

Solidarnost i supsidijarnost kao temelji socijalnog tržišnog gospodarstva

Ivan Šarić

Caritas, Stručna služba za migrante
Heilbronn, SR Njemačka

Izvorni znanstveni članak

UDK 364.42/.44:331.5

Primljeno: rujan 1997.

U ovom članku autor raspravlja o pojmovima: solidarnost, supsidijarnost i socijalno tržišno gospodarstvo.

Solidarnost kao moralni pojam označava obvezu zauzimanja čovjeka za čovjeka. Zbog toga taj zahtjev bez daljnijega spada u temelje morala uopće.

Sržna poruka principa supsidijarnosti, kojeg socijalna enciklika Quadragesimo anno naziva "gravissimum principium" je jasna: nadležnost treba alocirati na najnižu razinu na kojoj se ona provodi.

Ako se na socijalno tržišno gospodarstvo gleda ne kao na diferencirani političko-ekonomski model nego kao na dinamički proces koji teži k tome da poveže princip slobode tržišta sa socijalnom jednakošću, onda je jasno zbog čega su princip solidarnosti i supsidijarnosti temelji socijalnog tržišnog gospodarstva.

Ova tema, kojom se želim pozabaviti s gledišta kršćanske socijalne etike na jednoj je strani principijelne naravi, a na drugoj, glede gravirajućih problema, predmetom mnogostrukih specijalnih kontroverzija oko uređenja socijalne države odnosno socijalnog tržišnog gospodarstva.

Svoju zadaću ovdje vidim u tome da pokušam pružiti skicu osnovnih aspekata teme. Pri tome mi je potpuno jasno da kršćanske socijalne etike kao homogene discipline *per se* nema.

Glede pluralizma kršćanskosocijalnoetičke tradicije i gledišta, ovaj pokušaj može se razumjeti samo kao prijedlog, koji ne aspirira da bude reprezentativan, ali koji nastoji biti u sredini svih ovakvih diskusija. Želim slijediti raščlambu teme koju diktira njezin naslov. Najprije ću se pozabaviti pojmom *solidarnosti*, tada *supsidijarnosti* te u trećem dijelu nekim aspektima *socijalnog tržišnog gospodarstva*.

1. SOLIDARNOST

Solidarnost kao moralni pojam označava "međusobnu obvezu zauzimanja čovjeka za

čovjeka"¹ pri čemu se ta obveza može odnositi na odnos između osoba, između zajednica te između osoba i zajednica. Kod tog općenitog značenja radi se o zahtjevu koji bez daljnijega spada u temelje morala uopće.

Nasuprot tomu javlja se konjunktura znanstveno-diferencijalnih, normativnih pojmova solidarnosti relativno kasno, naime tek u drugoj polovini 19. stoljeća u Francuskoj. Socijalni filozofi, sociolozi i politički znanstvenici kao Alfred Fouillée, Léon Victor Bourgeois, Léon Duguit i Emile Durkheim preciziraju pojam solidarnosti kao ključni pojam solidarnog društvenog koncepta. Ta bi solidarnost trebala biti središnji put u solidarno uređenje između individualizma liberalnog i kolektizma socijalističkog obilježja, u kojem bi individualni interesi i cjelokupni opći interesi, privatna autonomija i socijalna funkcija, sloboda i jednakost u smislu *solidarité organique* bili međusobno povezani, pri čemu je pojam solidarnosti prešao u motiv *fraternité* – motiv Francuske revolucije². Za naš kontekst je važno, da je tu francusku diskusiju o solidarnosti u modificiranom obliku recipirao njemački isusovac Heinrich

¹ J. Kondziela, Solidaritätsprinzip, u: *Katolisches Soziallexikon*, 1980, 2577 f.

² Vidi: A. Wilk, *Solidarität*, u HWP 9, 1004-1006.

Pesch, koji je svoju znanost o društvu nazvao *solidarizmom*. Iako se taj naziv nije uspio etablirati, ipak je Pesch u razvoju katoličkog socijalnog nauka dobio ključno mjesto između ostalog i zbog toga jer je njegov pojam solidarnosti, kao i onaj Gustava Gundlacha, i Oswalda von Nell-Breuninga, postao ključem tog socijalnog nauka te dobio središnje mjesto u obliku principa solidarnosti. Kasnije će se malo više pozabaviti tim principom solidarnosti. Pokušat će povezati njegovo povijesno obilježje s aktualnom socijalnoetičkom diskusijom.

Tradicionalni katolički socijalni nauk razlikovao je princip solidarnosti kao *deskriptivni* i *normativni* aspekt ili, kako se to obično kaže, *princip jest* i *princip treba*. Deskriptivni aspekt upućuje na socijalnoantropološki kontekst, koji je Nell-Breuning ovako sažeo: "Društvena cjelina i njezini dijelovi najtješnje su povezani. Ako je cjelini dobro, onda i svim dijelovima mora biti dobro; ako je dijelovima dobro, onda cjelina mora biti u dobrom stanju (...) Dobro pojedinaca i dobro cjeline upućeni su jedno na drugo; njihove sudbine nerazrješivo su isprepletene"³. U ovom se kontekstu radi o bitnom socijalitetu čovjeka koji je tako stvoren da je u realizaciji svoga određenja i svoga životnog plana upućen na komunikaciju i kooperaciju s drugim ljudima. Upleten je dakle u tu mrežu te time ovisan o socijalnoj sredini. Ovaj je deskriptivni motiv prastar. U svojoj srži upućuje na Aristotelov pojam autarkije: "Čovjek nije autark za sebe samoga, nego samo u socijalnom kontekstu"⁴.

