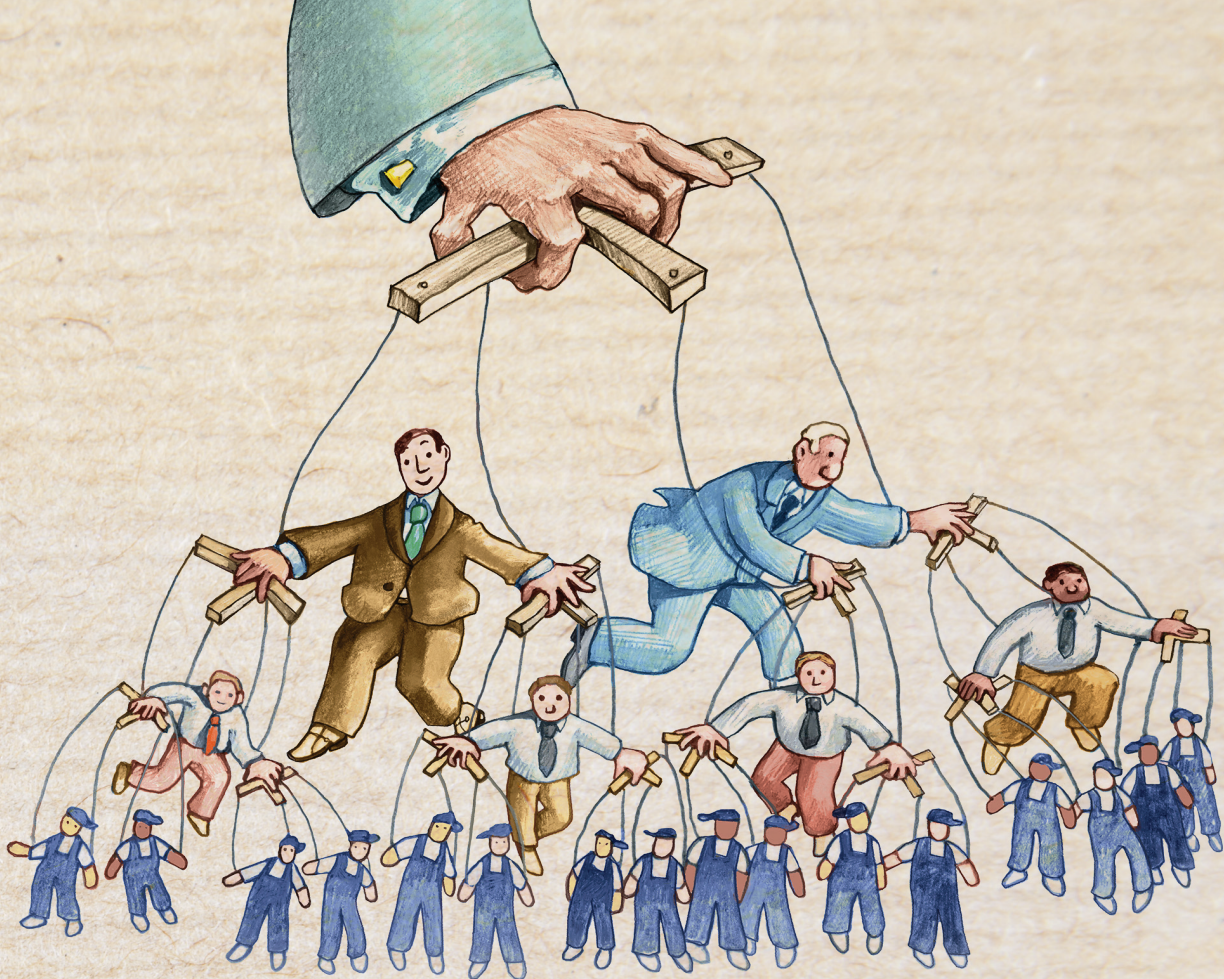




ANTONI MAGDOŃ

EKONOMIA
WOBEC
OSOBY LUDZKIEJ

EKONOMIA
WOBEC OSOBY LUDZKIEJ

ANTONI MAGDOŃ

EKONOMIA WOBEC OSOBY LUDZKIEJ



WYDAWNICTWO
BERNARDINUM
PELPLIN 2021

Recenzenci

Prof. dr hab. Adam Noga, Akademia Leona Koźmińskiego
Ks. dr hab. Kazimierz Pek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Korekta

Oficyna Wydawnicza Edytor.org

Projekt okładki

Lidia Ciecierska

Obraz na okładce

fot. na lic. depositphotos.com

© by Antoni Magdoń, 2021

ISBN 978-83-8127-783-9

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26
bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ 1. PERSONALIZM MOUNIERA I EKONOMIA	15
1.1. Kapitalizm przeciw osobie	18
1.2. Zasady ekonomii w służbie osoby	28
ROZDZIAŁ 2. EKONOMIA W ŚWIELE PERSONALIZMU JANA PAWŁA II ..	51
2.1. Osoba ludzka jako podmiot działania	57
2.2. Encyklika „Centesimus annus”	67
ROZDZIAŁ 3. EKONOMIA PERSONALISTYCZNA GRONBACHERA	77
3.1. Ekonomia i godność człowieka	78
3.2. Zasady ekonomii personalistycznej	80
ROZDZIAŁ 4. DEMOKRATYCZNY KAPITALIZM NOVAKA	83
4.1. Wolne i twórcze osoby	85
4.2. Ekonomia przedsiębiorczości	90
ZAKOŃCZENIE	95
BIBLIOGRAFIA	99

WSTĘP

Człowiek stworzony na obraz Boga „czyni sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1,27–28) w procesie pracy. Wezwany jest przez Stwórcę, aby nad nią panował, ponieważ jest osobą, czyli podmiotem zdolnym do świadomego, wolnego i celowego działania. Dostrzegamy zatem, że osobowa godność człowieka stanowi o wymiarze personalistycznym i wymiarze etycznym pracy ludzkiej. Mówiąc inaczej: praca ludzka – niezależnie od tego, czy wiąże się ona z wysiłkiem fizycznym czy intelektualnym (najczęściej jest ona ich kombinacją) – zawsze jest nastygmatyzowana pierwiastkiem osobowym. Człowiek-osoby odciska na swojej pracy, na wytworach swojej pracy, niezatarte piętno. Z pracą zaś osoby ludzkiej wiąże się zagadnienie ekonomii.

Książka *Ekonomia wobec osoby ludzkiej*, oparta o studia nad dorobkiem czterech autorów, zwłaszcza myśli Jana Pawła II, porusza problem znaczenia chrześcijańskiego przesłania dla właściwego ugruntowania demokratycznego kapitalizmu. Próbuje odpowiedzieć na pytania o relacje między Ewangelią Jezusa Chrystusa, szczególnie zaś katolickiej nauki społecznej, a światem ekonomii. Podkreśla priorytet osoby ludzkiej i jej godności w życiu społeczno-gospodarczym i świecie biznesu.

Pierwszym z czterech autorów przywołanych w tej książce jest Emmanuel Mounier (1905–1950), słynny autor manifestów personalistycznych, można powiedzieć „personalista zaangażowany”, przepełniony troską o to, aby człowiek nie zatracił swej osobowej godności w kontekście historii, ustrojów politycznych i społeczno-gospodarczych. Mounier nie był filozofem systematykiem, typem uczonego akademickiego. Jego myślenie miało w dużej mierze charakter intuicji, podejmowanych

i rozwijanych. Z dzisiejszej perspektywy nie wszystkie te intuicje były trafne, ale wiele z nich przetrwało próbę czasu, niektóre są obecne i rozwinięte w nauczaniu społecznym Jana Pawła II.

Encykliki społeczne drugiego z autorów, Jana Pawła (1920–2005) – *Laborem exercens* (1981), a zwłaszcza *Centesimus annus* (1991) – to wielkie traktaty na temat personalistycznego rozumienia pracy ludzkiej oraz personalistycznej teorii życia politycznego i gospodarczego. Nie ukrywam, że w niniejszej książce Jan Paweł II i jego encyklika *Centesimus annus* zajmują miejsce centralne. Wielki autorytet katolickiej nauki społecznej w Polsce ks. prof. Józef Majka (1918–1993) pisał przed laty, krótko po ukazaniu się wspomnianej encykliki: „Wzrost zainteresowania dla personalizmu oraz poszukiwanie dróg realizacji praw osoby ludzkiej, głoszonych dziś niemal powszechnie jako istotny element katolickiej nauki społecznej, stanowią niemałą zachętę do zapoznania się z całością tej doktryny społecznej, do której studiowania odsyła raz po raz w swoich przemówieniach na temat praw osobowych człowieka Jan Paweł II”¹. Słowa te nie straciły dziś nic ze swojej aktualności.

Poglądy dwóch kolejnych autorów przywołanych w niniejszej książce pozostają w ścisłym związku z nauką Jana Pawła II, wyrażoną w *Centesimus annus*. Michael Novak (1933–2017) z jednej strony antycypował pewne ujęcia, które są obecne w encyklice, tak że można mówić o pewnym jego wpływie na jej treść, z drugiej strony encyklika i zapewne cały pontyfikat Jana Pawła II wpłynęły na pewną ewolucję jego poglądów, zwłaszcza na zbliżenie poglądów Novaka do katolickiej nauki społecznej. Z pewnością jednak wspólne dla niego i nauczania Jana Pawła II pozostaje przekonanie o konieczności wprowadzenia kryterium personalistycznego do rozważań o wolnym rynku i ekonomii przedsiębiorczości.

Michaela Novaka można uznać za nauczyciela (przynajmniej jednego z nich) i mentora ostatniego bohatera tej książki, najmłodszego, Gregory’ego Gronbachera (M. Novak napisał przedmowę do jednej z prac Gronbachera – *Personalizm ekonomiczny*). Tak właśnie – jako „personalizm

¹ Ks. J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan SCJ i in., Fundacja Jana Pawła II – Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1996, s. 13.

ekonomiczny” – określił G. Gronbacher swoje stanowisko w kwestiach ekonomicznych. Zostało ono ukształtowane pod niewątpliwym wpływem encykliki *Centesimus annus*, Michaela Novaka oraz środowiska skupionego wokół ks. Roberta A. Sirico, założyciela The Acton Institute for Religion and Public Life w Grand Rapids (USA).

Te cztery nazwiska wyznaczają pewną drogę, którą przeszedł personalizizm w odniesieniu do ekonomii – od pewnego dystansu, po akceptację wolnego rynku – przy czym w trakcie tej drogi zostało doprecyzowanych wiele pojęć i usuniętych szereg nieporozumień na ich temat (chodzi o pojęcia takie jak: rynek, zysk, interes własny itp.).

Zapytajmy zatem po Mounierowsku: co to jest personalizizm w odniesieniu do ludzkiej pracy i ekonomii? Odpowiedzi na nie udzielił Jan Paweł II w pierwszej z encyklik społecznych, *Laborem exercens*, pisząc: „Skoro praca w swym podmiotowym wymiarze jest zawsze działaniem osoby, *actus personae*, zatem *uczestniczy w niej cały człowiek*, uczestniczy *ciało i duch*, bez względu na to, czy jest to praca fizyczna czy umysłowa” (nr 24); oraz „Bardzo głęboko wpisana jest w Słowo Bożego Objawienia ta podstawowa prawda, że *człowiek*, stworzony na obraz Boga, *przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy* – i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości” (nr 25).

Podjmując zagadnienie osoby w kontekście jej powołania do pracy, nie można nie podnieść zagadnienia osoby w odniesieniu do różnych porządków gospodarczych. Od ponad trzydziestu lat żyjemy w Polsce w systemie gospodarczym, który uwzględnia wolność osoby ludzkiej, co wyraża się we własności prywatnej (zwłaszcza środków produkcji), wolności inicjatywy gospodarczej, swobodnym przepływie ludzi oraz usług i towarów.

Polska jest także członkiem Unii Europejskiej, instytucji, która zrodziła się jako projekt utworzenia wspólnej przestrzeni gospodarczej dla narodów Europy, a zarazem stała się projektem politycznym, gdyż europejski wspólny rynek nie może się rozwijać bez kontekstu wspólnoty politycznej.

George Weigel – inspirowany wydarzeniami w Polsce po 1989 roku oraz encykliką Jana Pawła II *Centesimus annus* – twierdzi że istnienie

państw demokratycznych jest dwojakim eksperymentem. Po pierwsze, eksperymentem historycznym, gdyż okres w dziejach, w których istnieją państwa demokratyczne jest stosunkowo krótki i trudno przewidzieć, jak długo potrwa. Jest także eksperymentem antropologiczno-moralnym: próbą odpowiedzi na pytanie, czy jesteśmy zdolni rządzić sami sobą. Wiemy z dziejów filozofii, że odpowiedź Platona była zdecydowanie negatywna, Arystotelesa – dość krytyczna. Jeśli Weigel inspirował się wydarzeniami w Polsce, to nie zapominajmy, że jest on Amerykaninem, obywatelem kraju, który dosłownie narodził się jako dziecko rewolucyjnego eksperymentu republikańskiego i demokratycznego.

Po upadku komunizmu w Europie, Francis Fukuyama na łamach pisma "The National Interest" opublikował w 1989 roku esej *The End of History*, będący zaczątkiem książki *The End of History and the Last Man*². Postawił w nim tezę, że wraz z upadkiem komunizmu zakończył się ostatni wielki spór ideologiczny, polityczny i historyczny. Komunizm upadł, na placu pozostała zwycięska liberalna demokracja: wolny rynek i rządy demokratyczne. Nic nie jest w stanie zagrozić jej hegemonii, nie ma już poważnego przeciwnika. Jedyne co zatem pozostaje to wolny handel, swobodny przepływ ludzi i towarów oraz procedury demokratyczne. Jak się okazało, to jednak nie wystarczy do stworzenia trwałej wspólnoty politycznej. Brakuje w nim celu państwa, czyli dobra wspólnego. Połączenie wolnego rynku z procedurami demokratycznymi bez żadnego innego spoiwa, bez celu wspólnego życia jest krótkowzroczne i prowadzi do złych skutków w dłuższej perspektywie. Może to i atrakcyjna oferta na dziś, lecz nie w perspektywie dłuższego trwania, a właśnie taką perspektywę należy przyjąć, myśląc o państwie. Współczesne liberalne demokracje mają kłopot z ustaleniem ich dobra wspólnego, rozumianego jako suma warunków (osobowych, społecznych i instytucjonalnych), pozwalających osiągnąć ludziom w państwie łatwiej i pełniej własną doskonałość. Cel istnienia państwa nie może pozostawać w sprzeczności z celem życia człowieka, jakim jest osiągnięcie właściwej mu osobowej doskonałości.

² F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York 1992; wyd. pol. *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Z-sk i Spółka, Poznań 1996; *Ostatni człowiek*, Z-sk i Spółka, Poznań 1997.

Czy współczesne liberalne demokracje zapomniały o tej prawdzie? Richard John Neuhaus, jeden z najbardziej wpływowych intelektualistów amerykańskich (niestety zmarł kilka lat temu), opublikował w 1984 roku książkę pt. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*³ – nagi (lub też: pusty) plac publiczny. Pisał w niej o niebezpiecznej tendencji (a było to już kilkadziesiąt lat temu) usuwania z obszaru życia publicznego w Stanach Zjednoczonych wszelkich odniesień do zdefiniowanych moralnie i religijnie symboli oraz wartości, a więc tego wszystkiego, co w istotny sposób odnosi się do celu życia człowieka. Moralność w sensie ścisłym oraz religia należą według tej nowej (wówczas) ortodoksji liberalnej w USA całkowicie do prywatnej sfery życia obywateli i nie powinny być wynoszone na forum publiczne. Ta tendencja jest stale obecna w krajach liberalno-demokratycznych po obu stronach Atlantyku; Europa „przerabiała” to dużo wcześniej, wraz z rewolucją francuską (ciekawe, że na określenie opisywanej przez siebie tendencji w Stanach Zjednoczonych Neuhaus użył dobrze nam znanego określenia: Kulturkampf). W 2013 roku premier kanadyjskiej prowincji Quebec, Bernard Drainville, uznał, że najlepszym sposobem okazania szacunku dla religii każdego obywatela będzie... całkowity zakaz publicznego okazywania symboli religijnych, czyli wprowadzenie w państwie, w imię tolerancji, zasad „integralnego laicyzmu”. Wzbudziło to burzliwą dyskusję, nawet we Francji (laickiej przecież), w której zwracano uwagę, że przy tak konsekwentnie wprowadzonych zakazach nie będzie już czego tolerować.

Problemy takie jak te, na które wskazywał J. Neuhaus czy wspomniane w przykładzie z Quebecu, w znacznej mierze biorą się stąd, że liberalne demokracje są dobrze zakorzenione w idei umowy społecznej wolnych ludzi organizujących się w państwo, natomiast gorzej radzą sobie z określeniem dobra wspólnego. Już Arystoteles wskazywał, że każdy człowiek z natury dąży do dobra, nie każdy jednak pojmuje je tak samo. W liberalnych demokracjach, które wyrastały w środowisku ukształtowanym przez chrześcijaństwo i antyczną kulturę śródziemnomorską, początkowo mogło się wydawać, że wolność jednostki nigdy nie stanie w konflikcie z celem

³ R.J. Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1984.

państwa, z jego dobrem wspólnym (z powodu istnienia wspólnego kodu kulturowego). Kiedy jednak z czasem (zwłaszcza po rewolucji obyczajowej lat sześćdziesiątych) zaczęto przyjmować jako normę społeczeństwo pluralistyczne, wielokulturowe, w ramach jednego państwa liberalno-demokratycznego, zaczęły mnożyć się problemy dotąd nieprzewidziane. Czy umieszczenie cytatu z Biblii w miejscu publicznym jest naruszeniem reguł? Dlaczego niedziela ma być dniem wolnym od pracy? Dlaczego nie uznać związków jednopłciowych za małżeństwa, skoro tego chcą sami zainteresowani? Czy reguła, że lekarz zawsze chroni życie pacjenta, przyjmowana od czasów Hipokratesa, nadal ma moc obowiązującą?

Ów brak odniesienia liberalnych społeczeństw, a w ślad za tym państw, do dobra wspólnego skłonił w swoim czasie Michaela Novaka do podjęcia poszukiwań i opublikowania książki *Wolne osoby i dobro wspólne*⁴. Starał się w niej pogodzić dwie tradycje: liberalną z klasyczną tradycją katolicką, sięgającą poprzez św. Tomasza z Akwinu do myśli społecznej Arystotelesa.

Arystoteles dał szereg praktycznych uwag dotyczących funkcjonowania państwa (zwłaszcza w *politei* jako ustroju). Jedną z nich to ograniczona wielkość i liczebność państwa, tak aby każdy z obywateli był w stanie zrozumieć sprawy dotyczące ogółu. Trudno uznać, aby współczesne państwa demokratyczne spełniały ten warunek. Po II wojnie światowej Walter Lipmann, amerykański myśliciel polityczny, z właściwym Amerykanom optymizmem, twierdził, że warunek ten spełniony jest przez istnienie mass mediów. One to „zmniejszają państwo”, przybliżają i tłumaczą każdemu sprawy dotyczące państwa. Może tak twierdził, bo sam był popularnym prasowym komentatorem życia publicznego. Jest faktem, że debata w mediach dotycząca istotnych spraw *polis* ma długą tradycję w USA, poczynając od *The Federalist Papers*, czyli zbioru tekstów ukazujących się w prasie Nowego Jorku, autorstwa Alexandra Hamiltona, Johna Jaya i Jamesa Madisona w latach 1787–1788 – argumentujących za przyjęciem amerykańskiej konstytucji. Pytanie jednak brzmi: czy dziś media wypełniają to zadanie, o którym mówił w połowie XX wieku Lipmann? Na podstawie jakiej wiedzy, skąd pozyskanej, współczesny obywatel wrzuca swą kartkę wyborczą do urny?

⁴ M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Znak, Kraków 1998.

Wspomniane eseje, *The Federalist Papers*, nie były podpisane właściwymi nazwiskami ich autorów. Podpisywano je jednym hasłem: Publius. Miało to oznaczać, że debata jest ważna, dotyczy sprawy publicznej. Z drugiej strony było to nawiązanie do politycznej myśli antyku. W college'ach Filadelfii i Bostonu dość dobrze wykładano grekę i łacinę, ich absolwenci byli zaznajomieni z myślą wielkich filozofów i historyków Grecji i Rzymu. Jednym z nich był Polibiusz z Megalopolis (200 – ok. 118 r. p.n.e.), Grek żyjący w Imperium Rzymskim za czasów Republiki. Napisał kilkudziesięciotomową historię Rzymu, z której część przetrwała do naszych czasów. Podziwiał on potęgę Rzymu, a jej przyczynę upatrywał we wprowadzeniu rządu mieszanego: elementów monarchii, arystokracji i *politei*. Te idee były znane twórcom konstytucji Stanów Zjednoczonych. i jakkolwiek są one państwem demokratycznym, to w konstytucji znajdziemy elementy ustroju mieszanego. Wybierany na maksymalnie okres ośmiu lat prezydent obdarzony jest władzą, którą porównuje się czasem z władzą królewską, jego prerogatywy są bardzo mocne. Przy czym, ponieważ Stany powstawały jako kraj imigrantów, przyjęto, że prezydentem może być tylko ktoś, kto urodził się w USA. Senat uosabia element arystokratyczny, tu także trzeba spełniać określone kryteria przy wyborze na senatora, a poza tym przy kolejnych wyborach zmienia się jedynie jedna trzecia składu Senatu, co chroni przed zdominowaniem tego gremium przez krótkotrwałe mody polityczne. Wreszcie Izba Reprezentantów – pierwiastek najbardziej demokratyczny w całym ustroju. Sądzę, że Arystoteles powiedziałby wiele dobrego na temat tej konstytucji.

Widzieliśmy jednak, że nawet bardzo dobra konstytucja nie chroni liberalnej demokracji – nawet tak potężnej jak amerykańska – przed wpływami destrukcyjnymi (czy wręcz autodestrukcyjnymi). Zauważamy co pewien czas, że ma ona tendencje przeradzać się w anarchię lub tyranie większości, czego tak bardzo obawiali się Platon i Arystoteles.

Ktoś powiedział, że demokracja jest możliwa pośród ludu, który ma arystokratyczne dusze. To już jednak brzmi, jak czysty eksperyment. Może jednak niezupełnie: „arystokratyczną duszę” człowiek nabywa poprzez zdobywanie cnót, zdobywanie wiedzy, spotkanie z pięknem, przez kult religijny. To wszystko współtworzy ludzką kulturę, świat prawdziwie

osobowych wartości, poprzez które człowiek spełnia się jako osoba we wspólnocie.

A jakie to ma znaczenie dla demokracji? W 1999 roku w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej (posiedzeniu połączonych izb sejmu i senatu) Jan Paweł II powiedział (a powtórzył to jeszcze w Parlamencie Republiki Włoskiej): „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”.

ROZDZIAŁ I

PERSONALIZM MOUNIERA I EKONOMIA

Emmanuel Mounier (1905–1950), słynny francuski personalista i działacz społeczny, był propagatorem tzw. personalizmu wspólnotowego. Urodził się 1 kwietnia 1905 roku w Grenoble w rodzinie katolickiej. Od roku 1927 studiował w Paryżu na Sorbonie, gdzie spotkał m.in. Jacques'a Maritaina, Mikołaja Bierdiajewa i Gabriela Marcela. W 1932 roku założył miesięcznik „Esprit”, z którym była związana jego działalność społeczna. W roku zaś 1935 poślubił Paulette Leclercq i oboje przenieśli się do Brukseli, stolicy Belgii, gdzie urodziły im się trzy córki. W 1930 roku udał się do Hiszpanii, cenił św. Jana od Krzyża.

Z powodu współpracy z ruchem oporu we Francji rok 1942 Emmanuel Mounier spędził w więzieniach. Po zakończeniu II wojny światowej powrócił do Paryża i zorganizował w Chatenay pod Paryżem dom miesięcznika „Esprit”. Odbił wiele podróży zagranicznych w Europie i Afryce. Głęboko zainteresowany przemianami społeczno-gospodarczymi w krajach Europy, odwiedził Belgię, Szwajcarię, Niemcy, Włochy, Anglię, Austrię, Danię, Szwecję i Norwegię. W roku 1946 był również w Polsce i odwiedził Kraków. Zmarł nagle na atak serca w nocy z 22 na 23 marca 1950 roku w Châtenay-Malabry pod Paryżem, w wieku zaledwie 45 lat.

W swoim personalizmie Emmanuel Mounier stanowczo krytykował indywidualistyczne pojęcie osoby i podkreślał wspólnotowy wymiar każdej osoby ludzkiej. W odniesieniu do godności osoby ludzkiej Mounier

szczególnie uwydatniał jej wymiar moralny. Stąd widział ekonomię w służbie osoby ludzkiej, czyli – jak sam to ujmował – ekonomię dla osoby (*une économie pour la personne*). Wyraził to w *Manifeste personalistycznym*¹ w 1936 roku. W tym kontekście sformułował pojęcie humanizacji ekonomii².

Emmanuel Mounier podkreślał, że osoba ludzka jest wcielona, to znaczy jest jednością ciała i duszy oraz bierze udział w realiach historii – ekonomii, kultury, polityki, życia społecznego. Odrzucał zatem zarówno spirytualizm, jak też materializm w rozumieniu osoby ludzkiej. W ten sposób podejmował chrześcijańską afirmację cielesnej i historycznej kondycji człowieka, widząc cielesność egzystencji osobowej i historyczność ludzkiej kondycji.

Mounier stawia pytanie, czy w życiu człowieka wymiar ekonomiczny jest podstawowy. Jego zdaniem nadmierne znaczenie problemu ekonomicznego – co jest znamieniem współczesności – jest oznaką choroby społecznej. Zauważa, że organizm ekonomiczny rozrósł się nagle pod koniec XVIII wieku i zdominował resztę społecznego organizmu. Bez perspektywy priorytetu osoby ludzkiej większość krytyków i ludzi czynu przyjęła to jako stan normalny. Ogłosili zwierzchność ekonomii nad historią i temu prymatowi podporządkowali swoje działania. Dokładniejsze spojrzenie na problem ekonomiczny w odniesieniu do człowieka nakazuje nam przełamać takie zniekształcenie. Kwestia ekonomiczna nie może być rozwiązana w oderwaniu od ducha ludzkiego, moralności i polityki, którym jest podporządkowana.

Jak twierdzi Mounier, wydarzenia historyczne są nie mniej realne i decydujące. Tak bardzo wpłynęły one na cały organizm człowieka i ogółu społeczeństwa, że wszystkie formy nieporządku, nawet duchowego, mają swój składnik – czasem nawet dominujący – ekonomiczny. Stąd diagnoza Mouniera jest następująca: *właśnie w celu ponownego*

¹ E. Mounier, *Manifeste au service du Personalisme*, Éditions Mouton, Paris 1936, s. 141.

² Obszerny życiorys i prezentację poglądów Mouniera przedstawił Guy Coq: Mounier, Emmanuel, w: *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, red. A. Pavano, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.

wchłonięcia ekonomizmu w porządek ludzki, musimy pilnie przywrócić samej ekonomii jej własny porządek, aby pozbyć się wszystkich problemów, które wciąż powoduje.

