję, widać zaś, że Zachód zdaje się wchodzić na złą drogę.

Jednak aby na koniec przedstawić bardziej konkretne uwagi, spróbuję sformułować kilka wniosków. Tak jak Dekalog zawiera osiem zakazów, wnioski te dotyczyć będą tego, czego *nie należy robić*.

- Nie należy narzucać „demokracji” społeczeństwom, które nie mają instytucji rozpraszających władzę. To nie działa. Można napisać piękne konstytucje, ustanowić sądy i pozwolić ludziom głosować. Wszystko to przekształci się w fasadę, w najlepszym razie nic nie znaczące świstki papieru, w najgorszym – podnoszące oczekiwania, a następnie prowadzące do głębokich frustracji i politycznej niestabilności. Czyż większość krajów Ameryki Łacińskiej i niektóre bliskowschodnie nie zostały przekształcone w „demokracje”? Pozostawienie w tych krajach scentralizowanej władzy spowodowało, że skutki tych przemian okazały się, delikatnie mówiąc, fatalne.

Bez faktycznego rozproszenia władzy, prawo i instytucje stają się fasadą, powodując zjawisko zwane „kultem cargo”. Historia tego pojęcia wywodzi się z odizolowanej od reszty świata wyspy w Nowej Gwinei. W czasie II wojny światowej samoloty regularnie przylatywały tam z pełnym załadunkiem, którego część rozprowadzano pomiędzy miejscową ludnością. Po wojnie samoloty przestały przylatywać. Zrozpaczeni tubylcy zbudowali pokryte strzechą hangary, bambusową wieżę nawigacyjną oraz samolot zrobiony z patyków i liści. Wszyscy modlili się o powrót dostaw. I czekali. Wiele krajów na świecie, na Bliskim Wschodzie i w Ameryce Łacińskiej praktykowało taki swoisty kult cargo. Kraje te

tkwią w niestabilności i biedzie (z wyjątkiem tych, które miały szczęście znaleźć na swoim terytorium bogactwa naturalne).

- Można by zaproponować islamowi jakąś formę reformacji, ale to też na nic się nie zda. W każdym razie propozycja taka zostałaby przyjęta milczeniem. Jeśli zajdzie jakaś radykalna zmiana, będzie ona musiała przyjść od wewnątrz i tak jak w Europie rozdział państwa i religii może zająć stulecia i przynieść krwawe wojny. Nie ma sensu twierdzenie, popularne wśród wielu współczesnych polityków, w tym urzędującego nierozważnego prezydenta USA (Obamy), że to, co czynią obecnie islamiści, to nie jest „prawdziwy islam”. Jak gdyby prezydent Stanów Zjednoczonych wiedział czym jest „prawdziwy islam”: szyici i sunnici od wieków są gotowi zabijać się nawzajem bez opamiętania, ponieważ każde z tych ugrupowań wierzy, że to *ono* wie najlepiej czym jest „prawdziwy islam”. Czy prezydent USA jest nowym prorokiem, który odnalazł światło oświetlające „trzecią drogę”?
- Edukacja? Upatrywanie w niej drogi na skróty do podążania za szczęściem nie ma żadnego sensu. Znowu oprę się tu na biblijnej przenośni, tym razem zaczerpniętej z Księgi Wyjścia, aby wyjaśnić dlaczego nie tędy droga. Trudno jest zrozumieć tę historię dosłownie, jeśli ktoś nie wierzy w cuda. Trudno uwierzyć, że jakiekolwiek plemię mogło przemierzać tę stosunkowo niewielką pustynię przez czterdzieści lat, nawet z pomocą manny z nieba czy wody wytryskującej ze skały po jej uderzeniu. Ale kiedy zapytamy: jak długo trwa proces pozbywania się mentalności „niewolnika” – a o tym tak naprawdę jest ta historia, o ucieczce do „wolności”, odpowiedź

może brzmieć: dwa pokolenia – mniej więcej 40 lat. Więc być może opowieść ta jest metaforą właśnie takiego zjawiska: ludzie nie mogą myśleć o posiadaniu własnego kraju, jeśli nie wyzbędą się mentalności niewolnika. Nie jest to pozbawione sensu, ale jest to długotrwały proces.

Jednak, chociaż nie da się powiedzieć zbyt wiele o tym jak edukować na podstawie doświadczeń z przeszłości, możemy wyciągnąć z nich wnioski odnośnie *tego, czego nie należy uczyć*. Nieoczekiwanie odpowiedzi na to pytanie wydaje się mieć związek z szeroko już omówionym problemem dramatycznego spadku urodzeń w krajach zachodnich znacznie poniżej poziomu zastępowalności pokoleń. Z drugiej strony znacznie mniejszy spadek płodności w krajach rozwijających się, nadal w dużej mierze utrzymujących się z rolnictwa, w których wskaźniki urodzeń mimo wszystko znacznie przekraczają poziom zastępowalności pokoleń 2,1, nietrudno jest wytłumaczyć: w krajach tych dzieci nadal pomagają w pracy na polu i nadal stanowią „zabezpieczenie” na czarną godzinę i starość, zwłaszcza w krajach o słabych rządach.

Ale dlaczego kilka ostatnich pokoleń w bogatszych krajach Zachodu przestały rodzić się dzieci? Odpowiedź na to pytanie wykracza poza kwestie ubezpieczeń, emerytur i obietnic rządowych programów zabezpieczenia społecznego, oferujących pomoc niegdyś możliwą jedynie dzięki posiadaniu liczego potomstwa. Zjawiska tego nie tłumaczy też fakt, że kobiety zaczęły być czynne zawodowo. Przyczyna leży w tym, jak *nie należy* kształcić dzieci.

VIII. RODZICIELSTWO: PRZYWRACANIE ODPOWIEDZIALNOŚCI

Młodzi ludzie uczą się rodzicielstwa od swoich rodziców w drodze obserwacji, a nie pouczeń. Jednak w okresie ostatnich kilku dekad dzieci miały o wiele mniejsze możliwości nabywania takich umiejętności. W tym czasie wzrosła liczba rodziców samotnie wychowujących dzieci; duży odsetek małżeństw kończył się rozwodem, a w większości domów oboje rodziców pracowało na pełen etat. Dzieci miały ograniczone możliwości obserwacji talentów rodzicielskich: rodzice samotnie wychowujący dzieci pracowali na co najmniej jednym pełnym lub nawet dwóch etatach; nastolatki opuszczali domy rodziców w wieku burzy hormonalnej, oczekując wsparcia ze strony nieprześlanych programów rządowych. Zamiast porozumieć się z wymagającymi rodzicami, młode kobiety, którym daleko do pełnoletności rodziły dzieci i przechodziły na utrzymanie programów społecznych państwa. Dzieci wzrastające w takich domach mają poczucie, że są ciężarem i nie mają okazji doświadczyć *dyscyplinujących* przyjemności, jakich niegdyś dostarczało rodzicom same istnienie dzieci.

W końcu to nie dzieci proszą o swoje narodziny. Nie są nic winne swoim rodzicom. To rodzice podejmują decyzję o ich poczęciu, racjonalizując ją na wiele różnych sposobów: niektórzy postrzegają dzieci jako dar, inni jako swój genetyczny ślad na drodze do nieśmiertelności. Niezależnie od stosowanej racjonalizacji, faktem jest, że dzieci stanowią największy dług, jaki rodzice zaciągają w zachodnich krajach: nie są już potrzebne do pomocy na roli, ani jako zabezpieczenie na czarną godzinę. Skutek takiego zaciągniętego na własną prośbę długu jest oczywisty: dyscyplinuje rodziców – a dzieci obserwują to zdyscyplinowane zachowanie.

Rodzice wstają rano, nie wychodzą z domu wieczorami, w weekendy i nie wyjeżdżają na wakacje pod wpływem chwili; ciężko pracują – ciężiej niż ci, którzy nie mają dzieci. Mówiąc krótko, dzieci widzą, że poczęcie dziecka jest łatwe, ale rodzicielstwo nie. Mimo to dzisiejsze szkoły poświęcają wiele godzin na naukę technik seksualnych i rozmaitych teorii o tym, co rzekomo stanowi właściwe zachowania seksualne, ale nie wspominają ani słowa o rodzicielstwie. Nie ma oczywiście żadnych dowodów na to, że szkoły byłyby w stanie wiele osiągnąć, gdyby dzieci od najmłodszych lat nie były świadkami złych praktyk rodzicielskich w domu. Podobnie jest z etyką: jeśli dzieci nie nabyły zdolności formowania pewnych osądów przyswajając większość Dziesięciu Przykazań przed ukończeniem 16. roku życia, nie pomogą żadne zajęcia z etyki. To jak rzucanie grochem o ścianę. Nauka społecznej odpowiedzialności rozpoczyna się w domu.

Ostatnie dane ze Stanów Zjednoczonych ukazują, skąd wzięła się ta narastająca „głuchota”: w 2014 roku prawie 25 milionów dzieci w USA wychowywał tylko jeden rodzic. Według rocznika z 2012 roku, 7 z 65 milionów dziadków, czyli 10%, mieszkało z przynajmniej jednym wnukiem (sygnalizując wzrost z 7% w 1992 roku). 4,2 mln gospodarstw domowych (3% ogółu) zamieszkiwały wnuki poniżej 18. roku życia oraz ich dziadkowie, a w jednej trzeciej z nich nie był obecny żaden rodzic. Nawet tam, gdzie rodzice mogli być obecni, dane wskazują, że w 2012 roku 2,7 mln dziadków wychowywało swoje wnuki, około 39% z nich to osoby ubogie, gorzej wykształcone i zajmujące się wnukami od co najmniej 5 lat. Obraz rzeczywistości przedstawiany w takich statystykach nie sprzyja przyswajaniu przez dzieci zdolności rodzicielskich, tworzy zaś miejsce dla mentalności w stylu „róbta co chceta”.

Chociaż różnimy się od królestwa zwierząt, dawne i nowsze doświadczenia na tym świecie wydają się po-

twierdząc powyższy wniosek, że umiejętności rodzicielskie nabywa się w drodze obserwacji rodziców w działaniu, a alternatywne formy opieki nie są żadną alternatywą.

Dobrze znany jest fakt, że zwierzęta urodzone w ogrodach zoologicznych mają problem z przetrwaniem na wolności. Wydaje się, że nie tylko nie uczą się od rodziców w zoo, ale jeśli ich rodzice również byli pozbawieni możliwości praktykowania „naturalnego rodzicielstwa” (w końcu nie muszą przecież martwić się o pożywienie), młode pokolenie jest całkowicie zdezorientowane. Wprawdzie do niedawna rządowi biologowie w USA szczylicili się tym, że zdołali nauczyć krzyżące żurawie migracji, podając to za przykład „ludzkiej inżynierii społecznej” zdolnej zaprowadzić zasady dobrego rodzicielstwa w świecie zwierząt. Doświadczenie zostało zakończone, gdy rządowi naukowcy przyznali się do porażki i zamknęli program. Taki był finał.

Naukowcy hodowali młode żurawie krzykliwe przez 15 lat, przebierając się w kostiumy imitujące prawdziwe żurawie. Próbowali nauczyć je migracji do innych podobnie przebranych ludzi za pomocą przebranych pilotów latających ultralekkimi maszynami prowadzącymi ptaki do ziemi obiecanej w południowej Florydzie. Peter Fasbender kierujący programem przyznaje, że wszystkie ptaki okazały się kiepskimi rodzicami: „Kopulują, wiedzą jak składać jajka, ale nie mają pojęcia o rodzicielstwie”⁷. Po prostu nie uczą się jak być rodzicami od innych żurawi i po 15 latach, jak wnioskuje Fasbender, „po prostu tego nie łapiają”. Ptaki te oddalają się od swoich jaj – niczym próżni ojcowie lub matki w przytaczanym wyżej roczniku statystycznym.

⁷ K. Bruillard, *They Are Incapable of Parenting. Even people dressed as whooping cranes can't make the birds good parents*, „Washington Post”, przedruk w „National Post” February 29, 2016, <http://news.nationalpost.com/news/world/theyre-just-incapable-of-parenting-even-people-dressed-as-whooping-cranes-cant-make-the-birds-good-parents>

Jeśli chodzi o rodzicielstwo, być może pamiętać powinniśmy nie tyle cliwe słowa piosenki „Let’s fall in love” [Zakochajmy się], ile tekst utworu Stephena Sondheima: „Careful the things you say; Children will listen, careful the things you do; Children will see and learn; Children may not obey but children will listen; Children will look to you for which way to turn; Learn what to be; Careful before you say ‘Listen to me’” [Uważaj na to, co mówisz, dzieci słuchają; uważaj na to, co robisz, dzieci patrzą i uczą się; dzieci mogą być nieposłuszne, ale będą słuchać; dzieci zwrócą się do Ciebie z pytaniem o drogę; naucz się kim być; pomyśl zanim powiesz ‘posłuchaj mnie’].

Dażenie do szczęścia wymaga ogromnego wysiłku, dyscypliny i poświęcenia w wypełnianiu zobowiązań. Dzieci wzrastają obserwując najpierw swoich rodziców: rodzice muszą zmienić siebie zanim zaczną oczekiwać zmiany od dzieci.

Podsumowując: Jeśli przytoczone przeze mnie powyżej historie i opowieści oddają w wystarczającym stopniu rzeczywistość, możemy pręcej wyciągnąć z nich wnioski odnośnie tego, czego *nie należy* robić niż tego, co robić należy. Podstawowy wniosek każe tworzyć możliwie najwięcej przeszkód zapobiegających centralizacji władzy, zwłaszcza w dziedzinie edukacji. Nie, nie potrzeba całej wioski żeby wychować dzieci (parafrazując tytuł głupawej książki Hillary Clinton). *Potrzeba rodziców*. To właśnie rodzina jest tą instytucją, którą polityka zachodnich rządów – być może powodowana dobrymi intencjami – zdołała tak poważnie osłabić. To jest instytucja, którą należy odbudować. W końcu nic bardziej nie rozprasza władzy niż pozwolenie „rodzicom na pełnienie roli naturalnych bankierów” (jak głosi stare francuskie przysłowie), w której to roli mogliby zastąpić dzisiejsze orwellowskie rządy.

Rozpocząłem od Deklaracji Niepodległości, i zakończę cytatem z Thomasa Jeffersona: „Nie znam lepszego depozytariusza najwyższej władzy przysługującej społeczeństwu niż sam naród; a jeśli uznamy, że nie jest on dostatecznie oświecony, by sprawować swoją funkcję kontrolną ze zdrową rozwagą, zaradzić temu należy nie pozbawiając naród jego władzy, lecz kształtując jego rozwagę poprzez edukację. To jest właściwa metoda zapobiegania nadużyciom władzy konstytucyjnej”⁸.