Ovo se s principom solidarnosti povezuje *normativnom* izjavom koju Nell-Breuning formulira: "Dijelovi cjeline moraju se truditi za dobro cjeline; isto se tako cjelina mora brinuti o dobru svojih dijelova, za što je odgovorna"⁵. Pastoralna konstitucija II. Vatikanuma naglašava: "Svi neka uzmu k srcu da među glavne dužnosti suvremenog čovjeka ubroje društvene obveze i da ih obdržavaju" (*Gaudium et spes* 30). Iz principa solidarnosti kao "treba principa" proizlazi normativno određenje *dobra cjeline* (dakle zajednice) kao temeljne norme so-

cijalne kooperacije kao i pojam *socijalne pravde*. Da taj normativni pojam danas uključuje i ekološku dimenziju, smatram samo po sebi razumljivim te to više ne treba naglašavati.

Kao osnova principa solidarnosti fungira uvjerenje o *dostojanstvu* i *samosvrhovitosti ljudske osobe*. Ukoliko se širina ljudskog personaliteta svode na solidarnu kooperaciju, onda prema enciklici *Mater et magistra* (MM 219), čovjek mora biti: "nositelj, uzrok i cilj svih društvenih ustanova." Prema pastoralnoj konstituciji dobro zajednice jest "skup onih uvjeta društvenog života koji grupama i pojedincima omogućuju da potpunije i lakše dođu do vlastitog savršenstva" (*Gaudium et spes* 26).

Solidarnost kao moralni stav prema enciklici *Sollicitudo rei socialis* jest "čvrsta i postojana odlučnost zauzeti se za opće dobro, tj. za dobro svih i svakoga, jer svi smo mi uistinu za sve odgovorni". (SRS 38).

Ovi citati veoma plastično i autentično pokazuju normativni tenor principa solidarnosti.

Ovo je skica principa solidarnosti u njegovu *općem* značenju. Konkretno se diferencira na različitim *razinama*. Upozorimo na četiri takve razine⁶:

1. Na prvoj se razini radi o solidarnosti u *kontekstu socijalne blizine*, dakle preglednom prostoru zajedničke *mi-veze*. Ona seže od *tradicionalne* solidarnosti u obitelji, rodbini i susjedstvu preko privatno organizirane *đakonsko-karitativne* skrbi do interaktivnog solidarnog partnerstva socijalnih mreža i njihovih konstrukata i kontrakata. Solidarnost, koja se ovdje realizira *odozdo*, vezana je uz smisao zajednice u okviru konkretno doživljene zajednice. Do te komunitarne solidarnosti posebno drži američki *komunitarizam*.

2. Na drugoj razini radi se o solidarnim organizacijama *partikularnih interesa*, dakle o udruživanju skupina oko realizacije određenih ciljeva. Riječ je o solidarnosti u okviru *socijalnih pokreta* i građanskih inicijativa, ali i o velikim *interesnim organizacijama* kao što su tarifni partneri i *političke stranke*. Iz perspektive principa solidarnosti ta se partikularna soli-

³ O. v. Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, 1985, 54.

⁴ Aristotel, *Politika I*, 1252a 24-1153a 40.

⁵ O. v. Nell-Breuning, 54.

⁶ Usporedi E. Ponkoke, *Grenzen der Solidarität. Vom Mitleid zur Solidar-Partnerschaft*, u: G. Orsi i dr. (izdavač), *Solidarität, Rechtsphilosophisches*, Heft 4, 1995, 81-105.

darnost u znatnoj mjeri odnosi na *integraciju* u socijalnu cjelinu.

3. Treća razina tvori funkcionalnu, pravno institucionaliziranu i birokratsko-administrativnu solidarnost *socijalne države* u kojoj socijalna politika postaje "instrumentom političke integracije sistema"⁷. Moralna obveza na solidarnost mutira na ovoj razini u ustavnopravni uvjet legitimiteta moderne države, koja socijalno slabom građaninu ne pomaže zbog svoje dobrote, nego zbog njegova *prava na solidarnost* koje mu ta država priznaje. Time solidarnost postaje *općim dobrom*.

4. Ako solidarnost svoju osnovu ima u dostojanstvu ljudske osobe, onda joj neminovno pripada *univerzalno* značenje. Moralna širina solidarnosti neotklonjivo je *globalna za čitav ljudski rod*. Ona prelazi nacionalne državne i hemisferne granice i upućuje na "odgovornost za cijeli svijet".

Toliko o tim razinama.

No ovaj ukratko skicirani kršćanski princip solidarnosti nije nipošto neosporan. Kontroverzno je prije svega pitanje koliko iz stanja koje opisuje deskriptivni aspekt principa solidarnost treba slijediti moralno, ali i pravno relevantno *normativno* značenje. Bez posredničkog koraka to očito nije moguće, jer iz samog stanja ne proizlazi norma. Uz to treba reći da ima trendova koji socijalnu obvezu na solidarnost sve više stavljaju u pitanje. Socijalnofilozofski paradigmatična je i dalje kontroverza sedamdesetih godina iz SAD kao teorija pravde Johna Rawlsa⁸ kojoj su se vehementno suprotstavili Robert Nozick⁹ i James M. Buchanan¹⁰, ali i mnogi drugi. Inzistiraju se na tome da je raspodjela šansi, koje proizlaze iz naravnih i obiteljskih polazišta, iz konkretnih socijalnih slučajnosti i tržišnog mehanizma kao i slobode svakoga, tako sudbonosno koordinirana i da upravo zbog toga ne može biti prava i obveza na solidarnost; da je put socijalno-državne solidarnosti upravo "put u ropstvo" kako uči August von Hayek¹¹. Čini se da soci-

jalna politika SAD danas slijedi upravo taj trend.