Ingerencje tego, co ekonomiczne i tego, co duchowe w ludzkie sytuacje ukazują nam miarę i granice moralnego osądu w sprawach, które pozornie dotyczą tylko techniki i praw historii. Istnieją rzeczywiście prawa ekonomiczne, determinujące procesy historyczne. Według Mouniera są one tym bardziej surowe, im bardziej rezygnujemy z naszej wolności na ich rzecz. Gdy już są, nie można im zaprzeczać. Mounier przeciwstawia się tu wielu moralistom, których inspiracja, w swych ogólnych formułach, może wydawać się bliska tej, którą on sam przyjmował. Intelktualiści, którzy nie są przyzwyczajeni do surowości pewnych realiów, ludzie zbyt wypoczęci, którzy nie znają siły materialnych ograniczeń, zostali ukształtowani w czasach, w których indywidualizm i idealizm przyczyniają się do tego, że nie dostrzega się realnych sytuacji człowieka. Uporczywie myślą i działają tak, jakby problemy, które dotyczą człowieka, ponieważ dotyczą istoty osobowej i duchowej, były tylko kwestią moralności, i to moralności indywidualnej, a nie również wymiaru ekonomicznego. Zapominają, że inicjatywy poszczególnych osób wpisane są w instytucje, ich porażki w historyczne i gospodarcze uwarunkowania. Stanowi to wyzwanie dla niektórych aspektów ekonomii wobec osoby ludzkiej. Mounier jako personalista wie dobrze, że człowiek nie jest zdeterminowany przez swoje środowisko, niemniej wie, że jest przez nie uwarunkowany. Dyskurs moralny – który „uwzniośla problem” do tego stopnia, że pozbawia go służebności wobec rzeczywistości – prowadzi zazwyczaj do dwóch ślepych zaułków: albo blokuje siły sprzeciwu i odnowy, czyli zaangażowania, albo stanowi ucieczkę w indywidualizm moralny.

Wobec takiego podwójnie zakorzenionego nieporządku, w duchowej rezygnacji i w skonsolidowanych siłach, osąd i działanie muszą być dokonywane wspólnie na dwóch odrębnych płaszczyznach. Teraz te płaszczyzny są tak silnie odizolowane przez ten właśnie nieporządek. Tymczasem, zdaniem Mouniera, ani jeden problem ludzki nie jest rozwiązywalny czy nawet definiowalny w czystej technice. Jak twierdzi, należy wzywać technokratów do podporządkowania tego, co ekonomiczne temu, co ludzkie, a przez to i temu, co polityczne, ponieważ chodzi tu o dobro

wspólne. Z drugiej strony, jasność zasad nie wystarcza, by dać kompetencję w poszukiwaniu rozwiązań technicznych, bez zaangażowania w konkretną rzeczywistość historyczną.

Ważne jest zatem, by jasno rozróżniać problemy techniczne i traktować je jako takie, pozbywając się pseudodowodów krótkowzrocznego moralizmu. Ważne jest, aby za każdym razem określić, pod jakim względem porządek ekonomiczny należy do oceny moralnej, a pod jakim do oceny technicznej. Ta techniczna krytyka będzie miała ograniczone miejsce na następnych stronach: chodzi bowiem o znalezienie właściwego rozwiązania porządku ekonomicznego w duchu personalizmu.

1.1. KAPITALIZM PRZECIW OSOBIE

Mounier wyróżniał trzy formy antykapitalizmu, które pojawiły się w XX wieku: tak zwane formy reakcyjne, z kolei formy, które określał mianem „kłótni rodzinnych” oraz formy opozycyjne³.

W odniesieniu do tej pierwszej kategorii Mounier odrzucał reakcyjne formy antykapitalizmu we właściwym sensie: reakcję przeciwko dzisiejszemu kapitalizmowi interesów związanych z formami gospodarki przedkapitalistycznej (opozycja rzemieślnicza) czy uprzedzeń społecznych, które przetrwały w klasach zdezonizowanych przez kapitalizm (mniej lub bardziej feudalny mistycyzm niektórych środowisk tradycjonalistycznych). Można do tego dołączyć bukoliczny antykapitalizm, który nie ma żywego znaczenia historycznego, ściśle mówiąc, nie ma dla niego miejsca w warunkach współczesnego świata.

Innymi formami antykapitalizmu, znacznie ważniejszymi i bardziej aktualnymi, są kłótnie w rodzinie kapitalistów. Nie są one formalnym odrzuceniem etyki i podstawowych struktur kapitalizmu, lecz protestem

³ Swoje poglądy w dziedzinie ekonomii Emmanuel Mounier wyłożył obszernie w eseju: *Une économie pour la personne*, w: tenże, *Manifeste au service du personnalisme*, Éditions Montaigne, Paris 1936, s. 141–190.

zanikającej lub zaniedbanej formy kapitalizmu przeciwko formie obecnie dominującej. Tak więc antykapitalizm „małych” przeciwko „wielkim” (drobni kupcy, drobni przemysłowcy, drobni rentierzy); antykapitalizm zwykłych kapitalistów (kapitalizm oszczędnościowy) przeciwko kapitalizmowi przygodnemu (kapitalizm spekulacyjny); antykapitalizm przemysłowców przeciwko kapitalizmowi finansowemu. Do tego można dodać różne ruchy ładu moralnego, które, grając na powszechnym pomieszaniu porządku i ustalonego ładu, kierują ważne energie duchowe do akcji „dla czystości”, to znaczy do obrony reguł gry, które nie podlegają dyskusji. Te różne formuły sprzeciwu wobec najnowszego kapitalizmu potępiają wewnętrzne dla kapitalizmu nadużycia, ekskursje i wykluczenia; jednak ani przez chwilę nie kwestionują podstawowych zasad, które nieomylnie prowadzą to, co uważają za normalną (lub uczciwą) grę kapitalizmu, wobec tego, co uważają za przypadkową przygodę (lub zepsucie). Ich celem jest ostatecznie ocalenie i uzdrowienie kapitalizmu. Ich duch pozostaje duchem kapitalistycznym.

Istnieją wreszcie formy opozycji wobec kapitalizmu, które poprzez proponowane rozwiązania ekonomiczne nie pozostawiają wątpliwości co do swojej zbiorowej woli radykalnej modyfikacji ekonomicznej i społecznej struktury kapitalizmu. Ale jeśli przyjrzymy się ich koncepcji życia, indywidualnej woli, która je wspiera albo napotkamy – jak w znacznej części socjaldemokracji – etykę burżuazyjną czy wręcz drobnomieszczańską, która sprowadza rewolucję do zmiany personalnej w świecie wygod, bogactwa i względów, podczas gdy nie podejmujemy żadnych zmian w strukturze kapitalizmu, to znajdujemy utrwalenie w etyce całego dziedzictwa kapitalistycznego nieładu: intensywnej centralizacji, industrialistycznego uprzedzenia, scjentystycznego racjonalizmu, połączonego z pewną liczbą nowych zaburzeń.

Stąd też Mounier wysunął postulat: *nasz sprzeciw wobec kapitalizmu musi być radykalnie odmienny od tej okrojonej lub zniekształconej krytyki*. Nie zaczyna się ona od żalu za przeszłością, ale od pragnienia wymyślenia przyszłości z całym autentycznym dorobkiem teraźniejszości. Nie piętnuje jedynie nadużyć, indywidualnych niepowodzeń porządku uważanego za sprawiedliwy jako całość, ani przewagi jednej kategorii interesów nad inną kategorią interesów; poza dobrym czy złym indywidualnym

zastosowaniem kapitalizmu dociera do fundamentalnych struktur, które z systemu moralnie obojętnego w swej teoretycznej definicji uczyniły w ciągu stu lat historii główny czynnik ucisku osoby ludzkiej, pomijający wartości osobowe i społeczne.

Według Mouniera w kapitalizmie należy wyróżnić trzy istotne elementy: technikę przemysłową, porządek prawny i etykę.

Kapitalizm stał się możliwy dzięki postępowi technicznemu, który jedynie przypadkowo łączy się z jego aparatem prawnym i etyką⁴. Postęp ten zastąpił bezpośrednią eksploatację bogactw naturalnych przez pracę ludzką akumulacją dóbr pośrednich, maszyn i kredytów, co pozwala na coraz większą wydajność produkcyjną. Tworzenie tego kapitału technicznego, rozwój produkcji specjalistycznej i mechanicznej, który z niego wynika, jest osiągnięciem nowoczesnej techniki.

Wraz z rozwojem kapitalizmu opartego na technice pojawiły się ideologie potępiające technikę. Były one wyrazem niewiary w to, że osoba ludzka jest zdolna do przyswojenia i zdominowania najbardziej subtelnych wynalazków.

Personalizm Mouniera odrzuca ideologie progresywne, które uważają, że człowiek jest automatycznie oczyszczany przez postęp cywilizacji materialnej. Według personalizmu człowiek używa postępu zgodnie ze swoją podwójną naturą cielesno-duchową i zgodnie z warunkami społecznymi, które toleruje, dla dobra i dla zła. Lecz personalizm Mouniera nie ma też sympatii dla ideologii antyprogresywnych, bowiem technika jest właśnie miejscem pewnego postępu. Jej dziedzina jest o wiele szersza, a jej formy o wiele bardziej zróżnicowane niż eksploatacja sił materialnych przez nauki fizyczno-matematyczne: ma ona swoje miejsce także w życiu duchowym człowieka. Gdziekolwiek się rozwija, ma do spełnienia kapitalną rolę organizowania ludzkiego wysiłku w kierunku ekonomii lub dróg i wzrostu wydajności. Pod warunkiem, że pozostaje w służbie osoby, nieustannie uwalnia ją, poprzez podstawę swego działania, od

⁴ To odróżnia Mouniera od wielu innych badaczy kapitalizmu, którzy postęp techniczny w XIX wieku w Europie łączą z porządkiem prawnym oraz etyką. Badacze – tak od siebie odmienni, jak Karol Marks i Max Weber – łączyli ze sobą, choć każdy w inny sposób, te trzy element. Wystarczy przestudiować *Kapitał* tego pierwszego oraz *Etykę protestancką i duch kapitalizmu* drugiego z wymienionych autorów.

komplikacji, przypadku, marnotrawstwa, przestrzeni i trwania. Świadczy człowiekowi, indywidualnie i społecznie, podobne usługi, które oddaje mu środowisko naturalne. Jest więc dla niego, jeśli ją opanuje, potężną możliwością wyzwolenia.

W związku z tym kolejna teza Mouniera brzmi: *cywilizacji technicznej należy zarzucić nie to, że jest nieludzka sama w sobie, lecz to, że nie jest jeszcze uczłowieczona i że służy nieludzkiemu porządkowi.*

To nie abstrakcję musimy zarzucić współczesnej technice, lecz to, że rozwinęła abstrakcję tylko w jej fizyczno-matematycznej formie, co prowadzi wprost do supremacji wartości księgowych (a więc pieniądza) i do wąskiego racjonalizmu. Mounier wskazywał na możliwość ogromnego i nieprzewidywalnego rozwoju techniki, również na polu biologicznym (co obecnie stało się faktem). W związku z tym uważał, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby technikę humanizować. Daleki był od arbitralnego ograniczania postępu technicznego, przyznając mu ogromne możliwości w służbie człowieka. Zarzucał marksizmowi ciasny fizyczno-matematyczny racjonalizm. Nie obawiał się zajęcia przez technikę całego pola, które do niej należy. To, co duchowe może zostać zdyskredytowane jedynie przez to, że w sprawach technicznych będzie reprezentowane przez ignorancję, pasję i pomieszanie pojęć: w miarę jak technika opanowuje swoje tereny, prawdziwe problemy, które ją przekraczają, wyłaniają się w swoim prawdziwym świetle.

Rzekome występki cywilizacji technicznej wynikają również z organizacji ekonomicznej i społecznej, której nowoczesna technika musiała służyć od początku. Okazało się z czasem, że praca „mechaniczna” nie jest tak jednolita i bezosobowa, jak się ją przedstawiało, ponieważ wymaga inicjatywy człowieka. Maszyna nie jest zatem automatycznie producentem bezrobocia i niszczycielem jakości. Łatwy romantyzm, głoszący wybitną godność przedmiotu unikatowego i nieuniknioną brzydotę lub usterkowość przedmiotu produkowanego masowo, musiał ustąpić miejsca faktom.

Z drugiej strony prawdą jest (i marksizm widział to znacznie lepiej), że kapitalizm nieustannie obracał na swoją korzyść najbardziej jaskrawe rezultaty postępu technicznego. Seryjność była pretekstem, by robić rzeczy szybciej i taniej; racjonalizacja, by zwiększyć marżę zysku; kapitalista za nieistotne uważał bezrobocie techniczne – które mogłoby znacznie

zmniejszyć, skracając czas pracy; za godną pogardy psychologię robotnika, który widział, jak produkt jego pracy, czasem jego wynalazku, pasożytuje na nieodpowiedzialnym kapitale; za niepożądaną – współpracę robotnika, który musiał być tym ściślej związany z globalną inteligencją dzieła produkcji, im bardziej jest indywidualnie wyspecjalizowany.

Zdaniem Mouniera większość krytycznych uwag, które zwykle kierujemy pod adresem techniki, znajduje się w organizacji pracy wypracowanej przez kapitalizm. Jak uważał, system ten opiera się na pogardzie, świadomej lub ukrytej, dla robotnika. Przytaczał w tym kontekście znane są słowa Taylora: „Nie wymagamy od ciebie myślenia, są tu inni ludzie, którym płaci się za myślenie”. W tej perspektywie technika została oddana w służbę mechanicznego porządku klasowego, w którym robotnik został uznany za zwykły instrument wydajności i produkcji. Ostatecznie to człowiek ponosi odpowiedzialność za technikę. Stąd postulował: nie czynimy jej odpowiedzialną za nasze zniewolenie.

Gdzie zatem należałoby – według Mouniera – rzeczywiście przeprowadzić krytykę technicyzmu? Myśl techniczna, a zwłaszcza jej zastosowania, dokonały w ostatnim stuleciu tak szybkich i zaskakujących podbojów, że współczesny człowiek nie mógł nie ulec jej wpływowi do tego stopnia, że oderwał się od wszystkich innych możliwości swojej natury. Przyzwyczaił się do ograniczania rzeczywistości do przedmiotu zmysłowego, wartości do użyteczności, inteligencji do wytwarzania, działania do taktyki. W tym, niewątpliwie, z punktu widzenia człowieka, tkwi główne niebezpieczeństwo pewnego przerostu technicyzmu. Jest to skaza kapitalistycznej wizji świata. Według Mouniera, znajdujemy ją u tych marksistów, którzy z lekkim sercem asymilują, aby zminimalizować ich wpływ, to, co biologiczne i duchowe, czyli to wszystko, co w człowieku wymyka się matematyce i przemysłowi. Ale ten technicyzm, który oni wielbią, jest tylko młodym i, we właściwym tego słowa znaczeniu, pierwotnym rozwinięciem, poza własną dziedziną, jeszcze nowego sposobu myślenia i działania. Będzie on trwał tylko przez czas zdumienia. Zatem nie metodą polemiczną, tłumiąc ducha technicznego, ograniczy się jego rozlewanie się, lecz przez świadectwo dla całej reszty człowieka przed tymi barbarzyńcami bez troski, których produkuje najnowsza cywilizacja. Człowiek nie może szukać swojej bazy ekonomicznej za cywilizacją techniczną, ale

przed nią – twierdzi Mounier. Poszerzyć i zróżnicować technikę na miarę człowieka, uwolnić ją od ekonomicznej i społecznej organizacji kapitalizmu, zadbać wreszcie o to, by nie pochłonęła i nie zdeformowała życia osobistego – oto, jego zdaniem, jedyna rozsądna droga wyjścia z utopii reakcyjnych i utopii technokratycznych. Trafnie zauważał, że nie mamy pojęcia, a tym bardziej wyobrażenia o możliwościach jutra w dziedzinie techniki. Twierdził natomiast, że: *to, czego jesteśmy pewni, to fakt, że osoba nie jest zamkniętym ogrodem, w którym cywilizowany człowiek schroni się przed cywilizacją, ale osoba ludzka jest duchową zasadą, która musi ożywić, poprzez ponowne odkrycie jej na jej poziomie.*

Mounier przeczuwał, że bez odniesienia do osoby ludzkiej rozwój techniki przerodzi się w dominację struktur mechanicznych (nazywał to machinizmem) i gigantyzm przemysłowy w wielkich miastach.

Z powyższych uwag możemy już wnioskować, że stosunek Mouniera do kapitalizmu był mocno krytyczny. Tutaj rozwinie my ten wątek. Otóż Mounier nie zarzucał kapitalizmowi jedynie kilku wad technicznych, czy pewnych uchybień natury moralnej, lecz uważał, że kapitalizm całkowite wywrócił porządek społeczno-ekonomiczny. Ekonomia podporządkowana osobie ludzkiej, miałaby u swych podstaw dość jasno określone miejsce dla potrzeb ekonomicznych, wyraźnie wyodrębniając je z całości potrzeb osoby. W oparciu o to stale regulowałaby swój aparat, zarówno w jego funkcjonowaniu, jak i w jego ukierunkowaniu, na to odniesienie do osoby i do jej potrzeb. Tymczasem, według Mouniera, *gospodarka kapitalistyczna ma tendencję do organizowania się całkowicie poza osobą, na ilościowym, bezosobowym i wyłącznym celu: zysku.*

Zdaniem Mouniera zysk w gospodarce kapitalistycznej nie opiera się na normalnym wynagrodzeniu za wykonaną usługę czy pracę (gdyby tak było, pozostałby pełnoprawnym motorem gospodarki). Z natury rzeczy zbliża się on do targu, czyli zysku bez pracy. Taki zysk nie zna słusznej miary, a w jej miejsce odwołuje się on do wartości burżuazyjnych: wygody, względów społecznych, reprezentacji, pozostając obojętny na właściwe dobro gospodarki, a przede wszystkim na dobro ludzi, których wprowadził w obieg gospodarczy.

Prymat zysku zrodził się, gdy kapitalizm przekształcił pieniądź – dotychczas prosty znak wymiany dóbr i usług – w bogactwo, które może

przynieść owoce w czasie wymiany. Pieniądz poniekąd stał się towarem, który można kupić i sprzedać. Według Mouniera ta monstrualna płodność pieniądza, która tak naprawdę jest tym, co w klasycznej etyce gospodarczej nazywano *lichwą*, jest źródłem tak zwanego *zysku kapitalistycznego*. Ponieważ zysk ten zdobywa się przy minimum świadczonej pracy, rzeczywistej służby lub przemiany materii, można go czerpać jedynie z właściwej gry pieniądza lub z owoców pracy innych. *Zysk kapitalistyczny żyje więc z podwójnego pasożytnictwa, jedno przeciwko naturze, na pieniądzu, drugie przeciwko człowiekowi, na pracy*. Mnożyły się jedynie i wysubtelniały jego formy⁵.

Lichwa należy do najpoważniejszych, zdaniem Mouniera, wad kapitalizmu. Stosuje on (kapitalizm) kilka form lichwy wobec tego, co Mounier nazywa pracą społeczną. Inaczej mówiąc, Mounier krytykuje tu prymat kapitału przed pracą, który objawia się w różnych formach lichwy: lichwa kapitału wobec pracowników najemnych przez niedostateczne płace, która w czasach dobrobytu jest dziesięciokrotnie zwiększona; dobrobyt i racjonalizacja „pracują” na korzyść kapitału, a w czasach kryzysu są zabezpieczone przez deflację płac; w ramach kapitału – czerpanie zysków i władzy przez wielki kapitał na małym kapitale oszczędnościowym w spółkach kapitałowych. Nie musimy już potępiać pseudodemokracji spółek akcyjnych, wszechwładzy, jaką mniejszość akcjonariuszy może zdobyć dzięki akcjom wkładowym, dzięki głosowaniu w liczbie mnogiej,

⁵ Mounier tu wymienia: gra pieniądza, oderwana od jego funkcji ekonomicznej, wywodzi się ze zużycia waluty: zużycie mennictwa, od dnia, w którym książęta zaczęli ograniczać gwarancję szlachetnego kruszcu; nowoczesne formy inflacji emisji i obiegu. Zostało ono spotęgowane we wszystkich aspektach przez pożyczkę o stałym i wieczystym oprocentowaniu, która pozwala pożyczkodawcy, bez najmniejszego nakładu pracy, podwoić w ciągu kilku lat pożyczony kapitał. Do tego należy dodać rentę wieczystą, która uświęca legalność odsetek, obciąża kapitał społeczny ogromnym i bezproduktywnym ciężarem i prowadzi do legalnego i regularnego sprzeniewierzenia majątku publicznego, ponieważ państwa oparły swój system finansowy na sukcesji pożyczek nie do spłacenia i rujnujących konwersji. Wreszcie, współczesne finanse rozwinęły wszystkie formy lichwy bankowej: inflację kredytową, zakładanie nieistniejących przedsiębiorstw oraz lichwę giełdową: spekulację pieniędzmi i towarami, rygorystycznie obca rzeczywistości gospodarczej.

dzięki obojętności masy drobnych akcjonariuszy, którzy zgadzają się na to, by banki miały monopol na władzę, którą dysponują dla własnych interesów finansowych; ani też różnych środków, jakimi dysponują zarządy, by uszczknąć zysk dzięki tantiomom, udziałom przemysłowym, fałszowaniu bilansów; lichwa w handlu – wszędzie tam, gdzie mnogość pośredników pasożytuje na cenach między producentem a konsumentem⁶.

Zysk, uwolniony w ten sposób od wszelkiej służebności wobec pracy oraz od wszelkich obiektywnych form pomiaru, stał się prostą zmienną matematyczną. Nie podąża on już za rytmem ludzkiej pracy, pozostaje poza realnymi współrzędnymi ekonomicznymi. Jest on całkowicie obcy ekonomicznym funkcjom osoby ludzkiej, czyli pracy i odpowiedzialności społecznej.

To oddzielenie kapitału od pracy i odpowiedzialności, stopniowo uświęcane przez kapitalizm, jest drugą wybitną wadą tego porządku. Zdaniem Mouniera definiowanie kapitalizmu jako porządku między kapitałem a pracą jest naiwnością lub hipokryzją; równanie między pieniądzem a pracą ludzką wystarcza już do scharakteryzowania inspirującego go materializmu. W całym tym systemie kapitał ma prymat wynagrodzenia i prymat władzy nad pracą.

Jak przypomina Mounier, zasada kapitalistycznego wynagrodzenia jest dobrze znana: kapitał ma udział w ryzyku, a więc i w zyskach. Praca ma zagwarantowane stałe wynagrodzenie, poniekąd wolne od ryzyka. Wiadomo jednak o różnie nazywanych opłatach, które w spółce akcyjnej przypadają podmiotom finansującym, akcjonariuszom, a zwłaszcza członkom zarządu. Po pierwsze – zauważa Mounier – jest ona spełniana w każdych okolicznościach, w formie bezpośredniej lub pośredniej, bez podporządkowania jej przyznania uprzedniej wypłacie wynagrodzenia ludzkiego. Ponadto, podczas gdy umowa kredytowa opiera się na udziale w normalnym ryzyku przedsiębiorstwa, akcjonariuszowi coraz częściej przyznaje się stały interes „ustawowy”: w każdej sytuacji w pierwszej kolejności obsługiwane są pieniądze. Jak wreszcie można jeszcze mówić

⁶ W kontekście przedstawionej tu diagnozy Mouniera warto zapoznać się, tytułem uzupełnienia, z pracą ks. Józefa Majki, *Encyklika „Vix pervenit” i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 2, s. 33–61.

o czynniku ryzyka związanego z kapitałem, skoro upadające przedsiębiorstwa kapitalistyczne, dzięki odwołaniu się do państwa, przyzwyczyły się do zasady: indywidualizacja zysków, kolektywizacja strat? Tymczasem płace zostały pozbawione wszystkiego, co kapitał odliczył od zysku społecznego, wolno się rozkręcają, gdy interes jest dobry, i zawsze sięgają dna w przypadku kryzysu.

W takim systemie – zdaniem Mouniera – pieniądze są kluczem do władzy i stanowisk kierowniczych. Władza pojedynczego szefa nad pojedynczym robotnikiem w początkach kapitalizmu wydaje się czymś ludzkim w porównaniu z ogromnym potencjałem ucisku i monopolem inicjatywy, który został zgromadzony przez koncentrację finansową, znacznie szybszą niż koncentracja przemysłowa, w rękach oligarchii. Ta mniejszościowa władza koncentruje w swym ręku centra gospodarcze, zniewala rządy i opinię publiczną. Proletariat jest dla niej tylko surowcem, który należy kupić po najlepszej cenie, źródłem marnotrawstwa, które należy zredukować do minimum. Jego zasadą jest wywłaszczenie nie tylko słusznego produktu jego pracy, ale i samej kontroli nad jego działalnością. Nigdy nie przemówiła do niego myśl, że może istnieć osoba robotnika, godność robotnika, prawo robotnika. Odmawia mu w fabryce prawa do myślenia i współdziałania, a akceptuje co najwyżej wspólną wolę w ramach związku zawodowego. Trzymając go z dala od stanowisk, na których kształci się władza, od warunków życia, które pozwalają człowiekowi kształtować samego siebie, to sam kapitalizm skazał proletariat na hartowanie się w woli klasowej.

Dalsza część Mounierowskiej krytyki kapitalizmu zwraca się w stronę relacji kapitału i konsumenta. Mounier zauważa: jeśli apologety kapitalizmu ignorowali ludzkie potrzeby robotnika, to przynajmniej twierdzili, że oddają swój system na usługi konsumenta. Zwłaszcza Ford próbował podporządkować mistykę zysku mistyce usługi. Według Mouniera, teoria jest dobrze znana: produkcja, zwiększona pod względem ilości i jakości, doprowadzona przez racjonalizację do najbardziej ekonomicznych warunków, tworzy zapotrzebowanie; wysokie płace tworzą siłę nabywczą.

Czy jednak rzeczywiście uwzględnia się tu prawdziwe potrzeby prawdziwego człowieka? Wbrew pozorom – twierdzi Mounier – to nie konsumpcja człowieka interesuje kapitalistę-producenta, lecz operacja

handlowa sprzedaży. W związku z tym Mounier konkluduje: *Konsument jest również zredukowany do współrzędnej krzywej zysku, do nieokreślonej możliwości aktów kupna.*

Zdaniem Mouniera doświadczenie zadało ostateczny cios optymizmowi tego systemu. Operacje kapitalizmu finansowego dzień po dniu rujną oszczędności. Obieg produkcja-konsumpcja jest zakłócany przez własne mechanizmy, siła nabywcza nie nadąża za produkcją, zysk z kolei maleje, albo pożera rezerwy, albo utrzymuje się tylko dzięki spekulacji, obieg jest wszędzie zablokowany pod wpływem zaburzeń monetarnych i nacjonalizmów gospodarczych. To właśnie wtedy kapitalista mówi o nadprodukcji: to, że może wypowiadać to słowo, kiedy towary są palone na oczach trzydziestu milionów bezrobotnych, jest wystarczającym dowodem na to, że odsuwa on na rzecz systemu całą uwagę, która należałaby do człowieka.

Z kolei E. Mounier stara się zdemaskować centralny mit kapitalizmu: wolności w konkurencji i wyboru najlepszych, dzięki indywidualnej inicjatywie. Jego zdaniem mistyfikacja ta jest tym poważniejsza, że przybiera formułę personalistyczną. Nie zgadza się z twierdzeniami w obronie liberalizmu gospodarczego, że to zewnętrzna ingerencja antyliberalnych środków skierowała konkurencję z jej początków w stronę reżimu koncentracji i prywatnych monopolii. *To jest samo nachylenie systemu.*

Kapitał, zgodnie ze swoją strukturą (która – jak wylicza Mounier – jest matematyczna, a nie organiczna; anonimowa, a nie kwalifikowana), ma trwałą tendencję do masowej akumulacji, a w konsekwencji do koncentracji władzy. Zracjonalizowany aparat finansowy, przejmując kontrolę nad pierwotnie organiczną gospodarką, miał przyspieszyć jej depersonalizację. Kapitalizm grał w ten sposób przeciwko wolności samych kapitalistów; cała wolna działalność została stopniowo zarezerwowana dla wszechmocnych panów kilku ośrodków decyzyjnych. Skierowali oni maszyny w stronę centralizacji, którą w ten sposób technicznie skonsolidowali. Gdyby za dotknięciem czarodziejskiej różdżki zlikwidować porozumienia przemysłowe, trusty, subsydia, kwoty itd., zachowując przy tym fundamenty systemu, ta sama droga prowadziłaby wkrótce do tych samych rezultatów.