Bibliografia

- Cohen J., *Behaviour in Uncertainty*, New York 1964.
 Berman H., *Law and Revolution*, Cambridge, MA 1983.
 Bruillard K., *They Are Incapable of Parenting. Even people dressed as whooping cranes can't make the birds good parents*, „Washington Post”, przedruk w „National Post” February 29, 2016, <http://news.nationalpost.com/news/world/theyre-just-incapable-of-parenting-even-people-dressed-as-whooping-cranes-cant-make-the-birds-good-parents>
 Daston L.J., *The Domestication of Risk: Mathematical Probability and Insurance, 1650–1830*, w: *The Probabilistic Revolution*, Vol. 1, eds. L. Kruger, L.J. Daston, M. Heidelberger, Cambridge, MA 1987, s. 237-260.

⁸ List Thomasa Jeffersona do Williama C. Jarvisa z 1820 roku w: *Thomas Jefferson on Politics and Government*, <http://famguardian.org/Subjects/Politics/thomasjefferson/jeff1350.htm>

* Treść wystąpienia oparta jest na moich książkach: *History – the Human Gamble* (Chicago, 1983); *Betting on Ideas* (Chicago, 1985); *Labyrinths of Prosperity* (1994), *Force of Finance* (London – New York, 2001); and *World of Chance* (współautorami tej ostatniej są G.A. Brenner i A. Brown, Cambridge 2008), oraz artykułach: *Unsettled Civilizations* (2004) i *Oiling the Wheels of Tribal Societies* (2003). Dziękuję Dennisowi Carltonowi i Krzysztofowi Nędzyńskiemu za ich uwagi.

Franklin J., *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore 2001.

Pecastaing C., *The Secret Agents. Life inside an Al Qaeda Cell*, „Foreign Affairs” January/February 2004, Vol. 83, No. 1, s. 156-159.

Thomas Jefferson on Politics and Government, <http://fam-guardian.org/Subjects/Politics/thomasjefferson/jeff1350.htm>

REUVEN BRENNER – ekonomista, od 1991 kieruje katedrą REPAP na Wydziale Zarządzania Desautels Uniwersytetu McGill w Kanadzie. Wcześniej związany z uniwersytetem w Montrealu. Wykładał na uniwersytetach w Chicago, Nowym Jorku i Jerozolimie. Stypendysta Fullbrighta. Zdobywca wielu nagród i odznaczeń (m.in. Killam Fellowship Award; medal Diamond Jubilee); członek kanadyjskiego Towarzystwa Królewskiego. Pracował dla Bank of America, Knowledge Universe, EEN, Bell Canada, Repap Enterprises, WEFA, Heenan Blaikie oraz uczestniczył w licznych przedsięwzięciach inwestycyjnych w Kanadzie, Meksyku, USA i Europie. Członek zarządów wielu spółek i instytucji. Jako anioł biznesu, inwestował w liczne kanadyjskie start-upy. Autor wielu książek, w tym: *History – The Human Gamble* (1983), *Betting on Ideas: Wars, Invention, Inflation* (1985), *Rivalry: in Business, Science, Among Nations* (1987), *Gambling and Speculation* (1990), *Labyrinths of Prosperity* (1994), *A Financial Century* (2001). Publikuje w „Wall Street Journal”, „Dow Jones”, „Forbes”, „The Financial Post”, „Asia Times” i wielu innych.

JAN STRYCHARZ

INNOWACJE SPOŁECZNE I ICH ROLA W ROZWOJU ODPOWIEDZIALNYM

WSTĘP

W tym artykule podejmuję temat roli i jakości innowacji społecznych we współczesnej gospodarce. Dla potrzeb niniejszego tekstu przyjmuję bardzo szeroką definicję innowacji społecznych. Oznaczają one zarówno (1) nowe, bezprecedensowe rozwiązania współczesnych problemów społecznych, jak i (2) nowe konfiguracje relacji pomiędzy różnymi podmiotami gospodarczymi – publicznymi i prywatnymi. W centrum moich rozważań znajduje się sytuacja Polski, ale będę posługiwał się również przykładami wprowadzania innowacji społecznych z innych krajów, które mogą dla Polski stanowić ważną lekcję na przyszłość. Swoje rozważania prowadzę w duchu tradycji polskiego eseju – staram się zatem eksplorować różne wątki, które pokazują jeden temat z wielu stron, aniżeli dążyć do udowodnienia jednej zasadniczej tezy. Takie kalejdoskopowe ujęcie tematu innowacji społecznych wydaje się bardziej stosowne, ponieważ jako społeczeństwo ciągle jesteśmy na początku drogi zrozumienia tego, czym innowacja *de facto* jest, i jakie warunki powinny być spełniane, aby służyła potrzebom społecznym. Stąd aktualnie warto eksplorować temat poszerzając swoje pole widzenia i dać sobie jeszcze czas na stawianie stwierdzeń radykalnych.

Ważnym tłem dla moich rozważań jest idea „moralnego kapitalizmu”, a mówiąc bardziej precyzyjnie „społecznej

gospodarki wolnorynkowej”. Oba te hasła wyznaczają konkretny porządek dla prezentowanych przemyśleń. Konieczne więc jest odniesienie się do nich już na wstępie. Obie te koncepcje nawołują do lepszego uporządkowania relacji gospodarczych we współczesnych społeczeństwach. Wyrażają krytykę tego, czym relacje oparte o wymianę gospodarczą stają się bez odpowiednich ram moralnych stworzonych przez adekwatne instytucje. Zawierają diagnozę stanu obecnego, ostrzeżenie przed konsekwencjami pogłębiania błędów. Mówiąc wprost: społeczne nawoływanie do „moralnego kapitalizmu” jest pośrednim stwierdzeniem, że obecna forma kapitalizmu jest niewystarczająco moralna¹. Natomiast zabieganie o bardziej społeczną gospodarkę wolnorynkową sugeruje, że aktualnie przynajmniej częściowo jest ona oderwana od ważnych potrzeb społecznych. Czyli mamy do czynienia z sytuacją, w której reguły rynkowe w nadmiernym stopniu faworyzują interesy wąskich grup społecznych, przez co rozwój gospodarki tylko w ograniczonym stopniu przyczynia się do osiągnięcia dobrostanu społecznego i nie sprzyja rozwojowi dobra wspólnego.

Diagnoza taka może dotyczyć konkretnych aspektów życia gospodarczego – można twierdzić, że (przykładowo) rynek pracy nie odzwierciedla społecznych potrzeb oraz powoduje, że stosunki między pracodawcą a pracobiorcą przybierają w wielu przypadkach niepożądany kształt. Tak jak choćby ostatnio, od kiedy za sprawą zmian proponowanych

¹ Co ważne, osoby odwołujące się do tych haseł, zdają się uznawać, iż możliwe są różne wersje kapitalizmu, jak i różne wersje gospodarki wolnorynkowej. Ich ostateczny kształt zależy od sposobu, w jaki społeczeństwo „ujarzmia” siły napędzające kapitalizm i życie gospodarcze poprzez tworzenie pewnych ram – prawnych czy kulturowych. Uznanie, iż wolny rynek jest jedynie ideą, która zawsze musi przyjąć konkretny kształt w rzeczywistości społecznej, jest ważnym elementem poszukiwania drogi do moralnego kapitalizmu, ponieważ umożliwia jego ocenę przez pryzmat potrzeb i wyzwań społecznych, z którymi aktualnie mierzy się dana społeczność.

przez Rząd² pod lupą znajduje się rynek mieszkań, czy – szerzej – tzw. polityka mieszkaniowa. Debata zapoczątkowana przez aktualne przywództwo polityczne oznacza, iż – jako społeczeństwo – szukamy aktualnie (w roku 2016) odpowiedzi na pytanie, czy istniejący sposób zapewniania obywatelom odpowiednich warunków mieszkaniowych jest dobry (czyli moralny?). Co ważne – odpowiadając krytycznie, jednocześnie poszukujemy usprawnień tego rynku, planując odpowiednie interwencje. I mamy nadzieję, że realizacja tych interwencji poprawi sytuację.

W podobny sposób można podjąć rozważania nad każdym w zasadzie elementem społecznego (czy relacyjnego) funkcjonowania człowieka. Trzeba bowiem pamiętać, że relacje gospodarcze – rozumiane jako relacje prowadzące do zawiązania transakcji wymiany – są podzbiorem relacji społecznych. Wymiana gospodarcza nie jest celem samym w sobie, a raczej środkiem. I podobnie należy spojrzeć na innowacje – społeczności wdrażają innowacje, ponieważ chcą osiągnąć pewne konkretne cele; i nie są to jedynie cele gospodarcze. Wykraczają daleko poza nie w świat potrzeb i relacji społecznych. Zatem ocena innowacji (a także prowadzonej polityki innowacyjnej) powinna być uzależniona od tego, w jakim stopniu cele społeczne zostały dzięki niej zrealizowane.

W dalszych częściach tego tekstu spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jak można inspirować powstawanie takich innowacji, które gwarantują rozwój społeczny. Aby tego dokonać przedstawię, po pierwsze, argumenty, które przemawiają za tym, iż istnieje potrzeba ciągłego uspołeczniania gospodarki wolnorynkowej. Przez termin „uspołeczniania gospodarki” rozumiem „ciągłe jej dostosowywanie do potrzeb społeczeństwa” czy „sprawianie, aby była ona przyjazna dla rozwoju społecz-

² Chodzi tu o program „Mieszkanie Plus”, który jest reklamowany jako wsparcie obywateli w ich dążeniu do uzyskania godnych warunków mieszkaniowych po korzystnych cenach.

nego”; nie – jak może się wydawać – zamienianie prywatnej formy własności kapitału w socjalną, czy skupienie wyłącznie na problemach potocznie uznawanych za tzw. społeczne (czyli bieda, wykluczenie społeczne, alkoholizm etc.). Ten proces ciągłego uspołeczniania gospodarki jest potrzebny, by podmioty, które realizują spontaniczną działalność w jej ramach, nie prywatyzowały zysków, upubliczniając jednocześnie koszty swojej działalności. Następnie jako przykład omówię zadania instytucji publicznej – Urzędu Ochrony Konkurencji i Konsumentów, która koryguje działania firm pilnując, aby wolnorynkowa gospodarka nie niszczyła samej siebie i – w mojej ocenie – realizuje postulat „uspołeczniania gospodarki”. Jednocześnie poddaję pod rozważenie tezę, iż aktualnie instytucje tego typu – instytucje regulujące i kontrolujące – nie są wystarczające, aby gospodarki mogły stawać się jeszcze bardziej uspołecznione, i aby wkraczały na nowy poziom rozwoju. Ta kontrola jest niezbędna, jednak równie mocno potrzeba instytucji wspierających rozwój przedsiębiorczości nowego typu – takich, które rozwijają innowacje nastawione nie tyle na zarabianie, co na długoterminową poprawę jakości życia obywateli. Takie podmioty już działają i odnoszą swoje sukcesy – jest nim na przykład fiński Fundusz SITRA, którego zadaniem jest zapewnianie lepszej przyszłości obywatelom Finlandii. SITRA czyni to wykorzystując mechanizmy rynkowe, które są przez nią „naginane” do służenia wszystkim obywatelom – nie tylko zarządom bogacących się firm. W ostatniej części zaproponowanej analizy, na podstawie Funduszu SITRA opiszę model aktywnej interwencji, którego przydatność warto rozważyć także na gruncie polskim – szczególnie w kontekście aktualnych dyskusji o tym, jak promować i gwarantować taki rozwój, który jest społecznie odpowiedzialny³.

³ W roku 2016 rząd polski przyjmie Strategię na rzecz Odpowiedzialnego Rozwoju jako podstawowy dokument strategiczny, mający zapewnić zrównoważony i odpowiedzialny rozwój polskiej gospodarki.

OCENA, KOREKTA I REGULACJA SPONTANICZNEGO DZIAŁANIA

Kluczem do oceny, czy dane działanie, przedsięwzięcie biznesowe, czy innowacja jest zgodne z potrzebami człowieka, jest zrozumienie jego efektów, społecznego wpływu oraz określenie, na ile są one spójne z celami i potrzebami danej społeczności. Oczywiście, kiedy mowa o celach, ważne jest określenie, kto i na jakim poziomie je wyznacza. Inna będzie perspektywa mikroekonomiczna – związana z zarządzaniem konkretnym przedsiębiorstwem – inna makroekonomiczna – odnosząca się do gospodarki państw czy większych wspólnot gospodarczych – a jeszcze inna będzie perspektywa społeczna. Właśnie ta ostatnia perspektywa w niniejszym tekście ma znaczenie zasadnicze, ponieważ będzie ukierunkowywała myślenie i analizę w stronę próby odpowiedzi na pytanie, jakie przełożenie na całe społeczeństwo mają konkretne innowacje. Do jakiego stopnia innowacyjne rozwiązania wspierają jego holistyczny rozwój, a w jakim stopniu utrwalają zjawiska społecznie niepożądane.

Ekonomiści zajmujący się sprawami publicznymi wypracowali określoną terminologię, która pomaga przełożyć perspektywę indywidualną na perspektywę społeczną. Mówi się o tzw. efektach zewnętrznych danego działania, czy danej transakcji – mogą być one zarówno pozytywne, jak i negatywne. Wyjaśniając ten fenomen w pierwszym polskim podręczniku do ekonomii kultury pisałem:

Przykładem negatywnego efektu zewnętrznego jest zanieczyszczenie powietrza będące skutkiem wyprodukowania i przekazania energii do odbiorcy indywidualnego. Konsument zyskuje energię, za którą płaci, jednak jego prywatny zysk skutkuje odpowiednią ilością szkodliwych substancji wyemitowanych do at-

mosfery. Prywatny zysk staje się jednocześnie szkodą społeczną. Należy podkreślić, że konsument nie kupuje zanieczyszczenia – zanieczyszczenie jest zewnętrznym efektem umowy na dostarczenie energii zawartej między nim a producentem. Indywidualne umowy zawierane przez konsumenta mogą być również przyczyną pozytywnych efektów zewnętrznych. Przykładowo, kiedy ktoś samodzielnie podejmuje decyzję o tym, żeby podnieść swoje kwalifikacje zawodowe i realizuje w tym celu dodatkowe studia czy kurs, zwykle jego podstawową motywacją jest rozwój kariery. Jednak dzięki temu, że osoba ta zyskuje nowe kompetencje, efektywniej pracuje, czyli – w ujęciu ekonomicznym – wytwarza więcej wartości. Bezpośrednio korzysta na tym ona i firma, która jednak dzięki rozwojowi może np. tworzyć nowe miejsca pracy, zmniejszając bezrobocie. Dodatkowo osoba, która zaczyna więcej zarabiać, staje się aktywniejszym konsumentem i stymuluje poziom produkcji innych firm, czyli w ujęciu szerszym – wzrost gospodarczy⁴.

