

**Małgorzata Zarebska**

**Małopolska Uczelnia Państwowa im. rtm. W. Pileckiego w Oświęcimiu**

**ORCID: 0000-0002-1016-6579**

**KAPITALIZM, DEMOKRACJA, RELIGIA  
W ŚWIECIE GLOBALNEGO RYNKU.  
WOKÓŁ MYŚLI MICHAELA NOVAKA**

**CAPITALISM, DEMOCRACY, RELIGION  
IN THE WORLD OF GLOBAL MARKET.  
AROUND THE THOUGHT OF MICHAEL  
NOVAK**

**ABSTRAKT**

Jednym z podstawowych problemów kultury europejskiej jest kwestia odpowiedzi na pytanie o relację: kapitalizm, demokracja a świat wartości. W świecie nowożytnym źródłem wartości staje się autonomiczna i suwerenna jednostka, uczestnik wymiany, rynku. W ujęciu Locke'a i A. Smitha nie oznacza to, iż w tym świecie nie ma wartości. I to jest myśl Novaka. I taki jest duch demokratycznego kapitalizmu.

**Słowa kluczowe:** J. Locke, A. Smith, M. Novak, kapitalizm, demokracja, religia, demokratyczny kapitalizm, Ameryka

**ABSTRACT**

One of the main problems of the European culture is to answer the question connected with relations between capitalism, democracy and the world of values. In

the modern world, an autonomous and independent individual, as a participant of the exchange and the market, becomes a source of values. As J. Locke and A. Smith state this does not mean that there are no values in the world we live in. The same thought demonstrates M. Novak, thus this is the spirit of the democratic capitalism.

**Key words:** J. Locke, A. Smith, M. Novak, capitalism, democracy, religion, *democratic capitalism*, America

Oblicze współczesnego świata określa to, co powszechnie ujmuje się jako zjawisko globalizacji. Świat stanowi całość, na którą składa się wielość procesów, faktów, idei, opinii, zwyczajów ludzkich, mających – mimo pewnych różnic – cechy wspólne. Jesteśmy tacy sami; i mamy takie same problemy. Taka konstatacja wydaje się być zgodna ze stanem faktycznym. Jak jednak wolno sądzić – a taki sposób rozumowania jest dziś powszechny – jest tak tylko na pierwszy rzut oka. Powiedzieć, iż globalizacja to my, wszyscy, to powiedzieć niewiele... Jest to język ogólników. Ta sytuacja wszak nie oznacza, że namysł nad współczesnym światem ludzkim, traktowanym jako całość, skazany jest – niejako z *definicji* – na rozważania w kategoriach nic nie mówiących tautologii. Przeciwnie. Rzecz wszak w tym, iż kiedy podejmuje się taką refleksję, to w jej punkcie wyjścia istnieje konieczność ustalenia tego, jakie kwestie w tym „całościowo” widzianym ludzkim świecie trzeba uznać za fundamentalne. Jest bowiem tak – i jest to pogląd w wielowiekowej tradycji kultury i cywilizacji uznany za oczywistość – iż podstawowym zagadnieniem całokształtu problemów, jak składają się na tę tradycję, jest kwestia odpowiedzi na pytanie o świat *wartości*; o to, czym jest *Dobro*, a czym *Zło*; czym *Prawda*, a czym *Fałsz*; czym jest *Sprawiedliwość*, a czym jej brak. Jest to pytanie o to, kim jest człowiek, jednostka ludzka; wedle jakich reguł ma ona zorganizować swoje życie pośród innych jednostek... I tak jest także dzisiaj.

Świat współczesny to – jest to inne określenie zjawiska globalizacji – świat Zachodu. Jest to rzeczywistość kapitalizmu, liberalizmu, demokracji. To tu mówi się o wolności, równości, prawach człowieka; każdej konkretnej jednostki ludzkiej. Tą sferą ludzkiego „ducha”, która ukazuje świat *wartości*, ich istotę i hierarchię, jest religia. Religia od zawsze była nieodłączną częścią składową kultury i cywilizacji. I tak pojawia się szczególnie – dyskutowany już od szeregu pokoleń – problem. Jeżeli nowoczesne państwo to taka organizacja życia zbiorowego, która buduje na zasadach ustalonych zgodnie z przekonaniem autonomicznych i suwerennych jednostek, to powstaje pytanie o źródła tych przekonań. A to nie oznacza niczego innego, jak pytanie o źródła *wartości*; a więc o religię. Religia, każda religia, wskazuje na świat przekraczający sferę przekonań jednostki; na coś, co jest *spoza* jej indywidualnego „świata”. W *demokracji* wszak uznanie czegoś, co jest *spoza* tego „świata”, wydaje się sprzeczne z istotą tego systemu współżycia ludzi. Czy jest to zatem w demokratycznym państwie do pogodzenia? I w tę problematykę wpisuje się myśl Michaela Novaka...

Michael Novak urodził się w 1933 roku w Johnstown w Pensylwanii w rodzinie emigrantów ze Słowacji. Został wychowany w duchu głęboko katolickim. W latach swojej młodości utożsamiał się ze stanowiskiem socjalistów chrześcijańskich. Pod wpływem studiów z zakresu historiozofii i ekonomii, głównym przedmiotem jego zainteresowań stała się kwestia relacji: religia chrześcijańska, nauka społeczna Kościoła katolickiego a zagadnienia związane z funkcjonowaniem kapitalizmu, wolnego rynku, demokracji, tolerancji. W czasie wojny w Wietnamie działał w ruchu, który był jej przeciwny. Reprezentował Stany Zjednoczone w Komisji Praw Człowieka przy ONZ w Genewie, a także przewodniczył amerykańskiej delegacji na KBWE w 1986 roku. Jego kariera naukowa rozpoczęła się na uniwersytecie Harvarda. Wykładał także na uniwersytecie Stanforda w Kalifornii, Syracuse w stanie Nowy Jork, a także kierował katedrą religii i polityki społecznej w American Enterprise

Institute w Waszyngtonie. Posiadał 15 doktoratów *honoris causa*. Był także laureatem wielu prestiżowych nagród, takich jak Anthony Fisher Prize za książkę *The Spirit of the Democratic Capitalism*, 1982 (wyd. pol. *Duch demokratycznego kapitalizmu*, 1986; 2001). W jego dorobku, obok wspomnianej należą jeszcze między innymi *Catholic Social Thought and Liberal Institutions: Freedom with Justice*, 1984 (wyd. pol.: *Liberalizm - sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, 1991) a także *Free Persons and the Common Good*, 1989 (wyd. pol.: *Wolne osoby i dobro wspólne*, 1998). M. Novak był członkiem Instytutu *Tertio Millenio*. Idea stworzenia tej placówki powstała w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wokół grona myślicieli, wśród których obok Novaka byli Richard John Neuhaus, Robert Sirico, Rocco Buttiglione, Georg Weigel i ojciec Maciej Zięba. Idea Instytutu związana była z faktem upadku komunizmu, w szczególności w odniesieniu do państw Europy Środkowo-Wschodniej, a także z tym, iż na Zachodzie w coraz szerszym zakresie ujawniało się przekonanie o pogłębiającym się kryzysie tego świata, kryzysie przede wszystkim w sferze *wartości*. I te problemy stanowią rdzeń jego najpopularniejszej pracy Novaka, jaką jest wspomniany *Duch demokratycznego kapitalizmu*. Dość powszechnie zresztą uważano (choć sam Novak tego nie potwierdzał), iż praca ta, jej przesłanie, wpłynęła na kształt encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*. M. Novak zmarł w 2017 roku w Waszyngtonie.

