

---

*Moralność i religia a rozwój kapitalizmu w ujęciu Deepaka Lala*

Autor: Paulina Matera, Rafał Matera

Artykuł opublikowany w „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, vol. 14, nr 1, s. 55-65

Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie

Stable URL: [http://www.annaesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011\\_01\\_matera\\_55\\_65.pdf](http://www.annaesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011_01_matera_55_65.pdf)

---

*Morality, Religion and the Development of Capitalism – the View of Deepak Lal*

Author: Paulina Matera, Rafał Matera

Source: 'Annales. Ethics in Economic Life' 2011, vol. 14, nr 1, pp. 55-65

Published by Lodz Archdiocesan Press

Stable URL: [http://www.annaesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011\\_01\\_matera\\_55\\_65.pdf](http://www.annaesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2011/2011_01_matera_55_65.pdf)

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2011

© Copyright by Paulina Matera, Rafał Matera

Paulina Matera  
Rafał Matera  
Uniwersytet Łódzki  
e-mail: [paramat@gazeta.pl](mailto:paramat@gazeta.pl)

## Moralność i religia a rozwój kapitalizmu w ujęciu Deepaka Lala

### 1. Istota analizy D. Lala

Celem artykułu jest przybliżenie poglądów Deepaka Lala na znaczenie moralności i religii w kształtowaniu się kapitalizmu w różnych cywilizacjach. Lal jest brytyjskim ekonomistą hinduskiego pochodzenia. Zajmuje się kwestiami rozwoju i związany jest z ważnymi ośrodkami naukowymi<sup>1</sup>. Artykuł oparty jest na jego książce o intrygującym tytule *Reviving the Invisible Hand* („Przywracając niewidzialną rękę rynku”). Stanowisko autora jest konfrontowane z uwagami innych badaczy, podejmującymi kwestie wpływu instytucji na rozwój społeczeństw.

Lal, dowodząc konieczności zajęcia się tym problemem, przytacza argumenty anty-globalistów, którzy krytykują współczesny kapitalizm nie tyle z powodu pogłębiania biedy i nierówności na świecie, ale głównie ze względu na jego niemoralność. Jest to zarzut powszechny od czasu rozpowszechniania się ekonomii klasycznej w XIX w., ale w nowym milenium nabrał większej mocy (choćby z powodu pierwszego wielkiego kryzysu w trzecim milenium). Stałą cechą kapitalizmu ma być korupcja rozumiana jako okradanie biednych przez bogatych. Skutkiem rosnącej koncentracji siły gospodarczej jest też wzrost wpływów politycznych przez tzw. liderów biznesu. Kierują oni wielonarodowymi korporacjami, postrzeganymi jako negatywne symbole globalnego kapitalizmu. Ludzie ci jakoby zainteresowani są wyłącznie zyskiem, uzależnieniem reszty ludzkości od stałych wynagrodzeń i utrzymaniem jej w stanie niewolnictwa. W związku z tym większość społeczeństwa konsumpcyjnego znajduje się w inercji podtrzymywanej przez reklamy i media, a dobrobyt osiągany dzięki globalizacji jest możliwy tylko kosztem niszczenia naturalnego świata. Skoro takie zarzuty pojawiają się wśród zachodnich intelektualistów, to trudno dziwić się reakcjom „kulturowych nacjonalistów” (termin Lala) z krajów rozwija-

---

<sup>1</sup> Deepak Lal urodził się w 1940 r. w Lahore. Ukończył historię na Uniwersytecie w Delhi, a następnie filozofię i ekonomię na Oksfordzie. Pracował w korpusie dyplomatycznym Indii, ale jego życie koncentrowało się na pracy naukowej. Związany był m.in. z Oksfordem oraz Uniwersytetami: Londyńskim i Kalifornijskim w Los Angeles, gdzie jako profesor kierował Międzynarodowymi Studiami Rozwoju (*International Development Studies*). Do najważniejszych jego prac należą: *The Poverty of Development Economics*; *The Political Economy of Poverty; Equity and Growth*; *Unintended Consequences. The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance* oraz *Reviving the Invisible Hand. The Case for Classical Liberalism in the Twenty-First Century*. Lal umieszcza cyklicznie artykuły w „Business Standard” (informacje zebrane na podstawie: [www.independend.org](http://www.independend.org); [www.econ.ucla.edu/lal](http://www.econ.ucla.edu/lal)).

jących się, którzy uznają, że globalizacja i modernizacja służą wyłącznie światu rzeczy materialnych, niszcząc świat duchowy. Taka czarna wizja zmotywowała Lala, by zastanowić się, jaki jest związek między moralnością a kapitalizmem? Czy globalizacja i modernizacja doprowadzają jednocześnie do westernizacji? Czy istnieją jakieś uniwersalne normy moralne pozwalające oceniać działania gospodarcze? Do tych pytań Lal odnosi się by, jak sam twierdzi, okiełznać strach przed globalizacją wśród części społeczeństwa i zwolenników interwencji państwa w gospodarkę<sup>2</sup>.