Negatywne efekty zewnętrzne stają się zwykle przedmiotem zainteresowania społeczeństw, kiedy ich skala zaczyna być zastraszająca. A i wtedy radzenie sobie z nimi wymaga wielkiego wysiłku i determinacji – nic nie dzieje się automatycznie. Zanieczyszczenie powietrza wydaje się nam dzisiaj problemem wymagającym natychmiastowej interwencji, jednak w 2016 roku Kraków ciągle mieści się w pierwszej piętnastce najbardziej zanieczyszczonych miast w Europie. Podobne problemy ze smogiem mają także inne polskie miasta. I choć o tym wiemy, nie jesteśmy w stanie – jako społeczeństwo – odpowiednio na ten problem zareagować. Należy zwrócić uwagę, że źródła tego problemu leżą właśnie w dawnych innowacjach – odpowiedzialne są za niego m.in. technologie pozyskiwania energii

⁴ *Kultura a rozwój*, red. J. Hausner, A. Karwińska, J. Purchla, Warszawa 2013, s. 177-178.

z węgla, czy silniki spalinowe instalowane w samochodach. Oznacza to, że nie jesteśmy w stanie uspołecznić tych innowacji, które na stałe wpisały się w nasze rutynowe praktyki służące rozwojowi gospodarki.

Wydaje się jednak, iż nie podlega dyskusji, że powinniśmy do tego uspołecznienia dążyć. Nie może ono jednak oznaczać – jak sygnalizowałem wcześniej – „usocjalnienia”, czyli działania nastawionego na zapewnienie jak największej liczby dóbr i usług przez administrację państwową. Chodzi raczej o dopasowanie do społecznych potrzeb. I potrzeba jest tutaj kategorią nadrzędną, ponieważ tylko patrząc przez jej pryzmat, jesteśmy w stanie ocenić, czy dany efekt zewnętrzny jest pozytywny, negatywny, czy może neutralny (jeśli to możliwe). Jednak zrozumienie tego, jaka potrzeba jest nadrzędna w danym momencie nie jest zadaniem łatwym. Przykładowo, dzisiaj nikt nie dyskutuje z tym, że potrzebujemy czystego powietrza do dobrego życia, jednak – jak można się domyślać – jakość powietrza nie była świadomą potrzebą w społecznościach, które przechodziły rewolucję przemysłową w XIX wieku. Zrozumienia znaczenia i wagi tej potrzeby musieliśmy się, jako społeczeństwo, w pewnym sensie dopracować.

Wydaje się także, że jako zasadę można przyjąć stwierdzenie, iż spontaniczne działanie człowieka może wymagać pewnej społecznej korekty, kiedy spojrzymy na to działanie przez pryzmat jego szerszych skutków – w większej skali oraz w dłuższej perspektywie czasowej. Takie spojrzenie pozwala dostrzec i zrozumieć wagę pewnych potrzeb ludzkich, które są z jakiegoś powodu pomijane. I jeśli ten proces głębszego poznania rzeczywiście ma miejsce, można mówić nie tylko o rozwoju technologicznym, ale także społecznym – ponieważ tylko wówczas myśl techniczna, wynalazczość, przedsiębiorczość, czy innowacyjność są przekuwane na realną poprawę jakości życia dla ogółu. Innymi słowy, tylko

wówczas maksymalizowane są społeczne korzyści i minimalizowane są społeczne koszty. W przeciwnym wypadku korzyści są prywatyzowane (odczuwane przez członków wąskich grup) a koszty uspołeczniane (czyli przerzucane na całe społeczeństwo).

INSTYTUCJE KORYGUJĄCE

To właśnie dlatego powstają różnego rodzaju instytucje, których zadaniem jest ciągle uspołecznianie gospodarki. Przykładem takiej instytucji jest Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumenta (UOKiK) – podobne instytucje istnieją w zasadzie w każdym kraju rozwiniętym, które „uprawia” tzw. gospodarkę wolnorynkową. Jak czytamy na stronie internetowej UOKiK:

Jako główne zadanie Urzędu wskazano przeciwdziałanie zawieraniu antykonkurencyjnych porozumień i nadużywaniu pozycji dominującej na rynku oraz kontrolę koncentracji przedsiębiorców. Kompetencje te były wielokrotnie zwiększane. Istotna zmiana miała miejsce w 1996 roku, kiedy po reformie administracji centralnej U[rząd] A[ntymonopolowy] otrzymał swą obecną nazwę – Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów (UOKiK). Rozszerzono przy tym zakres jego działań o ochronę interesów konsumentów. Jednocześnie Prezesowi Urzędu podporządkowano Głównego Inspektora Inspekcji Handlowej⁵.

Instytucja ta wyrosła nie tyle z przekonania, co z konkretnego doświadczenia, że firmy, które się rozwijają, mogą osiągnąć tak silną pozycję na rynku – tzw. pozycję dominującą – że to one dyktowałyby warunki zarówno innym firmom, jak i konsumentom. Jak wskazuje UOKiK

⁵ Cytat ten został zapożyczony ze strony internetowej Urzędu Ochrony Konkurencji i Konsumenta: https://www.uokik.gov.pl/historia_urzedu.php

„pozycję dominującą posiada podmiot, który ma możliwość działania w znacznym zakresie niezależnie od swoich konkurentów, partnerów handlowych oraz konsumentów. Dzięki dużej sile rynkowej może on skutecznie oddziaływać na rynek i tym samym ograniczać istniejącą na nim konkurencję. Takie działania nie byłyby możliwe na rynku charakteryzującym się efektywną konkurencją, ponieważ spotkałyby się ze skuteczną reakcją konkurentów i konsumentów”.

Jako główne zadanie UOKiK wskazuje się przeciwdziałanie nadużywaniu dominującej pozycji. Warto zatem zauważyć, iż samo posiadanie pozycji dominującej przez daną firmę nie jest odbierane jako „społeczne zło”. Jednak jednocześnie uznajemy, iż bycie tzw. „dominantem” zwiększa zagrożenie, iż dana firma zacznie zachowywać się w sposób niewłaściwy, wprowadzając praktyki sprzeczne z interesem społecznym.

Rozpocznijmy nasze rozważania od stwierdzenia: to, że firmy rosną i się rozwijają jest niewątpliwą wartością społeczną. Dzięki temu obywatele danej społeczności mogą znajdować zatrudnienie, które daje możliwość realizacji potrzeb. Niektórzy także twierdzą, iż sama praca jest konkretną potrzebą związaną z głębszymi potrzebami przynależności i przydatności społecznej. Jednak firma ma istnieć, aby realizować potrzeby swoich konsumentów (a zatem konkretnych grup społecznych) i czynić to w sposób odpowiedzialny (sic!). Wyobraźmy sobie sytuację, w której – jako szeregowy obywatel – toczymy spór z gigantyczną korporacją zatrudniającą sztab prawników. Od początku tej bitwy jesteśmy na przegranej pozycji. Dlatego potrzebna jest zewnętrzna instytucja publiczna, która będzie w stanie „uspołecnić” zachowanie firmy w sytuacji, kiedy ta będzie realizować nieuczciwe praktyki. Warto także dodać, iż przekonanie o tym, że firma, która posiada pozycję dominującą, będzie prowadzić nieuczciwe praktyki, nie jest tylko

założeniem teoretycznym. To przekonanie oparte jest na wiedzy płynącej z doświadczenia i obserwacji tego, jak rzeczywiście działają siły rynkowe. Bycie dominantem wiąże się – po prostu – z doświadczaniem zbyt dużej presji, która wywierana na decydentów danej firmy często prowadzi do zachowań niepożądanych, jak:

1. Praktyki cenowe polegające na bezpośrednim lub pośrednim narzucaniu nieuczciwych cen lub warunków umów (np. cen rażąco niskich, odległych terminów płatności).
2. Sztuczne ograniczanie wielkości produkcji lub podaży produktu ze szkodą dla partnerów handlowych i konsumentów.
3. Dyskryminacja, czyli stosowanie w umowach z partnerami handlowymi uciążliwych lub niejednolitych postanowień, stwarzających im zróżnicowane warunki konkurencji.
4. Stosowanie umów wiązanych, uzależniających zawarcie umowy od przyjęcia lub spełnienia przez drugą stronę innego świadczenia.
5. Ograniczanie rozwoju konkurencji polegające na przeciwdziałaniu kształtowaniu się warunków niezbędnych do powstania bądź rozwoju konkurencji.
6. Narzucanie uciążliwych warunków umów przynoszących przedsiębiorcy nieuzasadnione korzyści.
7. Podział rynku według kryterium terytorialnego, asortymentowego lub podmiotowego⁶.

Przykład UOKiK-u (i podobnych instytucji na całym świecie) pokazuje, że w krajach, które chcą prowadzić gospodarkę wolnorynkową istnieje głęboko zakorzenione

⁶ Powyższe praktyki zostały wymienione w tzw. ustawie antymonopolowej, która reguluje kompetencje UOKiKu, oraz sankcjonuje pewne pojęcia pozwalające na lepsze rozumienie dynamiki gospodarki wolnorynkowej.

przekonanie, iż aby działalność gospodarcza mogła przynosić korzyści możliwie szerokim grupom, musi być sprzęgnięta z jej społeczną kontrolą. Innymi słowy – doświadczenie niekontrolowanej działalności rynkowej pokazało, że wolny rynek przejawia tendencje do autodestrukcji i jedynie sprzężenie go z procesem ciągłego uspołeczniania pozwoli zachować nie tylko jego efektywność, ale przede wszystkim społeczną użyteczność.

UOKiK jest jednak przykładem nadzoru i kontroli. Tworzy on mechanizm pozwalający na obserwację rynku i reakcję w odpowiednim momencie. Trudno zatem byłoby powiedzieć, iż UOKiK inspirował powstawanie innowacji społecznych – czyli takich nowych rozwiązań, które minimalizowałyby negatywne efekty zewnętrzne rozwiązując szeroką gamę problemów. Używając bardziej kolokwialnych porównań można by powiedzieć, że UOKiK jest bardziej recenzentem spontanicznych działań inicjowanych przez firmy, aniżeli inspiratorem. Jest jednak dowodem na to, że ciągłe uspołecznianie gospodarki musi mieć miejsce.

INNOWACJE I INNOWACJE SPOŁECZNE – NOWE SPOJRZENIE INSTYTUCJONALNE

Wydaje się, iż w dzisiejszych czasach potrzebne jest coś więcej niż mechanizmy kontroli, aby czynić kapitalizm bardziej moralnym. W rozwiniętych gospodarkach pojawia się potrzeba, aby uwagę i kreatywną energię innowatorów (czy przedsiębiorców) skierować na te płaszczyzny życia, które wymagają dalszego uspołeczniania poprzez minimalizowanie negatywnych efektów zewnętrznych (czy społecznych kosztów). Na przykład – jak opracować i wdrożyć rozwiązanie, które z jednej strony zaspokoi wszystkie te potrzeby, które zaspokaja kupno samochodu, a z drugiej nie przyniesie

efektu w postaci emisji pyłów i gazów cieplarnianych do atmosfery? Podobne wyzwania dotyczą zaspokajania potrzeby ciepła w pomieszczeniach, jak i elektryczności. Są to najbardziej powszechne wyzwania, nad rozwiązaniem których już dziś pracuje wiele kreatywnych zespołów na całym świecie. Dość przytoczyć, że w Portugalii w 2014 roku 63% zapotrzebowania na energię elektryczną zostało zaspokojone przez energię wytworzoną z tzw. odnawialnych źródeł (OZE), których negatywne efekty zewnętrzne są relatywnie niskie. Z kolei w maju 2016 roku całość zapotrzebowania na energię została zaspokojona przez OZE przez cztery dni z rzędu.

Okazuje się zatem, że przy odpowiedniej determinacji można osiągać sukcesy we wprowadzaniu innowacji biznesowych, które mają znaczący pozytywny wpływ na społeczeństwo. Jednak warto nadmienić, iż zmiana ta była możliwa dzięki publicznej interwencji. Portugalski rząd jasno zarysował swoje cele – a zatem społeczne cele Portugalii w zakresie energetyki – i poprzez serię programów inspirował portugalskich przedsiębiorców, aby próbowali zmieniać aktualne rozwiązania na te bardziej adekwatne społecznie. Przykładowo, w zakresie rynku ciepła stosowano dotacje na inwestycje kapitałowe na tworzenie ciepła przy wykorzystaniu odnawialnych źródeł energii. Te działania rządu portugalskiego pomogły przedsiębiorcom poradzić sobie z niepewnościami i ryzykiem. Umożliwiło to podjęcie przez nich wyzwania stworzenia całkiem nowego – bardziej odpowiedzialnego społecznie – systemu energetycznego. To działanie władzy państwowej tchnęło nowego ducha w przemysł produkcji i dystrybucji ciepła i energii w Portugalii.

Na świecie mają również miejsce innowacje społeczne, które dzieją się oddolnie – bez zewnętrznej stymulacji. Są one napędzane przez osoby o odpowiednim nastawieniu i społecznej wrażliwości. Jedną z najbardziej popularnych

inicjatyw tego typu jest przedsięwzięcie Grameen Bank, uruchomione przez prof. Muhamada Yunusa, określane potocznie jako „bank dla biednych”. Profesor Yunus otrzymał w roku 2006 Pokojową Nagrodę Nobla za „wysiłki w kreowaniu rozwoju społecznego i gospodarczego w sposób oddolny”. Sam bank był pomysłem na linie kredytowe otwierane na niewielkie kwoty, aby wspomóc przedsięwzięcia biznesowe prowadzone w skali mikro. Okazało się, iż niewielkie kwoty uruchamiane w ten sposób pozwalają na rozwój rodzinom i społecznościom żyjącym w ubóstwie. Jednocześnie – co ważne w dyskusji o innowacjach społecznych – przedsięwzięcie to nie było przedsięwzięciem charytatywnym, a zostało zbudowane na mechanizmie *stricte* biznesowym. Bank zarabia na pożyczkach i dzięki temu może kontynuować swoją działalność i się rozwijać. Czyli okazuje się, że na dobru społecznym (na pomocy biednym) też można zarabiać.

Od czasu, kiedy rozpoczął działalność Bank Grameen (rok założenia 1976), powstało wiele przedsięwzięć biznesowych nastawionych na osiągnięcie dobra społecznego. W czerwcu tego roku (2016) jedno z najbardziej wpływowych mediów biznesowych Business Insider stworzyło listę 100 firm, które (jak to zostało określone) „przekraczają granice kapitalizmu i tworzą wartość, która poddaje w wątpliwość ideę tego, jak należy postrzegać sukces biznesowy”. Jak widać, przedsięwzięcia o „skręcie” społecznym, lecz zacięciu biznesowym, są oceniane przez analityków biznesowych jako coś, co wybiega poza ramy tradycyjnego kapitalizmu. W pewnym sensie te przedsięwzięcia mogą być postrzegane jako kontynuowanie idei biznesu społecznie odpowiedzialnego, jednak należy stwierdzić, iż wyznaczają one zdecydowanie nową jakość. Biznes społecznie odpowiedzialny kojarzy się z działalnością, która przynosi dodatkowe koszty względem podstawowego modelu biznesowego danej firmy. Tymczasem innowacje społeczne to przedsięwzięcia,

które zarabiają właśnie ze względu na swoją społeczną odpowiedzialność, czy wrażliwość. Ta wrażliwość tworzy produkty o wartości biznesowej – i jest to znacząca zmiana. Należy jednak pamiętać, że Grameen Bank, czy żadna inna tego typu inicjatywa, nie jest nigdy dana raz na zawsze. Historia знаła już wiele inicjatyw, które w początkowych fazach rozwoju mogły zostać określone jako „społeczne”, ale później ich funkcjonowanie zdominowała chęć zwiększania zysków kosztem społeczności. Warto z takiej perspektywy spojrzeć na przykład na historię rozwoju banków w ogóle – w końcu w początkowej fazie wzrostu sektora bankowego, w nowożytnych miastach włoskich, przyczyniały się do rozwoju całych lokalnych społeczności.