Pytanie o świat *wartości*, o relację: religia a sfera *polis*, nie jest zagadnieniem, które można sformułować *in abstracto*, w oderwaniu od kontekstu kultury, na terenie której poddajemy ten problem pod rozważę. Jeżeli dzisiaj stawia się ten problem, to trzeba mieć świadomość istnienia tego kontekstu. A tym kontekstem jest dziś „duch” kultury nowożytnej, choć w odniesieniu do współczesności dokładniej rzecz precyzując, „duch” świata *post-nowożytnego*. Kultura nowożytna nie powstała jak *deus ex machina*. Powstała ona w - mniej lub bardziej wyraźnie deklarowanej - opozycji do wielowiekowej tradycji, która ją poprzedzała.

Tę tradycję wyznaczał „duch” filozofii greckiej i dominujące w kulturze europejskiej przez setki lat przesłanie chrześcijaństwa; nauka Kościoła katolickiego. I ten „duch” określał oblicze Europy... Jak zauważają autorzy pracy *Europa jako pojęcie filozoficzne*, „to, co nazywamy Europą, rozpoczyna swe istnienie wraz z walką między Persami a Grekami. Grecy pod pewnym względem byli pierwszymi Europejczykami lub przynajmniej protoplastami Europy. [...] U nich właśnie występuje po raz pierwszy owa *differentia specifica*, która odróżnia Europę od wszystkich innych części świata. Gdyby Persom udało się podbić kraj Greków, to bieg dziejów potoczyłby się zapewne w zupełnie innym kierunku. Nie twierdzimy, że idee wolności i rozumu nigdy by się nie pojawiły. Należą one do istoty człowieka i inne ludy (może nawet sami Persowie) rozwinęłyby je prawdopodobnie albo w taki sposób, w jaki uczynili to Grecy, albo rozwój tych idei przybrałby inny, może bardziej skomplikowany przebieg. W każdym razie idee te nie naznaczyłyby tak silnie krajów naszego subkontynentu, a ośrodek tego, co nazywamy cywilizacją, pozostałby prawdopodobnie w obszarze Morza Śródziemnego albo na Bliskim Wschodzie. Europa reprezentowałaby tylko jedną z części większej cywilizacji, która rozciągałaby się – a niezliczonymi wariacjami – od Chin do Norwegii. Maraton oznacza zatem istotny zwrot w dziejach. Odtąd Europa – jak swoisty historyczny fenomen – wydaje się nierozdzielnie związana z ideami wolności i rozumu” [R. Buttiglione, J. Mercuri SDS 1996, s. 48].

Problem wszak w tym, iż pojęcie „wolności” i „rozumu” nie było w kulturze europejskiej na przestrzeni jej dwu i pół tysiącletniej historii rozumiane jednakowo i bezdyskusyjnie. To, co jest tu szczególnie ważne, to fakt, iż na przełomie średniowiecza i nowożytności w umysłowości europejskiej następują istotne przeobrażenia. A to oznacza, iż ujawnia się z całą mocą to, co jeden ze współczesnych autorów określa jako „*problem teologiczno-polityczny*” [Manent 1994, s. 15]. Ten „problem” da się sprowadzić do kwestii relacji: Kościół, jego nauka – a życie ziemskie,

sfera *polis*, państwo i jego prawo. „Z jednej strony – czytamy w przywołanej tu pracy – dobro, [które Kościół] niesie – zbawienie – nie jest z tego świata. „Tym światem”, światem cesarza Kościół się nie interesuje. Z drugiej strony, został on przez samego Boga i Jego Syna obarczony zadaniem doprowadzenia ludzi do zbawienia, i on jedyny może tego dokonać. Stąd Kościół ma „prawo wglądu” czy raczej „obowiązek wglądu” we wszystko, co mogłoby owemu zbawieniu zagrozić. Ponieważ wszystkie ludzkie działania są oceniane z punktu widzenia alternatywy dobro–zło – z wyjątkiem tak zwanych „rzeczy obojętnych”, [...] Kościół ma „obowiązek wglądu”, potencjalnie, we wszystkie działania człowieka. A wśród działań ludzkich najważniejsze i najbardziej brzemienne w konsekwencje są te, które podejmują rządzący. Kościół zatem z samej swojej racji istnienia winien czuć z najwyższą uwagą aby rządzący nie nakazywali rządzonym popełniania czynów zagrażających ich zbawieniu, aby nie dawali im „swobody” w ich popełnianiu. W ten sposób Kościół – logicznie, a nie z powodu konieczności historycznych – musiał sięgnąć po władzę najwyższą, *plenitudo potestatis*” [ibidem]. Powstaje tu zatem, jak określa to cytowany autor, istotna „sprzeczność” [ibidem]. „Ową szczególną „sprzeczność” zawartą w doktrynie Kościoła katolickiego możemy więc streścić następująco: Kościół pozwala wolnym ludziom organizować się w wymiarze doczesnym tak jak tego chcą, a *jednocześnie* próbuje narzucić im „teokrację”. Narzuca im religijne ograniczenie o nie znanej dotąd sile, a *zarazem* daje im wyzwolenie i emancypację na skalę dotąd nie znaną – w przeciwieństwie do judaizmu czy islamu nie nakazuje jednego *prawa*, którego celem miałoby być pozytywne regulowanie wszystkich działań ludzi...” [ibidem, s. 16]. Jest to „sprzeczność” tkwiąca w istocie średniowiecza. Europa tego czasu jest „podporządkowana nakazowi zbawienia, zbawienia chrześcijańskiego. Niełatwo było wyłamać się spod wpływu tego nakazu, którego źródło tkwiło [...] nie tylko we władzy zewnętrznej instytucji chętnie

wydającej rozkazy, ale także i przede wszystkim w przeświadczeniu duszy” [ibidem, s. 23].