Mislim da se normativna strana principa solidarnosti daje opravdati na *tri načina*: prvo specifično *kršćanski*, drugo *teorijom o ljudskim pravima* i treće *svjetom mudrosti ili razboritosti*.

1. Specifično kršćansko opravdanje proizlazi iz rekursa na socijalnu dimenziju Biblije. O tome samo nekoliko napomena. Prema Bibliji čovjek je stvoren na sliku Božju (Pos 1,27) i pozvan na "slobodu slave djece Božje" (Rim 8,21); time čovjek dobiva nepovredivo dostojanstvo. Božje spasiteljsko djelovanje odnosi se na *slobodu i oslobođenje* čovjeka starozavjetnim egzodusom, novozavjetno u Isusu Kristu. Kroz različite kontekste Starog i Novog zavjeta provlači se uvjerenje da je pravednost čovjeka pred Bogom znatno uvjetovana njegovim stavom prema ljudima, prije svega prema siromasima, udovicama, siročadi i strancima, "jednom od ove moje najmanje braće" (Mt 25,40), kako kaže Sudac sudnjega dana. Biblijska opcija za siromahe koja zahtijeva što je moguće veću pravednost, slobodu i oslobođenje, radikalno poziva na solidarnu odgovornost za *ljubav prema bližnjemu*. Ona je doduše u povijesnom kontekstu definirana primarno individualno etički i interpersonalno, no glede rastućeg socijalnog kompleksiteta mora nužno poprimiti pravnoinstitucionalni oblik. Iz toga kršćanski argumentiranog okvira jasno proizlazi da samo solidarno uređeni socijalni sustav ima pravo zvati se socijalno pravednim.

2. Druga argumentacija temelji se na teoriji o ljudskim pravima, koja je signifikantna za projekt moderne, i svoje korijene ima u sekularnoj formi kršćanskog naslijeđa. Moderna naravnopravna ideja o ljudskim pravima *jednake slobode za sve* nije se u svome sistematskom razvoju mogla održati pred obrambenopravnim statusom *formalnih* prava slobode. Štoviše, ostvarivost slobode morala se shvatiti kao materija ljudskih prava, dakle kao mogućnost da se u čovjeka dostojnim uvjetima slobodno obistinjuju životni planovi, otprilike

⁷ Ponkoke, 87.

⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1975.

⁹ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974, *Anarchie, Staat, Utopie*, 1978.

¹⁰ J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, 1975, *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, 1984.

¹¹ F. A. v. Hayek, *Der Weg zur Knechtschaft*, 1944, Neuausgabe, 1994.

u smislu onoga što *Hegel* naziva konkretnom slobodom. Radi se o onim socijalnim pravima koja su u paketu ljudskih prava UN-a 1996. priznale skoro sve države svijeta, a koja su kao socijalna temeljna prava ugrađena u zakone socijalnih država. Radi se dakle o temeljnim pravima na osiguranje životnih uvjeta koji su u datim okolnostima važni za realiziranje privatne i građanske autonomije, i to pod jednakim uvjetima¹². Bez solidarnog jamstva takvih temeljno pravnih standarda bi se ideja ljudskih prava kompromitirala, a legitimacija pravnog i socijalnog sustava dovela bi se u pitanje. I ta se argumentacija odbacuje tamo gdje se odbacuje socijalna dimenzija ljudskih prava.

3. Treća je argumentacija za razliku od prvih dviju *ne moralna*, nego se zasniva na *savjetu mudrosti ili razboritosti*. Ovako je se dade sažeti: Jednom nesolidarnom društvenom sustavu legitimnost bi osporile ako nitko drugi onda marginalne skupine¹³. Poslije toga prijeti politički radikalizam i opasnost za socijalni mir. Osim toga marginaliziranje i osiromašenje uvjetuju širenje socijalno štetnih ponašanja kao napr.: nasilja, kriminala, alkoholizma i ovisnosti o drugim drogama, ali isto tako i zapuštenost obitelji. Slamovi nastaju, broj beskućnika raste, javna sigurnost opada. Pa i najkonsekventniji ekonomist koji moralno ništa ne drži do solidarnosti vjerojatno bi priznao da jedan takav razvoj sprječava inozemne investicije i, gledano na duže vrijeme, prouzrokuje ogromne troškove. Možda bi takav ekonomist iz tih razloga nazreo savjet mudrosti.

Već je Kant znao da su moralni principi (između ostalog) barem tendencijalno i dobri savjeti mudrosti, koji u obliku općeg zakona imaju u vidu korist za sve. Konačno bi i egoist iz osobnog interesa trebao pledirati za solidarnost, iako ne drži niti do kršćanske ljubavi prema bližnjemu niti do socijalne dimenzije ljudskih prava. Ipak su, ekonomistički pokušaji da se moralni principi reduciraju na racionalne savjete mudrosti u najmanju ruku sumnjivi, jer nužno vode u argumentativne zamke. Na jednu takvu zamku upozorava Kant: Egoist bi

možda bio i spreman priznati moralno pravilo mudrosti, ali on si iz smisaono racionalnog razloga uzima slobodu da za sebe "napravi izuzetak"¹⁴.