Lal stara się zdefiniować pojęcie moralności z perspektywy ekonomisty, odnosząc się do tradycyjnego ujęcia instytucjonalnego. Według „klasyka” tej analizy – noblisty Douglassa C. Northa, przez instytucje formalne należy rozumieć określone przepisy, reguły i akty prawne, układy, rozporządzenia, zapisy konstytucyjne, kodeksy, prawa własności. Są one skutkiem działania ludzi, a istotną ich cechą jest zmienność. Reguły formalne zajmują najważniejsze miejsce i są najbardziej oczywiste, ale nie wyjaśniają wszystkiego<sup>3</sup>. Równocześnie trwałym elementem działalności społecznej i ekonomicznej są instytucje nieformalne, rozumiane jako zasady moralne, obyczaje, tradycje, normy religijne, rutyna, ale też świadomość prawna i ekologiczna. Ich cechą jest trwałość (nie zmieniają się tak często jak normy formalne), a ich proces kształtowania się jest długotrwały. Trudno jest więc takimi instytucjami manipulować, gdyż nie poddają się bezpośredniej interwencji. W ten sposób instytucje nieformalne stają się inspiracją dla uruchamiania instytucji formalnych<sup>4</sup>.

Lal, tak jak North, uznaje, że moralność jest częścią nieformalnych ograniczeń infrastruktury instytucjonalnej społeczeństwa. Wśród bardziej formalnych zasad umieszcza „prawo powszechne”, które w rozumieniu Friedricha Augusta von Hayeka jest podstawą spontanicznego porządku, ukształtowanego bez żadnego przemyślanego projektu, a jednak wprowadzającego ograniczenia w działaniu ludzi<sup>5</sup>. Oba rodzaje instytucji: formalne i nieformalne kształtują naturę ludzką. Dlatego przyjmując motyw działania człowieka ekonomicznego (*homo oeconomicus*) jako jednostki egoistycznej i racjonalnej, która dąży do maksymalizacji użyteczności (jako konsument) i zysku (jako przedsiębiorca), należy pamiętać, że instytucje hamują zachowania egoistyczne.

Lal łączy funkcjonowanie instytucji z występowaniem kosztów transakcji, rozumianych jako koszty relacji między ludźmi. Gdyby człowiek żył sam, nie miałby powodów, by ograniczać swoje zachowania. Dzieje się tak dopiero w momencie współpracy z innymi jednostkami. Koszty transakcji mogą być związane z efektywnością wymiany, czyli

---

<sup>2</sup> D. Lal, *Reviving the Invisible Hand. The Case for Classical Liberalism in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, New Jersey 2006, s. 151.

<sup>3</sup> D.C. North, *Pojmowanie zmian ekonomicznych i wzrostu gospodarczego*, w: *Globalizacja. Marginalizacja. Rozwój*, red. G.W. Kołodko, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego, Warszawa 2003, s. 140.

<sup>4</sup> North uwzględnia ponadto trzeci typ instytucji – system sankcji, który określa sposób egzekwowania zarówno reguł formalnych, jak i nieformalnych norm zachowań i ograniczeń. Wszystkie te elementy kształtują sposób funkcjonowania społeczeństwa i gospodarki. Myśl D.C. Northa precyzyjnie analizuje J. Godłów-Legiędź. Zob.: J. Godłów-Legiędź, *Paradygmat kosztów transakcji*, w: *Z historii myśli ekonomicznej i historii gospodarczej. Księga jubileuszowa prof. dr. hab. Wiesława Piątkowskiego*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2006, s. 61–76; tejsze, *Główny nurt współczesnej ekonomii: od formalizmu do nowego instytucjonalizmu*, w: H. Landreth, D.C. Colander, *Historia myśli ekonomicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, Aneks do wydania polskiego, s. 571–572.

<sup>5</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 151. Patrz też: F.A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2003.

kosztami znalezienia potencjalnych partnerów handlowych i określania ofert podaży i popytu. Mogą być też łączone z utrzymywaniem stałych zasad przez podmioty gospodarcze, czyli egzekwowaniem wywiązywania się z obietnic i umów<sup>6</sup>. Lal stara się prześledzić, jaki wpływ na działalność gospodarczą i kształtowanie się kapitalizmu miały zarówno koszty transakcji, jak i przekonania człowieka oparte o religię, czyli jak zmieniało się w czasie podejście materialne i kosmologiczne.