Na liście przedsięwzięć nagrodzonych przez Business Insider wiele jest godnych uwagi i propagowania, np.: tanie oświetlenie zasilane energią słoneczną, które może zastąpić tradycyjne lampy naftowe wciąż używane w wielu krajach rozwijających się. Liczbę ludzi żyjących w gospodarstwach domowych, gdzie nie ma dostępu do taniej i stabilnej energii, ocenia się aktualnie na 2 miliardy. Ta liczba wskazuje na wielkość tego rynku i jednocześnie jego wartość biznesową – osoby te aktualnie korzystają właśnie z lamp naftowych, a więc muszą zakupić lampę, oraz stale uzupełniać paliwo naftowe. Korzystanie z tego typu oświetlenia jest niebezpieczne i niejednokrotnie doprowadza do tragedii. Firma d.light założona przez wolontariusza Korpusu Pokoju Sama Goldmana, produkuje tanie lampy, które w całości są zasilane przez energię słoneczną. Na dzień dzisiejszy firma sprzedała ponad 12 milionów swoich produktów w 62 krajach świata, wpływając pozytywnie na jakość życia ok. 60 mln osób, nie generując przy tym znaczących kosztów społecznych.

Wspomniana lista zawiera więcej podobnych przykładów i powinny ją przestudiować osoby interesujące się tym,

w jaki sposób przekraczane są dzisiaj granice kapitalizmu, co wpływa na to, że staje się on jednocześnie bardziej moralnym. Okazuje się, że wraz z historiami sukcesów tych przedsięwzięć rośnie pula inwestorów – a zatem „rasowych” kapitalistów – zainteresowanymi inwestycjami w podobne przedsięwzięcia. Ten ruch zyskał nawet już swoją nazwę na tzw. rynkach kapitałowych – *Social Impact Investing* (inwestowanie w oddźwięk społeczny). Jedną z takich firm inwestycyjnych jest fundusz inwestycyjny Grey Ghost Ventures, który wsparł m.in. d.light. Na stronie funduszu czytamy, iż firma zainwestowała w społeczne innowacje już ponad 125 milionów dolarów. Jej filozofia wyraża się w przekonaniu, iż „trwale i zrównoważone inwestycje oparte o podejście rynkowe są kluczem do rozwiązywania najbardziej palących kwestii społecznych”. A zatem firma ta ma niejako wpisane w swoje DNA łączenia inwestycji kapitałowych z wyzwaniem i potrzebami społecznymi.

Bank J.P. Morgan razem z Global Impact Investing Network obliczyli, iż w 2014 roku ok. 46 miliardów dolarów krążyło w świecie – nazwijmy to – inwestowania społecznego. Inny biznesowy gigant medialny – Forbes – powołuje się na szacunki, że pula ta może się zwiększyć do 500 miliardów do 2019 roku, a ostatecznie osiągnąć kwotę 3 trylionów dolarów. Forbes przypomina przy tym rewolucję, jakiej dokonało powstanie i rozwój prywatnych inwestycji kapitałowych w latach 80. XX wieku:

Kiedy rynek prywatnych inwestycji kapitałowych „wybuchł” w latach 80., zmienił oblicze przedsiębiorczości, globalnej gospodarki i naszych społeczeństw na lepsze. Nowe produkty i usługi zalały rynek. A siła konkurencji wpłynęła pozytywnie na jakość i wysokość cen⁷.

⁷ R. Cohen, M. Bannick, *Is Social Impact Investing The Next Venture Capital?*, Forbes, <http://www.forbes.com/sites/realspin/2014/09/20/is->

Teraz zastanawia się on, czy rosnący rynek inwestycji społecznych w podobny sposób zmieni oblicze ubóstwa, przestępczości, bezdomności, edukacji, energii i innych palących problemów społecznych, z których istnienia, skali i wagi zaczynamy dopiero zdawać sobie sprawę dzisiaj.

GRUNT POLSKI A FIŃSKI PRZYKŁAD

Forbes jest przekonany, iż w inwestowaniu społecznym tkwi olbrzymi potencjał. Tyle że potencjał ten musi zostać obudzony. Przekładając to na język dosłowny, należałoby powiedzieć, iż uwaga i energia osób kreatywnych i przedsiębiorczych musi zostać skierowana na szukanie odpowiedzi na pytanie inne, niż „jak zarabiać”. To pytanie mogłoby brzmieć – „jak zarabiać odpowiedzialnie?”, albo – być może bardziej właściwie – „jak zarabiać, rozwiązując problemy społeczne?”. Wymyślenie sposobów i modeli biznesowych jest w tej dziedzinie wyzwaniem wyjątkowym – nie wystarczy bowiem sprzedawać przysłowiową wodę z cukrem – dany produkt musi być powiązany z realnymi potrzebami społecznymi i pewną społeczną misją. Przedsiębiorcy tego typu muszą być zatem nie tylko dobrymi biznesmenami, ale także analitykami rzeczywistości społecznej. Zinstytucjonalizowanie takiego podejścia wymaga dość znaczącej zmiany kulturowej.

Gdy ktoś pierwszy raz usłyszy o istnieniu rynków kapitałowych, które stawiają sobie za cel inwestycje w ulepszenie rzeczywistości społecznej, naturalnie zadaje sobie pytanie – połączone z wątpliwościami – na ile można działalność tego typu obudzić do życia w warunkach polskiej gospodarki. Trzeba przy tym pamiętać, iż nawet rynek

[social-impact-investing-the-next-venture-capital/2/#3fb2e1f86eb2](https://www.forbes.com/social-impact-investing-the-next-venture-capital/2/#3fb2e1f86eb2) [dostęp: 30.09.2016].

„tradycyjnych” prywatnych inwestycji kapitałowych jest w Polsce na bardzo wczesnym etapie rozwoju.

Aby udzielić na to pytanie odpowiedzi, która pozwoli mieć nadzieję co do społecznej przyszłości Polski, należy rozbudzić wśród obywateli i inwestorów świadomość w zakresie innowacji społecznych, czy – szerzej – biznesu odpowiedzialnego. Publiczna debata na ten temat pozwoli rozpoznać możliwości i sposoby inspirowania energii dla innowacji społecznych, a to zwiększy szanse na wprowadzenie rozwiązań systemowych (liczę, iż ten tekst zostanie odczytany jako głos w takiej właśnie dyskusji). Pewnej konkretnej inspiracji dostarcza tu działalność fińskiego funduszu SITRA. W Finlandii – podobnie jak w Portugalii w dziedzinie rozwoju „zielonej” energii – odpowiedzialność za inspirowanie powstawania innowacji społecznych wzięł na siebie rząd powołując do życia SITRA. Fundusz ten został uruchomiony już w roku 1967 a jego zadaniem było promowanie stabilnego i zrównoważonego rozwoju, wzrostu gospodarczego oraz międzynarodowej konkurencyjności i współpracy. Co ciekawe w roku 1991 został on w pewnym sensie wyprowadzony poza strukturę administracji publicznej i zaczął funkcjonować jako niezależna jednostka, która odpowiada bezpośrednio przed fińskim parlamentem. W praktyce przekłada się to na fakt, iż to właśnie parlament przyjmuje jego sprawozdania, a także powołuje zarząd.

Warto podkreślić, że – w przeciwieństwie do UOKiK-u – nie jest to instytucja kontrolująca działania gospodarcze, lecz promująca powstawanie nowych i innowacyjnych przedsięwzięć poprzez inwestowanie w przedsięwzięcia biznesowe i w innego rodzaju interwencje społeczne – często są to inwestycje wysokiego ryzyka, jednak trzeba pamiętać, iż tylko inwestowanie w tego typu przedsięwzięcia może promować innowacyjność. Jak można przeczytać na stronie internetowej SITRA: „nasza strategia zawiera kreowanie

nowych pomysłów na to, czym jest dobre życie, szukanie modeli operacyjnych, które przyczynią się do budowania nowego społeczeństwa, oraz wspieranie zrównoważonych operacji biznesowych”.

Priorytety inwestycyjna fińskiego funduszu SITRA	
Nazwa priorytetu inwestycji	Rozwinięcie
Wzmacnianie społeczeństwa	Celem działań uruchamianych w ramach tego priorytetu jest wpływanie na rozwój administracji publicznej zorientowanej na potrzeby człowieka. Środkami do tego celu jest rozwój umiejętności przywódczych wśród pracowników administracji publicznej oraz stymulowanie współpracy między różnymi gałęziami administracji. Z drugiej strony ten priorytet jest również nastawiony na wzmacnianie kompetencji obywateli w zakresie chronienia swoich interesów w sposób oddolny.
Mądre wykorzystanie zasobów oraz społeczeństwo neutralne węglowo	Celem tego priorytetu jest tworzenie warunków dla powstawania biznesów, które funkcjonują w oparciu o mądre wykorzystywanie zasobów naturalnych oraz przyczyniają się do ograniczenia emisji dwutlenku węgla do atmosfery. W grę wchodzi tutaj inwestowanie w tzw. zieloną gospodarkę, czy promowanie odpowiedzialnych sposobów konsumpcji.
Nowy charakter pracy oraz zrównoważona gospodarka	Priorytet ten jest nastawiony na promocję i rozwój nowych modeli zatrudnienia, nowych praktyk wykonywania pracy (nowych zawodów) oraz nowych sposobów finansowania pracy.

Źródło: <http://www.sitra.fi/en/about-sitra>

W roku 2012 SITRA przyjęła 3 podstawowe kierunki inwestowania kryjące się pod tytułami: 1) wzmacnianie społeczeństwa, 2) mądre wykorzystanie zasobów oraz zero-wa emisja dwutlenku węgla, 3) nowy charakter pracy oraz zrównoważona gospodarka. Jak widać, są to tematy bardzo ambitne (wyjaśniam je w tabeli poniżej), jednak

również bardzo adekwatne do wyzwań, jakie stawia przed nami współczesność. Jednocześnie widać także, iż jest to tematyka, która promuje powstawanie innowacji, biznesów, czy – w końcu – całych sektorów gospodarki, których zewnętrzne koszty funkcjonowania są minimalne.

Analizując powyższe priorytety i aktualne działania SITRA, można powiedzieć, iż fundusz ten dąży z jednej strony do rozwoju gospodarki, którą określa się mianem *okrężnej* (z ang. *circular economy*). Jest to gospodarka, w której każdy zużyty zasób, czy zużyte dobro będzie mogło zostać powtórnie wykorzystane w procesie produkcji. Ideą jest tutaj stworzenie systemu produkcji i konsumpcji, w którym nie istnieją odpady, ponieważ każdy z nich staje się od razu elementem produkcji. Doskonałym przykładem unaoczniającym, jak może funkcjonować gospodarka okrężna, jest tkanina polarowa produkowana z plastiku – wiele firm używa do tego zużytych plastikowych butelek typu PET. Przykład ten pokazuje synergię pomiędzy przemysłem napojów sprzedawanych w plastikowych butelkach a przemysłem odzieżowym. Powstawanie innowacji łączących w ten sposób różne gałęzie gospodarki promuje SITRA. I trzeba powiedzieć, iż ta instytucjonalna promocja jest potrzebna w stopniu nie mniejszym, niż rządowe wsparcie obronności USA było potrzebne do opracowania systemu nawigacji GPS.

Jednak SITRA wchodzi również w problematykę znacznie szerszą – w myślenie na temat tego, jak powinno wyglądać dobre życie w przyszłości. W konsekwencji opracowuje pomysły i strategie, które mogą pomóc przybliżyć Finlandię do osiągnięcia tego ambitnego celu. Raport z funkcjonowania SITRA w roku 2014 (wersja za rok 2015 nie została jeszcze opublikowana) wskazuje, iż podjęte przez Fundusz działania przyczyniły się do uchwalenia ustawy o e-autentyfikacji, która wpływa na bezpieczeństwo działań w sieci podejmowanych

przez obywateli Finlandii. SITRA miała także swój udział we wprowadzeniu bardziej egalitarnego modelu finansowania usług socjalnych oraz medycznych, umożliwiając sprawiedliwy do nich dostęp. SITRA weszła także w partnerstwo z wieloma przedstawicielami przemysłu i powołała do życia Radę Przywództwa Klimatycznego, która będzie rozwijać działania związane z tzw. „zieloną” energią. Ponadto – co być może jest najważniejsze – pozostaje aktywnym inwestorem w ok. 40 funduszach inwestycyjnych wspierających przedsięwzięcia biznesowe nastawione na osiągnięcie zysków społecznych. Co ciekawe SITRA nie jest finansowana z budżetu państwa – przynajmniej nie wprost. Jej finansowanie oparte jest o kapitał żelazny. Innymi słowami SITRA musi tak obracać raz danym jej kapitałem, aby pozyskiwać zwrot pozwalający jej na finansowanie swojej aktywności. W roku 2014 zysk z obrotu kapitałem był na poziomie 9,3%, co należy ocenić bardzo pozytywnie, biorąc pod uwagę aktualną sytuację gospodarczą. Ten model finansowania jest niezwykle ciekawy i bardzo innowacyjny, zwłaszcza w odniesieniu do sytuacji w Polsce. Wymaga również znacznych kompetencji od zarządu, który podejmuje decyzje inwestycyjne dużego ryzyka. Jak widać, mogą to być decyzje skuteczne finansowo i jednocześnie dobre społecznie.