To ima i drugu stranu: egoisti se u jednom po sebi solidarno koncipiranom društvenom sustavu mogu tako dobro snaći da se bez rizika i s puno vlastite prednosti ne moraju bojati kako bi mogli ovisiti o nižim socijalnim mrežama. Za njih je, bar kratko i srednjeročno gledano, mudro pledirati za smanjenje solidarnih troškova, jer oni od toga profitiraju. Iako dugoročno i u cijelosti gledano nije mudro, moramo ipak i s time računati da je neposredna i subjektivna prednost, dakle vrabac u ruci, jače motivirana od općeg savjeta mudrosti, goluba na grani. I ako bi došlo do toga da društvena klasa egoista čini društvenu većinu, nestanak solidarnosti socijalnog sustava bio bi nezaustavljiv. To međutim znači: socijalno pravedno društvo, dakle društvo čiji se regulativni sustav može nazvati *distributivno svakome od koristi*¹⁵, nagrizava solidarnost kao moralni resurs. S gledišta kršćanske socijalne etike ovdje se možemo složiti s Jürgenom Habermasom kad kaže: ako se socijalna integracija ne želi sasvim prepustiti upravljačkim mehanizmima tržišta i administrativnoj moći, onda je, uz resurse novac i moć, solidarnost kao treći socijalno-integrativni resurs, naime "u pravnim strukturama sačuvana solidarnost potrebna regeneracije", u usporedbi s novcem i moći "konačno jedini ugroženi resurs"¹⁶.

2. SUPSIDIJARNOST

Princip supsidijarnosti doživljava usprkos kompliciranosti svoga imena u novije vrijeme, a posebno poslije Sporazuma u Maastrichtu, neočekivanu konjunkturu. Normativni sadržaj principa u srži je isto toliko star kao i princip solidarnosti. Posebno značenje dobiva u okviru konzervativne socijalnoromantičarske tradicije 19. stoljeća, koja je na jednoj strani protiv liberaliziranja društva, na drugoj protiv socijalističko-kolektivističkih tendencija centraliz-

¹² Z. B. in: P. Pulte (izdavač), *Menschenrechte. Texte internationaler Abkommen, Pakte und Konventionen*, 1976, 68-105.

¹³ J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, 1992, 156 f.

¹⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 58.

¹⁵ O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, 1987, 69-80.

¹⁶ J. Habermas, 59, 12.

ma, a zastupa organsku izgradnju društva te se pri tome poziva na strukovnokorporacijske ideje. Preko solidarizma recepcije H. Pescha, Gundlacha i Nell-Breuninga princip supsidijarnosti dospio je 1931. godine u encikliku *Quadragesimo anno* u kojoj se nalazi njezina već klasična formulacija. Pogledajmo malo tu formulaciju: Središnji tekst glasi: "Kao što ne valja pojedincima oduzimati i predavati državi one poslove koji oni mogu obavljati na vlastitu odgovornost i vlastitom marljivošću, tako je nepravedno i vrlo škodljivo i za javni poredak opasno davati većemu i višem društvu one poslove koje mogu izvršavati manje i niže zajednice. Svaka naime društvena ustanova mora po svom pojmu i značenju pomagati udovima društvenog tijela, a ne smije ih nikada ni uništiti ni sasvim prisvojiti" (QA 80).

Enciklika ovaj princip, koji se odnosi na alokaciju nadležnosti u "hijerarhijskom redu među raznim udruženjima" (QA 81) naziva *gravissimum principium*, dakle nadasve važnim načelom (QA 80).

Njegova sržna poruka prilično je jasna: nadležnost treba alocirati na najnižu razinu na kojoj se ona provodi. Alokacija treba biti decentralna. "Potrebno je dakle da vrhovna državna vlast nižim ustanovama prepušta manje važne poslove i brige, koje bi joj inače oduzimale mnogo vremena. Na taj će način slobodnije i uspješnije vršiti ono što je jedino njezin posao, jer jedino ona to može izvršiti. A taj će njezin posao biti, kako već kada budu slučaj i potreba donosili: nadzirati, bdjeti, bodriti, obuzdavati. Stoga neka državni vladari budu duboko uvjereni u ovo: što bude savršeniji hijerarhijski red među raznim udruženjima, u skladu s načelom 'pripomoćne službe' (supsidijarnosti), to će uspješniji biti autoritet društvene vlasti, i to će sretniji i radosniji biti položaj države" (QA 81).

Eto dakle teksta iz kojega je ovaj princip dobio ime. Povijesnoteorijski gledano ova poruka upućuje na aristotelizam odnosno na Aristotelovu kritiku Platonove ekstremno jedinstvene idealne države. On pledira za državu čija se autarkija gradi na društvu, koje je već u sebi autarkno organizirano. "Ako je dakle veća autarkija onoga što se želi, onda je manja jedinstvenost željenoga"¹⁷. Ovdje se misli na veću autar-

kiju društva i manju jedinstvenost države kao sveobuhvatnije zajednice.

Prema onome što ovaj princip zahtijeva, on se ne odnosi samo na odnos društva i države, nego na cjelokupnost ljudskog udruživanja, uključujući i dijelove sustava, dakle na ukupno udruživanje između pojedinih osoba i globalne razine. Na jednoj strani taj princip zahtijeva opisivanje uvjeta eficientnosti društvenog procesa, na drugoj naglašava slobodarsko participativni aspekt koji želi nadležnosti što je moguće bliže dati pojedincu i po mogućnosti što manjim, preglednijim socijalnim tvorevinama.