1.2. ZASADY EKONOMII W SŁUŻBIE OSOBY

Jak widzieliśmy wyżej, Emmanuel Mounier był głęboko przekonany, że gospodarka kapitalistyczna jest nie do pogodzenia z zasadami personalizmu. Osoba ludzka – jego zdaniem – jest w niej podporządkowana konsumpcji, a ta z kolei jest podporządkowana produkcji, która z kolei służy spekulacyjnemu zyskowi. *Ekonomia personalistyczna, przeciwnie, reguluje zysk w oparciu o usługę świadczoną w produkcji, produkcję w oparciu o konsumpcję, a konsumpcję w oparciu o etykę potrzeb ludzkich, ujętych w całościowej perspektywie osoby.* W ten sposób to osoba jest zwornikiem systemu (prymat osoby), można powiedzieć, że cały system ekonomiczny jest w tej perspektywie „nastygmatazowany” pierwiastkiem osobowym.

Ekonomia podejmuje dwa aspekty działalności osoby: jako *producenta* oraz jako *konsumenta*. Niektóre nurty personalistyczne próbowały sprowadzić ją do jednej lub drugiej z tych dwóch ról. Na przykład Charles Gide powiadał, że „konsument jest wszystkim”, czego następstwem był kooperatyzm. To dla niego tworzy się społeczeństwo. „Jest to błąd, ponieważ człowiek jest stworzony bardziej do tworzenia niż do konsumowania”. Ale symetrycznym błędem jest zastrzeżenie prawa do kreowania życia gospodarczego dla producenta, jak skłania się ku temu tradycja syndykalistyczna. Następstwem tego przekonania jest wtedy zaangażowanie się w produktywizm i industrializm. Nie można też – twierdził dalej Mounier – zaakceptować, pomiędzy tymi dwoma biegunami, „fetyszyzmu cyrkulacji”: cyrkulacja jest instrumentem, a nie wartością samą w sobie; wypada przynajmniej przypomnieć gospodarce sklerotycznej z powodu gromadzenia zapasów starą średniowieczną formułę: „pieniądz jest stworzony po to, by go wydawać”.

Należy zatem poszukać nowoczesnych wymogów ekonomii w służbie integralnej osoby, zarówno w aspekcie konsumpcji, jak i produkcji.

Liberalizm twierdzi – w ocenie Mouniera – że opiera się na zaspokajaniu ludzkich potrzeb. W rzeczywistości jednak na ogół pozostawia on ocenę tych potrzeb przypadkowi. Jego mechanizmy w znacznie mniejszym stopniu opierają się na rzeczywistych potrzebach niż na ich pieniężnym wyrazie, który je zniekształca, i w ogóle nie kwestionuje skali, jaką

w całości potrzeb ludzkich zajmują potrzeby ekonomiczne. W miejsce tak rozumianej ekonomii liberalistycznej Mounier proponuje ekonomię personalistyczną.

Wychodzi ona *od etyki potrzeb*. Osoba jest wcielona, większość jej potrzeb ma charakter ekonomiczny. Najbardziej elementarnymi potrzebami człowieka są *potrzeby konsumpcji, czyli przyjemności*. Składają się one z dwóch stref. Najpierw jest to strefa *ściślej konieczności życiowej*, to znaczy minimum niezbędne do utrzymania życia fizycznego jednostki, jest ona – według terminologii Mouniera – mało ściśliwa i mało rozciągliwa; wyznacza próg, poniżej którego nie powinien zejść żaden człowiek. Jest to pierwotne prawo osoby: gdy aparat ekonomiczny i społeczny rozwinął się w sposób, który może mu zagrozić, ma on obowiązek zapewnić bezpieczeństwo ekonomiczne, którego indywidualny człowiek nie jest w stanie sobie zagwarantować. Jest mu tym łatwiej zapewnić ten obowiązek bez przymusu, że stałość tych potrzeb czyni możliwą ich statystyczną kalkulację.

Pierwszym ekonomicznym prawem osoby ludzkiej jest zatem prawo do minimum socjalnego. Wymaga ono istnienia instytucji usługi publicznej mającej na celu jego zaspokojenie. Usługa ta, najłatwiej policzalna, a więc najbardziej nadająca się do centralnego kierowania, będzie w Mounierowskiej wizji najbardziej rygorystyczną organizacją nowej ekonomii, zważywszy na pilność potrzeb, które zaspokaja. Będzie ona jednak miała zagwarantowaną wszelką możliwą wolność i niezależność, zwłaszcza w stosunku do władzy politycznej, która będzie miała do dyspozycji potężne środki przymusu. Będzie to środek pozwalający na zniesienie jednego z dwóch zasadniczych aspektów kondycji proletariackiej: zepchnięcia w stały i dziedziczny stan niepewności życiowej.

Druga strefa dóbr konsumpcyjnych – twierdzi dalej Mounier – to ta, którą można nazwać *zbytkową* w szerokim sensie, jako że potrzeby te nie są ściśle niezbędne do utrzymania życia fizycznego. Nie stanowią one strefy „natury”, którą można zdefiniować raz na zawsze. Ich orientacja jest łatwiejsza do wyznaczenia niż ich dokładny zakres i objętość. Mogą one rozwijać się w dwóch kierunkach.

Z jednej strony może się ona rozwijać zgodnie ze zmiennymi i niesasyconymi zachciankami indywidualności. Tu mają swoje źródło różne

„mitologie obfitości”, według których przyszła gospodarka jest „wyspą rozkoszy”, a rewolucja – „rewolucją żebraczą”. Zdaniem Mouniera bezpłodność takich utopii jest oczywista. Jednak alternatywą dla nich nie są też regresywne utopie ekonomicznego maltuzjanizmu. Również one są bezpłodne.

Mounier był przekonany, że nie bardziej niż w przypadku sztuki czy polityki, nie z zewnątrz możemy narzucić ekonomii zasady moralne. Na poziomie etyki indywidualnej uważamy, że pewien poziom ubóstwa wyraża idealny status ekonomiczny osoby. Przy czym Mounier przez tego rodzaju ubóstwo rozumiał odrzucenie ciężaru przywiązań, upodobanie do prostoty, stan dyspozycyjności i lekkości, który nie wyklucza wspaniałości czy hojności, a nawet dużego ruchu majątkowego, jeśli jest to ruch gwarantujący wolność od chciwości. Rozszerzenie takiej etyki jest sprawą indywidualnego działania i tylko indywidualnego działania. Inwencja, od wynalazku technicznego po modę, ma swoje fatum. Byłoby śmieszne wyznaczać jej granice w imię gotowej koncepcji statusu życia. *Gospodarka ludzka jest gospodarką wynalazczą, a więc gospodarką postępową.* Po wchłonięciu sektora spekulacyjnego i zagwarantowaniu sektora witalnego, nie może ona celową wolą skompresować swoich sił twórczych: do każdego człowieka należy regulowanie swojego stylu życia, w miarę jak oferowane są coraz bardziej różnorodne pokusy, a być może wynalezienie, w obfitości i poprzez obfitość, nowych form oderwania. Byłoby rzeczą osobliwą, gdyby to, co duchowe, było tak ubogie, że mogłoby zapewnić sobie przewagę tylko przez uprzednie ograniczenie płodności tego, co materialne. To dzięki wysiłkowi własnej inwencji, a nie przypadkowi przygody, udaremnia groźby obfitości. Sytość uczyni resztę.

Obok potrzeb konsumpcji człowiek posiada również potrzeby tworzenia. Z ekonomicznego punktu widzenia nie mogą one znać innych granic niż indywidualne zdolności oraz możliwości bogactwa publicznego. W ustroju nieograniczonej obfitości powinna je obejmować formuła: „Każdemu według jego potrzeb”. W każdym razie – według wytycznych E. Mouniera – ekonomia humanitarna, zamiast zaspokajać „warunek konieczny” zgodnie z konwencjonalnymi kodami klasowymi, powinna najpierw wspierać ten podstawowy warunek człowieka, jakim jest jego kondycja jako osoby twórczej. Mówi się, że koniecznością Kolumba była

Ameryka: jego twórcza pasja do nieznannej Ameryki stworzyła dla niego rodzaj osobistego prawa do środków jej zaspokojenia. Jeśli dla ekonomii, tak długo jak żyjemy w reżimie niedoboru dóbr, koniecznością jest mierzenie zysku wykonaną pracą, to ekonomia personalistyczna musi jednak uwzględniać w swoich perspektywach dystrybucji potrzebę twórczą, która jest radykalnym elementem osoby, a zwłaszcza powołanie, które niektórzy ludzie mają do odgrywania roli w ludzkiej przygodzie na płaszczyźnie ekonomicznej.

W Mounierowskiej wizji życia gospodarczego, ekonomia personalistyczna będzie regulować swoją produkcję w oparciu o ocenę *rzeczywistych potrzeb* ludzi, którzy ją konsumują. Nie będzie się już koncentrować na ich wyrażaniu w popycie handlowym, zniekształconym przez niedostatek pieniądza lub spadek siły nabywczej, lecz na potrzebach życiowych obliczanych statystycznie i na potrzebach osobistych wyrażanych bezpośrednio przez konsumentów.

Konsumpcja jest sferą działalności osobistej; *musi więc pozostać wolna*, jeśli nie zawsze w swej objętości, która zależy od ogólnego bogactwa, to przynajmniej w swej alokacji. Dlatego właśnie w ekonomii personalistycznej nie jest ona przedmiotem planu narzuconego autorytatywnie przez organizacje centralne. Przeciwnie, zachowuje swobodę wyboru między dobrami i kategoriami dóbr, wpływania nawet na ceny (może z wyjątkiem cen produktów pierwszej potrzeby) i narzucania swoich pragnień. Według wytycznych stworzonych przez Mouniera, organy koordynujące gospodarkę scentralizują statystykę lokalną i będą zwalczać monopol reklamowy bez uszczerbku dla niespekulacyjnej inicjatywy handlowej: automatyczna i równa reklama wszystkich produktów zostanie ustanowiona jako usługa publiczna, a manipulacja pieniężna cenami będzie stosowana tylko w ostateczności dla zachowania równowagi ekonomicznej między podażą a popytem: ubezpieczenie – solidarność przedsiębiorstw tej samej produkcji może zneutralizować nagłe ruchy kaprysu publicznego w ich nieszczęśliwych konsekwencjach.

Ta wolność w konsumpcji, czyli w podziale zysku, jest pierwszą formą *prawa własności osobistej*. Mounier uważał, że w czasie, gdy przedstawiał swoje postulaty, była ona tylko teoretycznie głoszona, a wielka liczba ludzi nie miała możliwości skutecznego z niej korzystania. Z natury swojej ma

ona tylko dwie granice: jedną wewnętrzną, odnoszącą się do osobistego sumienia: jest to już naturalne (a dla niektórych bardziej właściwe prawo chrześcijańskie), które pozwala korzystać z dóbr praktycznie wspólnych i nakazuje każdemu w sposób wolny zapewniać tę wspólnotę, ścigając chciwość wrodzoną własności; drugą zewnętrzną, odnoszącą się do organizacji zbiorowej, która reguluje konsumpcję na podstawie sytuacji ekonomicznej w najlepszym interesie wszystkich.

W skrócie można powiedzieć, że stara liberalna koncepcja produkcji jest koncepcją idealistyczną, poświęcającą rzeczywistość na rzecz idealnej afirmacji niepopartej faktami; czysta koncepcja kolektywistyczna jest koncepcją racjonalistyczną, poświęcającą rzeczywistość na rzecz aparatu logicznego, rozwijającego się w zamkniętym systemie, poza ludzką kondycją. Spotykają się one w tym, że obie pomijają jako klucz jedyny ideał i jedyną przyczynę możliwą do przyjęcia przez człowieka: osobę. Personalistyczna koncepcja produkcji będzie się charakteryzować pierwszeństwem, jakie przyznaje czynnikom osobowym przed czynnikami bezosobowymi. Wynika z tego kilka odwróceń hierarchii, które będą miały konsekwencje dla całego aparatu ekonomicznego.

Według Mounierowskiej wizji, prymat pracy nad kapitałem opiera się na dwóch postulatach.

1) *Kapitał* (rozumiany tu przez Mouniera jako kapitał pieniężny) *nie jest dobrem produkcyjnym podatnym na automatyczną płodność, lecz jedynie materiałem wymiany i wygodnym, ale jałowym instrumentem produkcji*. Ekonomia personalistyczna znosi płodność pieniądza we wszystkich jego formach. Odrzuca stałe i wieczyste oprocentowanie pożyczek i rent. Eliminuje wszelkie formy spekulacji, a giełdy papierów wartościowych i towarów sprowadza do roli regulacyjnej. Zbiorowo reguluje kredyt, odbierając go bankom i pasożytniczym firmom kredytowym.

2) *Kapitał pieniężny, jako taki, nie ma bezpośredniego prawa do produktu pracy, w której współdziała*. Należy tu odróżnić *kapitał pomocniczy*, którego właściciel jest obcy przedsiębiorstwu, od *kapitału osobistego*, który uczestniczy w życiu przedsiębiorstwa dzięki pracy swego właściciela i na jego ryzyko. W wynagrodzeniu tego ostatniego nie chodzi już o to, że kapitał otrzymuje dywidendę, lecz o tytuł współwłasności, który uczestniczy w zyskach, tak jak uczestniczy w ryzyku: zysk pozostaje

osobisty, tak jak zobowiązanie. Zupełnie inny jest kapitał zewnętrzny i nieodpowiedzialny, produkt wcześniejszych oszczędności, pochodzący od sponsora finansowego, który jest obcy dla przedsiębiorstwa. Kapitał ten, gdy nie można go uniknąć, pozostaje bez żadnego prawa do zarządzania przedsiębiorstwem i do jego zysków; nadanie mu stałego oprocentowania poprzez przekształcenie jego akcji w obligacje jest sprzeczne z naszą pierwszą zasadą. Pozostaje mu jedynie prawo do niewielkiego odszkodowania z tytułu unieruchomienia.

Zdaniem Mouniera nie chodzi tu o „eliminację kapitału”, lecz o przywrócenie zasadniczego stosunku wartości: kapitał jest tylko „materiałem” ekonomicznym. Materiałem, który ani nie rządzi, ani się nie rozmnaża. *Praca jest jedynym właściwie osobistym i płodnym czynnikiem aktywności gospodarczej; pieniądze można zarobić tylko w osobistym związku z pracą; odpowiedzialność może wziąć na siebie tylko pracownik.*

Czy zatem popadamy w ideologię pracy? – pyta Emmanuel Mounier. Jego zdaniem – nie. Praca nie jest główną wartością człowieka, ponieważ nie jest całą jego działalnością ani też jego istotną działalnością: życie inteligencji i życie miłości przewyższają ją w duchowej godności. Nawet jeśli element bólu może i musi zostać wyeliminowany przez postęp technologiczny i wyzwolenie robotników, to jednak ból pozostaje w nim nieodzowny, ponieważ jest on zawsze mniej lub bardziej ograniczony, męczący i monotony: nie może więc wywołać niezmaconej radości ani stanowić najwyższego błogosławieństwa człowieka. Ma ona jednak swoją godność i swoją radość. Nie wynikają one ani z wydajności, ani z potu, ani z bogactwa, które wytwarza; lecz przede wszystkim z tego, że jest ona sama w sobie naturalnym ćwiczeniem aktywności, a nie jakąś dokuczliwą niewolą; wszelka praca, nawet najbardziej niewdzięczna, jest ponadto niezwykłym narzędziem dyscypliny. Odrywa ona człowieka od niego samego, rozwija koleżeństwo w pracy i wspólnotę w świadczonej służbie, które przygotowują głębsze wspólnoty; o ile jest twórcza, wzbogaca się o wyższą radość, która może rozkwitnąć w pieśni, a nawet w teatrze; otrzymuje wreszcie ostatnie światło od życia.

Aby jednak praca mogła w ten sposób rozwijać swoje ludzkie bogactwo, nie roszcząc sobie pretensji do całego człowieka i całego społeczeństwa, konieczne jest stworzenie jej ludzkich warunków, aby nie została

zdruzgotana i upokorzona, jak to się dzieje w gospodarce kapitalistycznej, przez materialistyczną siłę pieniądza i kasty przez niego tworzone; aby nie była już traktowana przez kapitał jako towar podlegający wymianie popytu i podaży, eliminowana ze stanowisk władzy i frustrowana przez owoce swojej działalności.

Laboryzm ustanawia prymat pracy (lub producenta) nad całym człowiekiem i nad wszystkimi jego działaniami społecznymi. Personalizm potwierdza prymat pracy nad kapitałem, w jego własnej dziedzinie, jaką jest dziedzina ekonomiczna. Prymat ten Mounier sprowadza do trzech praw: 1) *Praca jest obowiązkiem powszechnym*. Kto nie pracuje, a może, ten nie je. Jedynie fizycznie niezdolni jakiegokolwiek kategorii są wyłączeni z tego prawa, z wyjątkiem specjalnych powołań, które zostaną określone.

2) *Praca nie jest towarem, lecz działalnością osobistą człowieka*.

3) *Prawo do pracy jest niezbywalnym prawem osoby ludzkiej*.

Zdaniem Mouniera najbardziej elementarną formą własności musi być własność pracy (niezbywalne prawo do pracy). Społeczeństwo ma obowiązek zapewnić ją każdemu i w każdych okolicznościach.

Na wszystkich stanowiskach życia gospodarczego: zysku, odpowiedzialności, władzy, praca ma niezbywalne pierwszeństwo przed kapitałem. W związku z tym Mounier postuluje pierwszeństwo osobistej odpowiedzialności przed anonimowym aparatem.

Ten ostatni postulat jest tylko następstwem osobowego charakteru pracy ludzkiej. Nie występuje on przeciwko lichwiarskiemu zyskowi kapitału prywatnego lub publicznego, lecz przeciwko monopolizacji władzy i inicjatywy przez anonimowy, nieodpowiedzialny i wszechmocny kapitał. Temu – jak go nazywa – „wywrotowemu reżimowi” Emmanuel Mounier przeciwstawia następujące zasady: 1) *Anonimowość musi zniknąć z całej gospodarki*. Dodatkowy kapitał, obcy dla spółki, sprawi, że jej papiery wartościowe na okaziciela zostaną przekształcone w papiery wartościowe imienne lub potwierdzone. Lista sponsorów finansowych i budżety wszystkich firm są jawne. Zniesione zostają spółki akcyjne, zwane w antytezie spółkami kapitałowymi.

2) *Kapitał, nawet nominalnie zablokowany w spółce, ma jedynie prawo kontroli nad zarządzaniem spółką, bez prawa głosu, poprzez swoich wyznaczonych przedstawicieli*. Nie ma on prawa do żadnej części władzy

ani zarządzania. Władza i kierownictwo należą wyłącznie do odpowiedzialnej i zorganizowanej siły roboczej. To żądanie podważa dwie kolumny kapitalistycznego nieładu: rząd banków i rządów oraz kapitalistyczną pracę najemną.

Mounier daje tu jednak pewne zastrzeżenie: co do pierwszego punktu nie ma sensu się upierać. W ustroju personalistycznym anonimowy kredyt, rozdzielany między niekompetentnych i nieodpowiedzialnych akcjonariuszy oraz banki spekulacyjne, zostaje zastąpiony osobistym kredytem robotników i kredytem korporacyjnym, który ma nad przedsiębiorstwem jedynie wyższe prawo przypisane kapitałowi.

Mounier, odrzucając i potępiając „kapitalistyczne zarobkowanie”, nie ogłaszał niemoralności ogólnej zasady stałego i gwarantowanego wynagrodzenia za każde ryzyko świadczonej pracy, ale: a) potępiał kłamstwo systemu faktycznego, który nie odpowiada teoretycznej definicji płacy kapitalistycznej: najczęściej jest ona niższa od minimum osobistego, jakiego główni rzemieślnicy tego zysku mogą żądać od zysku społecznego; bywa nawet niższa od minimum socjalnego; nie jest ona zagwarantowana robotnikowi jako ubezpieczenie od wszelkiego ryzyka, ponieważ znika w momencie bezrobocia; b) przede wszystkim potępiał system, w którym płaca robocza jest ustępstwem kapitału na rzecz pracy. Kapitał jest nie tylko pozbawiony prawa do pobierania swojej części zysku przed pracą, ale nie ma też żadnej władzy nad określaniem i rozdzielaniem wynagrodzenia za pracę. Nieuniknione jest, by robotnicy zdawali sobie z tego sprawę, by byli upokorzeni tą jałmużną od arbitralnej i czysto materialnej władzy, i by nie interesowali się przedsiębiorstwami prowadzonymi przez inne ręce niż te, które nimi poruszają, gdzie każdy dodatkowy wysiłek powiększa zysk i władzę bezprawnych panów pracy.

Poniekąd w ślad za Karolem Marksem, Mounier twierdził, że *kapitalistyczna praca najemna jest pierwszą i główną przyczyną walki klasowej*. Konsekuje ona dominację pieniądza nad pracą, co jest źródłem niechęci robotników i solidarności klasowej. Personalizm nie może być „partyzantem walki klasowej”. *Ale walka klasowa jest faktem, który moralność może zganić, który zlikwiduje tylko poprzez atakowanie jego przyczyn*. Jeśli klasa reprezentuje substytucję zdepersonalizowanej masy, napiętej resentymentem, dla żywej wspólnoty społecznej, to jest to klasa kapitalistyczna,

w ścisłym tego słowa znaczeniu, która najpierw ukonstytuowała się w opresyjnej solidarności i ukonstytuowała naprzeciwko niej rewolucyjny proletariatus. Agitatorzy, politycy mogli tę sytuację utrzymywać lub na niej pasożytować, nie oni ją stworzyli.

Dlatego, jak utrzymywał Mounier, złudzeniem (jego zdaniem niestety rozpowszechnionym wśród ludzi dobrej woli) *jest przekonanie, że „współpraca klasowa” jest możliwa w tym nienaturalnym stanie*. To, co jest możliwe i pożądane, to współpraca nawet rozbieżnych interesów w ludzkim społeczeństwie ekonomicznym. Przede wszystkim jednak potrzebne jest społeczeństwo, a nie jest możliwe żadne społeczeństwo między osobami – indywidualnymi czy zbiorowymi – a anonimową siłą ucisku, jaką jest kapitał, nawet jeśli reprezentują go ludzie, których on przytłacza. Tylko jeden interes pozostaje wspólny kapitalistom i robotnikom: utrzymanie przedsiębiorstwa. W czasach kryzysu może ono ich łączyć, ale w sposób bardzo tymczasowy i nieorganiczny.

Odzyskanie dla pracy wszystkich pozycji władzy i inicjatywy oraz jednoczesne ogłoszenie obowiązku pracy dla wszystkich, to jedyny sposób, aby klasy „współpracowały”.

Jednym z postulatów głoszonych przez Emmanuela Mouniera była demokracja ekonomiczna. Uważał, że musimy się na nią zgodzić. Jeśli chodzi o przeniesienie do gospodarki wszystkich wad demokracji parlamentarnej: nieodpowiedzialności, fałszywego egalitaryzmu, panowania niekompetentnych opinii i pięknego języka, po stokroć: nie! Jeśli chodzi o przywrócenie gospodarce charakteru demokracji organicznej, takiej, jaką określimy poniżej demokracji politycznej, to Mounier czynił ten termin swoim. Jak go rozumiał i co w nim umieszczał?

Odwoływał się przede wszystkim do następującej definicji demokracji. Nie jest to panowanie niezorganizowanej liczby i negacja autorytetu, lecz *żądanie bezgranicznej personalizacji człowieczeństwa. W dziedzinie produkcji tak pojęty wymóg demokratyczny chce, aby każdy robotnik był w stanie maksymalnie wykorzystać prerogatywy osobowe: odpowiedzialność, inicjatywę, kontrolę, twórczość i wolność, w roli, która jest mu przypisana przez jego zdolności i przez organizację zbiorową*. Żądanie to nie jest tylko negatywnym protestem przeciwko podporządkowaniu robotnika aparatowi kapitalistycznemu.

Jest to – twierdził Mounier – żądanie emancypacji (w sensie dosłownym) robotników, ich przejścia od rangi narzędzia do rangi partnerów w przedsiębiorstwie, jednym słowem uznania ich ekonomicznej większości. W swej istocie ten historyczny punkt zwrotny nie jest, jak sądzą niektórzy radykalni krytycy, ostatnią niszczącą falą demokratycznego tumultu, lecz na poziomie właściwie drugorzędnym, choć już nie wtórnym, *etapem postępującej personalizacji ludzkości, czyli uduchowienia człowieka*.

Mounier uważał, że emancypacja człowieka dorosłego wymaga, aby osiągnął on tę dojrzałość, w której najpierw nabywa poczucie własnej pełnoletności, a następnie zdolność do zachowania się jako osoba autonomiczna. Uczucie zawsze wyprzedza nieco zdolność i jest to konflikt okresu dojrzewania.

To poczucie jest dziś bezspornie ugruntowane, i to w sposób definitywny, w klasie robotniczej. Jest ono pasożytowane przez urazę i przesadę, które są jedynie psychologicznymi nadbudowami irytacji. Ale w głębi duszy to uświadomienie sobie przez najbardziej uciskanych robotników godności osoby ludzkiej w ich funkcji robotniczej, w której tkwi istota ich życia, stanowi niewątpliwy zysk duchowy, jest centralnym faktem duchowym problemu ekonomicznego. Nieodwołalnie potępia ona wszelkie formy paternalizmu, to znaczy wszelkie próby obecnych klas panujących, by z zewnątrz i z góry przynieść klasie robotniczej jakąś poprawę jej losu, nawet jeśli próby te, jak się zdarza, są bezinteresowne, podejmowane ze szczerą troską o służbę wartościom duchowym i rzeczywiście korzystne dla robotnika. Mounier twierdził, że robotnik jest już zbyt świadomy bezprawności władzy kapitalistycznej, nagromadził zbyt wiele uraz i upokorzeń, by nie czuł się w stanie poniżającej zależności od jakiegokolwiek zbliżenia się do niego klasy kapitalistycznej jako całości: poszczególne przypadki nie mogą nic poradzić na te doświadczenia historyczne i te zbiorowe krystalizacje psychologiczne.

Zdaniem Mouniera, robotnik – jak wszyscy ludzie uciskani – nabył w swoim ucisku „nieco zaciekle i nieusuwalne pragnienie, by samemu stać się narzędziem swojej emancypacji”. Jak każde roszczenie do autonomii, zwłaszcza gdy jest ono od dawna forsowane, może pobłądzić w dumnym domniemaniu słuszności. Jak zatem powiada: niech pierwszy rzuci kamień ten, kto go tam nie wepchnął. Można pracować nad tym, by skorygować

„ekscesy” i zapobiec ekskluzywizmowi tego uczucia, ale pewne szanse powodzenia staną się realne dopiero wtedy, gdy pojawi się rzeczywiste ujście dla tego historycznego pędu, który je niesie, a który niesie ze sobą, zmieszany z wszelkiego rodzaju nieczystościami, humanizm jutra. Takie było głębokie przekonanie Mouniera.

W związku z tym pytał on w nieco marksowskim stylu: Czy możliwości klasy robotniczej są na poziomie świadomości klasy robotniczej? Według niego jest (był) to problem, o którym zapominają politycy, dla których siły liczą się bardziej niż rzeczywistość. Natomiast uważał za zasługę związków zawodowych to, że postawiły przed sobą to pytanie i pracowały nad jego rozwiązaniem. Trzeba odpowiedzieć, że większość proletariatusy, właśnie z powodu społecznego i ekonomicznego niebytu, w którym się utrzymują, nie jest u szczytu swoich ambicji: to wyjaśnia sukces wielu dyktatur, które zostały zaszczipione na bierności mas ludowych, które pozostały społecznie, politycznie, a często duchowo zdepersonalizowane w cywilizacji, która nie uczyniła nic, by doprowadzić je do realizacji ich osoby. W samym proletariacie francuskim – który w ówczesnym czasie Mounier uważał za jeden z najbardziej dojrzałych – dzieło wychowania robotniczego, zapoczątkowane przez związki zawodowe, pozostawało jeszcze tylko fragmentaryczne. Nie wystarczy więc podtrzymywać wśród robotników próżne poczucie niewykorzystanej większości, trzeba, by klasa robotnicza, zamiast rozpraszać się w agitacji politycznej, pracowała nad dojrzewaniem stale odnawianych elit klasy robotniczej⁷.