Kultura grecka pytanie o świat *wartości* rozstrzygnęła w sposób następujący. *Dobro, Sprawiedliwość* istnieją obiektywnie; niezależnie od jednostki, jej osobistych przekonań. Nie oznacza to jednak, iż wykraczają one poza realia życia, w jakich przyszło funkcjonować ludziom. I to jest myśl Arystotelesa. W walce o autonomię tego, co ludzkie, Arystoteles jednak nie wystarczył. Rzecz bowiem w tym, iż Kościół katolicki, jak zauważa Manent, „swoją hierarchią dóbr przelicytował Arystotelesa; dobro, jakie głosił Kościół, jest dobrem znacznie większym, a cel, jaki ukazywał, celem o wiele wyższym niż każde z dóbr i celów naturalnych” [ibidem, s. 25]. Nie oznaczało to jednak unieważnienia, czy choćby odśunięcia na dalszy plan tych ostatnich. I ta idea znalazła wyraz w dziele św. Tomasza z Akwinu. „Uważał on – jak pisze Manent – że filozofia Arystotelesa zawiera wszystko, co pojąć może rozum naturalny. Objawienie chrześcijańskie dodaje do tych prawd naturalnych inne prawdy wyższe, nie podważające wszakże tych pierwszych: „Łaska doskonali naturę, nie niszczy jej”” [ibidem]. Sytuacja okazała się więc dwuznaczna. „Filozofia Arystotelesa mogła być używana jako broń obosieczna: do przeciwstawiania się Kościołowi i do wzmacniania go” [ibidem]. To „wzmocnienie” Kościoła jednak *problemu teologiczno-politycznego* nie rozwiązywało. „Doktryna tomistyczna - jak podkreśla cytowany autor - nie dawała możliwości udzielenia odpowiedzi na pilne pytanie polityczne: przyjmując, że natura posiada właściwe sobie dobro, a łaska dobro właściwe dla siebie, wyższe, lecz niesprzeczne z tym pierwszym; przyjmując również, że człowiek ma dwa cele – naturalny i ponadnaturalny – cele nierówne co do godności, lecz jednakowo uprawnione, komu winien jestem posłuszeństwo *hic et nunc* w sytuacji, gdy władza religijna i władza świecka wydają rozkazy, których pogodzić się nie da? Kościół, dysponując nauką św. Tomasza odpowiadał: należy zdać się na roztropność uszlachetnioną przez wiarę. Odpowiedź ta nie mogła jednak zado-

wolić tych, którzy chcieli określić w sposób jednoznaczny i *niekwestionowalny* niezależność świata naturalnego czy świeckiego. [...] Problem został rozwiązany [...] w każdym razie został rozstrzygnięty dwa wieki później – [...] we Włoszech przez Machiavellego” [ibidem].

„Ludzie – czytamy w *Księciu* – w swym ogóle sądzą bardziej wedle tego, co widzą, niż wedle tego, czego nie dotykają, gdyż patrzeć i widzieć mogą wszyscy, dotykać się zaś ręką mogą tylko nieliczni. Świat składa się przeważnie z gminu, a ci nieliczni, którzy wyrastają ponad gmin, dochodzą do głosu tylko wtedy, gdy gmin ich potrzebuje, aby się na nich wesprzeć” [Machiavelli 1993, s. 102]. „Człowiek jest nienasycony w swych pragnieniach, w naturze jego bowiem leży żądza posiadania, fortuna zaś pozwala mu osiągnąć niewiele. Stąd pochodzi jego wieczne niezadowolenie, a to, co posiadał, napełnia go odrazą” [ibidem, s. 253], czytamy w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liviusza*. „Chcąc zatem wiedzieć - poucza Machiavelli księcia - do czego lud łatwo namówić, a do czego trudno, należy przeprowadzić następujące rozróżnienie: czy to, do czego chcesz go namówić, wydaje się na pierwszy rzut oka korzystne czy niekorzystne [...]. Jeśli lud ujrzy w tym przedsięwzięciu korzyść – [...] – to zawsze z łatwością da się do niego namówić” [ibidem, s. 235]. Jak zauważono w literaturze przedmiotu, „horyzont myśli Machiavellego [...], wyznacza pytanie nie o to, jak ludzie powinni żyć, ale jak żyją. Cnota nie jest dla niego czymś, co poprzedza istnienie politycznej wspólnoty, nie jest czymś, co wyznacza cel państwa. [...] Życie polityczne nie jest określone żadną ponadświatową etyką, ale celami skromniejszymi – takimi jak interes państwa, narodu, bezpieczeństwa - ale za to bardziej realnymi. Polityka w koncepcji Machiavellego uwolniona zostaje od filozofii i religii, a jej istoty nie wyznaczają już rozważania nad doskonałością człowieka i prawem naturalnym, ale technologia posługiwania się siłą i stosowną do tego etyką polityczną. [...] Wszystko inne jest złudzeniem i źródłem zakłamania” [Śpiewak, 1991, s. 9]. Machiavelli, jak pisał w tym kontek-



ście Leo Strauss, „zarzucił pierwotne znaczenie dobrego społeczeństwa czy dobrego życia. [...] Ograniczył swój horyzont, aby tym łatwiej osiągnąć rezultaty” [Strauss, 1969, s. 165]. Autora *Księcia* można więc uznać – mając na uwadze dalszą ewolucję kultury – za „odkrywcę znacznie większego od samego Krzysztofa Kolumba” [ibidem, s. 164]. U początków nowożytności „przeświadczenie duszy” jednostki – jej „wolność i rozumność” – uległo przeobrażeniu.

Świat człowieka „nienasyconego w swych pragnieniach”, to świat ludzkiej przedsiębiorczości; kapitalizm. U podstaw jego doktryny tkwi – rzecz jasna, przy pewnym uproszczeniu – myśl Johna Locke’a. W jego *Dwóch traktatach o rządzie*, w *Traktacie drugim* czytamy: „Bóg, który nadał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie w życiu jak największych korzyści i wygod. Ziemia i wszystko, co się na niej znajduje, zostały nadane im dla ich utrzymania i dobrobytu. Wszystkie owoce, będące jej naturalnymi płodami, wraz z pasącymi się na niej zwierzętami, wspólnie należą do rodzaju ludzkiego, tak jak zostały nadane hojną ręką natury” [Locke 1992, s. 181]. To jednak, że mamy tu do czynienia ze „wspólnym władaniem” nie oznacza, że to już jest wszystko. Jest to tylko – hipotetyczna – sytuacja wyjściowa. „Pierwotnie – czytamy w cytowanym dziele – kiedy znajdowały się one [tzn. płody] w naturalnym dla nich stanie, nikt nie rozciągał nad nimi swego osobistego panowania ani nie wyłączał ich spod wspólnego władania pozostałych. Skoro jednak były one im nadane dla ich pożytku, to musiała pojawić się konieczność zawłaszczenia ich w taki czy inny sposób, zanim miały one jeszcze jakąkolwiek wartość i mogły być zużyte przez każdego człowieka. Dziczyzna i owoce, jakimi żywi się dziki i nieświadomy żadnych ograniczeń Indianin, który nadal jest użytkownikiem dóbr wspólnych, muszą należeć do niego, co więcej, tak do niego należą, że są częścią jego samego, do której nikt inny nie ma już żadnych uprawnień, ponieważ są to dobra służące do utrzymania go przy życiu” [ibidem]. Człowiek, hipotetyczna naturalna jednost-

ka, zdobywa dobra natury poprzez swój wysiłek, pracę. I to definiuje jego prawo do posiadania efektów tego wysiłku; własność. „Cokolwiek [...] – pisze Locke – wydobyl on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą *pracą* i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością. Do tego [...] jego praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne uprawnienie innych. [...] Stąd żaden człowiek, poza nim samym, nie może być uprawniony do tego, co raz już zostało przez niego zawłaszczone tam, gdzie pozostają jeszcze dla innych nie gorsze dobra wspólne” [ibidem, s. 181–182]. Jednostka nowożytna to ktoś, kto pracuje; i ktoś, kto jest właścicielem efektów tej pracy. I tak to – tak „zdefiniowana” – jednostka w realnym życiu napotyka inną jednostkę. I to jest rynek; świat wymiany przedmiotów prawa własności...