## 2. Ewolucja Zachodniej moralności a rozwój kapitalizmu

W starożytnych cywilizacjach opartych na rolnictwie (Egipt, Mezopotamia, Indie, Chiny) większość podstawowych instynktów z epoki kamiennej okazywało się beużytecznymi. Kontakty międzyludzkie ulegały intensyfikacji, ale transakcje przeprowadzano z obcymi ludźmi, których nigdy później nie spotykano. Dawny wzajemny altruizm, charakterystyczny dla epoki kamiennej, który zasadzał się na powtarzalności transakcji, przestał obowiązywać. Jednak, aby uniknąć utraty wzajemnych korzyści wynikających ze współpracy, cywilizacje agrarne wykształciły mechanizmy obronne przed działaniami „aspolecznymi”. Lal zwraca uwagę, że te „prawa moralne” stały się częścią „religii”, rozumianej raczej jako tryb życia, a niekoniecznie jako wiara w Boga. Uniwersalne moralne poczucie wstydu czy winy były środkami, poprzez które „prawa moralne” zakorzeniły się w tradycji i kulturze. Ponadto w epoce rozwoju cywilizacji rolniczych instynkt wymiany uległ wyhamowaniu. Działalność kupiecka była traktowana jako zło konieczne, gdyż zagrażała więzom wspólnotowym. Ograniczano kontakty handlowe i tłumiono rynek. Lal twierdzi, że przekonania materialistyczne cywilizacji agrarnych nie były więc kluczowe dla nowoczesnego wzrostu gospodarczego<sup>7</sup>.

Wielka różnica między Europą Zachodnią i innymi cywilizacjami euroazjatyckimi dokonała się w wyniku zmiany w materialnych i kosmologicznych wierzeniach, które były skutkiem dwóch „rewolucji papieskich” (Grzegorza I z VI w. w kwestiach rodzinnych i praw do dziedziczenia oraz Grzegorza VII w XI w. na polu własności i spraw instytucjonalnych). Zmiany te umożliwiły wprowadzenie koniecznych prawnych i instytucjonalnych wymagań dla gospodarki rynkowej i przeniosły Zachód na inną gospodarczą ścieżkę rozwoju niż pozostałe euroazjatyckie cywilizacje. Średniowieczne reformy usankcjonowały podstawowy ludzki instynkt „produkcji i wymiany” i utorowały drogę do dominacji indywidualizmu nad wspólnotowością<sup>8</sup>.

Natomiast z głównych euroazjatyckich cywilizacji, chińska (oraz jej pochodne japońska i koreańska) i hinduska pozostały przez tysiąclecia wyraźnie pod wpływem dominacji etyki wspólnotowej, a nie indywidualistycznej, choć Lal podkreśla, że również między tymi dwoma cywilizacjami istnieją poważne różnice w wierzeniach kosmologicznych. Cywilizacja hinduska posiadała nawet pewne cechy indywidualizmu, charaktery-

---

<sup>6</sup> Lal opiera swój wywód na poglądach Douglasa Northa oraz Olivera Williamsona, zajmującego się teorią organizacji przemysłowych. Obaj zwrócili uwagę na koszty transakcji i użyli ich, aby wytłumaczyć różne instytucjonalne umowy związane z działalnością gospodarczą.

<sup>7</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 155.

<sup>8</sup> Tamże, s. 156.

styczne dla greckiego stoicyzmu. Hinduizm pozwala bowiem jednostce, która „wyrzeka się” świata i zostaje ascetą, dążyć do osobistego zbawienia bez martwienia się o świat zewnętrzny i społeczeństwo. Jednostka taka staje się samowystarczalna. Jest skupiona wyłącznie na sobie. Jej myślenie jest podobne do współczesnego indywidualisty, tylko że żyje ona poza społeczeństwem. Natomiast starożytna cywilizacja chińska nie wytworzyła tego typu indywidualizmu. Jej najważniejsze kosmologiczne przekonania, zawarte w konfucjanizmie, mogą być streszczone do takich pojęć, jak: optymizm, rodzinność i biurokratyzowany autorytaryzm. Interakcja i wpływ tych cech stworzyły społeczne i polityczne odpowiedniki, jak: hierarchiczność, szacunek dla rytuałów czy posłuszeństwo<sup>9</sup>. Gwoli ścisłości, warto jednak pamiętać, że sam Konfucjusz był krytyczny wobec tyranii. Mówił do swoich uczniów, że *rządy oparte na ucisku gorsze są od tygrysa*<sup>10</sup>. Mimo to długo panowało przekonanie, że chińska droga jest niemożliwa do pogodzenia z uniwersalnymi wierzeniami chrześcijańskimi.