Przykład SITRA to niezwykle ciekawa ilustracja instytucji, która – w mojej ocenie – może być oceniona jako instytucja urzeczywistniająca koncepcję społecznej gospodarki wolnorynkowej i moralnego kapitalizmu jednocześnie. Wykorzystuje ona bowiem mechanizmy rynkowe, jednak celem jej nie jest maksymalizacja zysku, a promowanie lepszej przyszłości dla Finlandii poprzez wspieranie powstawania innowacji, które mają swój pozytywny społeczny oddźwięk. Inspiruje indywidualnych innowatorów i wspiera powstawanie biznesów społecznie wrażliwych budując gospodarke, która przekracza granice

tradycyjnego kapitalizmu. SITRA działa przy tym ze zrozumieniem, że jej działalność jest działalnością wysokiego ryzyka, a zatem często narażonym na „porażki”. Ryzyko porażek występuje zawsze, w każdym biznesie. W wypadku SITRA jest wpisane w kalkulacje finansowe tej instytucji. O ile pomysły dofinansowane przez SITRA, które nie osiągną sukcesu, nie wyprodukują też znacznych kosztów zewnętrznych (bo zatrzymają się na małej, prototypowej skali), o tyle jeden na 100 pomysłów „trafionych” przyniesie dużą społeczną zmianę. „Porażki” są niezbędną inwestycją w to, by wynaleźć jeszcze lepsze modele dla współzycia gospodarczego zgodnego ze społecznym interesem.

NA KONIEC

Wydaje się, iż idea innowacji społecznych – podobnie jak idea moralnego kapitalizmu, czy społecznej gospodarki wolnorynkowej – wymaga instytucjonalnego wsparcia, by mogła się zmaterializować. Wsparcie to może przybrać formę instytucji kontrolującej, choć lepiej gdy przyjmuje formę instytucji inwestycyjnej zachęcającej do rozwoju przedsiębiorczości społecznej. Najlepiej, jeśli obie te instytucje będą działać jednocześnie. Wsparcie zapewniane przez sektor publiczny jest konieczne, aby przeprowadzić konkretną zmianę kulturową, dzięki której zmienione zostanie oblicze biznesu, a same innowacje będą w przyszłości jeszcze bardziej społecznie użyteczne. I wydaje się, że termin „zmiana kulturowa” jest kluczowy dla zrozumienia zawilości tego wyzwania. Każda taka zmiana wymaga odpowiedzialnego przywództwa, które okaże odpowiednią determinację w jej promowaniu. Przywództwo takie powinno przy tym zrozumieć dwie kwestie: zmiana ta wymaga po pierwsze, inwestycji w proces uczenia się oparty o porażki oraz po drugie, zaufania do instytucji, które wyłamują się z hierarchicznych

układów tradycyjnej administracji publicznej. Bez tych dwóch elementów nie będziemy w stanie wdrażać odważnych propozycji działań, a nasza gospodarka będzie się degradować ze względu na swoją coraz bardziej odczuwalną anachroniczność. Z kolei zaufanie społeczeństwa do instytucji publicznych i odważne przywództwo w tych instytucjach pozwalające sobie także na porażki, to dwa elementy, pomiędzy którymi występuje sprzężenie zwrotne – im wyższa jakość przywództwa, tym większe zaufanie, im większe zaufanie, tym większa odwaga przywódców.

Bibliografia

- Cohen R., Bannick M., *Is Social Impact Investing The Next Venture Capital?*, Forbes, <http://www.forbes.com/sites/realspin/2014/09/20/is-social-impact-investing-the-next-venture-capital/2/#3fb2e1f86eb2> [dostęp: 30.09.2016].
- Heuer S., Mainsah E., Kalra A., Zhang Q., *Grameen Bank: Taking Capitalism to the Poor*, Columbia Business School, 2004, https://www0.gsb.columbia.edu/mygsb/faculty/research/pubfiles/848/Grameen_Bank_v04.pdf [dostęp: 10.09.2016].
- Kultura a rozwój*, red. J. Hausner, A. Karwińska, J. Purchla, Warszawa 2013.
- Neslen A., *Portugal runs for four days straight on renewable energy alone*, The Guardian, 2016, <https://www.theguardian.com/environment/2016/may/18/portugal-runs-for-four-days-straight-on-renewable-energy-alone> [dostęp: 10.09.2016].
- SITRA, *Good life is built together*, 2016, <http://www.sitra.fi/en/about-sitra> [dostęp: 11.09.2016].
- UOKiK, *Historia urzędu*, 2016, https://www.uokik.gov.pl/historia_urzedu.php [dostęp: 10.09.2016].

Ustawa z dn. 16 luty 2007 r. o ochronie konkurencji i konsumentów, Dz.U. 2007 Nr 50 poz. 331.

Yarborough Kaitlyn, *The Business Insider 100: The Creators*, Business Insider, 2016, <http://www.businessinsider.com/the-business-insider-100-the-creators-ranked-1-to-100-2016-6?IR=T> [dostęp: 10.09.2016].

JAN STRYCHARZ – ekonomista. Absolwent studiów doktoranckich Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, oraz programu Master of Public Policy w Hertie School of Governance w Berlinie. Od kilku lat prowadzi Warsztat Innowacji Społecznych – organizację pozarządową zabiegającą o wzrost kapitału kreatywnego, intelektualnego i społecznego w Polsce.

KAZIMIERZ DADAK

POLITYKA PIENIĘŻNA A SPOŁECZNA NAUKA KOŚCIOŁA

Spoleczna nauka Kościoła należy do dziedziny teologii moralnej i nie stawia sobie za cel wypracowania konkretnych programów gospodarczych¹, zatem może wydawać się, że nie ma ona wielkiego związku z praktyką. Owszem, Kościół, w przeciwieństwie do ekonomistów, nie zajmuje się rozwiązywaniem bieżących wyzwań gospodarczych, pozostawiając ekonomistom sprawę maksymalizacji produkcji (Produktu Krajowego Brutto), określa natomiast ramy moralne dla działalności gospodarczej, tak aby zamysł Boga w stosunku do człowieka mógł się ziścić². Wspólna dla Kościoła i ekonomii jest kwestia sprawiedliwego podziału wytworzonych dóbr. Podobnie dla obu nauk centralnym punktem zainteresowania jest problem pełnego zatrudnienia, zaś współczesna teoria ekonomii podkreśla znaczenie polityki pieniężnej dla osiągnięcia pełnego zatrudnienia³. Niniejsza wypowiedź stanowi próbę ukazania, że ramy prawne działalności banku centralnego mają istotne znaczenie dla realizacji tego podstawowego zadania.

Nauka społeczna Kościoła opiera się na trzech podstawowych filarach: idei godności człowieka oraz zasa-

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), 41.

² Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), 64. Dalej cyt.: KDK.

³ Zob. np. D. Andolfatto, *A Model of U.S. Monetary Policy Before and After the Great Recession*, „Review. Federal Reserve Bank of St. Louis” 2015, Vol. 97, No. 3.

dach solidarności i pomocniczości⁴. Zaczniemy zatem od tej pierwszej wartości.

GODNOŚĆ OSOBY A PRAWO DO PRACY

W adhortacji *Ecclesia in America* w rozdziale zatytułowanym *Ostateczny fundament praw człowieka* Jan Paweł II przypomina, że godność osoby stanowi podstawę, na której zasadzają się prawa człowieka. Wynika to z tego, że człowiek został stworzony na podobieństwo Boga⁵ – co więcej Bóg stał się człowiekiem, bronił i promował godność każdej osoby ludzkiej, a w końcu oddał życie za wszystkich ludzi⁶.

Z problematyką dotyczącą godności osoby ludzkiej ściśle wiąże się kwestia prawa do pracy, w tym prawa do godnej pracy⁷. Papież podkreśla, że człowiek realizuje siebie i swą godność poprzez pracę i potępia fakt, że w wielu krajach panuje wysoki poziom bezrobocia⁸. Wypada dodać, że Jan Paweł II⁹ przypomina, iż osoby niepełnosprawne także posiadają pełnię godności ludzkiej i z tego powodu im również przysługuje prawo do pracy. Wskazuje on na wielką rolę organizacji społecznych i państwa w umożliwieniu uzyskania zatrudnienia także tym, którzy są dotknięci niepełnosprawnością. Tu dochodzimy do istoty interesującej nas kwestii – roli państwa w stwarzaniu odpowiednich warunków ku temu, aby każdy obywatel, w tym osoba niepełnosprawna, miała możliwości znalezienia stosownego zatrudnienia.

Zanim zajmiemy się rolą państwa w kształtowaniu warunków sprzyjających pełnemu zatrudnieniu, wypada zwró-

⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America* (1999), 55. Dalej cyt.: EiAm.

⁵ Rdz 1,26 nn.

⁶ EiAm, 57.

⁷ EiAm, 54.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Jan Paweł II Encyklika *Laborem exercens* (1981), 22. Dalej cyt.: LE.

cić uwagę na fakt, że stanowisko polskiego Papieża nie jest jakimś wyjątkowym poglądem, ale odzwierciedla założenia nauki społecznej Kościoła. W podstawowym dokumencie uchwalonym podczas Soboru Watykańskiego II – konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, ojcowie soborowi zawarli wszystkim znaną prawdę, że praca stanowi źródło utrzymania człowieka i jego rodziny, ale podkreślili, iż:

winniśmy nabrać przekonania, że przez pracę składaną Bogu w ofierze człowiek łączy się z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa, [...]. Stąd rodzi się dla każdego z nas [...] prawo każdego do pracy; do społeczeństwa natomiast należy, w miarę zachodzących okoliczności, pomagać ze swej strony obywatelom w znalezieniu sposobności do odpowiedniej pracy¹⁰.

Jest to niesłuchanie doniosłe przesłanie, ponieważ Stary Testament przedstawił problem pracy jako konsekwencję grzechu pierworodnego¹¹, natomiast w wyniku Odkupienia poprzez ów „mozół” i „pot oblicza” człowiek ma okazję do włączenia się w dzieło zbawcze Chrystusa! Tym samym, sprawa polityki ekonomicznej, tego, czy bierze ona pod uwagę stworzenie warunków ku temu, by każdy obywatel mógł znaleźć pracę, czy nie, nabiera zupełnie innego wymiaru. Z kwestii efektywności gospodarowania przeradza się ona w problem udziału człowieka w zbawieniu świata. Zatem na osobach podejmujących decyzje gospodarcze ciąży ogromna odpowiedzialność, albowiem nie dbając o stwarzanie warunków sprzyjających pełnemu zatrudnieniu, utrudniają oni ludziom realizację praw i wolności wynikających z przynależnej im godności osobowej i włączenie się w zbawcze dzieło Chrystusa.

¹⁰ KDK, 67.

¹¹ Rdz 3,17,19.

Papież Polak zauważa, że rola państwa w zapewnianiu warunków do pełnego zatrudnienia jest zasadnicza. W encyklice *Laborem exercens*¹² Jan Paweł II omawia kategorię „pośredniego pracodawcy”, czyli instytucji zarówno krajowych, jak i międzynarodowych, mających wpływ na sprawę zatrudnienia wszystkich osób zgodnie z ich możliwościami. Papież podkreśla, że brak pracy nie jest stanem normalnym i apeluje, aby te instytucje podjęły wszelkie starania celem likwidacji bezrobocia. Pośredni pracodawca „ma czuwać nad całościowym planowaniem”, otaczać gospodarkę kompleksową troską, tak by zażegnać niebezpieczeństwo bezrobocia. Trzeba podkreślić, że termin „pośredni pracodawca” jednoznacznie wskazuje na to, że pod pojęciem „całościowe planowanie” nie należy rozumieć centralnego planowania znanego z okresu realnego socjalizmu. Państwo nie ma bezpośrednio zatrudniać, ale stwarzać warunki do pełnego zatrudnienia w drodze polityki makroekonomicznej, na przykład interesującej nas tu polityki pieniężnej. Dobitnie świadczy o tym zakończenie owego paragrafu, w którym Papież podkreśla, że ta troska „nie może oznaczać jednokierunkowej centralizacji ze strony władz państwowych”¹³. O tym, że nie może tu być mowy o jakiejś formie centralnego planowania świadczy również to, że Kościół od wieków bronił prywatnej własności. W encyklice *Rerum novarum*¹⁴ Leon XIII jednoznacznie stawia tę kwestię, odwołując się do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu¹⁵.

Problem prawa do pracy najczęściej pojawia się w kontekście sprawy robotniczej, co jest pewnym uproszczeniem. Dla ekonomistów przedsiębiorczość też jest pewną formą pracy i fakt ten nie umknął uwagi Jana Pawła II. Papież

¹² LE, 18.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* (1891), 22. Dalej cyt.: RN.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, IIa-IIae, q. lxvi, art. 2, odpowiedź.

zalicza prawo do inicjatywy gospodarczej do praw człowieka i potępia ograniczenia w tym zakresie¹⁶. Dla polskiego Papieża sprawiedliwy system społeczny to taki, w którym występują „wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”¹⁷. W encyklice *Sollicitudo rei socialis*¹⁸ wolność religijna i wolność do podejmowania działalności gospodarczej są wymieniane jednocześnie.

Zatem państwo ma za zadanie podejmować starania mające na celu utrzymanie takiego tempa rozwoju gospodarczego, które nie tylko prowadzi do pełnego zatrudnienia, ale także daje możliwość rozwoju nowych firm, wykorzystania drzemającego w społeczeństwie potencjału przedsiębiorczości. Ten cel należy jednak osiągać przy zastosowaniu kolejnych ze wspomnianych na wstępie fundamentalnych kategorii nauki społecznej Kościoła – zasad pomocniczości i solidarności.

ZASADY POMOCNICZOŚCI I SOLIDARNOŚCI

Zasadę pomocniczości zdefiniował papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*¹⁹. W skrócie głosi ona, że władze, powiedzmy gminy, mają zajmować się tylko tymi sprawami, które przerastają możliwości jednostki czy rodziny. Podobnie, władze powiatowe winny rozwiązywać problemy, z którymi nie radzi sobie gmina i tak dalej. Formułując ją, wyszedł on z założenia, że pewne zadania mogą być skutecznie spełniane tylko przez władze państwowe wyższego szczebla, niemniej „nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), 15. Dalej cyt.: SRS.

¹⁷ *Idem*, Encyklika *Centesimus annus* (1991), 35. Dalej cyt.: CA.

¹⁸ SRS, 42.

¹⁹ Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* (1931), rozdz. 2, par. 5.

jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna [państwa – K.D.] ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”²⁰.

Mimo, że Pius XI nie mówi bezpośrednio o godności osoby, przytoczony wywód jasno wskazuje na to właśnie źródło jego stosunku do istoty zasady pomocniczości.

Obecnie zasada ta, choć bez odwoływania się do jej katolickich korzeni, zdobywa coraz większe uznanie w świecie ekonomii. Na przykład Bank Światowy²¹ w swym dorocznym raporcie wprost mówi, że zasada pomocniczości powinna w każdych okolicznościach przyświecać instytucjom udzielającym pomocy gospodarczej mniej rozwiniętym krajom.

Katolicka nauka społeczna zawsze podkreślała znaczenie własności prywatnej, stąd też wywodzi się koncepcja pomocniczości, o czym świadczy powyższy cytat z encykliki *Quadragesimo anno*. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* stwierdza, że własność prywatna stanowi podstawę swobód obywatelskich²². Niemniej nie ma ona charakteru bezwzględnego, ponieważ jest ograniczona powszechnym przeznaczeniem dóbr ziemskich – mają one przynosić pożytek całej ludzkości, a nie tylko ich właścicielom²³. Ojcowie soborowi przypominają zdanie Ojców i Doktorów Kościoła,

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Bank Światowy [The World Bank] *World Development Report, 2000/2001 – Attacking Poverty*, Washington, D.C. 2001, s. 185-186.