Za socijalnoetičko razumijevanje principa supsidijarnosti od presudnog je značenja da princip supsidijarnosti *principijelno stoji u službi solidarnosti*. Princip govori nešto o tome kako se solidarnost *organizira*, dakle kako se po mogućnosti eficientnije i slobodno participativno uspostavlja socijalni red, skiciran u prvom poglavlju, čiju smo normativnu širinu pokušali argumentirati moralno kroz kršćansku zapovijed ljubavi i kroz socijalnu dimenziju ideje o ljudskim pravima. Poruka enciklike *Quadragesimo anno*, da je svaka društvena služba po svojoj naravi supsidijarna, ne kaže konačno ništa drugo doli "da je čovjek temelj, uzrok i cilj svih društvenih ustanova" (*Mater et magistra* 219) i "da se društveni red i razvoj stalno moraju orijentirati na dobro čovjeka ... jer red stvari mora služiti redu osoba, a ne obrnuto" (MM 26). Tako dakle piše Papa Ivan XXIII. u enciklici *Mater et magistra*, od 15. 5. 1961. U službi solidarnosti princip supsidijarnosti cilja na ono što Papa Ivan Pavao II. kaže u enciklici *Sollicitudo rei socialis*: "zauzeti se za opće dobro, to jest za dobro svih i svakoga, jer svi smo mi istinu za sve odgovorni" (SRS 38).

To se ne može dovoljno naglasiti budući da se upravo u vremenu konjunktore supsidijarnosti može dobiti dojam kako je princip supsidijarnosti postao svojevrsni princip dozvole desolidarnosti. On traži deregulaciju i demontazu socijalnodržavnih sustava sigurnosti i u patosu građanske samodgovornosti tendira k tome da se ljude bez obzira na realne mogućnosti prepusti njima samima i njihovoj marginalizaciji. Time bi taj princip bio u potpunosti krivo shvaćen i zlorabljen. Princip formulira

¹⁷ Aristotel, *Politik II*, 1262a 14.

skiciranje tendencije u alokaciji nadležnosti. Realiziranje te tendencije normativno stoji u službi solidarnosti i konkretno ovisi o stvarnim odnosima. Zadaća solidarne politike jest organizirati solidarnost, i to tako da se ona u danim odnosima može što eficientnije realizirati. Što bi se pri tome moglo nazvati supsidijarnošću sažeto kaže Nell-Breuning ovako: "*Najbolja društvena pomoć je ona za samopomoć; gdje god je zajednička pomoć za samopomoć moguća, samopomoć se mora podržati, a stranu (tudu) pomoć naprotiv pružati samo tamo gdje pomoć za samopomoć nije moguća ili dostatna*"¹⁸. Tim supsidijarnim odnosom društvene pomoći i samopomoći naglašava se slobodarsko-participativna strana principa, dakle njegov odnos prema statusu subjekta osobe u društvenom procesu, na što prije svega upućuje enciklika *Laborem exercens*. To znači: supsidijarna socijalna politika trebala bi supsidijarnost po mogućnosti tako organizirati da se individualno-osobna nevolja ne samo kompenzira nego da se uklone svi oni socijalni problemi koji su tu nevolju izazvali i blokirali mogućnosti samopomoći¹⁹. Cilj bi dakle bilo društvo u kojem bi po mogućnosti sve osobe imale šansu dobiti svoj socijalno pravedni dio socijalne kooperacije, i to kroz djelomičnu funkciju, koju te osobe u toj socijalnoj kooperaciji preuzimaju. Pri tome se nikako ne smije raditi samo o djelomičnoj funkciji koja se ekonomski posreduje preko tržišta, nego o onima koje imaju karakter obiteljskog i volonterskog rada, koji je bez sumnje najvrjedniji i najpoželjniji.

U kojoj se mjeri osim toga iz socijalne bližine može autonomno organizirati supsidijarna solidarnost, npr. u obiteljskom, rodbinskom, susjedskom kontekstu, ali i u civilnodruštvenim inicijativama kršćanskih zajednica, u okruženju socijalnog rada slobodnih nositelja (Caritas i druge takve organizacije), u socijalnim pokretima itd., ovisi ne samo o tome koliko će se uspjeti izvan neosporne nepregorljive kompenzacijske socijalne politike stvoriti pravedna klima glede mogućnosti i prijateljska

klima glede participacije, u kojoj će rasti osobna i solidarna samopomoć. Katolički biskupi SAD u svojem pastirskom pismu o gospodarstvu 1987. godine vide upravo u tom participativnom aspektu, dakle u obvezi na participaciju i u njezinoj realizaciji u socijalnom životu, temeljni zahtjev socijalne pravednosti²⁰.

Očigledno je da u visokorazvijenim zemljama ima glede preduvjeta za supsidijarnu solidarnost znatnih deficita i da se problemi sve više zaoštravaju. U prvom planu stoji masovna nezaposlenost koja posebno kao dugotrajna nezaposlenost mladeži onemogućuje participaciju i mogućnosti samopomoći, te mladež sve češće isključuje iz mogućnosti učenja zanata koji bi bio temelj njihovih kasnijih prilika. Moramo misliti i na one deficite koje Franz Xaver Kaufmann²¹ karakterizira kao *strukturnu bezobzirnost* prema obitelji. Ovdje se radi o strukturalnoj privilegiranosti obitelji bez djece i penaliziranju roditeljstva, čime se važan generator supsidijarne solidarnosti – a to je još uvijek obitelj – slabi i sprječava. Osim toga, mislim na sljedeći problem: zbog tehnološkog nepretka i stalno rastuće produktivnosti, otvaraju se sve više škare zahtjeva za kvalifikacijom na radnom mjestu i mogućnosti kvalificiranja rastućeg broja radnika; i te škare eliminiraju šanse i blokiraju participaciju. Osim toga raste u svim industrijskim zemljama jaz između bogatih i siromašnih. To se odnosi kako na razvoj prihoda tako i na raspodjelu dobara. Broj korisnika socijalne pomoći sve više raste. Rastuće siromaštvo i siromaštvom ugroženi standard²² masivno ograničavaju, i to u uvjetima moderniziranog društva, mogućnosti samopomoći.