To dzieło zatem nie pozostawało skończone. Mounier uważał za oczywiste, że zawsze pozostaną ludzie, którzy z powodu ubóstwa swych darów nie będą umieli być, powiedzmy nie tylko instrumentami, ale organami wykonawczymi społeczeństwa ekonomicznego. Stąd uważał, że w owym ruchu emancypacji nie chodzi o to, by całą nieuformowaną masę robotników powoływać do *rangi bezpośrednich partnerów w produkcji*. W to miejsce proponował, aby każdy pracownik przedsiębiorstwa posiadał

⁷ Nb. znamienne, że w tym kontekście Mounier nie odnosił się do doświadczeń w obrębie francuskiego katolicyzmu, np. ruchu księży robotników czy Jeunesse ouvrière chrétienne itp., na które zwrócił uwagę młody ksiądz z Polski, Karol Wojtyła. Zob. K. Wojtyła, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny” 5 (1949) nr 9.

prawo własności do swojej płacy i proporcjonalnego udziału w zyskach, co wystarczy, by wyprowadzić go ze stanu proletariackiego *sensu stricto*. Awans do tytułu i funkcji współpracownika kierownictwa będzie musiał być awansem pracowniczym, o którym zadecydują właściwe organizacje pracownicze, na podstawie poważnych gwarancji wartości osobistej, kompetencji i przywiązania do przedsiębiorstwa (kompetencje w zakresie dowodzenia nie są tożsame z kompetencjami w zakresie produkcji; te ostatnie upoważniają do znacznie bardziej automatycznej formy awansu).

Jeśli zaś chodzi o resztę pracowników niezwiązanych z kierownictwem, wywodzących się z ubóstwa, a stanowiących nieredukowalną pozostałość każdej organizacji, chodzi o to, aby stanowili oni *podstawową siłę*, odrębną od władzy kierowniczej, której rola polegałaby na: a) pracy na rzecz utrzymania swej godności i – w miarę możliwości – na rzecz własnej emancypacji; b) organizowaniu wszelkich protestów przeciwko krystalizacji systemu ekonomicznego i powstawaniu nowych kast: organizowaniu skutecznych środków nagłaśniania i odwoływania się do nich, co byłyby jej dane w celu sprawowania tej czujności, na którą ubodzy, czy to z powodu naturalnych niedostatków, czy z powodu niezależności, czy też – zdaniem Mouniera także to należało przewidzieć – z powodu jakiegoś ucisku ze strony systemu, są bardziej wrażliwi niż inni; c) w dalszej kolejności do współpracy w całej organizacji wokół przedsiębiorstwa, higieny i pomocy społecznej.

W wizji Mouniera, na tych dwóch strefach społeczności robotniczej będą zaszczerpione stanowiska dowódcze. Demokracja personalistyczna przeciwstawia się w istocie autorytaryzmowi, który blokuje władzę w jednostce lub kaście, której zewnętrzna dominacja, uciążliwa i niekontrolowana, jest zachętą do bierności tych, którzy są administrowani. W organizacji personalistycznej wszędzie jest odpowiedzialność, wszędzie jest twórczość, wszędzie jest współpraca: to nie jest miejsce, gdzie płaci się ludziom za myślenie, innym za wykonywanie, a najbardziej uprzywilejowanym za „nic-nierobienie”. Ale taka organizacja *nie wyklucza prawdziwego autorytetu*, to znaczy porządku zarazem hierarchicznego i żywego, w którym wydawanie poleceń rodzi się z osobistych zasług, jest przede wszystkim powołaniem do budzenia osobowości i przynosi jego

posiadaczowi nie wzrost zaszczytów, bogactwa czy izolacji, ale wzrost odpowiedzialności.

W takim systemie ekonomicznym przywództwo gospodarcze, *odrębne od własności kapitalistycznej, nie należy do nieodpowiedzialnej i dziedzicznej kasty, lecz do osobistych zasług, stale uwalnianych z elity robotniczej i przez nią wybieranych*. Za pomocą mechanizmów, którymi kierować się będzie doświadczenie, musi ona spełniać następujące postulaty: a) być zabezpieczona przed wszelkim wtargnięciem władzy spoza wspólnoty gospodarczej, jak to widzimy w Niemczech, we Włoszech, w ZSRR, gdzie przedstawiciel partii państwowej ma przewagę nad centralnymi lub lokalnymi władzami gospodarczymi; b) być zabezpieczony przed wewnętrzną demagogią: w procesie wyboru przywódcy powinni uczestniczyć tylko ci pracownicy, którzy udowodnili swoje kompetencje, wartość osobistą i przywiązanie do przedsiębiorstwa; c) uodpornienie na tworzenie się kasty dowódców poprzez rygorystyczny system usankcjonowanej odpowiedzialności, ciągłe przechodzenie od niższych do wyższych stanowisk kierowniczych oraz rzeczywiste i konkretne relacje między robotnikami a obdarzonymi ich zaufaniem przywódcami.

Równocześnie Mounier był świadomy, że byłoby naiwnością myśleć i pozwalać myśleć ludziom, że organizacja może funkcjonować bez starć i kryzysów, bez stałego napięcia wewnętrznego. Rozróżnienie między dowódcami a podwładnymi nieuchronnie tworzy, niezależnie od tego, jak bliska jest wspólnota, napięcie między dwoma sposobami widzenia rzeczy, a nawet dwiema grupami interesów. W gruncie rzeczy, to napięcie jest owocne: to właśnie wtedy, gdy organizm nie jest wywrócony do góry nogami, trzeba mówić o woli współpracy. To właśnie dlatego, że będzie ona zawsze istnieć, również *związki zawodowe muszą przetrwać, niezależnie od ustroju*, jako wolna i niezależna reprezentacja zrzeszonych pracowników.

Tak ugruntowana demokracja organiczna byłaby stale zagrożona, gdyby udało się odtworzyć akumulację kapitalistyczną. Zdaniem Mouniera doświadczenie lub też technika pokaże, czy stłumienie mechanizmów płodności pieniądza wystarczy, by uniemożliwić niebezpieczną akumulację kapitału. Jeśli tak, to całą wolność należy pozostawić indywidualnym oszczędnościom, które w tej sytuacji nie będą już miały materiału do

nieuczciwych i niebezpiecznych dla gospodarki operacji. W przeciwnym razie trzeba będzie podjąć środki, które *ograniczą koncentrację fortun do maksimum*.

Do zasad, które regulują status jednostki w ekonomii personalistycznej Emmanuel Mounier dodaje dwie kolejne, które potwierdzają jej wspólnotowy charakter.

Jak twierdzi: mówiło się niekiedy o zastąpieniu „pojęcia zysku”, czymś, co określa się niekiedy, „pojęciem służby” jako zasady ożywiającej gospodarkę. Otóż jego zdaniem w tak zabsolutyzowanej formie byłby to poważny błąd psychologiczny o charakterze idealistycznym. Mounier był świadomy, że gospodarki „nie robi się” z czystymi umysłami i wzniosłymi motywacjami, lecz z motywacjami raczej przeciętnymi. Jest zatem rzeczą pewną, że wzrost zysku, zarówno dla jednostek, jak i dla kolektywów produkcyjnych, jest potężnym motywem pobudzającym je do zwiększenia produkcji pod względem jakościowym i ilościowym. Zauważył przy tym, że zrozumiały to do pewnego stopnia kręgi kierownicze Związku Sowieckiego, kiedy musiały zrezygnować z zasady równych płac. W gospodarce więc trzeba więc będzie nadal polegać na atrakcyjności zysku, dopóki nie nastanie „panowanie obfitości”, które powinno wyeliminować wszelkie znaki pieniężne, czyli – zdaniem Mouniera – jeszcze przez kilka kolejnych stuleci...

Skoro jednak zysk nie może zniknąć z życia gospodarczego, to – według Mouniera – prymat zysku w aparacie ekonomicznym i w motywach ekonomicznych musi zostać zepchnięty na miejsce drugie, z korzyścią dla innych interesów ludzkich, a zwłaszcza owego poczucia służby społecznej, jakie prawdziwie wolna (jak chce Mounier: wyzwolona) gospodarka może dać najmniejszemu robotnikowi.

Kolejna teza, którą stawia i przeprowadza Mounier to *prymat organizacji nad mechanizmami*. Jak słusznie konstatuje, na podstawie swoich poprzednich obserwacji i analiz, centralizacja jest mieczem obosiecznym. Przy nowoczesnej technice stała się ona środkiem produkcji na wielką skalę przy dość niskich kosztach, teoretycznie sprzyjającym upowszechnieniu coraz bardziej dostatniego (jak formułuje Mounier: normalnego) poziomu życia. Kapitalizm zresztą – jego zdaniem – częściowo zneutralizował ten rezultat, a technika, uznając błędy gigantyzmu, nie powiedziała

jeszcze ostatniego słowa. Ale te zalety są w znacznym stopniu zniwelowane przez nieodłączne niebezpieczeństwo trudnej do opanowania centralizacji, która prowadzi wprost do etatystycznego ucisku.

Dlatego też Mounier stawia diagnozę: *właściwym ruchem gospodarki personalistycznej jest ruch decentralizujący*. Jeśli nawet okazałoby się, że pewne usługi publiczne muszą być państwowe, byłoby to jedynie ustępstwo, ściśle ograniczone, na które można się zgodzić wobec określonych konieczności. Jest to zupełnie odwrotnie niż w przypadku gospodarki kolektywistycznej (w klasycznym sensie), której własna dynamika jest *ex definitione* państwowa, a plany gospodarki mieszanej na „okres przejściowy” są jedynie prowizorycznymi przystankami tej zasadniczej dynamiki.

Gospodarka personalistyczna to gospodarka zdecentralizowana na rzecz jednostki – twierdzi Mounier. Jej zasadą i modelem jest osoba ludzka. Oznacza to, że decentralizacja, która byłaby jedynie rozczłonkowaniem gospodarki na drugorzędne bloki, nie może być uznana za prawdziwą decentralizację. Decentralizacja personalistyczna jest, bardziej niż mechanizmem, duchem, który wyrasta z ludzi, podstawy gospodarki. Ma ona na celu, jak chce Mounier, *nie tyle narzucanie, co wyzwalanie wszędzie osób zbiorowych*, posiadających inicjatywę, względną autonomię i odpowiedzialność.

Jednakże nie wolno nam – ostrzega Emmanuel Mounier – dać się zwieść pozorom. Powiedzieć, że gospodarka – podobnie, jak i całe społeczeństwo – jest ożywiana od dołu, że twórczość zawsze powinna wzrastać od podstawy – to w perspektywie personalistycznej powiedzieć, że ożywienie (gospodarki i społeczeństwa) pochodzi z samego centrum rzeczywistości duchowej: od osoby.

Zdaniem Mouniera z tej ogólnej orientacji wynikają dwie ważne konsekwencje.

Po pierwsze: podstawową jednostką gospodarczą nie jest indywidualny producent, jak w systemie indywidualistycznym, ani naród czy korporacja narodowa, jak w systemie etatystycznym, *lecz komórka gospodarcza lub przedsiębiorstwo*. Gospodarka nie jest wielkim organizmem, którego organem jest przedsiębiorstwo. Jest ona (lub raczej musi być) federacją przedsiębiorstw.

Po drugie: „plan” ekonomiczny nie może być ujęciem gospodarki w karby systemu dyktowanego z centrum. Musi on opierać się na spisie lokalnych ocen i propozycji, badanych na miejscu, przekazywanych po odpowiednich studiach i lokalnej aprobacie, i ponownie różnicowanych na żywej rzeczywistości do zastosowania.

Należy – zdaniem Mouniera – uważać, by nie zboczyć z tych wskazówek ku temu, co określa on mianem rzemieślniczej koncepcji organizmu gospodarczego na większą skalę lub ku surowym obrazom organicystycznym. Mounier wyjaśnia, że wystarczy tu odwołać się do tego, co pokazywał już wcześniej, gdy mówił o nieograniczonym zasięgu techniki i zorganizowanej technologii: każda centralizacja, która wyzwala, a nie uciska i służy, a nie obciąża, pozostaje ważna.

Kolejne twierdzenie Emmanuela Mouniera może wydawać się z dzisiejszej perspektywy dość kontrowersyjne. Brzmi ono: pluralistyczna gospodarka jest syntezą liberalizmu i kolektywizmu.

Jak uważa, proponuje tu jedynie nakreślenie wytycznych, które są ważne dla każdej gospodarki personalistycznej. Nie zamierza tworzyć planu technicznego, bo nie jest to miejsce na to. Stara się pokazać jedynie, w jaki sposób ekonomia personalistyczna rozwiązuje konflikt między liberalizmem a kolektywizmem. (Teoretyczny) liberalizm czerpie swoją duchową siłę z obrony osobistych wartości wolności i inicjatywy oraz ze słusznej krytyki zła etatyzmu: ale oddaje te osobiste rzeczywistości kapitalistycznemu uciskowi, który pozbawia ich większość ludzi. Kolektywizm ma słuszość – zdaniem Mouniera – gdy głosi konieczność szerokiej kolektywizacji gospodarki, aby uchronić ją przed dyktaturą partykularnych interesów, ale dostarcza wolność ręką w rękę z etatystyczną dyktaturą partii lub gremiów państwowych urzędników. Tymczasem, jak twierdzi: *personalizm utrzymuje kolektywizację i ratuje wolność, wspierając ją autonomiczną i elastyczną gospodarką*, a nie opierając się na etatyzmie.

Gospodarka z inspiracji centralistycznej jest z konieczności gospodarką o tendencjach monopolistycznych. Dopuszcza ona wielość sektorów, jak już wcześniej Mounier zauważał, tylko z konieczności przejścia. Gospodarka o inspiracji personalistycznej jest gospodarką pluralistyczną, realizującą między kolektywizacją a potrzebami jednostki tyle formuł, ile sugerują różne warunki produkcji. Pluralizm ten nie może być

pojmowany jako eklektyzm. W okresach przejściowych ekonomia personalistyczna może również dopuszczać zestawienie lub połączenie nowych struktur z prowizorycznymi ocalałymi. Ale jej pluralizm opiera się na rozróżnieniu funkcji, a nie na ustępstwach.

Pierwsze prace, które dostrzega Mounier, nakreślone w ramach tej inspiracji wyróżniają dwa sektory: Po pierwsze, jest to *sektor planarny*, zasadniczo przeznaczony do produkcji minimum życiowego, względnie niezróżnicowany i niezmienny, uznany przez społeczeństwo personalistyczne za absolutne prawo osoby. Została ona nazwana publiczną służbą potrzeb życiowych. To właśnie ta pilna potrzeba społeczna, która czyni ją służbą publiczną, upoważnia do przymusu i gruntownej kolektywizacji, która jest uzasadniona, ponieważ chodzi o zbudowanie samych podstaw wszelkiej własności prywatnej. W kwestii jej charakteru widzimy rozbieżności między personalistami. Jedni, do końca nieufni wobec państwa, odróżniali planowanie od nacjonalizacji i powierzali wykonanie planu wolnym przedsiębiorstwom korporacyjnym, pod kierownictwem niezależnej od państwa centralnej rady gospodarczej. Inni uważali, że niewielka liczba kluczowych gałęzi przemysłu może zostać powierzona państwu lub przedsiębiorstwom, w których państwo ma udział.

Po drugie, jest to wolny sektor, w którym wolna twórczość i wolna emulacja bawią się, nie zagrażając niczyjemu utrzymaniu. Sektor ten nie jest pozostawiony anarchii, ale zorganizowany według formuły kooperacji lub postkapitalistycznego korporacjonizmu. Jego zorganizowana wolność jest głównym elementem oporu społeczności robotniczej wobec opresji politycznej. Nie jest to ustępstwo, lecz ideał wspierany jako taki i strzeżony jedynie przed zagrożeniami, jakie może rozwinąć: likwidacja kapitalistycznych aparatów je eliminuje, podczas gdy reformistyczny korporacjonizm chce je ignorować.

Kolejnym zagadnieniem, które pojawia się w toku analiz prowadzonych przez Emmanuela Mouniera, jest społeczeństwo pluralistyczne. Dotąd bowiem rozpatrywał on problem ekonomiczno-społeczny głównie w jego aspekcie przemysłowym. Ale *pluralizm personalistyczny jest wrogi prymatowi industrializmu*, który zakłada uciskanie przez jedną klasę, przez jeden styl życia, wszystkich pozostałych klas i wszystkich innych stylów życia. Proletariat przemysłowy, zepchnięty do nędzy, bardziej niż

inne klasy, pracował nad uświadomieniem sobie nieładu ekonomicznego i społecznego, i bardziej niż inne dojrzał do koniecznych przemian: w tym sensie możemy mówić o jego misji dziejowej, nie poddając historii partykularyzmowi klasowemu. W tym sensie – jak twierdzi Mounier – możemy mówić o jego misji historycznej, nie poddając historii partykularyzmowi klasowemu, niemniej jednak należy postawić przed nim, wychodząc od jego własnych danych, problemy innych grup społecznych i dać mu możliwość bycia narzędziem własnej emancypacji.

Chłop coraz bardziej cierpi z powodu kapitalistycznej grabieży: maklerzy, instytucje kredytowe, wielkie trusty zabrały mu oszczędności, potem ograniczył konsumpcję, dziś jest zadłużony (tak go widział w swoim czasie Mounier). Nie mniej cierpi on z powodu sprzecznych interwencji państwa, a protekcyjizm, jeśli przynosi mu chwilową ulgę, prowadzi do autarkii gospodarczej, a stamtąd do wojny. Wreszcie, hamuje go – zdaniem Mouniera, zwłaszcza we Francji – nieustępliwy indywidualizm, który wraz z rozdrobnieniem i anarchią własności ziemskiej naraża produkcję rolną na znaczne marnotrawstwo.

W ocenie Mouniera ta anarchia nie może trwać dłużej; popycha ku rewolcie, która być może przewyższy gwałtownością rewoltę robotniczą. Próba masowej industrializacji rolnictwa we Francji byłaby zresztą katastrofalna. (Dziś można ocenić, że jednak się ona w znacznej mierze dokonała). Zdaniem E. Mouniera, chłopstwo ze swej strony będzie musiało wnieść swój wkład do sektora planowego, który nie obędzie się bez zbiorowej eksploatacji ściśle ograniczonej części ziemi. Poza tym sektorem, w celu zastąpienia kapitalistycznych trustów i pośredników, chłopci będą tworzyć stowarzyszenia spółdzielcze o podłożu wspólnotowym, szanujące osobiste przywiązanie człowieka do ziemi, a jednocześnie stopniowo eliminujące zaszczerpiony mu reakcyjny – jak go określa – indywidualizm.

Z kolei, tak zwane *wolne zawody* bronią swoimi tradycjami prawdziwych wartości, ale z drugiej strony także prostych monopoli i prestiżu klasowego. Ponieważ „liberalny” charakter jest uznany i zapewniony każdej pracy, nie ma już powodu, by utrzymywać burżuazyjne przywileje za pomocą imponujących i przestarzałych aparatów. Nie ulega wątpliwości, że ostatnie ślady – według jego nomenklatury – „wredności” urzędów muszą zniknąć. Także i tutaj „płaski sektor” musi odciążyć twórczą pracę

całej części automatu, lekarza od czynności, które należą do pielęgniarki, prawnika od tych, które należą do skryby, i zapewnić „niezbędne minimum” opieki, sprawiedliwości itp. monstrualnie zależne dziś od nierówności fortun. Jednocześnie jednak ta konieczna organizacja musi zabezpieczać wolny wybór klienta, a także, oprócz służby społecznej, którą jest on winien sektorowi planowanemu, swobodną działalność praktykującego w zawodach, które bardziej niż inne wymagają zdolności twórczych.

Według zakorzenionej – można powiedzieć: Weberowskiej – tradycji urzędnik państwowy pełni swój urząd w sposób zdepersonalizowany, biurokratyczny. Tymczasem, według Mouniera, *urzędnik państwowy* musi być spersonalizowany w swojej funkcji. Nie możemy zdeetatyzować dowodzenia w samym aparacie państwowym. Możemy przynajmniej zde-materializować ludzi i ich działalność. Jest tylko jeden sposób: przekazać im ryzyko i odpowiedzialność. Zdaniem Mouniera, zniesienie awansu na podstawie stażu pracy spowoduje rozerwanie tego bloku spokoju i inercji, który ciąży nad życiem narodu. Odpowiedzialność urzędnika przed rówieśnikami lub z kontrolą rówieśników wyeliminuje strach przed niezadowolaniem lub chęć przypodobania się przywódcom, które są jedną z zasadniczych przyczyn paraliżu i tchórzostwa wśród podwładnych i zapewniają ucisk władzy centralnej. Rozwój samorządu terytorialnego spowoduje wreszcie rozluźnienie nieodpowiedzialnej administracji.

Jak dobrać odpowiednie środki do tej przewidywanej i postulowanej przez Mouniera transformacji?

Aby przejść od starej gospodarki do nowej, dwie drogi są zamknięte dla (sformułowanie Mouniera) „radikalnej akcji personalistycznej”: reformizm, który nie dociera do źródła nieporządku, i anarchiczny bunt, który go przedłuża. Dwie drogi są dla niej otwarte.

Jedna, o inspiracji federalistycznej, polega na organizowaniu instytucji społeczeństwa personalistycznego w formie embrionalnej i rozszerzaniu ich krok po kroku, aż do załamania się starego „porządku”.

Mounier przewidywał jednak, że dotychczasowy porządek kapitalistyczny będzie się niewątpliwie opierał do „ostatniego tchu”. Wówczas Państwo, strażnik dobra wspólnego, nie może zastępować upadającej gospodarki, ponieważ nie jest osobą zbiorową, a zatem nie ma żadnej władzy nad dobrami, zanim nie zostały one uzurpowane przez kapitalizm,

lecz musi interweniować swoim prawem jurysdykcji dla dobra wspólnego, którego jest strażnikiem, w imieniu poszkodowanych i w imieniu własnego autorytetu, podważonego przez interesy ekonomiczne. Jego prawo do interwencji musi być wykorzystane przede wszystkim w celu narzucenia nowego ustawodawstwa ekonomicznego, opierając się na żywych siłach narodu, który będzie je żywił i inicjował.

Jeśli chodzi o „prawa nabyte” jednostek, państwo posiada, w stosunku do tych, które zostały nabyte jedynie siłą ucisku, prawo wywłaszczenia za odszkodowaniem, z którego będzie musiało, dla dobra nowej ekonomii, korzystać w sposób ludzki, ale rygorystyczny. Co do reszty, uzna usługi świadczone przez kompetentnych przedsiębiorców, którzy zgodzą się lojalnie służyć porządkowi ekonomicznemu. Wszystkie inne opory muszą być przełamane przez ograniczenia *prawa, w służbie człowiekowi przeciw podwójnemu i pojedynczemu uciskowi nędzy i bogactwa*.

Zachodzi jednak niebezpieczeństwo pseudorozwiązań. Otóż w przekonaniu Mouniera zbyt częste jest zatrzymywanie się przez dłuższy czas nad próżnym zadaniem demontażu konstrukcji ekonomicznych, które zostały już z góry potępione przez krytykę, jaką przeprowadził Emmanuel Mounier w odniesieniu do ich podstawowych inspiracji. Po to, aby można je było rozpoznać, wystarczy – jego zdaniem – wskazać na trzy uwiedzenia, którym z perspektywy personalizmu można przeciwstawić jedynie kategoryczną odmowę. Zdaniem Mouniera są to: Po pierwsze, *reformizm*, w jego dwóch aspektach: reformizm techników, którzy zamałowują pęknięcia, i reformizm moralizatorów, podobny do lekarza, który uważa, że bardziej duchowe jest nawoływanie chorych do podjęcia leczenia niż stosowanie „surowych” środków. Zdaniem Mouniera, tego rodzaju reformizm, który jest *de facto* bezsilny wobec masowych ofiar śmiertelnych współczesnej gospodarki, umacnia je, maskując ich niebezpieczeństwo.

Po drugie, *pseudokorporacyzm*, który jest niczym innym tylko systematyczną formą reformizmu. Przewiduje on, nie dotykając wzajemnych powiązań pomiędzy pracą i kapitałem, swobodne tworzenie korporacji własnościowych, które zapewniają koordynację interesów zawodowych w ramach współpracy klas. Ocena Mouniera była jednak taka, że: *w obecnych (ówczesnych) strukturach kapitalizmu, nawet po skorygowaniu najbardziej rażących nadużyć, taki korporacjonizm: a) nadal opiera się*

na przewadze kapitału na stanowiskach władzy, a tym samym uświęca podporządkowanie pracy pieniądzwowi, co jest dokładną definicją materializmu ekonomicznego. Sama równość reprezentacji pracy i kapitału w radach korporacji, gdyby nie była iluzoryczna, jest skandaliczna; b) wierząc w realizację „współpracy klas”, przeciwstawia jedynie nieredukowalny antagonizm pieniądza i pracy, a więc opiera się na fundamencie spekanym w całej swej grubości, na pseudowspólnocie; c) opierając się na podstawowym antagonizmie, zakłada w każdym momencie dyktatorską interwencję państwa lub scentralizowanej władzy korporacyjnej, która z konieczności podlega przyciąganiu scentralizowanego państwa. Jedną rzeczą jest rozstrzyganie normalnych organicznych konfliktów w społeczeństwie o rozbieżnych interesach, inną zaś zrównanie ognia z wodą. Etatystyczne opanowanie byłoby tym szybsze, że większość korporacjonizmów proponuje wchłonięcie związków zawodowych, ostoi oporu i podstawowej inicjatywy; d) wreszcie, z punktu widzenia samej produkcji, w reżimie, w którym wszystkie siły skierowane są na ratowanie maksymalnego zysku, korporacjonizm, jeśli nie jest rozdarty przez swój wewnętrzny dualizm, może być jedynie dyktaturą publicznego zbawienia ginącego zysku, a poprzez ograniczenie produkcji, konkurencji i postępu technicznego – inauguracją gospodarki regresywnej i autarkicznej.

Po trzecie, *gospodarki autorytarne*. Pod tą nazwą Mounier rozumiał – przeciwstawiając żywy autorytet autorytaryzmowi przymusu – każdą formę czegoś, co określał jako *dirigisme* lub *etatyzm*, która blokuje całą gospodarkę, bezpośrednio lub przez jej żywotne ośrodki, pod scentralizowanym kierownictwem z wyłącznie zstępującym autorytetem (władzą).

Zdaniem Emmanuela Mouniera, etatyzm ekonomiczny jest formą ze wszystkich najbardziej niebezpieczną. Opiera się on na uzurpacji: przenosi ekonomiczną władzę pieniądza na państwo, które, podobnie jak pieniądz, nie ma żadnej domeny ani władzy nad bogactwem. Przede wszystkim, wraz z wolnością ekonomiczną obywateli, etatyzm oddaje w ręce państwa – centralizującego ze swej istoty i zawsze skłonnego do nadużywania swej władzy – najbardziej potężne środki przymusu nad ludźmi, jakie kiedykolwiek posiadało. Kosztem autentycznej lub rzekomej rewolucji ludowej, dyktatura państwowa zostaje zaszczerpiona w świecie pracy, całkowicie obalając jego ducha. We wszystkich organizacjach

gospodarczych przedstawiciel władzy centralizującej, na ogół (dobrym przykładem są Niemcy nazistowskie, faszystowskie Włochy czy komunistyczny Związek Radziecki) w postaci partii państwowej, posiada władzę najwyższą i używa jej tylko w interesie polityki państwowej.