„Praca – pisze inny klasyk myśli liberalnej Adam Smith – stanowi rzeczywisty miernik wartości wymiennej wszelkich towarów. Rzeczywistą ceną każdej rzeczy, tym, co istotnie kosztuje ona osobę, która pragnie ją zdobyć, jest wysiłek i trud z jakim ją zdobywa. Dla człowieka, który przedmiot nabył i który chce go zbyć lub wymienić na coś innego, rzeczywistą wartością tej rzeczy jest wysiłek i trud, którego sobie zaoszczędza, a którym może obciążyć innych ludzi” [Smith 1954, s. 39]. „Daj mi to, czego ja chcę – rozwija ten punkt widzenia Smith – a otrzymasz to, czego ty chcesz: oto znaczenie każdej takiej propozycji, i to jest właśnie sposób, w jaki otrzymujemy nawzajem od siebie największą część usług, których potrzebujemy. Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach” [ibidem, s. 21–22]. Czy egoizm oznacza brak *wartości*. Przeciwnie, odpowiada Smith. „Jakkolwiek samolubnym miałby być człowiek – pisze – są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które powodują, iż interesuje się losem innych ludzi, i sprawiają, że ich szczęście jest dla

niego nieodzowne, choć jedyna przyjemność, jaką może stąd czerpać, to przyjemność oglądania tego. [...] Skoro nie doświadczamy bezpośrednio, co czują inni ludzie, jedynym sposobem przedstawienia sobie, co oni przeżywają, jest wyobrażenie, co my sami czulibyśmy w takiej samej sytuacji” [Smith 1989, s. 5–6]. I nie ma powodu utyskiwać na różnicowanie materialne. „To, co wytwarza ziemia, zawsze żywi nieomal wszystkich mieszkańców, których może wyżywić – pisze Smith. Bogaci wybierają z kopca jedynie wszystko to, co jest najcenniejsze i najprzyjemniejsze. Spożywają niewiele więcej niż człowiek biedny i pomimo naturalnego samolubstwa i zachłanności, [...], dzielą z biedakami produkt ich wkładu do pomnożenia zbiorów. Niewidzialna ręka prowadzi ich do dokonania nieomal takiego samego podziału artykułów pierwszej potrzeby, który by następował, gdyby podzielić ziemię na jednakowe części między wszystkich jej mieszkańców. [...] Jeśli chodzi o wygody cielesne i spokój umysłu, wszystkie różne warstwy społeczne są nieomal na tym samym poziomie, i żebrak wygrzewający się w słońcu przy gościńcu korzysta z takiego samego bezpieczeństwa, o jakie walczą królowie” [ibidem 272–273]. I ludzie ten stan rzeczy intuicyjnie wyczuwają. Jest to ich podziw dla bogactwa. A zatem: „Niech żyje wiecznie wielki król!” [ibidem, s. 75].

W pierwszych słowach *Ducha demokratycznego kapitalizmu* M. Novaka czytamy: „Spośród wszystkich ustrojów, które legły u podstaw naszej historii, żaden tak nie zrewolucjonizował zwykłych ludzkich nadziei – nie wydłużył życia, nie umożliwił likwidacji nędzy, nie poszerzył zakresu osobistego wyboru – jak demokratyczny kapitalizm. Przypomnijmy sobie społeczeństwa imperium rzymskiego i okresu Karolingów. Zastanówmy się nad siedemnastowiecznymi mocarstwami katolickimi i protestanckimi, kolonialnymi i handlowymi. Zbadajmy różnorodne formy socjalizmu współczesnego. Każdy z tych ustrojów ekonomiczno-politycznych miał swoich teologicznych zwolenników. Ale żaden teolog, chrześcijański ani żydowski, nie dokonał oceny teolo-

gicznego znaczenia demokratycznego kapitalizmu [Novak 2001, s. 25]. Skąd się bierze potrzeba takiej „oceny”. „Przez dwa wieki demokratyczny kapitalizm był bardziej kwestią praktyki niż teorii – zauważa w punkcie wyjścia swojej wizji Novak. Ta praktyczność nie była przypadkowa. Po podziałach i urazach wojen religijnych siedemnastego wieku pisarze [...] [tego czasu] woleli unikać sporów teologicznych. Pragnęli wypracować metody współpracy, które by nie zakładały zbieżności poglądów w kwestiach metafizycznych; próbowali stworzyć system pluralistyczny, otwarty dla ludzi wszelkich religii i przekonań. Co więcej, ich geniusz leżał w sferze pragmatyzmu. [...] Stanowili nowy gatunek: filozofów praktyki. System, który propagowali, w sposób naturalny nagradzał praktyków raczej niż teoretyków. [...] Przez wiele pokoleń wyższość praktyki w demokratycznym kapitalizmie była równie oczywista, jak powiedzenie kupców: „Zrób lepszą pułapkę na myszy, a świat zapuka do twoich drzwi” [ibidem, s. 32]. Praktyka zatem, to praktyka. Na rzeczywistość nie można się obrażać.