Utoliko je sa socijalnoetičkog gledišta dvojbena princip supsidijarnosti interpretirati kroz ekonomski princip učinka. Princip učinka ima svoje legitimno mjesto u tržišnom gospodarstvenom sustavu. Kroz organizacijski princip solidarnosti on je deficijentan. *Sposobnost učinka* nije egalitarna oznaka osoba, nikakva "privatna raspoloživa svojina"²³, nego ovisi o mnogim preduvjetima, o biografskim konste-

¹⁸ O. v. Nell-Breuning, 56.

¹⁹ O. v. Nell-Breuning, *Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft*, 1990, 227 ff.

²⁰ *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle, Sonderausgabe Die neue Ordnung*, 1987, Nr. 71-78.

²¹ F. X. Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, 1995, 169 ff., 174 ff.

²² Usporedi: St. Willeke i A. Fink, *Abschied vom Wohlstand*, Dossier, u: *Die Zeit*, 31. 5. 1996, 9-11.

²³ F. Hengsbach, *Abschied von der Konkurrenzgesellschaft*, 1995, 44.

lacijama i socijalnim prilikama. Stoga se na veći ili manji učinak ne smije jednostrano gledati kao na osobnu zaslugu ili krivnju individualne odgovornosti, pri čemu upravo kršćanska socijalna etika neće osporavati da ima i takve odgovornosti; ona je međutim većinom određena preduvjetima, za koje se od pojedinca ne smije tražiti odgovornost. Ne učinak, nego ljudsko dostojanstvo jest mjerilo socijalnog priznanja i solidarnosti. Poslanica Evanđelističke crkve Njemačke iz 1991. godine Zajedničko dobro i egoizam naglašava: "Princip učinka može samo utoliko zahtijevati društveno priznanje ukoliko ne dokida solidarnost među ljudima i ukoliko se stavi u službu ljudske solidarne zajednice" (str. 193). Ovdje želim podsjetiti na takozvani princip diferencijacije u teoriji o pravednosti Johna Rawlsa s kojim se glede kršćanskog socijalnoetičkog stajališta moramo složiti. On kaže da socijalne i gospodarske nejednakosti moraju biti takve da "najveću prednost moraju dati onima koji su najneprivilegirani"²⁴. Na taj se način može sustavno odrediti mjesto principa učinka u okviru supsidijarne solidarnosti. Supsidijarnost nije alibi za solidarnost.

3. SOCIJALNO TRŽIŠNO GOSPODARSTVO

Pojam socijalnog tržišnog gospodarstva ne označava diferencirani političkoekonomski model, nego dinamički proces, "uređenje progresivne stilske misli", kako kaže A. Müller-Armak²⁵, "koja teži k tome da poveže princip slobode tržišta sa socijalnom jednakošću"²⁶. Od Düsseldorfskih načela 1949. godine u kojima se taj termin prvi put pojavio u javnosti, on se do danas mnogo puta modificirao. Ono (socijalno tržišno gospodarstvo) se sastoji od kombinacije "funkcionalnog tržišnog uređenja" i "dodatnog državnog upravljanja s ciljem ostvarivanja socijalnih i društvenopolitičkih ciljeva"²⁷. Radi se dakle o tome da se diferencirane dijelove sustava, a to su gospodarstvo i politika, stavi pod normativnu ideju supsidijar-

ne solidarne koncepcije i tako omogući eficientnije djelovanje sustava socijalne pravde.

Za razliku od mišljenja koje je vrijedilo 1949. godine, danas je neprijeporno da za gospodarstvo s decentraliziranom koordinacijom tržišta danas nema alternative. To je na najbolji način dokazao raspad realnosocijalističkog centralističkog gospodarstva. Osim toga tržišno gospodarstvo nudi gospodarskim subjektima kao konzumentima i producentima bar tendencijalno mnogo sloboda, samoinicijativa i kreativnosti, pa tako na mnogo načina izlazi ususret supsidijarnim neprofitabilnim organizacijama. Istodobno je natjecanje, što potpuno je bolje, eficientan instrument razvlašćivanja i kao takav prijatelj demokracije. Oci socijalnog tržišnog gospodarstva, međutim, poučeni iskustvom gospodarskog liberalnog sustava, uočili su glavni problem koji tržišno gospodarstvo kao takvo samo po sebi ne može riješiti, pa je zbog toga potrebna supsidijarna akcija drugih aktera i konačno političko djelovanje na gospodarstvo. Kod toga se uglavnom radi o tri problema²⁸:

Prvi se odnosi na okvirno državno uređenje, dakle na kontekst tržišnog gospodarstva koje treba urediti gospodarstvenopolitički, u što spada monetarna i fiskalna politika, sustavi rukovođenja, zakon o tržišnom natjecanju koji treba osigurati natjecanje i njegovo poštenje, ali i sustav školovanja, te institucije za čuvanje socijalnog mira kao tarifna autonomija, radno pravo i reguliranje suodlučivanja.

Drugi se odnosi na raspolaganje javnim dobrima, razgraničenje privatnih i javnih davanja kao i na juristički tretman eksternih efekata gospodarskih procesa.

Treći se problem odnosi na socijalnu politiku i socijalno uređenje u užem smislu. Njihova nužnost proizlazi iz činjenice da tržište u svojoj distribuciji ne može biti socijalno, odnosno da tržišna pravednost nije socijalna pravda u smislu principa solidarnosti. Zbog toga je potrebna socijalna preraspodjela sredstava i mogućnosti kao tržišni korektiv.

²⁴ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1975, 336.

²⁵ A. Müller-Armak, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Studien und Konzepte zur Sozialen Marktwirtschaft und zur Europäischen Integration*, 1966, 10 ff.