Centralizacja ta nie jest – jak można by sądzić – wynikiem zewnętrznego wpływu na stare państwo liberalne. Rodzi się ona z niego, zanim rozbije jego ramy. Wchłonięcie przez kapitał największej części zysku spowalnia konsumpcję krajową, przyspiesza reinwestycje; ta nierównowaga popycha do podboju rynków zagranicznych: tak przyspieszona i zablokowana na miejscu centralizacja kapitalistyczna automatycznie wydziela najpierw nacjonalizm, później zaś imperializm gospodarczy, które prowadzą prosto do państwa totalitarnego i w końcu do wojny.

Tak jak Marks, aby zrozumieć społeczeństwo XIX wieku, odwołał się do Anglii, która była wówczas najbardziej rozwiniętym przemysłowym krajem, tak samo jest w przypadku najbardziej typowych krajów „naszych czasów” dla Mouniera: Niemiec, Włoch i ZSRR, należy spojrzeć, aby zrozumieć istotę społeczeństwa XX wieku, takiego, jakie centralizujący kapitalizm narzucił swoim tak zwanym spadkobiercom. Odnajdujemy społeczeństwo hybrydowe, ani kapitalistyczne, ani komunistyczne, w którym zanikają siły wolnego pieniądza, ale w którym, poprzez wchłonięcie państwa, kierującego nowym rodzajem nacjonalizmu ekonomicznego, opozycja uciskany-uciskany, praca-kapitał, staje się opozycją praca-państwo. Zamiast proletariatu wznoszącego się do męskości, jak Marks oczekiwał od rewolucji proletariackiej, całe społeczeństwo pod okiem urzędników, technokratów i wojskowych zaczyna się staczać ku nowej kondycji proletariackiej, na którą składa się więcej ucisku niż nędzy ekonomicznej. Środki produkcji znajdujące się w rękach kapitalistów przechodzą w ręce państwa: kondycja robotników nie ulega poprawie. W XIX wieku Marks mógł powiedzieć, że państwo jest narzędziem ucisku w rękach klasy rządzącej; dziś to funkcjonariusze państwa totalitarnego stają się klasą rządzącą, zarówno w ZSRR, jak i było w krajach faszystowskich. Jest to ucisk kapitalizmu, bez pieniędzy, który próbuje się ustabilizować za pomocą władzy państwowej w momencie, gdy wewnętrzny dynamizm tego reżimu doprowadza go do ruiny.

Ta struktura państwa jako zbawcy gospodarki nie jest, rzecz jasna,

oczywista. Jest ona ukryta pod mitami: rasizmu, nacjonalizmu, industrializacji. Reżimy i programy „lewicy” i „prawicy” zbiegają się w kierunku tego rozpętanego materializmu, który jest prawdziwym Lewiatanem naszych czasów. Stąd też twierdzi Mounier: *Jeśli formuła „ani lewica, ani prawica” ma inną funkcję niż gromadzenie przerażonego stada niepewnych, to jest nią przygotowanie inteligentnej siły przeciwko temu zagrożeniu, które nadchodzi do nas z wielką prędkością z dwóch krańców horyzontu.*

ROZDZIAŁ 2

EKONOMIA W ŚWIETLE PERSONALIZMU JANA PAWŁA II

Karol Józef Wojtyła urodził się 18 maja 1920 roku w Wadowicach (niedaleko Krakowa) jako drugi syn Karola Wojtyły seniora i Emilii z Kaczorowskich. Miał starszego o 14 lat brata Edmunda, a jego siostra Olga zmarła tuż po urodzeniu. Karol został ochrzczony 20 czerwca 1920 roku. Rodzina Wojtyłów wiodła skromne życie. Ojciec, porucznik, był urzędnikiem administracji wojskowej. Matka prowadziła dom. W domu Wojtyłów panowała religijna atmosfera, a oni sami cieszyli się szacunkiem wśród mieszkańców. W Wadowicach mieszkała wówczas liczna społeczność żydowska.

Gdy Karol miał dziewięć lat, zmarła jego matka. Trzy lata później zmarł jego brat Edmund, który był lekarzem i zaraził się od pacjentki szkarlatyną w szpitalu w Bielsku-Białej.

W 1930 roku rozpoczął naukę w I Państwowym Gimnazjum Męskim im. Marcina Wadowity w Wadowicach. W pierwszej klasie gimnazjum wstąpił do kółka ministranckiego prowadzonego przez księdza Kazimierza Figlewicza. W latach gimnazjalnych objawił się także talent pisarski i aktorski Karola. Chętnie grał w piłkę nożną, szczególnie na pozycji bramkarza.

Po zdaniu egzaminu maturalnego w 1938 roku, Karol Wojtyła rozpoczął studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim i w związku

z tym wraz z ojcem przeprowadził się do Krakowa. Zamieszkali przy ulicy Tynieckiej 10 w dwóch pokojach w suterenie. Filologia polska na Uniwersytecie Jagiellońskim przeżywała wówczas okres swojej świetności, tworząc doskonale środowisko do rozwoju.

Po wybuchu II wojny światowej, 6 września 1939 roku, wojska niemieckie wkroczyły do Krakowa. W wyniku Sonderaktion Krakau, 6 listopada 1939 roku, zamknięto Uniwersytet Jagielloński, a profesorów wywieziono do obozu Sachsenhausen. Karol znalazł pracę w Zakładach Chemicznych „Solvay” w Borku Fałęckim. Ciężka praca w kamieniołomach dawała względne bezpieczeństwo, gdyż Niemcy uznawali zakład za potrzebny.

W tym czasie Karol Wojtyła wziął udział w rekolekcjach organizowanych w parafii św. Stanisława Kostki na Dębnikach. Tutaj nawiązał kontakt z krawcem Janem Tyranowskim. Mistyk ten, odczytany w pismach św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avilla, swoimi zainteresowaniami wywarł wpływ na Wojtyłę.

Na początku 1941 roku ojciec Wojtyły zachorował. Gdy 18 lutego Karol, który się nim opiekował, wrócił do domu, zastał swego ojca martwego. Tę śmierć odczuł bardzo boleśnie. Karola Wojtyłę seniora pochowano na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie, a młody Karol zamieszkał u państwa Kydryńskich, którzy ofiarowali mu swoją pomoc i wsparcie.

W przezwyciężeniu smutku po stracie ojca Karolowi pomógł dawny nauczyciel z Wadowic, Mieczysław Kotlarczyk. Założył teatr, nazwany później Teatrem Rapsodycznym. Repertuar obejmował m.in. „Quo vadis”, „Króla-Ducha”, „Beniowskiego” i „Pana Tadeusza”. Z teatrem od początku istnienia związał się także Karol Wojtyła.

W 1942 roku Wojtyła podjął decyzję o wstąpieniu do tajnego seminarium duchownego. Rano asystował przy mszy księciu metropolicie Adamowi Sapiesze, a potem pracował w „Solvayu”. Noce poświęcał nauce. Sytuacja zmieniła się na początku sierpnia 1944 roku. Niemcy przeprowadzili masowe łapanki, aby uniknąć wybuchu powstania ludności Krakowa. Wywozili wszystkich ujętych młodych mężczyzn. W niedzielę 6 sierpnia 1944 roku, nazwaną „czarną niedzielą”, Wojtyła uniknął łapanki, gdyż dzięki arcybiskupowi Sapiesze klerycy znaleźli schronienie w pałacu biskupim. 18 stycznia 1945 roku do Krakowa wkroczyły wojska sowieckie.

Po wojnie, w sierpniu 1946 roku, Wojtyła ukończył celująco czteroletnie studia teologiczne. 1 listopada z rąk kardynała Sapiiehy otrzymał święcenia kapłańskie, a następnie odprawił swoją pierwszą mszę świętą w krypcie św. Leonarda na Wawelu. 15 listopada udał się do Rzymu, aby podjąć studia na Papieskim Uniwersytecie Dominikańskim – Angelicum. Zamieszkiwał wówczas w Kolegium Belgijskim przy Via del Quirinale 26. Wojtyła miał również poznawać Rzym i podpatrywać metody prowadzenia działalności duszpasterskiej, stosowane w innych krajach. W Rzymie uczestniczył we mszy św. celebrowanej przez Ojca Pio. Według relacji niektórych osób Ojciec Pio przepowiedział Karolowi Wojtyłe, że obejmie on tron Piotrowy.

Po zdaniu egzaminu licencjackiego Wojtyła przeznaczył drugi rok studiów na pisanie doktoratu pod kierunkiem profesora Reginalda Garigou-Lagrange’a. Temat jego rozprawy doktorskiej brzmiał: „Zagadnienia wiary u świętego Jana od Krzyża”. Za pracę uzyskał najwyższą ocenę, jednak formalnie nie przyznano mu tytułu doktora. Jego praca bowiem nie została wydrukowana, ponieważ nie miał wtedy funduszy.

Po powrocie do kraju Wojtyła został skierowany do niewielkiej miejscowości Niegowić. Był wikariuszem w parafii, jednocześnie obronił poszerzoną wersję swojej rozprawy doktorskiej. Po 13 miesiącach kardynał Sapiieha przeniósł młodego wikarego do parafii św. Floriana w Krakowie. Wojtyła cieszył się sympatią wiernych, w szczególności młodzieży, dla której prowadził duszpasterstwo. Na przeprowadzane przez niego rekolekcje przychodziły setki osób. Jeździł z młodymi na pielgrzymki, wędrowniki górskie i spływy kajakowe. Studenci skupieni wokół księdza, a potem biskupa Wojtyły tworzyli tzw. środowisko, a do ich duszpasterza przyłączyli się przydomki „Wujek”.

W lipcu 1951 roku zmarł kardynał Adam Sapiieha. Administratorem archidiecezji krakowskiej został arcybiskup Eugeniusz Baziak. Udzielił Wojtyłe urlopu naukowego na opracowanie rozprawy habilitacyjnej. Wojtyła wyprowadził się wówczas z plebanii i przez następnych siedem lat mieszkał u ks. prof. Ignacego Różyckiego przy ulicy Kanonicznej 19. Dnia 12 grudnia 1953 roku praca habilitacyjna Wojtyły, zatytułowana „Ocena możliwości oparcia etyki chrześcijańskiej na założeniach systemu Maxa Schelera”, została jednogłośnie przyjęta przez radę ówczesnego Wydziału

Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (z którego powstała później, w roku 1981, Papieska Akademia Teologiczna). Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego nie zatwierdziło jednak tytułu naukowego i dopiero 31 października 1957 roku Wojtyła otrzymał tytuł docenta. Rozpoczął pracę w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wkrótce Wojtyła zaczął również wykładać na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie po dwóch latach objął Katedrę Etyki. Na jego wykłady przychodziło tylu studentów, że niektórzy musieli siadać na podłodze. Owocem pracy naukowej oraz rozmów z młodzieżą była książka „Miłość i odpowiedzialność” poruszająca kwestie teologii ciała.

W lipcu 1958 roku nadeszła z Rzymu decyzja Piusa XII dotycząca powołania Wojtyły na biskupa pomocniczego archidiecezji. Mając 38 lat, Karol Wojtyła został najmłodszym polskim biskupem. Jego konsekracji 28 lipca 1958 roku przed głównym ołtarzem katedry wawelskiej, dokonali arcybiskup Eugeniusz Baziak oraz biskupi Franciszek Jop z Opola i Bolesław Kominek z Wrocławia. Nowy krakowski biskup przyjął za dewizę słowa: „Totus Tuus” (Cały Twój), zaczerpnięte z pism Ludwika Marii Grignion de Montfort, które oznaczały całkowite oddanie się w opiekę Maryi i poprzez nią Chrystusowi. Pozostały one także dewizą papieża Jana Pawła II.

Wyniesienie do rangi biskupa pomocniczego pociągało za sobą nowe obowiązki. Walczył m.in. o pozwolenie na budowę kościoła w Nowej Hucie, którego władze komunistyczne nie chciały udzielić. Już jako kardynał poświęcił świątynię w 1977 roku.

Sobór Watykański II, ważne wydarzenie dla Kościoła powszechnego, rozpoczął się 11 października 1962 roku. Biskup Wojtyła odznaczał się wyjątkową aktywnością w pracach soborowych. Znając doskonale łacinę, zabierał głos i pisał opracowania. Miał znaczący udział w przygotowaniu tekstu Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

30 grudnia 1963 r. papież Paweł VI poinformował bp. Wojtyłę telefonicznie o nominacji na stanowisko arcybiskupa metropolity krakowskiego. Komunistyczne władze Polski, które uprzednio odrzuciły szereg kandydatur wysuniętych przez prymasa Stefana Wyszyńskiego, zaaprobowaly

biskupa Wojtyłę. Uważały bowiem błędnie, że nie będzie się interesował kwestiami politycznymi i uda się go skłócić z Prymasem. Ingres miał miejsce 8 marca 1964 roku na Wawelu. Arcybiskup Wojtyła aktywnie uczestniczył w kolejnych sesjach Soboru Watykańskiego II, który zakończył się w 1965 roku, jednocześnie angażował się w przygotowania do obchodów Milenium Chrztu Polski.

26 czerwca 1967 roku papież Paweł VI mianował abp. Wojtyłę kardynałem. Mimo ciężących na nim obowiązków, nie zaniedbywał Krakowa. Zorganizował sprawny system nauczania religii poza szkołą, prowadził spotkania dla par i małżeństw. Z tych spotkań narodził się Instytut Rodziny, który po latach stał się integralną częścią Papieskiej Akademii Teologicznej. W maju 1972 roku metropolita Krakowa zainaugurował obrady Synodu Archidiecezji Krakowskiej, trwające nieprzerwanie do 1979 roku. Jego celem było wprowadzanie na gruncie lokalnym wskazań Soboru Watykańskiego II.

Zaproszony do Watykanu na pierwszy Synod Biskupów, który miał się odbyć jesienią 1967 roku, zdecydował się nie wziąć w nim udziału na znak solidarności z prymasem Wyszyńskim, który nie dostał pozwolenia na wyjazd z kraju. W kolejnych synodach Wojtyła brał już udział i był jednym z najbardziej aktywnych uczestników. Jego zaangażowanie nie uszło uwadze papieża Pawła VI. Kardynał Wojtyła wraz z krakowskimi współpracownikami miał znaczący wpływ na treść encykliki *Humanae vitae* Pawła VI dotyczącej miłości i etyki przekazywania życia.

Jako kardynał Wojtyła kontynuował swoje prace badawcze, czego owocem była książka „Osoba i czyn”, uważana za jedno z głównych dzieł filozoficznych przyszłego papieża. Wojtyła uczestniczył także w pracach kolejnych kongresów teologów polskich oraz w międzynarodowych zjazdach teologicznych. Odbywał podróże do Stanów Zjednoczonych, Kanady, Australii i Republiki Federalnej Niemiec.

Był członkiem trzech kongregacji kurii i członkiem Synodu Biskupów. Regularnie odwiedzał papieża podczas prywatnych audiencji. W lutym 1976 roku został poproszony o przeprowadzenie rekolekcji dla Kurii Rzymskiej, co było wyjątkowym wyróżnieniem. W maju 1978 roku Karol Wojtyła odwiedził Pawła VI po raz ostatni. 12 sierpnia kardynałowie Wyszyński i Wojtyła przybyli do Rzymu, by uczestniczyć w uroczystościach

pogrzebowych, a następnie w konklawe, które miało wybrać następcę Pawła VI. 26 sierpnia na nowego papieża wybrany został Albino Luciani, arcybiskup Wenecji. Przyjął on imię Jan Paweł I. Nie dane mu było jednak długo cieszyć się papieską godnością. Zmarł już 28 września tegoż roku. 4 października odbył się pogrzeb zmarłego papieża, po nim nastąpił okres żałoby oraz kolejne konklawe.

Głosowanie przeprowadzone 16 października 1978 roku wskazało na nowego papieża Karola Wojtyłę. O godzinie 18.18 nad Kaplicą Sykstyńską uniósł się biały dym, wywołując okrzyki radości wiernych zgromadzonych na placu św. Piotra. Wybór przerwał wielowiekową tradycję powoływania na Tron Piotrowy duchownych włoskich. 22 października odbyła się inauguracja pontyfikatu. W czasie homilii Jan Paweł II wypowiedział słynne słowa: „Nie lękajcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi”.

Pontyfikat Jana Pawła II trwał 26 lat i 5 miesięcy (trzeci pod względem długości w historii). Papież Polak wprowadził Kościół w nowe tysiąclecie, przyczynił się do obalenia systemu komunistycznego, podróżował z orzędem pokoju po całym świecie, bronił praw rodziny i dzieci nienarodzonych, troszczył się o ubogich, chorych i starszych, zainicjował Światowe Dni Młodzieży, ogłosił nowy Kodeks Prawa Kanonicznego oraz Katechizm Kościoła Katolickiego, zawierzył cały świat Matce Bożej oraz Bożemu Miłosierdziu, spotykał się z wyznawcami różnych wyznań i religii.

Papież zaczynał pontyfikat w pełni sił. Jego zdrowie nadszarpnął zamach na życie 13 maja 1981 roku – w rocznicę objawień fatimskich. Na placu św. Piotra Mehmet Ali Agca strzelił do papieża z odległości trzech i pół metra. Papież swoje cudowne ocalenie przypisał wstawiennictwu Matki Bożej.

Pod koniec lat 90. minionego wieku widać było, że Jan Paweł II cierpi na chorobę Parkinsona, która stopniowo się pogłębiała. Mimo wszystko wciąż podróżował i do końca z pełnym zaangażowaniem pełnił swoją posługę. Niedługo przed śmiercią stracił głos i nie mógł przemawiać do wiernych. Zmarł 2 kwietnia 2005 roku o godzinie 21.37. Świat pogrzeżył się w żałobie. Pogrzeb Papieża odbył się 8 kwietnia. W uroczystościach pogrzebowych na placu św. Piotra uczestniczyło 300 tysięcy wiernych.

Dwa miliardy osób oglądało transmisję z ich przebiegu w telewizji. Trumna z ciałem spoczęła w podziemiach bazyliki św. Piotra.

13 maja 2005 roku rozpoczął się proces beatyfikacyjny Jana Pawła II. W odpowiedzi na wołanie wiernych „Santo subito!”, wznoszone podczas pogrzebu Papieża, nowy papież Benedykt XVI udzielił dyspensy od pięcioletniego okresu oczekiwania na wszczęcie procesu beatyfikacyjnego.

Beatyfikacji dokonał 1 maja 2011 roku papież Benedykt XVI. We Mszy św. na placu św. Piotra uczestniczyło ok. 1,5 mln osób, w tym trzysta tysięcy Polaków. Na datę liturgicznego wspomnienia bł. Jana Pawła II wybrano dzień 22 października, przypadający w rocznicę uroczystej inauguracji pontyfikatu papieża Polaka. Kanonizacji Jana Pawła II dokonał papież Franciszek w niedzielę Bożego Miłosierdzia, 27 kwietnia 2014 roku w Rzymie.

2.1. OSOBA LUDZKA JAKO PODMIOT DZIAŁANIA

Sformułowane w Ewangelii przykazanie miłości domaga się od człowieka miłości do innych ludzi, bliźnich, w pełnym zaś swoim brzmieniu domaga się miłości do osób. Bóg bowiem, którego przykazanie miłości wymienia na pierwszym miejscu, jest najdoskonalszym bytem osobowym. Cały świat osób stworzonych czerpie swą odrębność i naturalną nadrzędność w stosunku do świata rzeczy (nie-osób) ze szczególniejszego podobieństwa do Boga. Przykazanie sformułowane w Ewangelii, domagając się miłości w stosunku do osób, pozostaje pośrednio w opozycji do zasady utilitaryzmu, ta bowiem – jak wykazano w poprzedniej analizie – nie jest zdolna zapewnić miłości w odniesieniu człowieka do człowieka, osoby do osoby. Opozycja pomiędzy przykazaniem ewangelicznym a zasadą utilitaryzmu jest pośrednia o tyle, że przykazanie miłości nie formułuje samej zasady, na podstawie której urzeczywistnianie tej miłości w stosunkach między osobami jest możliwe.

Przykazanie Chrystusa leży jednakże jakby na innym poziomie niż zasada utilitaryzmu, jest normą innego stopnia. Nie dotyczy ono

bezpośrednio tej samej rzeczy: przykazanie mówi o miłości względem osób, a zasada utylitaryzmu wskazuje na przyjemność jako podstawę nie tylko działania, ale także normowania działań ludzkich. Stwierdziliśmy jednak w krytyce utylitaryzmu, że – wychodząc z tej podstawy normowania, jaką kierunek ten przyjmuje – nie zdołamy nigdy dojść do miłości. Zawsze bowiem na drodze do niej stanie sama zasada „używania”, czyli traktowania osoby jako środka do celu, i to jeszcze do celu, którym jest przyjemność – maksymalizacja przyjemności.

Opozycja pomiędzy zasadą utylitaryzmu a przykazaniem miłości wynika więc stąd, że na gruncie tej zasady przykazanie miłości traci po prostu sens. Z zasadą utylitaryzmu łączy się oczywiście pewna aksjologia; przyjemność jest według niej jedyną albo najwyższą wartością. Tego jednakże możemy nawet w tej chwili dalej już nie analizować. Jasne się staje natomiast, że jeśli przykazanie miłości – i miłość, która jest przedmiotem tego przykazania – mają posiadać sens, to musimy je oprzeć na innej zasadzie niż zasada utylitaryzmu, na innej aksjologii i na innej normie zasadniczej. Będzie to w danym przypadku zasada i norma personalistyczna. Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości.

Czy wobec tego można powiedzieć, że przykazanie miłości jest normą personalistyczną? Ściśle biorąc, przykazanie miłości tylko opiera się na normie personalistycznej jako na zasadzie zawierającej treść negatywną i pozytywną, a zatem – w ścisłym tego słowa znaczeniu – normą personalistyczną nie jest, wyrasta z niej tylko jako z zasady (normy zasadniczej), stanowiącej właściwy grunt dla przykazania miłości, tak jak zasada „utilitaryzmu gruntu tego nie stanowi. Owego gruntu dla przykazania miłości należy też szukać w innej aksjologii, w innym systemie wartości niż system utylitaryzmu – musi to być właśnie aksjologia personalistyczna, w ramach której wartość osoby jest zawsze wyższa niż wartość przyjemności (dlatego też osoba nie może jej być podporządkowywana,

nie może stanowić środka do celu, którym jest przyjemność). O ile więc ściśle biorąc, przykazanie miłości nie utożsamia się z normą personalistyczną, ale tylko ją zakłada, podobnie jak personalistyczną aksjologię, to natomiast biorąc szerzej, można powiedzieć, że przykazanie miłości jest normą personalistyczną. Ściśle biorąc, przykazanie mówi: „Miłuj osoby”, a norma personalistyczna jako zasada mówi: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”. Norma personalistyczna jest, jak widać, uzasadnieniem przykazania Ewangelii. Gdy więc bierzemy przykazanie wraz z tym uzasadnieniem, wówczas możemy powiedzieć, że jest ono normą personalistyczną.

Norma ta jako przykazanie określa i zaleca pewien sposób odniesienia do Boga i ludzi, pewną względem nich postawę. Ten sposób odniesienia, ta postawa są zgodne z tym, czym osoba jest, z wartością, jaką reprezentuje, i stąd są godziwe. Godziwość przewyższa samą tylko użyteczność (którą jedynie dostrzega zasada utilitaryzmu), chociaż jej nie przekreśla, tylko podporządkowuje: wszystko, co jest godziwie użyteczne w stosunku do osoby, zawiera się w zasięgu przykazania miłości.

Określając i zalecając pewien sposób odniesienia do istot, które są osobami, pewną postawę względem nich, norma personalistyczna jako przykazanie miłości zakłada nie tylko godziwość takiego odniesienia i takiej postawy, ale także jej sprawiedliwość. Sprawiedliwe jest bowiem zawsze to, co się komuś słusznie należy. Osobie należy się słusznie, aby była traktowana jako przedmiot miłości, nie zaś jako przedmiot użycia. W pewnym sensie można więc powiedzieć, że miłość jest wymaganiem sprawiedliwości, tak jak używanie osoby w roli środka byłoby tej sprawiedliwości przeciwne. Istotnie porządek sprawiedliwości jest bardziej podstawowy niż porządek miłości – i w pewnej mierze nawet go zawiera – o tyle, o ile miłość może być wymaganiem sprawiedliwości. Na pewno przecież kochać człowieka lub Boga, miłować osobę, jest czymś sprawiedliwym. Równocześnie jednak miłość – o ile wziąć pod uwagę samą jej istotę – jest czymś poza sprawiedliwością i ponad nią; inna jest po prostu istota miłości, a inna sprawiedliwości. Sprawiedliwość dotyczy rzeczy (dóbr materialnych czy też moralnych, np. dobrego imienia) ze względu na osoby, osób więc dotyczy raczej pośrednio, miłość natomiast dotyczy osób wprost i bezpośrednio; zawiera się w jej istocie afirmacja wartości

osoby jako takiej. I jeśli słusznie możemy powiedzieć, że ten, kto miłuje osobę, jest przez to względem niej sprawiedliwy, to już nie będzie prawdą stwierdzenie, że miłość osoby polega na tym, aby być względem niej tylko sprawiedliwym. W dalszym ciągu książki postaramy się osobno szerzej przeanalizować, na czym polega miłość osoby. Jak dotąd, wydobyliśmy jedno, to mianowicie, że miłość osoby musi polegać na afirmowaniu jej ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej (ponad-użytkowej) wartości. Kto miłuje, ten będzie się starał, to uwydatniać w całym postępowaniu. I nie ulega wątpliwości, że przez to będzie też dla osoby jako takiej sprawiedliwy¹.

Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako „obraz Boga” jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. *Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem wszelkiego działania, w tym też podmiotem pracy.* Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa.

Tak więc owo „panowanie”, o jakim mówi Księga Rodzaju, odnosi się nie tylko do przedmiotowego wymiaru pracy, ale wprowadza nas równocześnie w zrozumienie jej wymiaru podmiotowego. Praca jako proces, poprzez który człowiek i ludzkość „czyni sobie ziemię poddaną”, tylko wówczas odpowiada temu podstawowemu pojęciu z Biblii, gdy równocześnie w tym całym procesie człowiek ujawnia siebie *jako tego, który „panuje”*. Owo panowanie odnosi się do wymiaru podmiotowego ponieważ bardziej niż do przedmiotowego: wymiar ten warunkuje *samą etyczną istotę pracy*. Bowiem praca ludzka ma swoją wartość etyczną,

¹ Chodzi tu o sprawiedliwość tzw. ścisłą (bo w szerokim, biblijnym znaczeniu „człowiek sprawiedliwy” to tyle, co „człowiek dobrej woli”). Sprawiedliwość ścisła wyznacza pewne minimum czyniące zadość czyjemuś uprawnieniu do określonych świadczeń osobowych lub rzeczowych. Skoro jednak miłość o ile jest prawdziwa, o tyle nie jest minimalistyczna, to świadczenia w tym ścisłym sensie sprawiedliwe stanowią tylko podstawą i warunek pełnej międzyosobowej afirmacji. Por. Arystoteles, ENik VII 1–1955a 26; św. Tomasz. C. *gent.* III 130.

która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, że ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem.

Ta prawda, która stanowi jakby sam podstawowy i odwieczny rdzeń chrześcijańskiej nauki o pracy ludzkiej, zawsze posiadała i wciąż posiada zasadnicze znaczenie dla kształtowania doniosłych problemów społecznych w wymiarze całych epok.