A jednak... „Na całym świecie – pisze Novak – kapitalizm wzbudza nienawiść. Słowo to kojarzy się z egoizmem, wyzyskiem, nierównością, imperializmem, wojną. Nawet w samych Stanach Zjednoczonych uważny obserwator nie może nie zauważyć stosunkowo niskiego morale przemysłowców, robotników czy publicystów” [ibidem, s. 45]. Gdzie tkwi przyczyna takich odczuć? U podstaw „nienawistnych” opinii o kapitalizmie tkwi wiele przyczyn. Nie są one bynajmniej wyimaginowane; wynikają z obserwacji faktycznego stanu rzeczy. Pierwszą jest, jak je relacjonuje Novak, „zepsucie bogactwem” [ibidem, s. 46]. „Sukces podważa dyscyplinę moralną. W ten [...] sposób bezwładność ustroju prowadzi go w kierunku hedonizmu, dekadencji i tej formy „samorealizacji”, która przypomina Narcyza przeglądającego się w powierzchni wody” [ibidem]. „Bogactwo” generuje inne zjawiska. I tak, ujawnia go reklama, odwołująca się „do najgorszych cech obywateli” [ibidem]. Dalej, jest to sfera polityki. „Przywódcy polityczni wykorzystują strukturalną słabość

wszystkich demokratycznych społeczeństw. Nie mogąc oprzeć się na mocnej partii politycznej, [...] wychodzą naprzeciw obywateli samotni i słabi, przybierając szaty symbolizmu i pobożnych życzeń. Ich obietnice stały się nową formą przekupstwa. [...] Wszystkie sektory społeczeństwa żądają więcej, więc politycy obiecują więcej. [...] [Jest to] [...] dążność społeczeństwa do życia ponad stan. Słaba ludzka natura bierze górę nad zdrowym rozsądkiem” [ibidem, s. 46–47]. „Strukturalna nieodpowiedzialność” [ibidem, s. 46], oto treść tego zarzutu. I kolejny: „Coraz więcej osób widzi w poszerzających się kręgach rządowych możliwość zdobycia dla siebie nowych sfer wpływów, powiększania własnego bogactwa i zdobycia władzy. [...] Żądza władzy – *superbia* – jest głębsza i bardziej przenikająca niż żądza bogactwa – *cupiditas*” [ibidem, s. 47]. Nie ma autorytetów... „Autorytety moralno-kulturalne od dawna cierpią w rynkowym systemie [...] na poważną utratę statusu. [...] Prawdziwe dzieła geniuszu są doceniane przez niewielu; rynek słabo odróżnia je od reszty. [...] Dominującą klasą stała się klasa kupiecka. Standardy rynku rzadko pokrywają się ze standardami artystycznej lub naukowej doskonałości. [...] Głosy naprawdę wybitne są na rynku słabo słyszalne” [ibidem, s. 47–48]. To zaś w autorytetach wzbudza – jak to nazywa Novak – „zazdrość” [ibidem, s. 48]. W tej sytuacji bowiem, jak pisze, „urazy intelektualistów nie mogą nie narastać, skoro wynagrodzenie wybitnych talentów artystycznych i umysłowych [...] jest zwykle niższe niż wynagrodzenie najlepszych w sferach zarządzania gospodarczego, w dziedzinie sportu i rozrywki. To, że tancerz dysponuje pieniędzmi, których większość naukowców może tylko marzyć, woła o pomstę do nieba. Czy to sprawiedliwe? Pan Bóg, znając siłę ludzkiej chciwości, aż dwukrotnie zabronił jej w Dziesięciu Przykazaniach” [ibidem]. Nadto w tych krytykach pojawia się to, co Novak określa jako „smak” [ibidem]. „Kultura demokratycznego kapitalizmu – pisze – jest pogardzana najgłębszą pogardą za swój „burżuazyjny” i „filisterski” gust. [...] Mając wolność wyboru, demokratyczny naród zmysłowo oddaje się wulgarno-

ści. Plastikowe róże rażą subtelnych. Prymitywność i wulgarność centrów handlowych jest obrazą dla intelektualistów. Gusty przeciętnych obywateli drażnią...” [ibidem, s. 48–49]. „Do tych skarg - dodaje Novak - dochodzą jeszcze dziesiątki innych. Zarzuca się ustrojowi, że powietrze, woda i ziemia są zanieczyszczone, odpady chemiczne trują ludzi; nowa cywilizacja zyskała miano „cywilizacji raka”, bogaci się bogacą, a ubogich prześladuje system karny; wielkie korporacje są wewnątrz niedemokratyczne i samym swoim istnieniem niemal zaprzeczają pojęciu demokracji; „imperializm finansowy” trzyma Trzeci Świat w „zależności”; materialne osiągnięcia krajów rozwiniętych „powodują” nędzę w tych mniej rozwiniętych” [ibidem, s. 49–50]. A zatem, konkluduje Novak, „trudno się dziwić, że dla tych, którzy w to wierzą, kapitalizm jest złym ustrojem” [ibidem. s. 50].

Teza Novaka jest następująca: źródłem „nienawistnych” opinii o kapitalizmie jest „zatrata” jego „ducha” [ibidem, s. 45]. Przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w braku jego „teorii”. „W poprzednich pokoleniach, przyjmując swoje dziedzictwo duchowe jako rzecz zrozumiałą samą przez się, demokratyczny kapitalizm nie odczuwał wyraźnej potrzeby teoretycznego określenia się – twierdzi Novak. Wydawało się, że nie potrzebuje teorii moralnej – teorii o życiu duchowym – bo liczył on [...] na to, że jego przywódcy moralno-kulturalni wypracują ją i będą jej przestrzegać. Ale czasy takiej niewinnej naiwności już dawno minęły” [ibidem, s. 33]. Jest bowiem tak, iż „również w społeczeństwach demokratycznego kapitalizmu ludzie nie żyją samym chlebem. [...] Nieprzwywykłe wiązanie wagi do teorii osłabia życie duchowe i dążenie do szlachetnych celów” [ibidem]. A zatem „pierwszym nakazem moralnym jest myśleć dalekowzrocznie. Organizacja społeczeństwa nie jest nam dana jak pogoda; za jej formę odpowiedzialny jest człowiek” [ibidem].

I takie jest zadanie Novaka; stworzyć teorię... Kapitalizm – w języku Novaka „demokratyczny kapitalizm” – tworzy określoną strukturę. „W *Duchu* – pisze Novak – położyłem nacisk na trzy systemy społecz-

ne („trzy swobody”) koniecznie związane w prawdziwie wolnym społeczeństwie – (1) **system gospodarczy**, który uwalnia ludzi od nędzy, (2) **system polityczny**, który wyzwala ich od tortur i tyranii i (3) **system moralno-kulturalny**, który daje im wolność ducha, serca i umysłu” [ibidem, s. 19]. Każda z części tej struktury jest ważna. I jest jednakowo ważna. Novak, rzecz jasna, ma świadomość tego, iż ramy wszelkiej organizacji życia zbiorowego określa „system polityczny”. Jednakże to nie jest wszystko... „Jeśli demokracja – pisze – daje tylko możliwość głosowania co jakiś czas, a nie zapewnia poprawy ekonomicznej, zwłaszcza dla ludzi z nizin społecznych, to ludzie nie będą zbyt jej kochali. [...] Ludzie potrzebują pola do popisu dla swojej własnej inicjatywy ekonomicznej” [ibidem]. Demokracja nie wystarcza. I dynamiczna gospodarka, korzystająca z możliwości, jakie stwarza ta pierwsza, także nie wystarcza. „Jeśli w jakiejś kulturze [...] nie ma powszechnie uznawanych norm moralnych, jeśli podstawowe wartości społeczne, jak otwartość, uczciwość i zaufanie są w zaniku, to gospodarka raczej nie wykaże dynamizmu. Przeciwnie, będzie kulała, okaże się słaba i niewydolna” [ibidem, s. 20]. Jest bowiem tak, iż „postęp polityczny i ekonomiczny wymaga [...] [wysokiego] poziomu moralnego” [ibidem.]. Wymienione przez Novaka „systemy” nie tylko są jednakowo ważne; każdy z nich nie może istnieć bez pozostałych. „Demokratyczny kapitalizm – pisze Novak – nie jest jedynie „ustrojem wolnej inicjatywy”. Nie może istnieć i rozwijać się bez kultury moralnej kultywującej wartości, od których zależy jego trwanie, bez demokratycznej polityki państwowej, zdecydowanej na ograniczone rządy z jednej strony, a z drugiej na różnorodność legalnych działań, bez których dobrze prosperująca gospodarka nie może się obejść. Utażona mądrość praktyczna systemów: moralno-kulturalnego i politycznego głęboko oddziałuje na funkcjonowanie systemu gospodarczego” [ibidem, s. 73]. „Każdy z tych systemów ma swoje własne instytucje, dyscypliny i standardy, cele i ograniczenia, cechy atrakcyjne i odpychające. Każdy ma swój etos. Każdy także stwarza problemy pozostałym