²⁶ 243.

²⁷ R. Blum, *Marktwirtschaft, Soziale*, u: Hd WW 5, 157.

²⁸ *Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, 1991.

Time je ovaj kompleksni svežanj mjera dođuše politički satkan, ali gledajući na aspekte ideje socijalnog tržišnog gospodarstva nipošto nije u ruci homogenog nositelja. Štoviše, traži se diferenciranje nadležnosti. Javne ustanove diferenciraju svoju nadležnost federalistički, a iznad toga su društveni nositelji, vezani uz sustav kao npr. tarifni partneri, nositelji sudolučivanja, crkveni nositelji, udruženja i drugi. Cilj je tog političkog svežnja mjera staviti tržišno gospodarstvo eficientnije u službu solidarne realizacije općeg dobra i time gospodarstvo svrstati u njegov konačni socijalnoetički telos, tj. u njegovu funkciju za opće dobro, kroz koju će bolje i pravednije zadovoljiti materijalni sustav potreba. Ili, kako je Nell-Breuning jednom rekao, biti "posrednički sustav za samoostvarenje čovjeka"²⁹. Od velike je važnosti da socijalno tržišno gospodarstvo po svojoj ideji gospodarstvo normativno stavlja u odnos s tim socijalnoetičkim telosom. Time nipošto nije dovedena u pitanje sistemska samostojnost moderno diferenciranog dijela sustava – gospodarstva. Međutim ako se ciljevi gospodarstva tumače samo ekonomskim kategorijama, recimo pod prizmom sposobnosti tržišnog natjecanja ili pod prizmom cijene koštanja, onda smo poantu ideje socijalnog tržišnog gospodarstva izgubili iz vida, pa makar ta ekonomska gledišta bila još važnija i opravdanija. Jer konačno radi se o socijalno pravednom društvu, to znači o društvu čije će uredjenje distributivno donijeti prednost svima jer ono svima osigurava životne uvjete koji su u danim odnosima važni za jednakost glede realiziranja mogućnosti privatne i građanske autonomije.

Utoliko ideja socijalnog tržišnog gospodarstva živi od uvjerenja da solidarnost kao "u pravnim strukturama sačuvan", ali permanentno "regeneracije potreban moralni resurs"³⁰ može spoznati upravljačku funkciju koja obuhvaća politički i ekonomski sustav. To uvjerenje zahvaljuje se i kršćanskoetičkim motivima. Ta se ideja sa svim njezinim nacionalnodržavnim izražajima pokazala kao praktikabilna i uspješna, pa u perspektivi europske integracije i globalne solidarnosti izgleda nema alternativne³¹. Unatoč svom uspjehu ideja socijalnog

tržišnog gospodarstva očito je dospjela u *krizu*, koja se posljednjih godina pooštrila. Pokušajmo osvijetliti *два aspekta* te krize.

Prvi aspekt odnosi se na fenomene europske integracije i globaliziranje gospodarstva. S normativnog gledišta globalnu svjetsku solidarnost, tu internacionalizaciju, treba pozdraviti. Ona otvara pogled izvan nacionalne perspektive na veće, globalne interakcije. Osim toga manje razvijenim zemljama nudi mogućnost da u tržišnom natjecanju lukriraju svoje prednosti glede cijena, što daje važne poticaje rastu. Međutim iz perspektive sistematske ideje socijalnog tržišnog gospodarstva ta internacionalizacija involvira sljedeći središnji problem: za socijalno tržišno gospodarstvo konstitutivna je jaka, sposobna država, koja je kadra kontekst tržišnog gospodarstva na prethodno skicirani način tako urediti da gospodarski proces protječe u službi supsidijarnog solidarnog općeg dobra. Taj preduvjet nije bio problematičan dok se praksa socijalnog tržišnog gospodarstva odnosila na nacionalnu državu i njezino nacionalno gospodarstvo. Međutim što se tržišno gospodarstvo više internacionalizira, manje su mogućnosti pojedine nacionalne države glede političkih mjera. Tada gospodarstvo tendira ka osamostaljenju, da se oslobodi političkog socijalnotržišnog korzeta i, konačno, da se naravnim rastom razvije u sistemu apoteozu vlastitih zakonitosti.

Time tržišno gospodarstvo zbog navodne globalne ekonomske nužnosti i sposobnost za tržišno natjecanje može konkretne nacionalne države staviti pod pritisak i socijalno uređenje tih država u smislu *licitacije* tjerati nadalje, čiji rezultat ne bi bila *preorganizacija* socijalne države nego njezina *razgradnja*. Taj trend, čiji se znakovi ne mogu previdjeti, doveo bi do raspada socijalnog tržišnog gospodarstva.

Teško je ocijeniti kolika je još sposobnost nacionalnih država da internacionalizirano gospodarstvo koje je tu integriraju u svoju supsidijarnu solidarnu upravljačku domenu. U svakom slučaju glede te ekonomske internacionalizacije proizlazi iz logike socijalnog tržišnog gospodarstva nužnost stvaranja eficientnih instrumenata, koji bi bili dovoljno jaki da oču-

²⁹ O. v. Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, 153.

³⁰ Usporedi Anm 13 i 16.

³¹ Z. B. K. Biedenkopf, *Die neue Sicht der Dinge. Plädoyer für eine freiheitliche Wirtschaft – und Sozialordnung*, 1985, 127-220.

vaju supsidijarne solidarne mehanizme na nacionalnoj ali i internacionalnoj razini, a time i socijalno tržišno gospodarstvo.