Okres starożytny wprowadzał typowe dla siebie rozwarstwienia pomiędzy ludźmi ze względu na charakter wykonywanej pracy. Praca, która domagała się ze strony pracującego wprzęgnięcia jego sił fizycznych, praca mięśni i rąk, uważana była za niegodną ludzi wolnych, do wykonywania jej natomiast przeznaczano niewolników. Chrześcijaństwo, rozwijając niektóre wątki właściwe już Staremu Testamentowi, dokonało tutaj zasadniczego przeobrażenia pojęć, wychodząc od całej treści orędzia ewangelicznego, a nade wszystko od faktu, że *Ten, który będąc Bogiem*, stał się podobny do nas we wszystkim (por. *Hbr* 2, 17; *Flp* 2, 5–8), większą część lat swego życia na ziemi *poświęcił* pracy przy warsztacie ciesielskim, *pracy fizycznej*. Okoliczność ta sama z siebie stanowi najwymowniejszą „ewangelię pracy”, która ujawnia, że podstawą określania wartości pracy ludzkiej nie jest przede wszystkim rodzaj wykonywanej czynności, ale fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą. Źródeł godności pracy należy szukać nie nade wszystko w jej przedmiotowym wymiarze, ale w wymiarze podmiotowym.

W takim ujęciu znika jakby sama podstawa starożytnego rozwarstwienia ludzi wedle rodzaju pracy przez nich wykonywanej. Nie oznacza to, że praca ludzka z punktu widzenia przedmiotowego nie może i nie powinna być w ogóle wartościowana i kwalifikowana. Znaczy to tylko, że *pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek* – jej podmiot. Wiąże się z tym od razu bardzo ważny wniosek natury etycznej: o ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest „dla człowieka”, a nie człowiek „dla pracy”. We wniosku tym dochodzi prawidłowo do głosu pierwszeństwo podmiotowego znaczenia pracy przed przedmiotowym. W tym sposobie rozumienia, zakładając, że różne prace spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową, trzeba jednak podkreślić, że każda z nich mierzy się nade wszystko *miarą godności* samego podmiotu pracy, czyli osoby:

człowieka, który ją spełnia. Z kolei, bez względu na pracę, jaką każdy człowiek spełnia, i przyjmując, że stanowi ona – czasem bardzo absorbujący – cel jego działania, cel ten nie posiada znaczenia ostatecznego sam dla siebie. Ostatecznie bowiem *celem pracy*: jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka – choćby była to praca najbardziej „służebna”, monotonna, w skali potocznego wartościowania wręcz upośledzająca – pozostaje zawsze sam człowiek.

Te podstawowe stwierdzenia o pracy wyłaniały się zawsze z zasobów chrześcijańskiej prawdy, zwłaszcza z samego orędzia „ewangelii pracy”, stwarzając zrab nowego myślenia, wartościowania i postępowania ludzi. W *epoce nowożytnej*, od samego początku kształtowania się ery przemysłowej, chrześcijańska prawda o pracy musiała się *przeciwstawić* różnym *kierunkom myślenia materialistycznego i ekonomistycznego*. Niektórzy zwolennicy takich idei pojmowali i traktowali pracę jako pewnego rodzaju „towar”, który pracownik – w szczególności robotnik w przemyśle – „sprzedaje” pracodawcy, a zarazem posiadaczowi kapitału, czyli zespołu narzędzi i środków umożliwiających produkcję. Ten sposób rozumienia pracy był głoszony dawniej, zwłaszcza chyba w pierwszej połowie XIX stulecia, z kolei wyraźne sformułowania tego typu raczej zanikły, ustępując wobec bardziej humanistycznego sposobu myślenia i wartościowania pracy. Interakcja zachodząca między człowiekiem pracy a całością narzędzi i środków produkcji dała miejsce rozwojowi różnych form kapitalizmu równoległe do rozmaitych form kolektywizmu. Dołączyły się do tego jeszcze inne elementy społeczno-polityczne w następstwie: nowych konkretnych okoliczności, jak działalność stowarzyszeń robotniczych i władz publicznych oraz pojawienie się wielkich przedsiębiorstw ponadnarodowych. Mimo to *niebezpieczeństwo* traktowania pracy ludzkiej jako *sui generis* „towaru” czy anonimowej „siły” potrzebnej dla produkcji (mówi się wręcz o „sile roboczej”), *istnieje stale*, istnieje zwłaszcza wówczas, gdy całe widzenie problematyki ekonomicznej nacechowane jest przesłankami ekonomizmu materialistycznego.

Systematyczną okazję, a ponieważ nawet podjętę, do tego rodzaju myślenia i wartościowania, stanowi cały rozwój, przyspieszony postęp cywilizacji jednostronnie materialnej, w której przywiązuje się wagę przede wszystkim do przedmiotowego wymiaru pracy, natomiast wymiar

podmiotowy – to wszystko, co pozostaje w bezpośrednim lub pośrednim związku z samym podmiotem pracy – pozostaje na dalszym planie. W każdym takim wypadku, w każdej tego typu sytuacji społecznej, zachodzi pomieszanie, a nawet wręcz odwrócenie, porządku wyznaczonego po raz pierwszy już słowami Księgi Rodzaju; *człowiek* zostaje *potraktowany jako narzędzie produkcji*³, podczas gdy powinien on jeden – bez względu na to, jaką pracę wypełnia – być traktowany jako jej sprawczy podmiot, a więc właściwy sprawca i twórca. Takie właśnie odwrócenie porządku, bez względu na to, w imię jakiego programu i pod jaką nazwą się dokonuje, zasługiwałoby na miano „kapitalizmu” w znaczeniu, o którym mowa poniżej. Wiadomo, że „kapitalizm” posiada swoje historycznie ustalone znaczenie jako system i ustrój ekonomiczno-społeczny, przeciwstawny do „socjalizmu” lub „komunizmu”. Natomiast w świetle analizy tej podstawowej rzeczywistości całego procesu gospodarczego, a przede wszystkim struktur produkcji, jaką jest właśnie praca, wypada przyjąć, że błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji.

Widać stąd, że analiza pracy ludzkiej prowadzona w świetle owych słów, które mówią o „panowaniu” człowieka nad ziemią, wnika w samo centrum problematyki społeczno-etycznej. Winna również znajdować dla siebie *centralne miejsce* w całej *sferze polityki społecznej i gospodarczej*, zarówno w wymiarach poszczególnych krajów, jak też w wymiarze rozległych stosunków międzynarodowych i międzykontynentalnych, zwłaszcza gdy chodzi o napięcia, jakie rysują się w świecie nie tylko na osi Wschód-Zachód, ale także na osi Północ-Południe. Zdecydowaną uwagę na te właśnie wymiary współczesnej problematyki etyczno-społecznej zwrócił Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* i Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*.

Argument personalistyczny ukazuje właściwą relację pracy do osoby ludzkiej. Oznacza to, że pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek – jako jej podmiot. Wiąże się z tym od razu bardzo ważny wniosek natury etycznej: o ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest „dla człowieka”,

a nie człowiek „dla pracy”. We wniosku tym dochodzi prawidłowo do głosu pierwszeństwo podmiotowego – przed przedmiotowym – znaczenia pracy. Zakładając jednak, że różne zajęcia spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową, trzeba jednak podkreślić, że każde z nich mierzy się nade wszystko *miarą godności* samego podmiotu pracy, czyli osoby: *człowieka, który ją spełnia*, i przyjmując, że stanowi ona – czasem bardzo absorbujący – cel jego działania, cel ten nie posiada znaczenia ostatecznego sam dla siebie. W efekcie bowiem faktycznym *celem pracy*: jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka – choćby była ona najbardziej służebna, monotonna, w skali potocznego wartościowania wręcz upośledzająca – pozostaje zawsze sam człowiek..

Nauka Kościoła zawsze wyrażała to najgłębsze przekonanie, że *praca* ludzka odnosi się nie tylko do ekonomii, ale ma także, a nawet przede wszystkim, wartości osobowe. Sam zaś system ekonomiczny i proces produkcji zyskuje na tym, gdy te właśnie wartości osobowe są w pełni respektowane. *Tak więc zasada pierwszeństwa pracy* przed kapitałem jest postulatem należącym do porządku moralności społecznej, który to postulat posiada swoje *kluczowe znaczenie*.

Ponadto argument personalistyczny podkreśla zarówno w wymiarze zasadniczym, jak i praktycznym, to, że człowiek pracujący pragnie nie tylko zapłaty należytej za swą pracę, ale także uwzględnienia w samym procesie produkcji takich możliwości, ażeby mógł mieć *poczucie, że pracując* nawet na „wspólnym”, pracuje zarazem „na swoim”. *Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy* – pracując wykonuje różne czynności należące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego statusu bycia człowiekiem.

W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku znany amerykański pastor (który później przyjął święcenia kapłańskie w Kościele katolickim), Richard J. Neuhaus, pisał obrazowo, że liberalno-demokratyczna ideologia coraz silniej redukuje życie publiczne w Ameryce do czegoś, co nazwał on nagim bądź też pustym placem². Mówiąc dokładniej: plac nie musi

² Zob. J. Neuhaus, *Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Eerdmans, Grand Rapids 1986. Richard J. Neuhaus był znany z zaangażowania w ruch

być pusty; owszem, może być zabudowany tym wszystkim, co jest „światopoglądowo neutralne”: banki, spółki, centra handlu i rozrywki. Należy jednak zeń usunąć wszystko, co może kojarzyć się z religią i wartościami, które z niej wyrastają. Innymi słowy, według tej wizji duch rewolucji francuskiej i rewolucji październikowej wkroczył do Ameryki. Nie jest przypadkiem, że obie te rewolucje usuwały z krajobrazu naszych miast kościoły i kaplice bądź je po prostu burząc, bądź zamieniając je na stajnie, magazyny zboża tudzież muzea ateizmu.

Opisana przez Neuhaus tendencja pozostaje w kontraście wobec tradycji, która miała silny wpływ na kształt Ameryki. Dominikanin o. Maciej Zięba, pisząc o książce Georga Weigla *The Final Revolution*, którą potraktował jako „rewanż za wizytę Tocqueville’a” w Ameryce, zanotował taką oto myśl francuskiego arystokraty z jego dzieła *O demokracji w Ameryce*: „Szukałem źródła wielkości Ameryki w jej niezrównanej Konstytucji i nie znalazłem go; szukałem go więc w korytarzach gmachu Kongresu i nie odkryłem go tam; poszukiwałem zatem źródła amerykańskiej wielkości pośród jej ogromnych żyznych pól, upatrywałem go także w błyskawicznie rozwijającym się przemyśle, ale nie mogłem go nigdzie odnaleźć. Tak było do czasu, dopóki nie dotarłem do wnętrza Ameryki i do jej kościołów, i dopóki nie spotkałem Amerykanów. Wtedy wreszcie odkryłem, co czyni Amerykę wielką. Ameryka jest wielka, ponieważ Ameryka jest dobra, a gdy Ameryka przestanie być dobra, wtedy przestanie być wielka”³.

Nie przypadkiem zarówno wspomniany wcześniej Richard J. Neuhaus, jak i George Weigel, widzieli w Polsce po upadku komunizmu szansę

obrony praw człowieka, przyjaźniąc się w latach sześćdziesiątych z Martinem Lutherem Kingiem. Kiedy jednak w następnej dekadzie ruch praw człowieka opowiedział się za legalizacją aborcji, Neuhaus uznał, że sprzeniewierzył się on swoim korzeniom: obronie najsłabszych w społeczeństwie. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Neuhaus przeszedł na katolicyzm, a w roku 1991 przyjął święcenia kapłańskie. Zmarł w 2009 roku. Niedawno ukazała się w Polsce książka w kompetentny i interesujący sposób przedstawiająca poglądy ks. J. Neuhaus. Zob. J. Głodek OP, *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhaus*, W drodze, Poznań 2014.

³ Cyt. za: M. Zięba OP, *Rewanż za wizytę Tocqueville’a*, „Ethos” 6 (1993) nr 2–3 (21–22), s. 314.

na odnowienie demokracji poprzez obecność w niej silnej inspiracji płynącej z „polskiego chrześcijaństwa”. Czy to się powiodło? Nie udzielię odpowiedzi, tym bardziej, że z upływem lat dobrze wiemy, że zarówno w życiu każdego z nas, jak w historii wielkich zbiorowości, niewiele jest rzeczy, które są dane i ustalone raz na zawsze. Nie przypadkiem papież wielokrotnie nam przypominał, że wolność jest nam dana i zadana, i że każdego dnia trzeba ją na nowo zdobywać.

Zamiast odpowiedzi udzielię na koniec głosu ks. Tadeuszowi Styczniewi z czasu, gdy toczyła się w Polsce dyskusja na temat zapisu o wartościach chrześcijańskich w ustawie o radiofonii i telewizji. Pytał on wówczas: „Dlaczego rodzi się dziś ten lęk przed przymiotnikiem «chrześcijański» czy «chrześcijańskie» w kontekście służby kulturze człowieka, a więc w kontekście pielęgnowania wartości ludzkich? (...) Jakie są podstawy i motywy tego przeciwstawienia?”⁴

I oto jego odpowiedź, która – jak sądzę – nie straciła nic ze swojej aktualności i która może też stanowić dobre podsumowanie naszych rozważań na temat obecności tego, co święte w naszym życiu publicznym, w kontekście specyficznych polskich doświadczeń historycznych: „Być sobą to przekraczać siebie aktem wolnego wyboru w stronę poznanej prawdy o sobie. Tę oto autotranscendencję człowieka, owo samoprzekraczanie się jego wolności w stronę poznanej prawdy, uznano za «drugie imię człowieka», za «drugie imię ludzkiej osoby».

Cóż zatem istotnego wnosi w tę naturalną znajomość ludzkiej godności (wartości) Objawienie, jakie niesie ze sobą dla człowieka Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek? Czy podsuwa On w miejsce wartości człowieka, w miejsce «wartości ludzkiej», jakąś inną czy obcą wartość, «wartość chrześcijańską», wartość, którą można by w oparciu o jej treść przeciwstawić «wartości ludzkiej» z racji ich konkurencyjności? Nic podobnego! Byłoby to zgoła opaczne myślenie. Chrystus ukazuje tylko «do końca» człowiekowi jego własną wartość, czyli jego po prostu ludzką godność, tyle że ukazuje mu ją poprzez rozmiary tego, co sam Bóg gotów był uczynić – i uczynił – stając się teźże wartości człowieka sługą. Ukazuje człowiekowi, ile on sam

⁴ T. Styczeń SDS, *Człowiek i jego prawa w nauczaniu Jana Pawła II, czyli chrześcijanin wobec wartości ludzkich dziś*, „Ethos” 6 (1993) nr 2–3 (21–22), s. 56.

w sobie jest wart, skoro jest tyle wart w oczach Boga-Stwórcy: wart jest wydarzenia daru Boga-Człowieka! «Wartość ludzka» człowieka zostaje mu niejako pokazana poprzez cenę, jaką sam Bóg gotów jest płacić dla jej ocalenia. Jest nią cena Boga-Człowieka właśnie. «Chrześcijańskość wartości» – główna teza tych rozważań – to Chrystusowy sposób ukazowania nam i wyceniania oraz traktowania «wartości ludzkich». To boski zarazem sposób przekonywania człowieka, że «nic co ludzkie nie jest Bogu obce», przeciwnie, zasługuje na takie samo pielęgnowanie, na takie samo kultywowanie ze strony każdego człowieka w stosunku do każdego innego, we wszystkich wymiarach społecznego życia, jak tego wzór dał nam Bóg, który stał się Człowiekiem w Chrystusie Jezusie. Dla człowieka. *Propter hominem* – jak wypowie to lapidarnie chrześcijańskie *credo*”.

2.2. ENCYKLIKA „CENTESIMUS ANNUS”

Jedną z głównych idei encykliki *Centesimus annus* ogłoszonej przez Jana Pawła II w 1991 roku [dalej: CA] było przedstawienie ekonomii przedsiębiorczości, która respektuje godność osoby ludzkiej. Papież ogłosił swą encyklikę krótko po upadku realnego socjalizmu, kiedy rozpoczął się czas formowania demokracji i gospodarki rynkowej w krajach Europy środkowo-wschodniej. Janowi Pawłowi II przyświecało przekonanie, że człowiek jest powołany do pracy (co wcześniej szczegółowo opisał i uzasadnił w encyklice *Laborem exercens*, 1981). Jak pokazywał, ludzie na całym świecie, żyjący w różnych kręgach kulturowych, w różnych ustrojach gospodarczych i politycznych, potrafią twórczo i wytrwale pracować. Nie wszędzie jednak ich zdolność do pracy spotyka się z właściwym porządkiem gospodarczym, który wzmacniałby owe zdolności ludzkie.

Analizując retrospektywnie system realnego socjalizmu, który nie sprawdził się zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i gospodarczej, Jan Paweł II stwierdził, że źródłem jego wszelkich niedomagań jest błędna koncepcja człowieka, która stoi u jego podstaw. Koncepcja ta jest zakorzeniona w filozofii marksistowskiej.

W nawiązaniu do nauczania swoich poprzedników – w szczególności do encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, którą zwykło się uznawać za początek współczesnej nauki społecznej Kościoła – a także pogłębiając swoją własną refleksję, wyrażoną w encyklikach *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*, Papież stwierdza, że „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej. Człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby „nazwać swoim” oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty” (CA, 13).

Powyższej wizji Jan Paweł II przeciwstawił chrześcijańską koncepcję osoby oraz wynikającą z niej – w sposób konieczny – wizję społeczeństwa. Zgodnie z nauczaniem zawartym w encyklice *Rerum novarum*, a w ślad za nią w kolejnych encyklikach społecznych papieży, wyrazem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych, które jako przejaw tejże ludzkiej natury posiadają – zawsze w ramach dobra wspólnego – swą własną autonomię. To właśnie nazwałem „podmiotowością” społeczeństwa, która wraz z podmiotowością jednostki została unicestwiona przez „socjalizm realny”.

Jeśli zapytamy dalej, skąd bierze się ta błędna koncepcja natury osoby i „podmiotowości” społeczeństwa, musimy odpowiedzieć, że pierwszym

jej źródłem jest ateizm. Odpowiadając na wezwanie Boga, zawarte w samym istnieniu rzeczy, człowiek uświadamia sobie swą transcendentną godność. Każdy człowiek winien sam dać tę odpowiedź, która jest szczytem jego człowieczeństwa, i żaden mechanizm społeczny czy kolektywny podmiot nie może go zastąpić. Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby.

Ateizm, o którym mowa, jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia.

Nie przypadkiem w encyklice papież przypominał, że przemiany społeczne i polityczne, które dokonały się w Europie Środkowej i Wschodniej, rozpoczęły się od protestu robotników w Polsce w imię solidarności, kiedy to robotnik polski upominał się o siebie z Ewangelią w ręku i z modlitwą na ustach. Protest ten był odpowiedzią na ateistyczny „ustroj robotniczy” („dyktatura proletariatu”).

Jakie są ustrojowe alternatywy dla realnego socjalizmu i komunizmu, które się nie sprawdziły? Zostały one przedstawione w encyklice (nr 19). Odnosząc się do sytuacji w Europie, Jan Paweł II zauważa, że po zakończeniu drugiej wojny światowej w kontekście obawy rozprzestrzenienia się komunistycznego totalitaryzmu na ponad połowę Europy i inne obszary świata, proponowano alternatywne ustroje społeczno-gospodarcze i polityczne. Jako pierwszy z tych ustrojów papież przywołuje opis systemu, który możemy zidentyfikować (sam Papież nie wymienia tego określenia) jako społeczną gospodarkę rynkową.

„W niektórych krajach i w pewnych dziedzinach podjęto konstruktywny wysiłek odbudowy po zniszczeniach wojennych społeczeństwa demokratycznego, rządzącego się sprawiedliwością społeczną, która pozbawia komunizm rewolucyjnego potencjału w postaci wyzyskiwanych i uciskanych rzesz ludzkich. Próby te polegają zwykle na staraniach

o utrzymanie mechanizmów wolnego rynku, zapewnienie – poprzez stabilność pieniądza i pewność stosunków społecznych – warunków stałego i zdrowego rozwoju gospodarczego, który ludziom pozwala własną pracą budować lepszą przyszłość dla siebie i dla swych dzieci. Równocześnie kraje te starają się o to, by mechanizmy rynkowe nie stały się jedynym punktem odniesienia dla życia społeczeństwa i dążą do poddania ich kontroli społecznej, która by urzeczywistniała zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi. Stosunkowo liczne możliwości pracy, istnienie solidnego systemu ubezpieczeń społecznych i przysposobienia zawodowego, wolność zrzeszania się oraz skuteczna działalność związków zawodowych, zabezpieczenie w przypadku bezrobocia, środki zapewniające demokratyczny udział w życiu społecznym w tym kontekście sprawiają, że praca przestaje być «towarem», i zapewniają godne jej wykonywanie” (CA, 19).

Opis ten ma wiele wspólnego z systemem gospodarczym, który wprowadzono w Niemczech Zachodnich po II wojnie światowej. Twórcy „niemieckiego cudu gospodarczego” – Ludwig Erhard, minister gospodarki oraz Konrad Adenauer, kanclerz – znanego pod nazwą społecznej gospodarki rynkowej, korzystali z dorobku uczonych Austriackiej Szkoły Ekonomicznej oraz Szkoły Freiburskiej (Ludwig von Mises, Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armack i inni). Szkoła ta instytucje wolnego rynku umieszczała w otoczeniu innych struktur i instytucji życia społecznego (prawo, kultura, rodzina, religia), środowiska geograficznego oraz historii (np. badania nad historią miast hanzeatyckich). Te doświadczenia sprawiły, że – odbudowując gospodarkę Niemiec (zachodnich) po zniszczeniach II wojny światowej – uznano, że mechanizmy wolnorynkowe należy „otoczyć” szeregiem instytucji i mechanizmów, które wspomagałyby pozytywne efekty rynku, a niwelowały jego negatywne skutki uboczne⁵.

Inną alternatywę dla ustroju inspirowanego marksizmem stanowią różnego rodzaju systemy „bezpieczeństwa narodowego”. Papież pisze: „Istnieją też inne siły społeczne i nurty ideowe, które przeciwstawiają się

⁵ Dobrą prezentację ekonomistów, tzw. ordoliberalów, którzy przygotowali podstawy społecznej gospodarki rynkowej dał J. Lewandowski w książce *Neoliberalowie wobec współczesności*, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1991.

marksizmowi, tworząc systemy «bezpieczeństwa narodowego», zmierzając do drobiazgowej kontroli całego społeczeństwa dla uniemożliwienia infiltracji marksistowskiej. Stawiając bardzo wysoko i zwiększając siłę państwa, mają one ustrzec społeczności przed komunizmem, jednak czyniąc tak, narażają się na poważne ryzyko zniszczenia tej wolności i tych wartości osoby ludzkiej, w imię których należy mu się przeciwstawić» (CA 19).

Tego typu systemy są charakterystyczne dla niektórych krajów Ameryki Łacińskiej, których rządy, chcąc oprzeć się wpływowi marksistowskiej lewicy, wprowadzały rządy dyktatorskie (jak w Chile za czasów Augusto Pinocheta) czy dyktatorsko-populistyczne (jak Argentyna za rządów Juana Perona). Obecnie tendencja ta wydaje się ożywać w niektórych krajach Europy, co wyraża się brakiem zaufania do instytucji Unii Europejskiej, wzrostem wiary w interwencjonizm państwa w życie gospodarcze, wzrostem nacjonalizmów oraz obawami przed neomarksistowskimi ideologiami.

Trzeci z systemów opisanych przez papieża to tzw. społeczeństwo dobrobytu (lub społeczeństwo konsumpcyjne), w których mechanizmy rynkowe powiązane są z daleko posuniętymi regulacjami państwa, aby zapewnić społeczeństwu maksimum dobrobytu.

„Inną jeszcze praktyczną formę odpowiedzi na komunizm stanowi społeczeństwo dobrobytu albo społeczeństwo konsumpcyjne. Dąży ono do zadania klęski marksizmowi na terenie czystego materializmu, poprzez ukazanie, że społeczeństwo wolnorynkowe może dojść do pełniejszego aniżeli komunizm zaspokojenia materialnych potrzeb człowieka, pomijając przy tym wartości duchowe.

Jeżeli w rzeczywistości prawdą jest, że ten model społeczny uwydatnia niepowodzenie marksizmu w swoich zamiarach zbudowania nowego i lepszego społeczeństwa, to równocześnie, na tyle na ile odmawia moralności, prawu, kulturze i religii autonomicznego istnienia i wartości, spotyka się z marksizmem w dążeniu do całkowitego sprowadzenia człowieka do dziedziny ekonomicznej i zaspokojenia potrzeb materialnych» (CA, 19).

System ten bazuje na przekonaniu, że zarówno demokracja, jak i wolny rynek są z istoty swojej sprzymierzone z relatywizmem etycznym. W życiu publicznym – mówiąc obrazowo, w przestrzeni publicznej – nie mogą być

obecne znaki, symbole, które wyrażają wartości niezmiennie, absolutne. W tym typie społeczeństwa jedynymi wartościami „absolutnymi” są zasady wolnorynkowe (a może raczej menadżerskie) oraz procedury demokratyczne – bez odniesienia do wartości, które by je uzasadniały (np. prawo bez odniesienia do zasady sprawiedliwości; *lex bez ius*).

Wśród licznych przyczyn upadku systemów ucisku niektóre zasługują na szczególne przypomnienie. Decydującym czynnikiem, który dał początek zmianom, było niewątpliwie pogwałcenie praw pracy. Nie można zapominać, że zasadniczy kryzys ustrojów, które chcą uchodzić za formę rządów czy wręcz za dyktaturę robotników, rozpoczął się wielką akcją protestu, podjętą w Polsce w imię solidarności. Rzesze robotników pozbawiły prawomocności ideologię, która chce przemawiać w ich imieniu, a czerpiąc z własnego trudnego doświadczenia pracy i ucisku odnalazły czy niejako odkryły na nowo pojęcia i zasady nauki społecznej Kościoła (zob. CA, 23).

Jan Paweł II zwracał uwagę na znaczenie powiązania owych zdolności człowieka do pracy z odpowiednim porządkiem gospodarczym. W związku z tym zauważał: „Wydaje się, że zarówno wewnątrz poszczególnych narodów, jak i w relacjach międzynarodowych wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb” (CA, 34).

Zatrzymajmy się przez chwilę nad powyższym zdaniem z encykliki. Wielu komentatorów i uczonych z zakresu katolickiej nauki społecznej uważa, że to najdalej posunięta akceptacja wolnego rynku w dotychczasowym nauczaniu społecznym Kościoła. Papież pisze jednak ostrożnie: „wydaje się...” Nie odwołuje się tu do zasad niezmiennych ani tym bardziej do źródeł Objawienia. Odwołuje się po prostu do historycznego doświadczenia człowieka. W dziejach ludzkości bowiem pojawiało się wiele różnych propozycji ustrojów gospodarczych: od niewolnictwa poczynając, na komunizmie kończąc. Jednak nie wynaleziono dotychczas lepszego „narzędzia wykorzystania zasobów” z jednej strony, a z drugiej „zaspokajania potrzeb” człowieka – niż instytucja wolnego rynku. Łatwo można się zgodzić, że ta konstatacja papieża odpowiada rzeczywistości. Można wskazać przykłady państw bogatych w zasoby gospodarcze, a mimo to biednych, ponieważ brakuje im odpowiednich mechanizmów rynkowych.

I odwrotnie: wiele ubogich w zasoby naturalne krajów jest rozwiniętych gospodarczo dzięki wprowadzeniu zasad rynkowych; znanym tego przykładem jest Japonia. Wiemy z naszego polskiego doświadczenia, że tam, gdzie nie ma zasad rynkowych w gospodarce, tam półki w sklepach są puste, a tym samym potrzeby ludzi nie są odpowiednio zaspokajane.