²² KDK, 71.

²³ KDK, 69. Dokładnie takie samo zdanie wygłosił wcześniej Leon XIII bezpośrednio przywołując opinię św. Tomasza a Akwinu – zob. RN, 22.

że w przypadku skrajnej konieczności, potrzebujący ma prawo przywłaszczyć sobie własność innych²⁴.

Zasada solidarności wywodzi się bezpośrednio z przykazania miłości bliźniego – św. Jan mówi nawet o oddawaniu życia za bliźnich²⁵. Jan XXIII rozważa tę kwestię w encyklice *Mater et Magistra*. Wzywa w niej do solidarności zarówno pomiędzy pracownikami i pracodawcami²⁶, jak i między narodami²⁷. Jan Paweł II definiuje solidarność jako „mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich* [podkreślenia w oryginale – K.D.]”²⁸. Przywołując Ewangelię św. Mateusza (10,40–42; 20,25), Marka (10,42–45) i Łukasza (22,25–27) apeluje o wręcz „zatrącenie się” w służbie bliźniemu²⁹. Jednocześnie, podkreśla, że ubodzy są zobowiązani do dokonywania wysiłku na rzecz przezwyciężenia biedy oraz zaznacza, iż solidarność na forum międzynarodowym jest gwarantem pokoju³⁰. O tym ostatnim wymiarze solidarności w skali międzynarodowej mówił już Paweł VI³¹. Apelowal on o „prawdziwą” międzynarodową solidarność, w ramach której narody mogłyby spotkać się niczym „bracia i siostry”. Owo postulowane braterstwo narodów wynika właśnie z zasady solidarności, a także z kryteriów sprawiedliwości społecznej i powszechnej miłości³². Jan Paweł II przywołuje postaci świętych Piotra Klawera i Maksymiliana Kolbe jako przykłady osób, które dały świadectwo bezgranicznej miłości

²⁴ KDK, 69.

²⁵ 1 J 3,16.

²⁶ Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* (1961), 23.

²⁷ *Ibidem*, 157.

²⁸ SRS, 38.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ SRS, 39.

³¹ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (1967), 43. Dalej cyt.: PP.

³² PP, 44.

blźniego i solidarności³³. Zalicza on także solidarność do cnót chrześcijańskich. Przypomina, że jego liczni poprzednicy też mówili o tej zasadzie, aczkolwiek używając innych określeń³⁴.

Warto pamiętać, że w ramach zasady solidarności nie ma miejsca ani na indywidualizm, ani kolektywizm, co nie znaczy, że wytycza ona jakąś „trzecią drogę”, albowiem zasada ta odwołuje się jednocześnie do ludzkiej podmiotowości, jak i społecznej natury człowieka³⁵.

Można powiedzieć, że zasady pomocniczości i solidarności są nierozłączne, ponieważ skupienie się na pierwszej bez brania pod uwagę drugiej może prowadzić do dominacji interesów lokalnych, natomiast wcielanie w życie drugiej bez względu na pierwszą może prowadzić do przerostów działalności państwa w postaci tzw. państwa opiekuńczego³⁶.

Powyższe jest w całkowitej zgodzie z poglądami ekonomistów – sprawą podstawową dla tej nauki jest optymalizacja, czyli takie rozdysponowanie ograniczonych środków produkcji, które doprowadzi do wytworzenia dóbr i usług, by jak najlepiej zaspokoiły nieograniczone potrzeby człowieka³⁷. Jednak ani przerost opiekuńczości, ani skrajny indywidualizm nie prowadzą do optymalizacji – pierwsze wymaga poważnego ciężaru podatkowego (który hamuje przedsiębiorczość), drugie powoduje ogromne różnice w poziomach stopy życiowej. Nauka społeczna Kościoła stanowi próbę nadania przedmiotowi działań ekonomistów ram moralnych, tak by owe nieograniczone potrzeby („mieć”) nie brały góry nad „być”³⁸.

³³ SRS, 40.

³⁴ CA, 10.

³⁵ J. Höffner, *Gospodarka światowa w świetle katolickiej nauki społecznej*, w: *Kościół i ekonomia*, red. L. Roos, Warszawa 2008, s. 18.

³⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 351.

³⁷ D.N. Dwivedi, *Macroeconomics. Theory and Policy*, ed. 3rd, New York 2010, s. 4-8.

³⁸ Zob. np. KDK, 63; PP, 19; SRS, 28.

POLITYKA MAKROEKONOMICZNA

Działem ekonomii, który zajmuje się wartościami zagregowanymi, na przykład ogólnym tempem wzrostu gospodarczego, całkowitym popytem i podażą, ogólnym poziomem cen i, najbardziej nas interesującą kwestią – poziomem bezrobocia, jest makroekonomia. Takimi zagadnieniami, zgodnie z postulatem zasady pomocniczości i zgodnie z całą praktyką gospodarczą, może zajmować się tylko najwyższa władza w państwie.

Zadaniem polityki makroekonomicznej jest osiągnięcie podstawowego celu gospodarczego, czyli maksymalnego zaspokojenia potrzeb człowieka. Ten wszechogarniający cel może być spełniony poprzez maksymalizację produkcji dóbr i usług, co tym samym implikuje pełne wykorzystanie wszystkich czynników produkcji, szczególnie pracy, oraz efektywność gospodarowania³⁹. Drugim takim celem jest szybkie tempo wzrostu gospodarczego, dzięki czemu rośnie stopa życiowa ludności⁴⁰. Kolejnymi są sprawiedliwy podział dochodu narodowego oraz wolność, w szczególności wolność prowadzenia działalności gospodarczej⁴¹. Obecnie do tych podstawowych celów również zalicza się niski poziom inflacji (stabilne ceny)⁴².

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że pomiędzy nauką społeczną Kościoła a teorią i praktyką ekonomii nie ma wielu wspólnych płaszczyzn, z wyjątkiem kwestii sprawiedliwego rozdziału wytworzonych dóbr i usług, ale byłby to wniosek pochopny. Po pierwsze, jak wspomnieliśmy powyżej, bez uwzględnienia zasady pomocniczości trudno jest osiągnąć maksymalną produkcję, ponieważ przerosty dzia-

³⁹ G.J. Stigler, *The Goals of Economic Policy*, „The Journal of Law & Economics” 1975, Vol. 18, No. 2.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² J.E. Stiglitz, C.E. Walsh, *Economics*, New York 2002.

łałności państwowej prowadzą do marnotrawstwa – sektor prywatny jest na ogół bardziej wydajny od sektora publicznego. Po drugie, odpowiednie tempo wzrostu gospodarczego jest warunkiem *sine qua non* pełnego zatrudnienia, celu cieszącego się specjalnym zainteresowaniem zarówno Kościola, jak i sfery ekonomii (przynajmniej w USA)⁴³.

W zakresie polityki makroekonomicznej decydenci mają w swym ręku dwa podstawowe narzędzia: politykę pieniężną i politykę fiskalną. Oba te narzędzia, aczkolwiek w różny sposób, wpływają na zachowanie się podmiotów gospodarczych, przedsiębiorstw i ludzi tak, że mogą powodować zmiany w poziomie produkcji dóbr i usług (PKB). Wysokość PKB zależy od całkowitych wydatków na konsumpcję (C), inwestycje (I), nakładów sektora publicznego (G) i eksportu netto (NX – wywóz (X) minus wwóz (IM)). Obrazuje to poniższe równanie:

$$PKB = C + I + G + NX$$

Polityka fiskalna polega na celowych zmianach w wysokości podatków i/lub wydatków państwa albo obu naraz i może spowodować zmiany w „G” (bezpośrednio), a także pośrednio w „C” i „I”. Natomiast polityka pieniężna polega na zmianach w podaży pieniądza, co w dzisiejszych czasach oznacza zmianę stopy procentowej. Obniżka stopy procentowej na ogół powoduje zwiększenie wydatków inwestycyjnych („I”) i wydatków na konsumpcję dóbr trwałych („C”), na przykład samochodów, mebli itp., które są finansowane w drodze zaciągania kredytu, ponieważ koszt pozyskiwania funduszy maleje⁴⁴. Ponadto, obniżka stopy procentowej

⁴³ O wadze jaką nauka społeczna przypisuje tej kwestii pisaliśmy powyżej. Pełne zatrudnienie jest wpisane w poczet podstawowych celów polityki gospodarczej podawanych w podręcznikach ekonomii, zob. na przykład N. Gregory Mankiw, *Macroeconomics*, New York 2016, s. 38.

⁴⁴ D. Andolfatto, *A Model of U.S. Monetary Policy...*, *op. cit.*, s. 233-256.

może skutkować obniżeniem się wartości waluty (spadek jej kursu wymiennego) i tym samym spowodować wzrost eksportu i spadek importu, czyli zwiększyć nadwyżki w obrotach międzynarodowych („NX”), lub zmniejszyć deficyt w tym zakresie⁴⁵. Rezultatem takiego rozwoju sytuacji jest wzrost PKB (skoro któraś zmienna z prawej strony równania rośnie, to musi rosnać też lewa)⁴⁶. Podwyżka stopy procentowej na ogół prowadzi do odwrotnych skutków, zmniejszenia wydatków i tym samym obniżenia się tempa wzrostu popytu ogólnego i spowolnienia szybkości wzrostu gospodarczego.

Od początku lat 80. w USA ukształtował się model prowadzenia polityki gospodarczej, w którym polityka fiskalna jest używana do osiągnięcia celów długoterminowych (np. stymulowanie wzrostu gospodarczego), zaś osiągnięcie celów krótkoterminowych (amortyzowanie skutków ponniejszych zaburzeń ekonomicznych) jest domeną polityki pieniężnej⁴⁷.

Ten podział zadań wynika z tego, że decyzje o zmianie poziomu stopy procentowej mogą być podjęte bardzo szybko, zarządy banków centralnych spotykają się często, co miesiąc lub co sześć tygodni. W nagłym przypadku mogą zebrać się niezwłocznie, decyzje mogą też być podjęte w drodze rozmowy telefonicznej. Z kolei dokonanie zmian w polityce fiskalnej jest dużo bardziej czasochłonne, na ogół następują one w drodze zmian prawnych, uchwalanych przez parlamenty, których tempo prac jest dużo wolniejsze.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Mamy na myśli zmiany realne.

⁴⁷ L.H. Meyer, *The Politics of Monetary Policy. Balancing Independence and Accountability*, Remarks by Governor Laurence H. Meyer at the University of Wisconsin, LaCrosse, Wisconsin, October 24, 2000, Federal Reserve Board, <http://www.federalreserve.gov/boarddocs/speeches/2000/20001024.htm> [dostęp: 10.10.2016].

CO TO JEST PIENIĄDZ?

Konstytucja Stanów Zjednoczonych daje Kongresowi, jako ciału reprezentującemu naród, wyłączne prawo bicia monety i kontroli na jej wartością⁴⁸. Niemniej należy pamiętać, że w obecnych czasach pieniądz to nie to samo co gotówka. Gotówka stanowi zaledwie niewielką część tego, co potocznie nazywa się pieniądzem⁴⁹ – pieniądzem jest każdy środek, przy pomocy którego można kupować dobra i usługi⁵⁰. W obecnej dobie pieniądz jest kreowany przez banki w drodze udzielania kredytu podmiotom gospodarczym⁵¹. Teoretycznie rzecz ujmując, współczesny system bankowy jest w stanie wykreować nieograniczoną ilość pieniądza (kredytu) i biorąc pod uwagę, że opłaty pobierane od udzielanego kredytu (oprocentowanie) stanowią podstawę zysku, można mieć obawy, iż system bankowy mógłby w nieskończoność zwiększać podaż kredytu, co groziłoby nieobliczalnymi skutkami (hiperinflacją). Tym samym istnieje groźba, że przywilej ustalania wartości pieniądza, jakim cieszy się Kongres, wymknąłby się spod kontroli władzy ustawodawczej. Aby temu zapobiec, Kongres powołał do życia instytucję (Fed), której nakazał stanąć na straży wartości pieniądza, co w praktyce oznacza dbałość o utrzymywanie stabilnych cen.

Tak zwana ustawa Humphrey-Hawkinsa z 1978 roku (*Full Employment and Balanced Growth Act of 1978*) reguluje działalność amerykańskiego banku centralnego⁵². Nakazuje ona Fed spełnienie trzech podstawowych zadań:

⁴⁸ P.S. Pollard, *A Look Inside Two Central Banks. The European Central Bank and the Federal Reserve*, „Review. Federal Reserve Bank of St. Louis” 2003, Vol. 85, No. 2, s. 25.

⁴⁹ J.E. Stiglitz, C.E. Walsh, *Economics, op. cit.*, s. 515-528.

⁵⁰ Zob. np. P. Krugman, R. Wells, *Economics*, New York 2015, s. 854; N. Gregory Mankiw, *Macroeconomics, op. cit.*, s. 82.

⁵¹ J.E. Stiglitz, C.E. Walsh, *Economics, op. cit.*, s. 525-526.

⁵² *Full Employment and Balanced Growth Act of 1978*, Pub. L. 95-523, 92 Stat. 1887.

pilnowanie stabilności pieniądza, utrzymywanie maksymalnego poziomu zatrudnienia i utrzymywania długoterminowej stopy procentowej na przystępnym poziomie⁵³. W ramach tego obowiązku, Fed ma za zadanie „stabilizację” bezrobocia wokół poziomu, który jest uważany za naturalny⁵⁴. Termin naturalna stopa bezrobocia (NSB) implikuje, że jest to poziom przyrodzony danej gospodarce przy założeniu pewnego zasobu środków produkcji, poziomu technologicznego, podaży pracy, stopnia wykształcenia, stanu regulacji prawnych dotyczących rynku pracy itp.⁵⁵ NSB zmienia się wraz ze zmianami w powyższych czynnikach. Ekonomisci wyznający poglądy neoliberalne uważają, że na dłuższą metę każda gospodarka jest w stanie równowagi i dlatego dla nich NSB jest równa średniej stopie bezrobocia w okresie, powiedzmy, ostatnich dziesięciu lat⁵⁶.

Inne banki centralne mają za zadanie wypełnianie tylko jednego zadania – walkę z inflacją, czyli utrzymywanie tempa przyrostu cen na niskim poziomie. Takie rozwiązanie zostało przyjęte w strefie euro. Europejski Bank Centralny (EBC) na mocy Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską (traktat z Maastricht 1992) ma za zadanie stabilizację cen i dopiero, gdy ten pierwszoplanowy cel jest spełniony,

⁵³ *Ibidem*. Ponieważ wysokość długookresowej stopy procentowej jest ściśle powiązana z prognozami inflacyjnymi, w zasadzie mamy do czynienia z dwoma zadaniami.