dwóm. Napięcia te są pożądane; ustrój pluralistyczny jest **obliczony** na ich pobudzanie. Z iskier wznieconych w miejscach tarcia czerpie on swą energię postępu i zdolności samonaprawy. Jest to ustrój obliczony tak, by stanowił ciągłą rewolucję” [ibidem, s. 201].

Ekonomia w sposób naturalny nie kojarzy się z moralnością. Pieniądz nie jest ani moralny; ani nie-moralny; jest, jaki jest. Jest to jednak błędny sposób rozumowania, twierdzi Novak. „Smith wierzył – pisze Novak – że nowy porządek będzie korzystny dla wszystkich bez wyjątku, nie tylko w Anglii, ale na całym świecie; że poprowadzi ludzkość na nowe szczyty moralności, choć paradoksalną drogą. Dawni moralisci kładli nacisk na wizje, cele i motywy. Smith natomiast wskazał na osiągnięcia. W likwidacji głodu, podniesienia z nędzy, eliminacji cierpienia materialnego całej ludzkości widział on osiągnięcia godne moralnej aprobaty” [ibidem, s. 98]. „Paradoks polega na osiągnięciu wysoko moralnych celów przez położenie na nie **mniejszego** nacisku. Wykorzystanie racjonalnej interesowności każdego obywatela w rzeczywistym świecie historycznych doświadczeń jest znacznie bardziej skutecznym środkiem do osiągnięcia pożądanych celów moralnych niż poleganie na jakichkolwiek innych motywacjach” [ibidem]. Locke, jak zauważa Novak, „napisał kiedyś, że wynalazcy nowych technik gospodarczych i produktów – na przykład chininy – są większymi dobroczyńcami ludzkości niż filantropi” [ibidem, s. 41]. Demokratyczny kapitalizm zatem – taka jest konkluzja Novaka – „to ważny przełom moralny, a nawet, jeśli ktoś woli, teologiczny” [ibidem, s. 99].

Jak się rzekło, kwestią fundamentalną dla czasów pomiędzy średniowieczem a nowożytnością, było to, co zostało określone jako *problem teologiczno-polityczny*. Dał się on sprowadzić do dylematu odpowiedzi na pytanie o to, czy źródłem zasad życia zbiorowego są *wartości*, które przekraczają ramy konkretnej działalności konkretnego człowieka; czy też tym źródłem jest ta właśnie działalność... Spór na temat tej kwestii cały czas trwa. Na początku lat 90-tych odbyła się w Warszawie



międzynarodowa konferencja zatytułowana: *Chrześcijaństwo i demokracja*. Uczestniczyli w niej wybitni intelektualiści z całego świata. „Chętnie uznaję – zauważa podczas dyskusji George Weigel, że demokracja jest niezadowolająca – bowiem dla chrześcijanina nie jest zadowolające, póki nie zostanie ustanowione Królestwo, gdzie miecze przekute będą na lemieszce i otarta będzie ostania łąza. Ale – a jest to bardzo ważne „ale” – to ogólne niezadowolenie, ów status chrześcijanina jako „czasowego mieszkańca” każdej ziemskiej *polis* nie oznacza, że chrześcijaninowi nie wolno przyznawać wartości dobrom względnym. A demokracja jest dobrem, ponieważ stanowi formę rządów, która w warunkach współczesności najlepiej przystaje do chrześcijańskiego rozumienia godności ludzkiej, ponieważ najlepiej chroni podstawowe prawa człowieka oraz ponieważ odkrywa najszerzą przestrzeń, w której można urzeczywistnić osobistą odpowiedzialność i dążenie do wspólnego dobra” [*Chrześcijaństwo i demokracja*, 1993, s. 22]. „Potoczne stwierdzenie, że „moralności nie można zadekretować”, jest niezadowolające. W rzeczywistości demokracje cały czas „dekretują moralność”: zakazują morderstwa, kradzieży, oszczerstwa i nieuczciwej reklamy; nakazują sprawiedliwe praktyki zatrudnienia; regulują zachowania ekonomiczne (w dziedzinie odpowiedzialności producenta, gwarancji, uczciwych praktyk bankowych itp.) [ibidem, s. 23]. „Problem”, o jakim mowa, wydaje się być rozwiązany...

Niezupełnie... „Z punktu widzenia misji Kościoła, która polegała na doprowadzeniu ludzkości do wiecznego zbawienia, nowy ustrój nie ma żadnej przewagi nad dawnym – zauważa w przytaczanej tu dyskusji Alain Besançon. Zasada demokracji zakłada, iż obywatel posłuszny jest samemu sobie i uwzględnia interesy i preferencje, które sam określa. W tym sensie ideał demokratyczny nie sięga tak wysoko, jak to miało miejsce w starożytnych miastach i w monarchiach, które – przynajmniej teoretycznie – nie traciły z oczu wychowania obywateli w cnocie i troski o dobro wspólne stojące ponad interesem jednostki. Kościół nie miał za-

tem powodów, aby z entuzjazmem uznać wyższość woli człowieka nad wolą Boga lub zaakceptować niezgodność pomiędzy pozytywnym prawem ludzkim a prawem naturalnym i wiecznym. [...] Porządek demokratyczny dyskredytuje zasadniczo ideę prawdy absolutnej jako prawdy objawionej i przekazywanej w tradycji Kościoła. Jest to założenie pierwszej i najbardziej modelowej z demokracji – demokracji Stanów Zjednoczonych” [ibidem, s. 26]. Jednakże, jak zauważa Besançon, „praktyczna rezygnacja z roszczeń do prawdy osłabia Kościół. W efekcie nie może on już dyktować reguł obyczajowych. W ustroju demokratycznym obyczaje, podobnie jak sprawowanie władzy politycznej, uzależnione są od ludzkiej woli. Tak jak wyznania religijne, obyczaje dotyczą grupy ludzi, która mając legalny status w społeczeństwie demokratycznym nadaje taki sam status własnym obyczajom. Domaganie się równouprawnienia dla kobiet burzy tę delikatną barierę, jaka chroni hierarchię kościelną. Domaganie się moralnego przyzwolenia dla rozwodu, przerywania ciąży lub homoseksualizmu wynika również z zasady demokracji i wpisane w nią relatywizmu. Walcząc z tym relatywizmem Kościół musi zaświadczyć o swym Boskim autorytecie właśnie w duchu prawdy moralnej” [ibidem, s. 27].