Użyte przez papieża słowo „narzędzie” w odniesieniu do wolnego rynku powinno dać nam nieco do myślenia. Słowo „narzędzie” wskazuje na to, że wolny rynek nie jest celem samym w sobie, jest właśnie narzędziem do celu. Chodzi o właściwe wykorzystanie zasobów ziemi oraz o zaspokojenie potrzeb ludzi. Papież dodaje w tym miejscu bardzo ważny komentarz: „Dotyczy to jednak tylko tych potrzeb, za których zaspokojenie można zapłacić, to jest które dysponują siłą nabywczą, i tych zasobów, które «nadają się do sprzedania», czyli mogą uzyskać odpowiednią cenę. Istnieją jednak liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku” (CA, 34).

Instytucją wolnego rynku rządzi logika wymiany dóbr lub ich ekwiwalentu w odpowiednich walutach, papierach wartościowych itp. Nie wszystko jednak nadaje się do sprzedania i kupienia. To znaczy, że nie wszędzie możemy stosować logikę wymiany dóbr właściwą dla ekonomii rynkowej. Wolny rynek służy zaspokajaniu wielu ważnych potrzeb ludzkich, ale nie wszystkich, nie wszystkie bowiem są wymierne ekonomicznie. Poza tym nie wszyscy ludzie mają równy dostęp do uczestnictwa w wymianie rynkowej. Na przykład ludzie trwale lub przewlekłe chorzy, osoby starsze nie mogą uczestniczyć w tak zwanej grze rynkowej, a przecież ich potrzeby muszą być zaspokajane. Podobnie dzieci: przecież nie opiekujemy się nimi dlatego, że mogą nam za to zapłacić. Zatem, jak pisze papież: „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem” (CA, 34).

Gospodarka rynkowa ma tę przewagę nad innymi, że respektuje wolność człowieka, co szczególnie wyraża się w respekcie dla własności prywatnej. Karol Marks i jego zwolennicy uważali, że dla realizacji zasady powszechnego przeznaczenia dóbr należy znieść własność prywatną. Kościół naucza odwrotnie: instytucja własności prywatnej służy realizacji powszechnego przeznaczenia dóbr. Jeden z rozdziałów encykliki *Centesimus*

annus jest właśnie zatytułowany: „Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr”. Należy dążyć do upowszechnienia własności, a nie do jej likwidacji. Nauczanie Kościoła sprzeciwia się tutaj zarówno projektom komunistycznym, jak i pewnym formom kapitalizmu, wyrażającym się w tendencji do koncentracji własności w rękach bogatej mniejszości.

Kiedy podejmujemy problem *własności musimy pamiętać, że podlega* ona znamienym przemianom. Przez wieki podstawową formą własności była ziemia. I to właśnie ziemia wraz z pracą stanowiły podstawowe czynniki ludzkiej aktywności gospodarczej. Z kolei wraz z wynalazkiem społecznego podziału pracy oraz rewolucji przemysłowej, pojawiły się inne formy kapitału: budynki, fabryki, maszyny itp. Papież zwraca uwagę na nową formę własności: „Istnieje jednak inna forma własności, która szczególnie w naszych czasach nabiera znaczenia nie mniejszego niż własność ziemi: jest to własność wiedzy, techniki i umiejętności. Bogactwo krajów uprzemysłowionych polega o wiele bardziej na tym typie własności, aniżeli na zasobach naturalnych” (CA, 32). Można to zdanie zilustrować następująco: mniej więcej sto lat temu najbogatszym Amerykaninem był Rockefeller, który posiadał pola naftowe, czyli cenne gospodarczo bogactwa naturalne. Dziś do najbogatszych osób w świecie należy Bill Gates. Jego kapitał stanowią najlepsze umysły matematyczno-informatyczne, które potrafił ściągnąć do swoich przedsiębiorstw. Niewątpliwie najważniejsze inwestycje dziś to te, które podejmowane są w dziedzinie rozwoju wiedzy i edukacji.

Uogólniając powyższe uwagi, papież stwierdza, że „głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek”. I zaraz wyjaśnia: „To właśnie jego inteligencja pozwala odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokojenia ludzkich potrzeb. To jego zdyscyplinowana praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej godnych zaufania wspólnot pracy, mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego. Proces ten wymaga zaangażowania tak ważnych cnót, jak rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom” (CA, 32).

Jeśli powyższe warunki będą spełnione, każdy człowiek, który wykonuje swoją pracę, może mieć uzasadnioną nadzieję, że przyniesie ona właściwe owoce zarówno dla niego samego i jego rodziny, jak również dla społeczeństwa, w którym żyje i pracuje. W tym procesie kluczową rolę odgrywa postać przedsiębiorcy, który podejmuje odpowiedzialność za funkcjonowanie całego przedsiębiorstwa. To on musi zachować równowagę między dążeniem do zysku, potrzebą inwestycji i innowacji, pozyskiwaniem kredytów, to on odpowiada za sprzedaż produktu danego przedsiębiorstwa, a ostatecznie to on troszczy się o pracowników.

W związku z powyższym Jan Paweł II stwierdził w duchu personalizmu: „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa: gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone. Jednakże zysk nie jest jedynym wskaźnikiem dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa. Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego, ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność. Jest to nie tylko moralnie niedopuszczalne, lecz na dłuższą metę musi też negatywnie odbić się na gospodarczej skuteczności przedsiębiorstwa. Celem zaś przedsiębiorstwa nie jest po prostu wytwarzanie zysku, ale samo jego istnienie jak u *wspólnoty ludzi*, którzy na różny sposób zdążają do zaspokojenia swych podstawowych potrzeb i stanowią szczególną grupę służącą całemu społeczeństwu. Zysk nie jest jedynym regulatorem życia przedsiębiorstwa; obok niego należy brać pod uwagę *czynniki ludzkie i moralne*, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa” (CA, 35).

Człowiek pracuje z innymi ludźmi i uczestniczy w społecznym podziale pracy. Jego zdolność rozpoznawania w porę potrzeb innych ludzi oraz układów czynników produkcyjnych najbardziej odpowiednich do ich zaspokojenia jest kolejnym ważnym źródłem bogactwa współczesnego społeczeństwa. Istnieje zresztą wiele dóbr, których nie można wytworzyć pracą pojedynczego człowieka i które wymagają zmierzającej do jednego celu współpracy wielu osób ludzkich. Zorganizowanie takiego wysiłku, rozplanowanie go w czasie, zatroszczenie się, by rzeczywiście

odpowiadał temu, czemu ma służyć, oraz podjęcie koniecznego ryzyka jest dziś także źródłem bogactwa społeczeństwa. „W ten sposób staje się coraz bardziej oczywista i determinująca rola zdyscyplinowanej i kreatywnej *pracy ludzkiej* oraz – jako część istotna tej pracy – *rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości*” (CA, 32).

Po upadku komunizmu wiele razy pytano Jana Pawła II, czy fakt ten oznacza, że przyszłość należy do kapitalizmu? Odpowiedział, że wolałby określić *ekonomia przedsiębiorczości*. Bliżej wiąże ono gospodarkę z samym człowiekiem, z godnością każdej osoby ludzkiej. Jak zauważył papież: „Współczesna *ekonomia przedsiębiorstwa* zawiera aspekty pozytywne, których korzeniem jest wolność osoby, wyrażająca się w wielu dziedzinach, między innymi w dziedzinie gospodarczej. Ekonomia bowiem jest jedną z dziedzin wielorakiej ludzkiej działalności i podobnie jak w każdej z nich obowiązuje w niej prawo do wolności oraz obowiązek odpowiedzialnego z niej korzystania” (CA, 32).

ROZDZIAŁ 3

EKONOMIA PERSONALISTYCZNA GRONBACHERA

Gregory Gronbacher jest pochodzenia irlandzkiego. Studiował w katolickiej uczelni Franciscan University w Steubenville, w stanie Ohio, gdzie wykłada słynny prof. John F. Crosby (uzyskał tam BA w dziedzinie Politics, Theology, & Philosophy – 1990). Następnie kontynuował studia w International Academy of Philosophy, Schaan, Liechtenstein (uzyskał tam stopień naukowy M.Phil. w dziedzinie Philosophy & Political Economy – 1992). Wykształcenie naukowe zwieńczył w uczelni Milltown Institute of Theology & Philosophy w stolicy Irlandii – Dublinie (doktorat – Ph.D. Philosophy – 1995).

Jest związany z *Enter for Economic Personalism*, które działa w ramach Instytutu Actona dla Badań nad Religią i Wolnością (*The Acton Institute for the Study of Religion and Liberty*) w Grand Rapids w stanie Michigan (USA). Instytut Actona został powołany w 1990 roku i nazwany imieniem Jana Emeryka Edwarda Dalberga-Actona (1834–1902) dla uczczenia tego wielkiego historyka wolności. Podobnie jak myśl Johna H. Newmana ma coraz większe znaczenie dla współczesnego świata, tak „myśl Lorda Actona ma znaczenie dla katolickiego myślenia o historii, życiu społecznym i ekonomii”¹.

¹ A. Magdoń, *Ekonomiczne aspekty personalizmu. J.H. Newman – Jan Paweł II – Benedykt XVI*, w: *Splendor personae. Święty John Henry Newton*, red. B. Gacka, A. Magdoń, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2020, s.150–151.

The Enter for Economic Personalism, czyli Centrum, które zajmuje się personalizmem w ekonomii, powstało pod wpływem Encykliki *Centesimus Annus*, którą Jan Paweł II wydał w 1991 roku. Centrum stanowi forum dialogu między ekonomistami, filozofami, teologami, personalistami w odniesieniu do etyki i wolnego rynku. Zamiarem Centrum jest naukowe i profesjonalne oddziaływanie na kształtowanie się ekonomii na miarę człowieka, czyli na podkreślenie priorytetu osoby ludzkiej względem ekonomicznej wartości produktów pracy.

Ekonomia personalistyczna Gronbachera jest zatem propozycją uzgodnienia dwóch istotnych wymiarów życia człowieka – sfery moralnej i sfery gospodarczej. Według normy personalistycznej każdej osobie należy się afirmacja ze względu na nią samą, dlatego „personalisci ekonomiczni poszukują takich struktur społecznych, które afirmują wartość każdej osoby ludzkiej i umożliwiają jej pełne uczestnictwo w życiu społecznym”².

Będąc pod wielkim wrażeniem pontyfikatu Jana Pawła II, Gregory Gronbacher w artykule *The Encyclical Legacy of John Paul II* (2010)³ zauważył, że Ojciec Święty dokonał rewolucji w katolickiej nauce społecznej w oparciu o personalizm. Dotyczy to uznania równej godności każdej osoby ludzkiej i wymiaru moralnego osoby przed wymiarem ekonomicznym.

3.1. EKONOMIA I GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Godność osoby ludzkiej wpływa z faktu, że każdy człowiek został stworzony na obraz Boga (por. Rdz 1,27–28), czyli jest osobą – podmiotem świadomego, wolnego i celowego istnienia i działania. Oznacza to, że osoba ludzka nigdy nie powinna być traktowana jako środek do celu, lecz zawsze jako cel sam w sobie. Ludzka godność wymaga respektu dla osoby

² G.M.A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1999, s.66.

³ G.M.A. Gronbacher, *The Encyclical Legacy of John Paul II*, w: „Religion & Liberty” 7 (2010, n. 6).

we wszystkich sferach jej bytowania: politycznej, społecznej, kulturalnej i ekonomicznej. Dlatego według G. Gronbachera „gospodarka istnieje dla osoby, a nie osoba dla gospodarki”⁴.

Efektywność ekonomii wolnorynkowej i konkurencja potrafią przyczynić się do zapomnienia o człowieku. Efektywność, a co za tym idzie, zysk, łatwo staje się wartością nadrzędną wobec pracownika i konsumenta. Konsument narażony jest natomiast na zniewolenie wciąż wzrastającego poziomu konsumpcji, który prowadzić może do materializmu i konsumizmu, gdzie drugi człowiek staje się narzędziem do odniesienia sukcesu i uzyskania przyjemności. Wizja gospodarki wolnorynkowej musi współcześnie uwzględnić fakt *globalizacji*, objawiającej się w powstawaniu wielkich korporacji ponadnarodowych z kapitałami często przekraczającymi budżety większości państw. Organizacje te stają się swego rodzaju państwami wśród państw i mają przemożny wpływ na losy wielu ludzi, zarówno pracowników, jak i konsumentów, decydując o przepływach kapitału zależnie jedynie od opłacalności inwestycji, co powoduje redukcję człowieka do funkcji jedynie gospodarczej⁵.

Zdaniem Gronbachera ekonomia jest nauką społeczną i zakłada istnienie gospodarki lub rynku, przez który można rozumieć całość struktur, instytucji i wzorców zachowań. „Ponadto ekonomiści zajmują się kwestiami produkcji, kapitału, dystrybucji i konsumpcji”⁶. Gronbachera interesują zwłaszcza trzy szkoły ekonomiczne: Szkoła Austriacka (Austrian School of Economy), Szkoła Chicagowska oraz Szkoła z Wirginii (nazywana czasami Szkołą Wyboru Publicznego – Public Choice School). „Cechą wspólną tych szkół jest nieustrudzona obrona ludzkiej wolności, a szczególnie wolności gospodarczej. W ten sposób szkoły te zyskały sobie miano szkół *ekonomii wolnorynkowej*”⁷.

Gregory Gronbacher utrzymuje, że Rocco Buttiglionemu przypisuje się zwrócenie uwagi Jana Pawła II na prace Friedricha Augusta von Hayeka

⁴ Tamże, s.59.

⁵ Por. R. Rogowski, *Koncepcja personalizmu ekonomicznego Gregory Gronbacher'a*, „Roczniki EKPU” 1(2002), s. 335.

⁶ G.M.A. Gronbacher, *Personalizm...*, s. 30.

⁷ Tamże, s. 31.

i Ludwiga von Misesa w okresie przygotowywania encykliki *Centesimus annus* przez papieża⁸. Prof. Rocco Buttiglione bardzo cenił opracowanie Ludwiga von Misesa *Human Action* (1949), które wywarło silny wpływ na ekonomię w Szkole Austriackiej, opierając ekonomię na fundamencie prakseologii (teorii i praktyce sprawnego działania).

Ludwig von Mises, jeden z najznakomitszych jej przedstawicieli pisał, że często „metaforycznie mówi się o automatycznych i anonimowych siłach, napędzających «mechanizm» rynku. Ludzie używający takich przenośni zapominają o tym, że jedynymi czynnikami, które wpływają na rynek i kształtują ceny, są celowe działania ludzkie. Nie ma żadnego automatyzmu; są tylko ludzie świadomie i zamierzenie dążący do określonych celów. Nie ma żadnych tajemniczych mechanicznych sił; jest tylko ludzka wola usunięcia dyskomfortu. Nie ma żadnej anonimowości; jestem ja i ty, Bill, Joe i cała reszta. A każdy z nas jest jednocześnie producentem i konsumentem”⁹. Co więcej, ekonomia zajmuje się „fundamentalnymi problemami społeczeństwa; dotyczy każdego i należy do wszystkich. Jest głównym i właściwym studium każdego obywatela”¹⁰.

3.2. ZASADY EKONOMII PERSONALISTYCZNEJ

Gregory Gronbacher uważa, że ekonomia jest nauką społeczną, zajmującą się tym, w jaki sposób ludzie zaspokajają swoje potrzeby materialne w warunkach niewystarczającej ilości dóbr. Ekonomia jako nauka zakłada zatem istnienie gospodarki lub rynku, przez który można rozumieć całość struktur, instytucji i wzorców zachowań, rozwijających się w zasadniczo nieplanowany sposób z wymiany dóbr i usług podejmowanych przez wolne jednostki. Ponadto ekonomiści zajmują się kwestiami produkcji, kapitału, dystrybucji i konsumpcji dóbr gospodarczych¹¹.

⁸ Tamże, s. 57.

⁹ L. von Mises, *Human Action. A Treatise on Economic*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama 1998, s. 311–312.

¹⁰ Tamże, s. 875.

¹¹ Zob. M.A.G. Gronbacher, *Personalizm...*, s. 30.

Według Gronbachera rolą ekonomisty jest podjęcie trzech zadań:

1. Racjonalne wyjaśnienie aktywności rynkowej, tak by móc zrozumieć naturę procesów rynkowych (np. spójne zasady handlu, popytu i podaży, czynszu, wymiany itd.). Celem jest przedstawienie opisów i wyjaśnień, które obowiązują większości przypadków.

2. Wykorzystanie tych zasad w celu sformułowania ograniczonych przewidywań.

3. Proponowanie sposobów działania, odnośnie efektywnych metod produkcji, dystrybucji i użytkowania dóbr rynkowych¹².

¹² Tamże, s. 31.

ROZDZIAŁ 4

DEMOKRATYCZNY KAPITALIZM NOVAKA

Michael Novak (1933–2017), urodził się 9 września 1933 roku w Johnstown w stanie Pensylwania. Jego rodzice, Michael John i Irene Sakmar, byli imigrantami, Michael przyszedł na świat jako najstarsze z pięciorga dzieci. Po studiach filozoficznych w Stonehill College w Easton w stanie Massachusetts, w latach 1956–1958, studiował teologię w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a potem w Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie. Od września 1960 roku podjął studia na Harvardzie. W roku 1963 poślubił Karen Ruth Laub, wychowali troje dzieci (Richard, Tonya i Jana). Podczas pobytu w Rzymie – w czasie trwania Soboru Watykańskiego II – M. Novak przygotował książkę *The Open Church*, czyli *Kościół otwarty* (1964).

16 stycznia 1964 roku w Dacca we Wschodnim Pakistanie (obecnie Bangladesz) został zamordowany jego młodszy brat, ks. Richard Novak CSC, który był misjonarzem. W roku 1964 Michael Novak opublikował książki: *The Experience of Marriage*, czyli *Doświadczenie małżeństwa* i *A New Generation: American and Catholic* (*Nowe pokolenie: Amerykanie i katolik*). Potem przebywał w Stanford University i wydał książkę *Wiera i niewiara* (*Belief and Unbelief*, 1965). W roku 1966 uzyskał Master of Arts in History and Philosophy of Religion w Uniwersytecie Harvarda.

W 1967 roku odwiedził swoich trzech studentów w Wietnamie i opublikował *Vietnam: Crisis of Conscience* (*Wietnam: kryzys sumienia*).

Pomógł otworzyć studium bioetyki – Hastings Institute (1970). Od 1976 roku pracował jako profesor religii w Syracuse University. W styczniu 1981 roku Michael Novak otrzymał nominację na ambasadora Stanów Zjednoczonych przy Organizacji Narodów Zjednoczonych w Komisji Praw Człowieka w Genewie (U.S. Ambassador to the Human Rights Commission of the United Nations).

W 1982 roku opublikował swoje najsłynniejsze dzieło: *The Spirit of Democratic Capitalism*, czyli *Duch demokratycznego kapitalizmu*, które zostało w Polsce wydane w podziemiu w 1986 roku, oficjalnie zaś dopiero w 2001 roku. Praca została przetłumaczona na kilkanaście języków i weszła do kanonu studiów ekonomiczno-społecznych. W marcu 1986 roku przewodniczył delegacji Stanów Zjednoczonych na Konferencji do spraw Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (Helsinki).

Został pierwszym amerykańskim członkiem Argentyńskiej Akademii Nauk (1985). W 1986 roku wydał w Harvardzie monografię *Human Rights and the New Realism*, czyli *Prawa człowieka i nowy realizm*. Jako znany amerykański politolog, ekonomista i teolog katolicki prowadził wykłady w Chile, Meksyku, Argentynie, Anglii, Liechtensteinie, na Słowacji, w Czechach, na Litwie i w Polsce. W 1997 roku rof. Michael Novak otrzymał doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Ekonomicznego w Bratysławie, stolicy Słowacji. Otrzymał honorowe doktoraty również w Gwatemali i USA (Catholic University of America).

Kiedy w 2005 roku odszedł do Pana Jan Paweł II, prof. Michael Novak przyleciał na uroczystości pogrzebowe do Rzymu razem z prezydentem Georgem W. Bushem na pokładzie samolotu Air Force One.

W 2012 został odznaczony Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej. Jest laureatem wielu prestiżowych nagród, przede wszystkim Nagrody Templetona (1994).

Od roku 2016 cierpiał na chorobę nowotworową, zmarł 17 lutego 2017 roku w Waszyngtonie, stolicy Stanów Zjednoczonych Ameryki. Został pożegnany w Bazylice Narodowego Sanktuarium Niepokalanego Poczęcia w Waszyngtonie, 25 lutego 2017 roku.

4.1. WOLNE I TWÓRCZE OSOBY

Alexis de Tocqueville zauważył w roku 1831, że Amerykanie żyją, działają i trwają w różnego rodzaju stowarzyszeniach. Od czasów pierwszych osadników Amerykanie zawsze pracowali wspólnie z innymi. Jak obserwuje Tocqueville: „Niezależnie od wieku, pozycji i poziomu umysłowego Amerykanie nieustannie się stowarzyszają. Mają nie tylko towarzystwa handlowe i przemysłowe, do których należą wszyscy, ale również mnóstwo innych: istnieją stowarzyszenia religijne i moralne, stowarzyszenia o poważnym i błahym charakterze, stowarzyszenia zajmujące się ogólnymi i bardzo szczegółowymi sprawami, stowarzyszenia wielkie i małe. Amerykanie stowarzyszają się w celu organizowania zabaw, tworzenia seminariów, budowania zajazdów, wznoszenia kościołów, rozpowszechniania książek, wysyłania misjonarzy na antypody. W ten właśnie sposób zakłada się w Ameryce szpitale, więzienia, szkoły. Amerykanie stowarzyszają się również i po to by, głosić jakąś prawdę lub przez dostarczanie przykładu rozwijać w społeczeństwie jakieś uczucia. Wszędzie tam, gdzie na czele jakiegoś przedsięwzięcia ujrzyć we Francji rząd, w Anglii wielkiego pana, w Stanach Zjednoczonych spodziewajcie się ujrzeć stowarzyszenie”¹. Wraz z tym *wspólnotowym* podejściem Amerykanie musieli też pielęgnować zawsze *niezależność*, czyli przedsiębiorczość konkretnej osoby startującej w życiu.

Michael Novak tak podsumowuje charakterystykę Amerykanów: „Dla Amerykanów wspólnota i niezależność idą w parze. Być wolnym to znajdować upodobanie w podejmowaniu ryzyka, chwytaniu szansy i szukaniu przygody w tworzeniu nowych wspólnot”². Koloniści od dawna kładli nacisk na wykształcenie, improwizację, inwencję, pomysłowość i używanie własnej inteligencji w życiu praktycznym. Zachód bogacił się dzięki odkryciom i wynalazczości. Zawsze podkreślano ścisły związek

¹ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. Marcin Król, PIW, Warszawa 1976, s.345.

² M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm, W drodze*, Poznań 1993, s.17.

między uczeniem się i praktycznymi osiągnięciami. Novak zauważa, że po łacinie *caput* znaczy głowa, rozum, inwencja, odkrywczość. „Pierwszym wielkim przykładem kapitalistycznego prawodawstwa w Ameryce był paragraf Konstytucji dotyczący Patentów i Praw Autorskich. Już samo odosobnienie i odludzie sprawiały, że osadnicy amerykańscy byli praktycznie pełni pomysłów. Klauzula o patentach była niczym zapałka rozżarzająca praktyczne obyczaje ogniem korzyści”³. „Wielka różnica”, pisał Abraham Lincoln, między dawnymi i jego własnymi czasami „jest rezultatem Odkryć, Wynalazków i Ulepszeń. Te zaś z kolei są wynikiem obserwacji, namysłu i eksperymentu”⁴.

Dzięki naturalnym uzdolnieniom, w swej wolności rozwijania talentów wedle własnej woli i w osobistym dążeniu do szczęścia każdy człowiek różni się od pozostałych osób. Zachowanie tych różnic, nieodłącznych od ludzkiej wolności, jest podstawowym zadaniem sprawiedliwości, a tym samym także rządu, stwierdza Michael Novak. Rząd zatem powinien chronić uzdolnienia osób czyli rozmaite zdolności ludzkie, z których wyrastają prawa własności. W przeciwieństwie do Europejczyków Amerykanie nie łączą sprawiedliwości z równością dochodów. Nawet wręcz przeciwnie – równość dochodów byłaby w ich oczach niesprawiedliwością, zauważa M. Novak. Bowiem ideał społeczny, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi, dla Amerykanów oznacza równość wobec prawa, a nie równy podział własności.

Amerykanie lubią prostą współzależność między wysiłkiem i wynikiem. Szansa, talent i szczęście odgrywają w ich życiu znaczną rolę, czyli współzależność między przedsiębiorczością w pracy i wynagrodzeniem jest często widoczna. Stanowi też źródło satysfakcji konkretnych osób. Jednak „my, Amerykanie – dowodzi M. Novak – widzimy nasz eksperyment z demokratycznym kapitalizmem jako eksperyment społeczny, otwarty, niedokończony i zawsze wymagający reformy”⁵. Według Michaela Novaka przez

³ Tamże.

⁴ A. Lincoln, „Lecture on Discoveries and Inventions” wyd. w Jacksonville, Illinois, 11 lutego 1859. Druk w Abraham Lincoln, *Speeches and Writings 1859–1865*, New York: Library of America, 1989, s.3–11.

⁵ M. Novak, *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*, s.19.

ponad tysiąc lat cywilizacja rozwijała się pod przewodnictwem judaizmu i chrześcijaństwa w świetle pewnej wizji ludzkiej godności, która wskazywała na jej korzenie w *imago Dei*, co oznaczało, że wszyscy ludzie stworzeni zostali na obraz Stwórcy. Thomas Jefferson wyraził to tak: „Bóg, który dał nam życie, dał nam wolność”⁶. Człowiek jest podobny do Boga wówczas, gdy bierze odpowiedzialność za kierowanie własnym przeznaczeniem – gdy nie jest jedynie sterowanym przez instynkt i zewnętrzne prawidłowości, tak jak inne stworzenia, ale potrafi być twórczy w stosunku do samego siebie.

Ponieważ Stwórca uczynił każdego człowieka na swoje podobieństwo, powołując go do tworzenia, przeto każdy człowiek posiada niezbywalne prawo do osobistej inicjatywy gospodarczej lub przedsiębiorczości. Każda istota ludzka posiada zdolność tworzenia w ciągu swego życia większej ilości dóbr niż sama zużywa; oto zasada, która czyni możliwym gospodarczy rozwój ludzkości. Ta osobista kreatywność, stanowiąca najgłębszy fundament postępu gospodarczego, wywołuje w ludziach potrzebę zidentyfikowania w nich samych, pielęgnowania i kształtowania *cnoty przedsiębiorczości*- to znaczy, „intelektualnej umiejętności rozpoznawania i odkrywania nowych możliwości oraz moralnej zdolności urzeczywistniania ich w praktyce”⁷. Oto definicja przedsiębiorczości podana przez Michaela Novaka. Doświadczenie uczy, że owo niezbywalne prawo wymaga – po to, by móc z niego skutecznie korzystać – systemu własności prywatnej, swobody legalnego zrzeszania się, ochrony patentów i praw autorskich oraz dostępu do kredytu – przy czym państwo powinno sprawić, by realizacja takich żądań była możliwa także dla ludzi ubogich od urodzenia i pochodzących ze skromnych rodzin.

W w 1987 roku w encyklice *Sollicitudo rei socialis* [dalej: SS] Jan Paweł II zauważył, że „w dzisiejszym świecie, pośród innych praw, prawo do ekonomicznej inicjatywy jest często ograniczane. Jednakże jest to prawo istotne nie tylko dla jednostki, lecz także dla dobra publicznego” (SS, 15). Następnie Jan Paweł II dodaje: „Prawdę mówiąc, rozwój musi

⁶ Th. Jefferson, *The life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, red. Adrienne Koch i William Peden, New York: Modern Library, 1972, s.311.

⁷ M. Novak, *Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*, s.23.

być osiągnięty w ramach solidarności i wolności i nie może być mowy o poświęcaniu którejkolwiek z nich pod jakimkolwiek pozorem” (nr 33).