⁵⁴ Nie była to pierwsza ustawa dotycząca pełnego zatrudnienia. Już w lutym 1946 roku Kongres uchwalił Ustawę o [Pełnym] Zatrudnieniu (*Employment Act of 1946*, Pub. L. 79-304, ch. 33, 60 Stat. 23), w której oświadczone, że rząd federalny dokonuje wszelkich wysiłków, aby w ramach gospodarki rynkowej opartej na prywatnej własności wszystkie osoby mogące i pragnące podjąć pracę mogły znaleźć zatrudnienie. Kongres podkreślił, że rząd federalny będzie promować maksymalizację zatrudnienia i produkcji, i tym samym działać na rzecz podniesienia stopy życiowej społeczeństwa.

⁵⁵ P. Krugman, R. Wells, *Economics*, *op. cit.*, s. 662-670.

⁵⁶ N. Gregory Mankiw, *Macroeconomics*, *op. cit.*, s. 184.

EBC może zająć się innymi kwestiami⁵⁷. Podobnie stawia sprawę polskie ustawodawstwo. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej głosi, że Narodowemu Bankowi Polskiemu przysługuje „wyłączne prawo emisji pieniądza oraz ustalania i realizowania polityki pieniężnej” oraz że NBP „odpowiada za wartość polskiego pieniądza”⁵⁸. To ostatnie zdanie wyraźnie wskazuje na dbałość o stabilne ceny jako pierwszorzędne zadanie stawiane przed bankiem. Co do tego nie pozostawia żadnej wątpliwości ustawa o NBP, aczkolwiek, tak jak EBC, polski bank centralny może realizować inne cele makroekonomiczne w przypadku spełnienia swego nadrzędnego zadania⁵⁹.

BANKI CENTRALNE A DEMOKRACJA

W ostatnich dekadach powszechnie został przyjęty pogląd, że najlepszym sposobem prowadzenia polityki pieniężnej jest przyznanie bankom centralnym dużej autonomii. Tym sposobem decyzje odnoszące się do polityki pieniężnej mogą być oddzielone od bieżących wydarzeń w sferze polityki, na przykład trudniej jest politykom manipulować stopą procentową przed nadchodzącymi wyborami.

Stopień niezależności banków centralnych jest bardzo różny. Powszechnie uważa się, że największym zakresem niezależności cieszy się EBC⁶⁰. Bank ten powstał w drodze

⁵⁷ Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej*, C 191, 29 lipca 1992, art. 105. Dalej cyt.: TWE.

⁵⁸ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* (1997) z dnia 2 kwietnia 1997 r. Tekst ujednolicony, Kancelaria Sejmu, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19970780483>, art. 227 ust. 1.

⁵⁹ Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 czerwca 2013 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o Narodowym Banku Polskim (Dz.U. z dn. 9 sierpnia 2013, poz. 908), art. 3.

⁶⁰ F. Capie, *Monetary Unions in Historical Perspective: What Future for the Euro in the International Financial System*, „Open Economies Review” 1998, 9(1).

międzynarodowej umowy, która może być zmieniona tylko i wyłącznie za zgodą wszystkich sygnatariuszy, co byłoby niesłychanie trudne do przeprowadzenia. Co więcej, traktat z Maastricht czyni EBC niezależnym od wszelkich władz Unii Europejskiej⁶¹. Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską wyklucza jakikolwiek wpływ czynników politycznych na decyzje dotyczące polityki pieniężnej – żadna władza (ustawodawcza, wykonawcza, sądowiczą) nie ma nad nim najmniejszej kontroli⁶². Traktat nie określił żadnego celu inflacyjnego dla EBC – pozostawił tę sprawę do jego decyzji. Zatem zakres niezależności EBC nie ma precedensu w historii gospodarczej świata. Oznacza to, że na mocy Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską narody Unii wyzbyły się suwerenności nad polityką pieniężną, oddały ją w ręce niekontrolowanych przez nikogo ekspertów. Trzeba podkreślić, że na mocy tego traktatu EBC jest zwolniony z zadania stabilizacji zatrudnienia na poziomie zbliżonym do naturalnej stopy bezrobocia i cała jego historia wskazuje na to, że kwestia ta nie jest kluczowa dla jego szefów.

Bardzo duży zakres niezależności posiada także Narodowy Bank Polski, jego niezależność jest gwarantowana konstytucyjnie i stąd jego status może być zmieniony tylko w drodze zmian w ustawie zasadniczej. Duży, aczkolwiek mniejszy zakres niezależności posiada amerykański Fed, niemniej w jego przypadku wystarczy zmiana ustawy, co można przeprowadzić mając zwykłą większość głosów w obu izbach Kongresu i zgodę prezydenta. Kongres już szereg razy zmieniał ustawę o banku centralnym, co, sądząc z perspektywy czasu, wyszło tej instytucji na dobre. Warto podkreślić, że Kongres tylko przekazał Fed swe uprawnienia w zakresie stanowienia wartości pieniądza,

⁶¹ P.S. Pollard, *A Look Inside Two Central Bank...*, *op. cit.*

⁶² TWE, art. 107.

ale uprawnienia te w każdej chwili mogą być zmienione lub wręcz cofnięte.

Laurence H. Meyer⁶³, gubernator Banku Rezerwy Federalnej, stwierdził, że nawet nieduża niezależność banku centralnego, rozumiana dosłownie, może być uznana za niezgodną z ideałami demokratycznymi, a w dodatku może pozbawić bank centralny bodźców do spełniania swych obowiązków. Dlatego niezależność musi być zrównoważona przez odpowiedzialność wobec społeczeństwa, a szczególnie wobec jego wybranych przedstawicieli⁶⁴. Z tego względu, Paul de Grauwe⁶⁵ zauważa, iż jest naturalne, że im większej niezależności politycy udzielają bankowi centralnemu w prowadzeniu polityki pieniężnej, tym większe ponoszą ryzyko, a zatem jest oczywiste, że tym większy winien być zakres odpowiedzialności banku centralnego w stosunku do władz (a co za tym idzie i wobec narodu). Tymczasem w UE i w Polsce przyjęto dokładnie odwrotne rozwiązanie – banki centralne są zupełnie niezależne, nie podlegają praktycznie niczyjej kontroli.

POLITYKA PIENIĘŻNA W PRAKTYCE – USA I STREFA EURO

Nadanie bankowi centralnemu jedyne go zadania – stabilizacji cen, nie znajduje zrozumienia u wielu ekonomistów. Na przykład Olivier Blanchard⁶⁶ kategorycznie nie

⁶³ L.H. Meyer, *The Politics of Monetary Policy: Balancing Independence and Accountability*, op. cit.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ P. de Grauwe, *Economics of Monetary Union*, Oxford 2000.

⁶⁶ O. Blanchard, *Panel discussion: Central Banking: Is Science Replacing Art?*, w: European Central Bank, *Monetary Policy – A Journey from Theory to Practice: An ECB Colloquium Held in Honour of Otmar Issing, 16–17 marca 2006*, Frankfurt am Main 2007, s. 160-164.

zgadza się z tym poglądem. W jego opinii zadaniem polityki pieniężnej (wraz z polityką fiskalną) jest maksymalizacja powszechnego dobrobytu. Z kolei Alan S. Blinder⁶⁷ w tej różnicy celów i płynących z niej różnic w prowadzeniu polityki pieniężnej widzi jeden z głównych powodów dla których Stany Zjednoczone rozwijają się szybciej niż strefa euro. Dodajmy, że Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską⁶⁸ nałożył także ścisłe ograniczenia w stosowaniu mechanizmów polityki fiskalnej (limity w zakresie poziomu zadłużenia sektora publicznego i wysokości deficytu budżetowego), które to mechanizmy mogą być użyte do zwalczania ujemnych wstrząsów gospodarczych⁶⁹. Inaczej mówiąc, Unia z własnej woli zrezygnowała z prowadzenia polityki gospodarczej na szczeblu centralnym. Ten stan rzeczy podsumował James Tobin⁷⁰ stwierdzając, że bez wątpienia w Europie w przyszłości wystąpią zaburzenia gospodarcze i wobec braku możliwości użycia polityki pieniężnej i fiskalnej celem łagodzenia wstrząsów, ciężar ich przewyższania spadnie tylko i wyłącznie na barki obywateli i firm, które to podmioty będą musiały wykazać niezwykłą pomysłowość, elastyczność i mobilność. Bez wątpienia ostatni kryzys potwierdził tę diagnozę, zarówno jeśli chodzi o cenę płaconą przez społeczeństwa (wysokość bezrobocia), jak i zachowanie się EBC w jego obliczu.

Wykres 1 obrazuje decyzje dotyczące stóp procentowych podjęte przez Fed i ECB od chwili wprowadzenia euro, czyli od stycznia 1999 roku aż do czerwca 2016 roku.

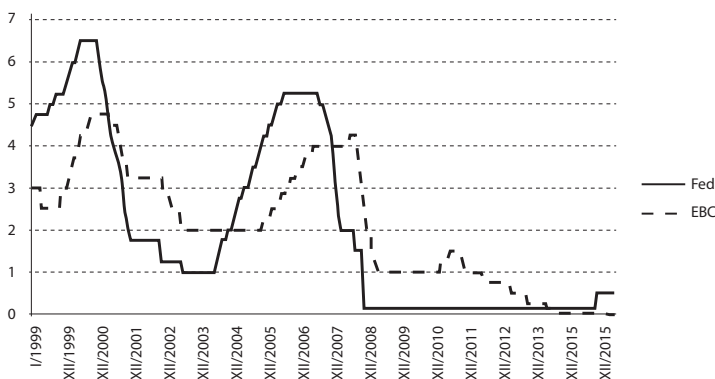
⁶⁷ A.S. Blinder, *The Quiet Revolution, Central Banking Goes Modern*, New Haven, CT 2004.

⁶⁸ TWE, art. 104c, Protokół o Procedurze Nadmiernego Deficytu.

⁶⁹ Ograniczenia te zostały potwierdzone w Traktacie o funkcjonowaniu Unii Europejskiej (*Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej*, C 326/47, 26 października 2012, art. 126 i Protokół nr 12).

⁷⁰ J. Tobin, *Monetary Policy: Recent Theory and Practice*, w: *Current Issues in Monetary Economics*, ed. H. Wagner, Heidelberg – New York 1998.

Wynika z niego, że w porównaniu z EBC Fed prowadził bardziej aktywną politykę pieniężną, na co wskazuje dużo większa amplituda wahań w ustanawianej przez ten bank stopie procentowej. Stosunkowo wysoka amplituda wahań stopy procentowej w USA świadczy o tym, że Fed dbał zarówno o pełne zatrudnienie, jak i o stabilność cen. Bank podnosił stopę procentową w okresach, gdy tempo inflacji przekraczało założone cel i obniżał w przypadku spadku tempa wzrostu gospodarczego i wzrostu bezrobocia.



Wykres 1. Stopy procentowe w okresie I 1991 – VI 2016 (%)⁷¹

Szczególnie ciekawy jest przebieg decyzji obu banków w czasie ostatniego kryzysu. Fed rozpoczął proces gwałtownego obniżania stopy procentowej już na przełomie lat 2007/2008, w momencie gdy gospodarka amerykańska zaczęła przejawiać pierwsze oznaki spowolnienia. Zupełnie inaczej przedstawiają się działania EBC, który jeszcze w lipcu 2008 roku, czyli w chwili gdy kryzys finansowy

⁷¹ Dane: European Central Bank (ECB): *Key ECB interest rates – main refinancing operations*, <https://www.ecb.europa.eu/stats/monetary/rates/html/index.en.html> [dostęp: 9.10.2016]; Federal Reserve Bank of St. Louis (Fed): *Effective federal funds rate*, <https://fred.stlouisfed.org/series/FEDFUNDS> [dostęp: 9.10.2016].

nabierał rozpędu, widział potrzebę stawiania czoła zagrożeniu inflacyjnemu i podniósł stopę procentową. Dopiero w październiku tego roku, po bankructwie Lehman Brothers, EBC rozpoczął powolny odwrót od wysokich stóp procentowych. W tym samym czasie Fed kończył obniżkę stopy procentowej do najniższego możliwego poziomu – przedziału 0,0–0,25%. Co więcej, po bankructwie Lehman Brothers Fed zaczął na wielką skalę stosować tzw. luzowanie ilościowe (*quantitative easing*), czyli udzielanie pożyczek instytucjom finansowym i zakupy rządowych i prywatnych papierów wartościowych⁷². Luzowanie ilościowe nie miało uprzednio precedensu w polityce Fed i najlepiej świadczy o determinacji tego banku w zwalczaniu skutków krachu z 2008 roku. Te nadzwyczajne kroki zostały zakończone dopiero w październiku 2014 roku, zaś pierwszą podwyżkę stopy procentowej Fed ogłosił dopiero w grudniu 2015 roku, gdy było oczywiste, że amerykańska gospodarka wyszła z kryzysu i w zasadzie został osiągnięty stan pełnego zatrudnienia.

Natomiast EBC w obliczu krachu finansowego obniżył stopy procentowe zaledwie do 1,0%, co więcej, w chwili pojawienia się pierwszych oznak poprawy sytuacji gospodarczej podniósł stopę procentową (kwiecień i lipiec 2010 roku – wykres 1). Dopiero wobec gwałtownego pogorszenia się sytuacji w strefie euro (kryzys grecki), EBC ponownie rozpoczął proces obniżania stopy procentowej. Niemniej poziom stopy procentowej analogiczny do tego, który Fed ustanowił w grudniu 2008 roku, EBC osiągnął dopiero w czerwcu 2013 roku (wykres 1), natomiast luzowanie ilościowe rozpoczął dopiero w styczniu 2015 roku⁷³.

⁷² M. Labonte, *Monetary Policy and the Federal Reserve: Current Policy and Conditions*, Congressional Research Service, CRS Report RL 30354, <https://www.fas.org/sgp/crs/misc/RL30354.pdf>.

⁷³ G. Claeys, A. Leandro, *The European Central Bank's quantitative easing programme: limits and risks*, Bruegel Policy Contribution, 2016, Iss. 4,

W wyniku luzowania ilościowego wartość aktywów posiadanych przez Fed wzrosła ponad czterokrotnie, z poniżej 1 biliona do prawie 4,5 biliona dolarów, czyli z równowartości około 7% PKB do około 25% PKB⁷⁴. W praktyce to zwiększenie wysokości aktywów banku centralnego jest tożsame ze zwiększeniem podaży pieniądza, co w normalnych warunkach winno spowodować gwałtowny wzrost cen⁷⁵. Niemniej nic takiego w USA nie nastąpiło, wprost przeciwnie, poziom inflacji utrzymuje się tam poniżej założonego celu. Fakt ten jest wynikiem wysokiego stopnia niepewności co do tempa wzrostu gospodarczego i wynikającego z tego powodu pesymizmu sektora bankowego, który w trakcie kryzysu poniósł dotkliwe straty finansowe i jest pełen obaw, że udzielanie kolejnych pożyczek może powiększyć straty. Tym sposobem owo luzowanie ilościowe, szczególnie masowe zakupy papierów wartościowych wypuszczanych przez instytucje prywatne, nie tyle stanowi zwiększenie całkowitej podaży kredytu, ile świadczy o tym, iż Fed wziął na swoje barki zadania normalnie spełniane przez banki prywatne⁷⁶.