Mamy tu zatem, dwa spojrzenia. W ich punkcie wyjścia przyjmuje się bez zastrzeżeń faktyczny stan rzeczy. Jest to nowożytna *demokracja*. Wedle jednej opinii jest to świat – realizowanej w praktyce życia – „moralności”. Jednocześnie mamy tu opinię, iż – siłą rzeczy – trzeba mieć świadomość relatywizmu moralnego tego świata. G. Weigel jest, jak stwierdza, przeciwny temu, co nazywa on „»Rzeczpospolitą Cezarskiego Ja«, [...] [gdzie] niezależność jednostki, rozumiana w sposób radykalnie świecki, staje się normą przebijającą wszystkie inne normy społeczne. [...] Ten rodzaj »liberalizmu« – twierdzi – jest bardzo nie-dobry dla demokracji. Dlaczego? Ponieważ głoszona przezeń zasada całkowitej względności systemów moralnych nie daje zadowalających odpowiedzi na pytania: dlaczego być tolerancyjnym? Dlaczego szano-

wać innych? I wreszcie, dlaczego być demokratą? A bez przekonujących i publicznie udzielanych odpowiedzi na te pytania, demokracja jest zagrożona” [ibidem, s. 24].

I na te pytania stara się odpowiedzieć dzieło Novaka.

Jak już wiemy, w rozważaniach Novaka pojawiają się terminy: „teolog”, „teologiczny”. Co zatem Novak przez nie rozumie? „Teologia” dla niego to – tak, jak zostało to ustalone w wielowiekowej tradycji – nauka o Bogu. Jednak tę naukę rozumie on w sposób szczególny. „Bóg Izraela i Jezus, to jeden Bóg – uczy córkę – transcendentny Stwórca wszechrzeczy, któremu należy oddawać cześć w duchu i prawdzie, a nie przez uczucia. Każdy jego cud w pewnym sensie przyspiesza procesy naturalne, zagęszcza czas i miejsce [Novak, Novak, 2001, s. 172]. Świat „cudów” – przedmiot „uczuć” i świat natury to dwa światy; rzecz w tym, iż bynajmniej się one nie wykluczają. „Żydzi i chrześcijanie nie uważają, że Bóg gra w kości – uzupełnia Novak. Natura to Jego dzieło sztuki, a nie zabawka” [ibidem, s. 173]. A to dzieło, prawa nim rządzące, człowiek jest w stanie poznać i zastosować w praktyce swojego społecznego życia. I tak w myśli Novaka pojawia się pojęcie „teologii ekonomii” [Novak 2001, 279 i n.]; także „teologii ekonomii politycznej” [Novak 1993, s. 28]. Wedle Novaka, przekonanie o boskim, czy lepiej religijnym, przesłaniu wszelkiego ludzkiego działania, zawiera się już w myśli klasyków liberalizmu. Jak z satysfakcją twierdzi Novak „Locke zwraca uwagę, że jednostki odnajdują środowisko społeczne, spistość i skuteczność w rodzinach i Kościołach. Kiedy pisze „dobro publiczne”, ma na myśli nie tylko dobro polityczne, ale i społeczne. Dobro publiczne oznacza dla niego porządek oparty w równym stopniu na odziedziczonych regułach, cnotach moralnych i obyczajach, co na prawie” [Novak 1998, s. 220–221]. Jednostki, wedle Locke’a – w interpretacji Novaka – „tworzą [...] część ciała politycznego, którego każda część i każdy członek korzysta na mocy praw społeczeństwa z opieki i którego poszczególne działania skierowane są na zapewnienie dobra całości” [ibidem,

s. 219]. I w podobnym „duchu” widzi świat ludzkiej przedsiębiorczości A. Smith, twierdzi Novak. W ujęciu Smitha „bogactwo narodów” nie zależy bez reszty od tego, czym społeczeństwo obdarza natura. Zależy od tego, w jakim stopniu „porządek społeczny” wykorzystuje te dobra. To zaś może zapewnić jedynie taka organizacja życia zbiorowego, który Smith określa jako „naturalny ustrój wolności” [Novak 2001, s. 97]. W centrum jego uwagi „są biznesmeni, nie ekonomiści” [ibidem, s. 176]. „Interesuje się on bardziej psychologią świata rzeczywistego niż zestawieniami statystycznymi. Gdy jednostki stają się gospodarczo aktywne, o statystyki nie trzeba się martwić” [ibidem]. „Smith – pisze Novak – daleki jest od „autonomii” i błędnego indywidualizmu, przypisywanemu jemu podobnym przez papieży i teologów” [ibidem, s. 173]. Dla niego „ekonomia polityczna” jest w istocie gałęzią „filozofii moralnej” [Novak 1993, S. 145]. „Nadzieją Adama Smitha było – pisze Novak – że miłość własna może zostać użyta w ustroju społecznym korzystnym dla wszystkich jak żaden inny. Tak więc jego celem, kiedy zapalił świeczkę na ołtarzu interesowności, było zbudowanie na niej systemu, cechującego się porządkiem, wyobraźnią, inicjatywą i postępowaniem dla wszystkich. System taki, uważał on, drogą ewolucji doprowadzi do powstania interesów przewyższających miłość własną [...]. Każda jednostka będzie wtedy miała udział w dobrym społeczeństwie w taki sposób, że jej miłość własna obejmie wszystkich. A całe dzieło demokratycznego kapitalizmu nie będzie zakończone, dopóki nie będzie mocnej materialnej podstawy dla każdej jednostki ludzkiej na naszej planecie [Novak 2001, s. 178]. *Bogactwo* nie wyklucza *etosu*, rozumianego możliwie szeroko. Ta, jak to określa Novak, „rewolucja Adama Smitha” [ibidem, s. 302] to – w rzeczy samej – rewolucja w sferze moralności, jaka dokonała się u progu czasów nowożytnych. „Profesor etyki, Adam Smith, był humanistą, a nie materialistą” [Novak 1993, s. 115].