Odnosnie wspólnot ludzkich Michael Novak stwierdza, że w czasach współczesnych za bardziej legitymowane uchodzą te *wspólnoty*, które respektują i pielęgnują zdolność refleksji i wyboru wszystkich żyjących w nich osób. Z jednej strony, poszczególne osoby potrzebują wspólnoty, by w pełni rozwinąć swoje zdolności refleksji i wyboru; z drugiej, dzisiejsze wspólnoty oceniane są pod względem ich zdolności umożliwiania rozwoju refleksji i sprzyjania rozmaitym wyborom wśród swych członków⁸. Wielu podchodzi do kwestii demokracji i kapitalizmu wyłącznie z pozycji indywidualistycznych.

Dla Żydów i chrześcijan ten punkt widzenia jest niewystarczający. Z żydowskiego i chrześcijańskiego punktu widzenia wspólnota ludzka, wspólnoty wyznaniowe, rodzinne, a nawet narody czy ludy, są istotnymi rzeczywistościami. Budowanie „nowego porządku” na fundamencie demokratycznym, kapitalistycznym i pluralistycznym jest nade wszystko zadaniem społecznym.

Novak komentuje również ważne aspekty *rynku*: wspólnotowy i twórczy. Rynki wydobywają jednostki z izolacji i wciągają je w racjonalną obywatelską i dobrowolną wzajemną wymianę. Max Weber zauważył niejednokrotnie w swych badaniach historycznych, że „atmosfera miasta wyzwala”, rynki „pełne są krzątanim”, a zachowanie się na rynku jest wielkim przekazywaniem wiedzy, nowych umiejętności i pobudzającym odkryciem szerszych horyzontów⁹.

Co więcej, rynki przejawiają siłę dośrodkową; ich wewnętrzna dynamika popycha ku wzajemnym, obywatelskim i racjonalnym umowom. Rynki nie powodują alienacji; wręcz przeciwnie: skłaniają ludzi do nawiązywania ściślejszych kontaktów z innymi ludźmi, nawet jeśli pochodzą oni z antypodów. Rynki w szczególnie dużym stopniu są instytucjami społecznymi, pełnymi milczącego porozumienia, tradycji, konwencji i cennej wiedzy. Będąc otwarte na świat, łączą ludzi tysiącami

⁸ Por. tamże, s.25.

⁹ M. Weber, *The City*, New York: The Free Press, 1958, rozdz. 2, „The Occidental City”; zob. także F.H. Knight, *The Economic History*, New York: Collier Books, 1966, rozdz. 28, „Citizenship”, s.233–249.

widocznych i niewidocznych nici wyboru. Są jednym z wielkich dzieł ludzkiego umysłu, tym bardziej godnym uwagi, że nie może ich pojąć lub manipulować nimi pojedyncza osoba ani grupa osób. Rynki są nieustannym odrzucaniem racjonalistycznej zarozumiałości, która kwestionuje wszystko to, czego rozum nie może w całości ujarzmić¹⁰.

Michael Novak podejmuje koncepcję wolności Lorda Actona. Koncepcja ta ma zarówno korzenie klasyczne, jak i chrześcijańskie: jej zasadniczą cechą jest twierdzenie, że wolności towarzyszy odpowiedzialność i że ta odpowiedzialność wyznaczona jest przez osobiste sumienie, bezstronny osąd innych ludzi i przez sąd Boga.

W swych korzeniach wolność ta jest w większym stopniu moralna niż polityczna. Korzenie jej tkwią bowiem w niezbywalnej wolności każdej osoby ludzkiej, odpowiedzialnej za swą nieśmiertelną duszę przed sądem Bożym – odpowiedzialnością, od której nie może jej uwolnić żadna inna osoba. Tym niemniej, by móc cieszyć się w nieskrępowany sposób tą wolnością, istota ludzka potrzebuje zdobyć dostatecznie rozwiniętej kultury oraz mądrze wyartykułowanego zbioru instytucji politycznych.

Realizacja ekonomicznych celów jednostki może być zagwarantowana dzięki dobrowolnej współpracy z innymi ludźmi w ramach rozsądnej i opartej na regułach działalności. Analogicznie, ci, którzy bronią Actonowskiego oddania dla wolności prywatnej, moralnej i religijnej, wskazują na dośrodkową siłę popędu, nieodłącznie związanego z prawami naturalnymi i prawami natury Bożej. Najwyższym wyrazem wolności moralnej jest wzajemna przyjaźń. Niewiele niżej na skali moralnej znajduje się dobrowolny szacunek i wzgląd dla ofiarowanej przez Boga godności każdej innej istoty ludzkiej. Jednym słowem, ani w wolności ekonomicznej, ani w moralnej nie ma niczego takiego, co z konieczności popycha jednostki ku anarchii, nieprawidłowości, bezprawiu czy nihilizmowi. Wręcz przeciwnie: zarówno w wolności ekonomicznej, jak i moralnej tkwi wiele przesłanek, które skłaniają jednostki do okazywania sobie wzajemnego szacunku oraz swobodnie wybranej formy współpracy.

¹⁰ Friedrich A. Hayek, *The Collected Works of F.A. Hayek*, wyd. Bartley W.W., III, t. I, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, s.66.

Z powodu grzechu plan zbudowania autentycznie wolnego społeczeństwa, w pełni respektującego ludzką godność, a zwłaszcza godność najsłabszych, jest zakrojony na dłuższą metę, pełen mozołu, często ironiczny i nieintuicyjny. W społeczeństwie grzech jest rzeczą niewymierną. Powszechny i oczywisty fakt grzeszności jest przeszkodą dla każdej czysto racjonalistycznej koncepcji społeczeństwa.

Kształtowanie nasienia wolności w sercu każdego człowieka jest najwyższą sztuką ludzkiego życia. Jest to dzieło praktycznej mądrości. Aby dać oparcie wolności, trzeba zdobyć podobne umiejętności we wszystkich tych dziedzinach, w których rodzaj ludzki rozwija instytucje – a więc mądrość polityczną, mądrość ekonomiczną i mądrość w sferze moralno-kulturalnej.

4.2. EKONOMIA PRZEDSIĘBIORCZOŚCI

We współczesnej literaturze, odnoszącej się do relacji łączących ekonomię z etyką, mało znajdziemy dzieł, które w sposób tak przejrzysty, bez pomniejszania kompetencji poszczególnych dziedzin: ekonomii, polityki, kultury, etyki i religii, ukazują ich wzajemne relacje i powiązania – jak uczynił to Michael Novak w swoim dziś klasycznym już studium *The Spirit of Democratic Capitalism* [Duch demokratycznego kapitalizmu]¹¹.

Sam już tytuł książki precyzyjnie oddaje nie tylko jej strukturę, ale zasadniczą myśl autora. To, co zostało w niej określone mianem „duch demokratycznego kapitalizmu”, można przedstawić jako trzy boki trójkąta. Pierwszy z nich to kapitalizm, rozumiany jako system ekonomiczny, którego podstawą jest upowszechniona własność prywatna środków produkcji (w oparciu o zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi), podstawową zasadą jest wolny rynek, a głównym jego aktorem przedsiębiorca.

¹¹ Zob. M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Simon & Schuster, New York 1982 (następnie wielokrotnie wznawiany). Wydanie polskie: *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2001.

Rola przedsiębiorcy w wolnej gospodarce jest kluczowa, ponieważ to on podejmuje decyzję o zainwestowaniu w określoną działalność gospodarczą, on zatrudnia i bierze odpowiedzialność za pracowników, podejmuje ryzyko kredytów inwestycyjnych, wyznacza kierunki produkcji itp. W tym sensie, przedsiębiorca to nie kapitalista, jak go określał Karol Marks i jego następcy – posiadacz kapitału, dzięki któremu ma władzę pozwalającą mu na wyzysk ludzi pracy, proletariatu. W wizji wolnej gospodarki przedstawionej przez M. Novaka przedsiębiorca jest człowiekiem pracy. Od jego pracowitości, kreatywności, wytrwałości, otwartości na nowe wyzwania i innowacje w dziedzinie techniki i produkcji zależy powodzenie przedsiębiorstwa jako firmy i wspólnoty osób.

Michael Novak przyznawał nieraz, że bliskie jest mu określenie kapitalizm (ang. *Capitalism*), ponieważ kojarzy się ono z łacińskim rzeczownikiem *caput* (głowa); kapitalizm to system, który „docenia” głowę, czyli wiedzę i umiejętności. To jest jego przewaga nad innymi systemami, zwłaszcza tzw. realnym socjalizmem, w których to wszystko, co wynikało z kultywowania tych wartości – jak pokazała historia – zazwyczaj było marnotrawione.

Drugi bok trójkąta wyobraża aspekt polityczny. Z historii doktryn politycznych znamy szereg porządków politycznych, sposobów sprawowania rządów w państwie, które można uznać za sprawiedliwe (np. monarchia lub arystokracja). Systemem politycznym, który we współczesności najbardziej odpowiada wolności, rozumności i twórczości osoby ludzkiej – a więc jej osobowej godności – jest demokratyczne państwo prawa, w którym istnieją rządy większości przy poszanowaniu praw mniejszości. W państwie takim przestrzegany jest klasyczny, Monteskiuszowski (*O duchu praw*, 1748) trójpodział władz: na ustawodawczą (parlament), wykonawczą (rząd) oraz sądowniczą (niezawisłe sądy). Przy tym owej rozdzielności tych władz towarzyszy zasada równowagi między nimi i wzajemnej kontroli (*check and balances*).

Ważną cechą tego ustroju – tak, jak go pojmuje Michael Novak – jest to, że rządy prawa stanowionego przez kompetentną władzę ustawodawczą powiązane są ze stałą refleksją nad tym, co rzeczywiście jest słuszne i sprawiedliwe w odniesieniu do osób i społeczności (a zatem prawo stanowione winno być zakorzenione w prawie naturalnym). Zdaniem Novaka odpowiada to rozumności osoby ludzkiej i stałej potrzebie

rozeznawania tego, co słuszne w życiu wspólnoty politycznej. Sprzeciwia się tym samym pozytywizmowi prawnemu, który – jak pokazała historia – potrafił skrzywić liberalne demokracje, kierując je w stronę totalitaryzmu (czego znanym przykładem pozostaje Republika Weimarska).

Skąd jednak praktycznie pochodzą kryteria pozwalające rozpoznać to, co słuszne i sprawiedliwe i odróżnić od tego, co im przeciwne? W jaki sposób poznaje je konkretny człowiek i konkretne wspólnoty?

Tutaj dochodzimy do trzeciego boku trójkąta w koncepcji Michaela Novaka. To, co odpowiada tytułowemu słowu „*duch*” (*the spirit*), to szeroko pojęta dziedzina kultury, obejmująca moralność, obyczaje, tradycje, wiedzę (w tym wiedzę naukową). Jej sercem jest kult religijny, gdyż odnosi on człowieka do ostatecznych jego przeznaczeń. Ową szeroko pojętą dziedzinę kultury możemy też określić mianem sfery ludzkiego ducha. Nie jest ona ze swojej istoty ani demokratyczna, ani wolnorynkowa. Nad wartościami bowiem wynikającymi z ludzkiego sumienia, wierzeń i najgłębszych przekonań, nad ustaleniami naukowymi – nie głosujemy w procedurach demokratycznych, tylko je rozpoznajemy i na tej podstawie uznajemy jako ważne i obowiązujące; nie podlegają też one logice gry wolnorynkowej. Ale to właśnie dzięki tej sferze ludzkiego ducha zarówno demokracja jako system polityczny oraz wolny rynek jako system gospodarczy mogą – mówiąc przenośnie – „czuć się bezpiecznie”, to znaczy są one osadzone w kontekście, który wyznacza i chroni „przedustawne” reguły zachowań także w odniesieniu do demokracji, jak i ekonomii wolnorynkowej.

Te trzy boki trójkąta – kultura, polityka, ekonomia – wyznaczające trzy odrębne, ale powiązane ze sobą dziedziny społecznego bycia i społecznej aktywności człowieka, są – obrazowo mówiąc – wpisane w koło (są niejako wewnątrz tego koła, dotykając go swymi ostrymi bokami). Co jest tym kołem? Jest nim poprawna koncepcja osoby ludzkiej, istoty rozumnej, zdolnej (nie bez wysiłku) do poprawnego poznawania rzeczywistości (świata i siebie samego); wolnej, czyli zdolnej aktami własnego wyboru potwierdzać rozpoznaną rzeczywistość; twórczej, czyli zdolnej wprowadzać przekształcenia, innowacje, ulepszenia w otaczającej rzeczywistości; i wreszcie – w oparciu o rozumność (poznanie), wolność i twórczość – zdolnej do uczynienia ze swojego życia i samego siebie bezinteresownego daru drugiej osobie – bliźniemu i Bogu, który jako

Osobowy Absolut Istnienia i Miłości jest podstawą wszelkiej rzeczywistości i życia człowieka.

Inną ważną książką, w której Michael Novak rozwinął tezy przedstawione w dziele *The Spirit of Democratic Capitalism*, jest książka *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*¹². Jest ona swoistą odpowiedzią Novaka na słynne dzieło Maxa Webera *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Weber dowodził w swoim dziele, że specyficzna etyka protestancka, ściśle powiązana z nauką o predystynacji (charakterystycznej zwłaszcza dla kalwinizmu), wytworzyła szereg specyficznych cnót i nawyków (pracowitość, oszczędność, systematyczność, asceza itp.), które przyczyniły się do powstania „ducha kapitalizmu”. W ścisłej więc interpretacji dzieła Webera, kapitalizm pojawił się w Europie, jako nieodrodne dziecko etyki protestanckiej i rozprzestrzenia się w świecie wszędzie tam, gdzie praktykowane są owe cnoty i nawyki charakterystyczne dla protestantyzmu.

Michael Novak w swej pracy pokazał, że etyka katolicka, wykładana zwłaszcza w nauce społecznej Kościoła, poczynawszy od encykliki Leona XIII *Rerum novarum* (1891), stanowi solidną podstawę dla gospodarki wolnorynkowej. Novak opublikował swoją książkę już po ogłoszeniu encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* (1991), która jego zdaniem stanowi wzorcowy traktat etyki katolickiej w odniesieniu do demokratycznego kapitalizmu. Książka Novaka miała szczególne znaczenie w kontekście życia społecznego w Ameryce, zdominowanego przez tradycję protestancką. Podobnie, jak wcześniej Richard J. Neuhaus w swojej głośniejszej książce *The Catholic Moment*¹³, pokazywał on, że propozycja, którą Ameryce składa Kościół katolicki i katolicyzm – w przypadku Neuhaus, głównie w odniesieniu do życia obywatelskiego i kultury, w przypadku Novaka w przede wszystkim w odniesieniu do życia gospodarczego – może dać ożywczy duch jej wartościom, instytucjom, gospodarce opartej na afirmacji ludzkiej wolności.

¹² Zob. M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993.

¹³ Zob. J. Neuhaus, *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Modern World*, Harper & Row, San Francisco 1987.

ZAKOŃCZENIE

Friedrich August von Hayek, prominentny przedstawiciel słynnej Szkoły Austriackiej, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, stwierdził, że „wybitnym ekonomistą nie może być ktoś, kto jest tylko ekonomistą”¹. Jest wtedy nawet niebezpieczny. Zatem spotkanie ekonomistów z personalistami i ekonomistów z etykami ma wielką wartość dla afirmacji godności każdej osoby ludzkiej i wolnorynkowej ekonomii przedsiębiorczości. Ekonomia personalistyczna stanowi więc próbę integracji etyki i ekonomii na gruncie prymatu i godności osoby ludzkiej. Czy taka integracja się powiodła? Czy jest ona możliwa? Autor niniejszej książki żywi nadzieję, że prezentacja trzech myślicieli – Emmanuela Mouniera, Michaela Novaka i Gregory Gronbachera – reprezentujących różne generacje, wywodzących się z nieco odmiennych szkół myślenia (europejskiego i amerykańskiego), ale zawsze w obrębie chrześcijaństwa oraz ich konfrontacja z myślą Karola Wojtyły – Jana Pawła II, postaci, która stała się kamieniem milowym w rozwoju chrześcijańskiego personalizmu – daje odpowiedź pozytywną.

Oczywiście, spotkanie personalizmu z ekonomią nie zaowocowało jeszcze jakąś w pełni opracowaną teorią. Chyba nawet trudno tego oczekiwać. Chodzi raczej o zaproszenie do nowego spojrzenia na życie gospodarcze. W jakim sensie nowe? Z jednej strony z tego spotkania wynika potrzeba ujmowania procesów gospodarczych w kategoriach etycznych, z drugiej wynika z niego konieczność wypracowania mocnej teorii

¹ F.A. von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press, Chicago 1967, s. 123.

ekonomicznej. Refleksja personalistyczna potrzebuje mocnego zakorzenienia w ekonomii, a myśl ekonomiczna potrzebuje pogłębionej wizji człowieka jako osoby. Dzięki takiemu sojuszowi można mieć nadzieję na wspieranie wolnego rynku, który będzie stanowił jak najbardziej efektywny sposób alokacji zasobów, a co ważniejsze, będzie stwarzał warunki dla rozwoju każdej osoby ludzkiej. Tym samym personalizm ekonomiczny (jak chce Gronbacher) czy ekonomia personalistyczna stanowi obiecującą alternatywę dla myślenia zamkniętego na wartości moralne w życiu gospodarczym.

* * *

26 marca 1967 roku, w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego, Ojciec Święty Paweł VI wydał encyklikę o popieraniu rozwoju ludów *Populorum progressio*. W 34 numerze encykliki Paweł VI mówi o osobie ludzkiej, technokracji i respekcie dla natury, którą dał człowiekowi Najwyższy Stwórca: „Wszelki bowiem program opracowany dla podniesienia produkcji nie powinien mieć innego celu, jak tylko służyć *osobie ludzkiej*. Powinien zatem starać się o zmniejszenie nierówności, usunięcie dyskryminacji, wyzwalać ludzi od zależności niewolniczej, aby sami mogli w dziedzinie doczesnej polepszać swoją dolę, iść drogą postępu moralnego, rozwijać wartości duchowe. Gdy mówimy o rozwoju, wyrażamy troskę i o postęp społeczny i wzrost gospodarczy. Nie wystarczy jednak zwiększenie wspólnych zasobów, by nastąpił sprawiedliwy ich podział; nie wystarczy postęp techniczny, aby ziemia – stawszy się jakby bardziej ludzką – nadawała się lepiej do zamieszkania. Błędy poprzedników niech będą ostrzeżeniem dla tych, którzy dążą do postępu, aby w tej dziedzinie uniknęli niebezpieczeństw. Jeżeli rządy techników, czyli tzw. *technokracja*, przeważą w niedalekiej przyszłości, może przynieść nieszczęścia nie mniej pożałowania godne, jak te, które wcześniej sprowadził liberalizm. Ekonomia i technika tracą bowiem wszelki sens, jeśli przestają się kierować dobrem człowieka, któremu powinny służyć. Ten zaś w takiej tylko mierze jest naprawdę człowiekiem, w jakiej – rządząc swymi czynami i osądzając ich wartość – jest twórcą własnego postępu przez działanie zgodne z *naturą*, którą dał mu najwyższy Stwórca i której możliwości i wymagania człowiek dobrowolnie przyjmuje”.

Swoistą konkluzją tych stwierdzeń Pawła VI może być zdanie z encykliki *Laudato Si'* papieża Franciszka, ogłoszonej w 2015 roku. Papież stwierdza w niej, że w świetle dotychczasowych doświadczeń, związanych z działalnością gospodarczą człowieka, winno nastąpić *przedefiniowanie postępu*. „Taki rozwój technologiczny i gospodarczy, który nie pozostawia świata lepszym, a jakości życia integralnie wyższej, nie może być uznany za postęp” (nr 194) – uznaje Franciszek.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia niniejsza zawiera publikacje, które stanowiły inspirację dla prezentowanej książki. Niektóre z nich były wprost cytowane, inne nie, ale wszystkie są ważne dla zagadnień tutaj poruszanych.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009), Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (2020), Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Jan Paweł II, Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk Społecznych (27 kwietnia 2001), *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001), 598–602.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981), Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1981.

Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. ks. F. Kampka, C. Ritter, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.

Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz. I i II, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OMFCConv i in., Fundacja Jana Pawła II – Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym-Lublin 1996.

The Pontifical Biblical Commission, “*What is Man?*” (Ps 8:5). *An Itinerary of Biblical Anthropology*, Rome 2019.

Blaug, Marc, *Teoria ekonomii. Ujęcie retrospektywne*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Bouckaert, Luk, *The Project of a Personalistic Economics*, “Ethical Perspectives” 6 (1999), nr 1.

- Buttiglione Rocco, *Chrześcijanizm a demokracja*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Buttiglione Rocco, *Mysł Karola Wojtyły*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.
- Case Anne, Deaton Angus, *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*, Princeton: Princeton University Press, 2020.
- Crosby John F., *The Personalism of John Henry Newman*, Washington DC: Catholic University of America Press, 2014.
- Crosby John F., *The Personalism of John Paul II*, Steubenville: Hildebrand Press, 2019.
- Crosby John F., *Personalizm Johna H. Newmana interpretowany przez personalizm Karola Wojtyły*, w: *Splendor personae. Święty John Henry Newman*, red. ks. B. Gacka MIC, A Magdoń, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2020, s. 93–129.
- Drobny Paweł, *Ekonomia personalistyczna jako próba integracji etyki i ekonomii na gruncie idei osoby*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym / Annales. Ethics in Economic Life” 19 (2016), nr 3, s. 47–58.
- Duma Tomasz, *The Foundations of the Human Person's Dynamism in Karol Wojtyła's Anthropology. A Study in Light of 'The Acting Person'*, „Verbum Vitae” 38/2 (2020), p. 441–456.
- Finn Daniel, *The Economic Personalism of John Paul II: Neither Right Nor Left*, „Journal of Markets and Morality” 2 (1999) nr 1, Acton Institute for the Study of Religion and Liberty.
- Flewelling Ralph T., „Personalism” in *Twentieth Century Philosophy. Living Schools of Thought*, edited by Dagobert D. Runes, New York: Philosophical Library, 1943.
- Gacka Bogumił, *American Personalism*, Lublin: Oficyna Wydawnicza „Czas” ,1995.
- Gacka Bogumił, *Personalizm w ekonomii – Personalism in economy*, Warszawa 2012.
- Greaney Michael D., Brohawn, Dawn K., *Economic Personalism. Property, Power and Justice for Every Person*, Justice University Press – Center for Economic and Social Justice, Washington 2020.
- Gronbacher Gregory M.A., *Economic Personalism*, Acton Institute for the Study of Religion and Liberty, Grand Rapids 1998.

- Gronbacher Gregory M.A., *Personalizm ekonomiczny*, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1999.
- Gronbacher Gregory M.A., *The Need for Economic Personalism*, "Journal of Markets and Morality", vol., no. 1 (March 1998), Acton Institute for the Study of Religion and Liberty.
- Knudson Albert C., *The Philosophy of Personalism*, New York: Abingdon 1927.
- Kołakowski Leszek, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, „Aneks”, Londyn 1988.
- Komorowski Bronisław, *Address to Deutscher Bundestag*, Berlin, September 10, 2014.
- Kosche Michał, *The Human Person as a Social and Interpersonal Being According to the Most Significant Representatives of the Lublin Personalism*, "Collectanea Theologica" 91 (2021) 1, s. 5–24.
- Lewandowski Janusz, *Neoliberalowie wobec współczesności*, Atext, Gdynia 1991.
- Majka Józef ks., *Etyka życia gospodarczego*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1980.
- Magdoń Antoni, *Leksykon bankowy*, Wydawnictwo Edytor, Warszawa–Katowice 1993.
- Magdoń Antoni, *Problems of selected types of mortgage loan risks in Poland*, "Journal of Business and Retail Management Research" (JBRMR), vol. 12, t. 3, London 2018, s. 254–260.
- Magdoń Antoni, *Systemic and structural transformations of cooperative banking in Poland*, Lublin: Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2009.
- Marx Reinhard Abp, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2010.
- Mises Ludwig von, *Human Action. A Treatise on Economics*, Third Revised Edition, Chicago: Contemporary Books, Inc., 1966.
- Mises Ludvig von; Haberler, Gottfried; Rothbard, Murray N.; Hayek, Friedrich A., *The Austrian Theory of the Trade Cycle and Other Essays*, The Ludwig von Mises Institute of Auburn University, Auburn (Alabama) 1983.
- Mounier Emmanuel, *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Biblioteka Więzi – SIW Znak, Warszawa–Kraków 1968.

- Mounier Emmanuel, *Co to jest personalizizm?*, SIW Znak, Kraków 1960.
- Mounier Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris: Presses Universitaires de France 1971.
- Mounier Emmanuel, *Manifeste au service du personnalisme*, Paris: Éditions du Seuil, 1961.
- Muelder Walter G., *The Edge of Christian Theology: Forty Years of Communitarian Personalism*, New York: The Edwin Mellen Press 1983.
- Novak Michael, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1993.
- Novak Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press 1993.
- Novak Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*, Lanham–New York: Madison Books 1982.
- Novak Michael, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Novak Michael; Rauscher Anton SJ, Zięba Maciej OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1993.
- Reich Robert, *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, New York: Vintage Books 1992.
- Rogowski Robert, *Koncepcja personalizmu ekonomicznego Gregory Gronbacher’a*, „Roczniki EKPU” 1 (2002), s. 331–336.
- Rothbard Murray N., *Ludwig von Mises: Scholar, Creator*, Hero, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 1988.
- Schumpeter Joseph A., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Schumpeter Joseph A., *Teoria rozwoju gospodarczego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Styczeń Tadeusz SDS, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Szewczyk Ryszard, *Ekonomia personalistyczna. Zarys teorii*, Bochnia 2017.
- Szewczyk Ryszard, *Trzy filary ekonomii personalistycznej*, 2007 <http://www.szewczyk.net.pl/assets/files/pliki/Trzyfilary.pdf>.
- Szostek Andrzej MIC, „*Communio personarum przez pracę*”, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 267–287.

- Tocqueville Alexis de, *O demokracji w Ameryce*, t. 1–2, Wydawnictwo Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1996.
- Urgacz Paweł, *Personalizm ekonomiczny i jego zasady w ujęciu G.M.A. Gronbachera*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 11 (2008), nr 1, s. 87–94.
- Weber Max, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.
- Weigel George, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1995.
- Weigel George, *The Irony of Modern Catholic History. How the Church Rediscovered Itself and Challenged Modern World to Reform*, New York: Basic Books, 2019.
- Wojtyła Karol, *Osoba i czyn oraz inne pisma antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Wojtyła Karol, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny” 5 (1949) nr 9.
- Wojtyła Karol, *The Acting Person*, ed. A.T. Tymieniecka, Dordrecht–Boston: D. Reidel Pub. Co., 1979.
- Zarządzanie z ludzką twarzą. *Personalizm jako narzędzie rozwoju firm, organizacji i instytucji publicznych*, red. S. Duda i in., Laboratorium „Więzi”, Warszawa 2018.
- Zięba Maciej OP, *Papieża i kapitalizm. Od Rerum Novarum po Centesimus Annus*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Zúñiga Gloria L., What Is Economic Personalism? A Phenomenological Analysis, “Journal of Markets and Morality” 4 (2001), nr 2, s. 151–175.

Książka *Ekonomia wobec osoby ludzkiej*, oparta o studia nad dorobkiem czterech autorów, zwłaszcza myśli Jana Pawła II, porusza problem znaczenia chrześcijańskiego przesłania dla właściwego ugruntowania demokratycznego kapitalizmu. Próbuje odpowiedzieć na pytania o relacje między Ewangelią Jezusa Chrystusa, szczególnie zaś katolickiej nauki społecznej, a światem ekonomii. Podkreśla priorytet osoby ludzkiej i jej godności w życiu społeczno-gospodarczym i świecie biznesu.