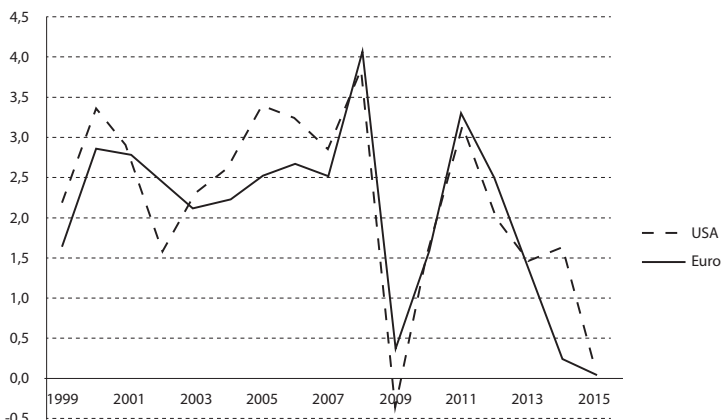
Ogólnie rzecz biorąc, ani w okresie poprzedzającym ostatni kryzys, ani w wyniku nadzwyczaj agresywnej polityki pieniężnej prowadzonej po 2008 roku, na czele z luzowaniem ilościowym, działalność Fed nie spowodowała nadmiernego tempa wzrostu cen. W latach poprzedzających kryzys inflacja w USA na ogół była nieznacznie wyższa od założonego celu inflacyjnego (2% rocznie) i przewyższała tę notowaną w strefie euro, co obrazuje wykres 2.

http://bruegel.org/wp-content/uploads/2016/02/pc_2016_04.pdf.

⁷⁴ D. Andolfatto, *A Model of U.S. Monetary Policy Before and After the Great Recession*, op. cit.

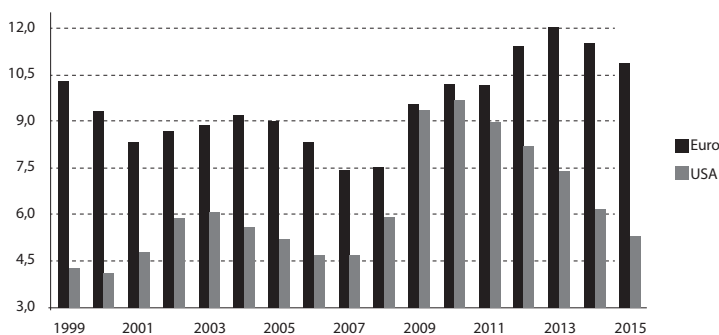
⁷⁵ K. Dadak, *O dwóch takich co 'ukradli' inflację*, „Arcana” 2014, nr 116, s. 178-193.

⁷⁶ *Ibidem*.

Wykres 2. Inflacja – USA i strefa euro (%)⁷⁷

Ów przeciętnie nieco wyższy poziom inflacji w USA w żadnym przypadku nie przełożył się na wyższy poziom bezrobocia, wprost przeciwnie przez cały czas istnienia wspólnej waluty stopa bezrobocia w strefie euro była znacznie wyższa niż w USA (Wykres 3). Jedynie w latach 2009–2010, gdy gospodarka amerykańska przeżywała nadzwyczaj ciężki kryzys, poziom bezrobocia w obu regionach był porównywalny. Niemniej po roku 2010 stopa bezrobocia w USA szybko malała i jej średni poziom w całym 2015 roku osiągnął stan zbliżony do pełnego zatrudnienia (około 5%). Natomiast stopa bezrobocia w strefie euro osiągnęła apogeum w roku 2013, a w całym 2015 roku była ponad dwukrotnie wyższa w porównaniu do amerykańskiej.

⁷⁷ Dane: Bank Światowy [The World Bank], *World Development Indicators*, 2016, <http://databank.worldbank.org/data/home.aspx> [dostęp: 9.10.2016].



Wykres 3. Stopy bezrobocia – USA i strefa euro (%)⁷⁸

Polityka pieniężna nie jest jedynym czynnikiem determinującym poziom aktywności gospodarczej i zatrudnienia. Wielu ekspertów nie ma jednak wątpliwości co do tego, że polityka pieniężna miała ogromne znaczenie w zwalczaniu skutków krachu z roku 2008. Na przykład Alan S. Blinder i Mark Zandi⁷⁹ twierdzą, że kroki podjęte z sferze finansowej (na czele z polityką pieniężną) miały większy pozytywny wpływ na wyniki gospodarcze niż bodźce fiskalne. Szacują oni, że gdyby władze USA nie podjęły niebywale ekspansywnej polityki finansowej i fiskalnej, całkowity spadek PKB wyniósłby aż 12%, wobec zanotowanych 4%, zaś pracę straciłoby około 16,6 miliona osób, czyli dwukrotnie więcej niż w rzeczywistości, a zatem stopa bezrobocia osiągnęłaby 16,5%⁸⁰.

Podobny punkt widzenia prezentują Carlos Carvalho, Stefano Eusepi i Christian Grisse⁸¹. Według nich gwałtowna

⁷⁸ Dane: Bank Światowy [The World Bank], *World Development Indicators*, *op. cit.* [dostęp: 9.10.2016]

⁷⁹ A.S. Blinder, M. Zandi, *How the Great Recession Was Brought to an End*, July 27, 2010, <https://www.princeton.edu/~blinder/End-of-Great-Recession.pdf>.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ C. Carvalho, S. Eusepi, Ch. Grisse, *Policy Initiatives in the Global Recession: What Did Forecasters Expect?*, „Current Issues in Economics and Finance. Federal Reserve Bank of New York” 2012, Vol. 18, No. 2, s. 1-10.

obniżka stopy procentowej nie tylko zahamowała spadek produkcji i zatrudnienia, ale także przyczyniła się do większej skuteczności polityki fiskalnej – zauważają oni, że w krajach w których banki centralne maksymalnie obniżyły stopę procentową, mnożnik polityki fiskalnej był wyższy.

Ogólnie rzecz biorąc, w ciągu ostatnich kilkunastu lat stopa bezrobocia w USA była zdecydowanie niższa niż w strefie euro. Fakt ten jest wynikiem, między innymi, odmiennej polityki pieniężnej stosowanej przez amerykański bank centralny, który wykazywał dużo większą skłonność do manipulowania stopą procentową i dopuszczał do nieco większego tempa wzrostu cen niż jego europejski odpowiednik. Szczególnie w trakcie ostatniego kryzysu i w kolejnych latach Fed podejmował bez porównania znacznie większą inicjatywę we wcielaniu w życie uprzednio niesprawdzonych i ryzykownych kroków w zakresie polityki pieniężnej. Te posunięcia przyniosły pożądane skutki, w szczególności przyczyniły się do dużo niższego spadku tempa wzrostu gospodarczego i mniejszego poziomu bezrobocia, niż miałyby to miejsce w przypadku stosowania dużo bardziej konserwatywnej polityki pieniężnej.

PODSUMOWANIE

Sprawa zatrudnienia stanowi centralną kwestię zarówno dla ekonomistów, jak i Kościoła. Z punktu widzenia ekonomii jako nauki naczelnym zadaniem jest optymalizacja, czyli maksymalne zaspokojenie potrzeb ludzkich i ten cel może być osiągnięty tylko w przypadku pełnego wykorzystania wszystkich czynników produkcji na czele z pracą. Jeśli chodzi o sprawę pełnego zatrudnienia, nauka społeczna Kościoła dochodzi do tego samego wniosku wychodząc z zupełnie innego założenia – godności osoby ludzkiej.

W USA ten podstawowy postulat jest wpisany w ustawę regulującą działalność banku centralnego. Zatem amerykańskie podejście do polityki pieniężnej bierze wprost pod uwagę sprawę pełnego zatrudnienia i tym samym jest bliskie społecznej nauce Kościoła.

Praktyka ostatnich lat wykazuje, że Fed jest w stanie osiągać niski poziom bezrobocia i jednocześnie utrzymywać tempo inflacji na stosunkowo niskim poziomie przy pomocy dynamicznego sterownia podażą kredytu. Również krach z 2008 roku i kolejne lata wykazały przydatność aktywnej polityki pieniężnej w zwalczaniu nadzwyczaj ciężkiego kryzysu gospodarczego. Ten stan rzeczy stawia pod znakiem zapytania celowość ograniczenia zakresu zadań banków centralnych jedynie do dbałości o stabilność cen. Podobnie otwartą kwestią staje się sprawa nadania bankowi centralnemu całkowitej niezależności od wszelkich władz, czyli w praktyce od całego społeczeństwa.

Bibliografia

- Andolfatto D., *A Model of U.S. Monetary Policy Before and After the Great Recession*, „Review. Federal Reserve Bank of St. Louis” 2015, Vol. 97, No. 3, s. 233-256.
- Bank Światowy [The World Bank], *World Development Indicators*, 2016, <http://databank.worldbank.org/data/home.aspx>
- Bank Światowy [The World Bank], *World Development Report, 2000/2001 – Attacking Poverty*, Washington, D.C. 2001.
- Blanchard O., *Panel discussion: Central Banking: Is Science Replacing Art?*, w: European Central Bank, *Monetary Policy – A Journey from Theory to Practice: An ECB Colloquium Held in Honour of Otmar Issing, 16–17 marca 2006*, Frankfurt am Main 2007, s. 160-164.

- Blinder A.S., *The Quiet Revolution, Central Banking Goes Modern*, New Haven, CT 2004.
- Blinder A.S., Zandi M., *How the Great Recession Was Brought to an End*, July 27, 2010, <https://www.princeton.edu/~blinder/End-of-Great-Recession.pdf>.
- Capie F., *Monetary Unions in Historical Perspective: What Future for the Euro in the International Financial System*, „Open Economies Review” 1998, Vol. 9, Supp. 1, s. 447-645.
- Carvalho C., Eusepi S., Grisse Ch., *Policy Initiatives in the Global Recession: What Did Forecasters Expect?*, „Current Issues in Economics and Finance. Federal Reserve Bank of New York” 2012, Vol. 18, No. 2, s. 1-10.
- Claeys G., Leandro A., *The European Central Bank’s quantitative easing programme: limits and risks*, Bruegel Policy Contribution, 2016, Iss. 4, http://bruegel.org/wp-content/uploads/2016/02/pc_2016_04.pdf.
- Dadak K., *O dwóch takich co ‘ukradli’ inflację*, „Arcana” 2014, nr 116, s. 178-193.
- De Grauwe P., *Economics of Monetary Union*, Oxford 2000.
- Dwivedi D.N., *Macroeconomics, Theory and Policy*, New York 2010.
- Employment Act of 1946*, Pub. L. 79-304, ch. 33, 60 Stat. 23.
- European Central Bank *Key ECB interest rates*, 2016, <https://www.ecb.europa.eu/stats/monetary/rates/html/index.en.html>
- Federal Reserve Bank of St. Louis, *Effective Federal Funds Rate*, 2016, <https://fred.stlouisfed.org/series/FEDFUNDS>
- Full Employment and Balanced Growth Act of 1978*, Pub. L. 95-523, 92 Stat. 1887.
- Höffner J., *Gospodarka światowa w świetle katolickiej nauki społecznej*, w: *Kościół i ekonomia*, red. L. Roos, Warszawa 2008, s. 18-25.

- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* (1961), http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, nieautoryzowane tłumaczenie na język polski: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Jan Paweł II Encyklika *Laborem exercens* (1981), [w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals.index.html#encyclicals](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/index.html#encyclicals)
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in America* (1999), <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/389>
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* Tekst ujednolicony, Kancelaria Sejmu, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19970780483>
- Krugman P., Wells R., *Economics*, New York 2015.
- Labonte M., *Monetary Policy and the Federal Reserve: Current Policy and Conditions*, Congressional Research Service, CRS Report RL30354, 2016, <https://www.fas.org/sgp/crs/misc/RL30354.pdf>.
- Leon XIII Encyklika *Rerum Novarum* (1891), http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html, nieautoryzowane tłumaczenie na język polski: http://www.non-possumus.pl/encykliki/Leon_XIII/rerum_novarum/
- Mankiw N.G., *Macroeconomics*, New York 2016.

- Meyer L.H., *The Politics of Monetary Policy: Balancing Independence and Accountability*, Remarks by Governor Laurence H. Meyer at the University of Wisconsin, LaCrosse, Wisconsin, October 24, 2000, Federal Reserve Board, <http://www.federalreserve.gov/boarddocs/speeches/2000/20001024.htm>
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 czerwca 2013 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o Narodowym Banku Polskim (Dz.U. z dn. 9 sierpnia 2013 r. poz. 908).
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html
- Paweł VI, Encyklika *Populorum Progressio* (1967), <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals.index.html>, nieautoryzowane tłumaczenie na język polski: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1971.
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno* (1931), <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals.index.html>, nieautoryzowane tłumaczenie na język polski: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931.html
- Pollard P.S., *A Look Inside Two Central Banks: The European Central Bank and the Federal Reserve*, „Review. Federal Reserve Bank of St. Louis” 2003, Vol. 85, No. 2, s. 11-30.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-

-spes_en.html, nieautoryzowane tłumaczenie na język polski: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/

Stigler G.J., *The Goals of Economic Policy*, „The Journal of Law & Economics” 1975, Vol. 18, No. 2, s. 283-292.

Stiglitz J.E., Walsh C.E., *Economics*, New York 2002.

Tobin J., *Monetary Policy: Recent Theory and Practice*, w: *Current Issues in Monetary Economics*, ed. H. Wagner, Heidelberg – New York 1998, s. 14-21.

Traktat o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej*, C 326/47, 26 października 2012.

Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, *Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej*, C 191, 29 lipca 1992.

KAZIMIERZ DADAK – wykładowca na Uniwersytecie Hollins w stanie Wirginia (USA), gdzie prowadzi kursy z zakresu makroekonomii, finansów międzynarodowych, rynków finansowych, teorii i praktyki zarządzania finansami przedsiębiorstw oraz zarządzania strategicznego. W swoim dorobku ma ponad 40 publikacji naukowych, które ukazały się w języku angielskim i polskim, między innymi w: „The Wall Street Journal”, „The Cato Journal”, „The Independent Review”, „Contemporary European History”, „Panoeconomicus”, „The Review of Business”, „Międzynarodowym Przeglądzie Politycznym”, „Krakowskich Studiach Międzynarodowych”, „Ethosie” i „Kontakcie”. Jest stałym publicystą dwumiesięcznika „Arcana”.