Wróćmy zatem do punktu wyjścia. Jak się rzekło, współczesny świat, mimo oczywistej unifikacji „ducha” kultury, staje wobec pro-

blemów odwiecznych; pozaczasowych. Jest to kwestia odpowiedzi na pytanie o status *wartości*. Ten status był przejrzysty w kulturze przednowożytnej; i jest on taki – przy wszystkich zastrzeżeniach i dyskusjach wokół niego – w dwu-tysiącletniej tradycji chrześcijaństwa, także współcześnie. Nowożytność wszak wprowadziła tu nowy element, myśl, która całą kwestię relacji: życie zbiorowe, społeczeństwo, państwo, prawo – a świat *wartości*, uczyni niejasną; nie dającą się jednoznacznie rozumieć. I myśl Novaka odnosi się do tej kwestii. „Kiedy na studiach – wspomina – zacząłem czytać pisarzy angielskich, jak Hobbes, Locke, Mill, i amerykańskich, jak James, Peirce i Dewey, odbierałem ich wizje jako obce i obraźliwe. Ich wywody o (jak mi się zdawało) zatimizowanych jednostkach zawierających między sobą „kontrakty” i „umowy” i ich sposób myślenia w wąsko empirycznych, pragmatycznych ramach, uważałem nie tylko za obce, ale także za duchowo błędne. Sam uważałem się za człowieka rodzinnego, członka narodu o kilkusetletniej historii, a nie za samotną jednostkę poszukującą kontraktu społecznego [Novak 2001, s. 37–38]. Teza Novaka jest następująca: nie ma tu żadnej niejasności; wprost przeciwnie, sytuacja jest zdecydowanie jednoznaczna. „Wolność” i „rozumność” jednostki, nie jest światem zamkniętym; wywodzącym się bez reszty z „ducha” Machiavellego. I tak jest w doktrynie Kościoła katolickiego. I tak to Jan Paweł II w swojej encyklice *Laborem exercens*, jak pisze Novak, wyraźnie oddzielił „[...] »wczesny, XIX wieczny kapitalizm« od obecnego (»twardy kapitalizm« od współczesnego). Ze swych bogatych doświadczeń wyciągnął wniosek, że socjalistyczna kolektywizacja własności odbiera władzę jednej klasie i daje ją innej. [...] Pod hasłem »praca« umieścił wszystkich tych, którzy przyczyniają się do produkcji, nawet przemysłowców i menedżerów, odkrywców nowych procesów i wynalazców nowych technik. I wreszcie, podkreślił kreatywność współczesnej pracy, posługując się przy tym teologicznymi symbolami Stwórcy i Jego stworzenia. Są to wielkie kroki w stronę tradycji Johna Locke’a, Adama Smitha i późniejszego demo-

kratycznego kapitalizmu” [ibidem, s. 286]. „Jednak – jak symptomatycznie uzupełnia Novak – papież Jan Paweł II podał swój zarys historii dziewiętnastowiecznego kapitalizmu chyba tylko dla ilustracji. Jako ilustracja spełnia on swoje zadanie; jako historia jest równie niepełny, jak poglądy poprzedników Autora” [ibidem].

Świat *przed*-nowożytny i nowożytny stanowi jedność. I ten stan rzeczy – wedle Novaka – oddaje sentencja wyryta na narodowej pieczęci Ameryki, *Novus ordo seculorum*. A symbolizuje ją zamieszczony tam rysunek, przedstawiający świadomie niewykończoną piramidę zbudowaną z wielkich kamieni, u podstaw której znajdują się, „jak możemy sobie wyobrazić” – jak pisze Novak – „powiązane, lecz przeciwstawne bieguny „wspólnoty politycznej” i „ekonomii””; nad piramidą tą zaś „czuwa Oko, symbol bezstronności i uczciwości, oraz Opatrzność, symbol ładu moralno-kulturalnego” [Novak 1998, s. 66]. I dotyczy to wszystkich; każdego uczestnika życia zbiorowego, niezależnie od stanu posiadania i wyznawanego światopoglądu. „W prawdziwym, pluralistycznym społeczeństwie nie ma jednej świętej kopuły. Jej brak jest **zamierzony** – w duchowym rdzeniu pluralizmu jest pusta świątynia. Pozostawiono ją pustą rozumiejąc, że żaden pojedynczy symbol, obraz, żadne słowo nie zadowoli wszystkich stukających do jej bram” [Novak 2001, s. 70]. Jak jednak należy rozumieć tę „pustkę”? Jest to wszak dla rozważań nad statusem *wartości* w nowożytnym i współczesnym świecie kwestia fundamentalna. „Pustka” to „pustka”... Nie, twierdzi Novak. Ta „pustka”, jak pisze, „reprezentuje [...] transcendencję, do której może się zbliżyć każda wolna świadomość, z każdego niemal kierunku” [ibidem]. I to jest Ameryka... Czy zatem, zadaje pytanie Novak, „rdzeń pluralizmu w Stanach Zjednoczonych jest rzeczywiście zupełnie pusty?” [ibidem]. I odpowiada. „Na monetach i banknotach widnieje napis „In God we trust” (W Bogu nasza wiara). Czyż Bóg nie jest jej rdzeniem? Dla tych, którzy w ten sposób rozumieją rzeczywistość - tak, dla ateistów - nie” [ibidem]. Jednakże, jak uzupełnia. „oficjalne wyrazy kultu religijnego

nie mają wprawiać w zakłopotanie czy poniżać niewierzących w Boga. Ich treść jest pluralistyczna. Żadna instytucja, grupa czy osoba w Stanach Zjednoczonych nie jest upoważniona do narzucania innym swojej definicji pojęć: „Bóg”, „Wszechmocny”, „Stwórca”. Słowa te są jedynie wskazówkami, które każdy musi samodzielnie określić” [ibidem]. I to dlatego trzeba być demokratą...

„Patrzeć na ludzką historię, jako nasyconą miłością Boga, [...] [który] widzi cel swego stworzenia i który kochając każdego jako jednostkę, tworzy z ich różnorodności niewidoczną, ukrytą, ale silną wspólnotę”, to wedle autora *Ducha demokratycznego kapitalizmu* właściwa perspektywa [Novak 2001, s. 403]. Dla Novaka w nowożytnej i współczesnej kulturze Zachodu „problem teologiczno-polityczny” nie istnieje; także w skali globalnej... *Demokracja* i świat wartości są do pogodzenia...

## BIBLIOGRAFIA

- Buttiglione, Rocco, Merecki Jarosław SDS (1996), *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Chrześcijaństwo i demokracja* (1993). W: „Res Publica Nowa”, październik, Warszawa: Fundacja Res Publica im. Henryka Krzeczowskiego.
- Locke, John (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Machiavelli, Niccolo, (1993), *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Manent, Pierre (1994), *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków: Wydawnictwo ARCANA.
- Novak, Michael (1993), *Liberalizm, sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Novak, Michael (1998), *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Novak, Michael (2001), *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Smith, Adam (1954), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smith, Adam (1989), *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Strauss, Leo (1969), *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa: PAX.
- Śpiewak, Paweł (1991), *Ideologie i obywatele*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.