Drugi aspekt odnosi se na problem tržišnog rasta. U povijesti socijalnog tržišnog gospodarstva gospodarski je rast dobio središnje socijalnopolitičko mjesto. Proces preraspodjele u izgradnji socijalne države tekao je relativno lako i bez gravirajućih intervencija u postojeće vlasničke odnose, na leđima rasta. U međuvremenu je međutim sve teže rješavati socijalne probleme gospodarskim rastom, jer sve se više uočavaju "granice rasta", iako one ne leže tamo gdje ih je vidio 1972. Rimski klub. Ali i dalje postoji konsens da zemaljska kugla ne može izdržati globaliziranje standarda industrijskih zemalja i da bi se to globaliziranje protivilo interesima budućih generacija. Uoliko su mogućnosti rasta iz socijalnoetičke perspektive uske i involviraju globalne probleme raspodjele. Na drugoj se pak strani pokazuje da bi rast – sve ako bi i vodio računa o čovjekovu okolišu i time bio odgovoran – u industrijskim zemljama zbog sve većeg globaliziranja bio samo donekle moguć. Ne možemo računati s time da bi danas najveći problem u Europi – nezaposlenost, kratko ili srednjoročno gledano nestao rastom gospodarstva. Čini se da su mogućnosti rasta u pokretu globaliziranja tržišta više na strani novih reformiranih nego na strani klasičnih industrijskih država.

To onda znači da ideja socijalnog tržišnog gospodarstva danas zahtijeva takvo ustrojstvo čije funkcioniranje neće ovisiti o gospodarskom rastu. Politička zadaća mora biti "prevladavanja prisile na rast". Međutim, očito je da takvo ustrojstvo u prilici slabih resursa daleko više očekuje od solidarnosti nego u prijašnjim fazama stvaranja socijalnog tržišnog gospodarstva. Jer danas se gospodarske i socijalnopolitičke inicijative moraju etabrirati pod enormnim pritiscima štednje. Savladavanje aktualnih socijalnih problema, adaptacija socijalnih državnih institucija na novonastale prilike te korektura dosadašnjih socijalnopolitičkih trendova moguća je jedino pod uvjetom istodobne

intervencije u postojeće imovinske odnose, što se prije kaširalo rastom gospodarstva.

Uz to dolazi još dvoje: na jednoj strani u bogatim industrijskim zemljama živi određena većina ljudi u blagostanju, dok siromasi i oni ugroženi siromaštvom čine manjinu. Mogućnosti te manjine ovise o spremnosti na solidarnost većine. Na drugoj je pak strani politika pod pritiskom globalizirajućeg gospodarstva, koje zbog tržišnog natjecanja i troškova traži promjenu socijalnog sigurnosnog sustava. U toj konstelaciji izgleda da je projekt socijalnog tržišnog gospodarstva *strukturnalno ugrožen*. Velike socijalnopolitičke promjene pod takvim su uvjetima iznimno teške, iako je očito da su nužne i da ih što prije treba provesti. Ovdje zbog velike nezaposlenosti mislim na nužnost novog definiranja odnosa između najamnog i vlastitog rada, ili na nužnost savladivanja strukturalne bezobzirnosti prema obitelji. No takve socijalnopolitičke promjene involviraju nužni porast troškova, a on opet preraspodjelu, koja zadire u vlasničke odnose.

Zaključujem: socijalna etika nije politika. Socijalna se etika bavi pitanjima socijalne pravde i trudi oko utvrđivanja ciljeva koji su moralno dopustivi, koji su možda pogodni za političku motivaciju. Pri tome se socijalna etika rukovodi velikom socijalno relevantnom motivacijom i opcijama Svetoga pisma kao i kršćanskom tradicijom. U politici se – bar sa socijalnoetičkog gledišta – nikada ne radi samo o pukoj borbi za vlast kako misle teoretičari sustava nego u znatnoj mjeri i o *provođenju moralno relevantnih ciljeva*.

Supsidijarno solidarna ideja socijalnog tržišnog gospodarstva jedan je takav cilj i bila je, može se reći, središnji cilj koji nema alternative. Međutim, pri njezinu se provođenju ne radi samo o političkoj mudrosti nego u još većoj mjeri o standardima solidarnosti društva. Solidarnost je mali i konačno moralni resurs. S društvom bez solidarnosti neće se dugoročno održati ni socijalna država ni socijalno tržišno gospodarstvo.

Summary

SOLIDARITY AND SUBSIDIARITY AS BASES OF SOCIAL MARKET ECONOMY

Ivan Šarić

*Solidarity as a moral concept represents an obligation of people to support each other. Therefore, this requirement undoubtedly belongs to the foundation of morale in general. The core of the principle of solidarity is a conviction of dignity and self-sufficiency of a human being. In the breadth of human personality was reduced to solidary cooperation, then according to the encyclical *Mater et magistra*, man must be: "a bearer, a source and a goal of all social institution". Solidarity as a moral attitude, according to the encyclical *Sollicitudo rei socialis* is "a firm and steady decisiveness to support general welfare, i. e. the welfare of all and for all because we certainly responsible for everything".*

*The core message of the principle of subsidiarity, which by the social encyclical *Quadragesimo anno* is called "gravissimum principium" is clear: competence must be allocated to the lowest level at which it is exercised. In the encyclical, it is written: "It is therefore necessary for the highest state authority to delegate less important jobs and matters, which would otherwise take up considerable time, to lower institutions. In such a way, it will be able to more freely and successfully carry out only that is its duty."*

If the social market economy is not looked upon as a differentiated political and economic model but as a dynamic process, striving to link the principle of market freedom with social equality, then it is clear why the principle of solidarity and subsidiarity are the bases of social market economy.