Lal porównuje religie celem znalezienia cech przyczyniających się do rozwoju lub go hamujących. Znajduje wiele podobieństw między chrześcijaństwem a islamem i judaizmem, jednak podkreśla, że najważniejszym wyróżnikiem tej pierwszej religii jest uniwersalizm. Istotnym czynnikiem wyróżniającym semickie religie monoteistyczne jest też fakt, że są one egalitarystyczne. Natomiast większość religii euroazjatyckich zakłada jakąś formę hierarchiczności porządku społecznego. Pośród cywilizacji eurazjatyckich, tylko religie semickie podkreślają równość dusz ludzkich. W ten sposób wytwarza się *a priori* przekonanie wśród wierzących, że wszyscy ludzie rodzą się równi<sup>11</sup>.

Lal stara się dowodzić, że indywidualizm nie leżał u podstaw wiary chrześcijańskiej, choć zaczął się formować już u schyłku starożytności, a intelektualnym przełomem w tym względzie było dzieło św. Augustyna *De civitate Dei*, w którym uznał on antagonizm państwa Bożego i ziemskiego za oś dziejów ludzkich<sup>12</sup>. Św. Augustyn wyraźnie oddzielał działalność chciwych ziemskich ludzi nastawionych na własność prywatną, a tych predestynowanych do życia we wspólnocie dóbr materialnych w państwie Bożym<sup>13</sup>. Lal twierdzi, że dopiero w oświeceniu filozofowie zaczęli zastępować biblijny Eden innymi odniesieniami (choćby do klasycznej Grecji i Rzymu), a Bóg stał się abstrakcyjną ideą. Wówczas jednak paradoksalnie znaleziony został sposób, by zakorzenić moralność niezbędną w redukcji kosztów transakcji celem wzrostu wydajności gospodarczej. Droga została jasno wytyczona przez wielkiego szkockiego filozofa Davida Hume’a, który twierdził, że moralność jest nieodzowna w kontroli ludzkich instynktów samowywyższania, po to by osiągać zyski ze współpracy. Hume nie uznawał konieczności oparcia moralności na wierze w Boga lub rozum, ale raczej na tradycji, odgrywającej kluczową rolę w utrzymywaniu spójności społeczeństwa. Twierdził, że moralność jest oparta na poczuciu wstydu i winy. Ani Bóg, ani rozum nie muszą być przywoływani, aby uzasadniać dane zwyczaje. Zdaniem Lala koncepcja Hume’a stała się podstawą moralności społeczeństwa kapitali-

<sup>9</sup> Tamże, s. 158.

<sup>10</sup> Cytat za: J. Clements, *Konfucjusz. Biografia*, Instytut Wydawniczy Erica, Warszawa 2007, s. 35.

<sup>11</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 158.

<sup>12</sup> W. Piątkowski, *Wykłady z historii myśli ekonomicznej. Starożytna Grecja i Rzym*, Wydawnictwo Absolwent, Łódź, 2001, s. 97.

<sup>13</sup> Według Lala, Augustiańska idea przetrwała do czasów współczesnych. Mutacją „Państwa Bożego” jest ekofundamentalizm, który sprowadza chrześcijańskie przekonanie, że ludzkość jest zła, a tylko żyjąc w harmonii z naturą może zostać uratowana. D. Lal, *op.cit.*, s. 159.

stycznego w wiktoriańskiej Anglii. Za nią opowiadał się także Adam Smith, który uważał, że zdrowa ambicja i osobiste pragnienie miało być połączone z empatycznym sumieniem, by wspierać stabilność i porządek społeczny. Wiktoriańskie cnoty: pracy, dyscypliny, oszczędności, samopomocy, samokontroli miały charakter świecki i nie wywodziły się wprost z tradycji chrześcijańskiej. Lal twierdzi, że cnoty te występują dzisiaj częściej wśród obywateli Bombaju lub Szanghaju niż na Wall Street, czy w Hollywood<sup>14</sup>.

Kolejnym przełomem, w ujęciu Lala, w formowaniu się Zachodniej myśli był pogląd Friedricha Nietzschego, który za fundament moralności uznał świeckie „wartości”, a nie judeochrześcijańskie „cnoty”. Śmierć Boga miała oznaczać śmierć moralności i śmierć prawdy. Nietzsche występował jako immoralista i niszczyiciel przekonujący, że szczęście jest wyłącznym przywilejem nielicznej elity. Zgodnie z przesłaniem bohatera Zaratustry, prawdziwe szczęście mieści się w egoizmie możliwych i silnych, więc jedynym szczęściem dla reszty jest przyjęcie tej gorzkiej prawdy i wyzbycie się złudzeń. Próżne są wysiłki plebejuszy w dążeniu do szczęścia. U Nietzschego występuje też kategoria Nadczołwieka, który w momencie śmierci Boga, nie może pokazywać słabości, musi je stale przewyżczać, pokonywać nowe trudności, korzystać ze swojej potęgi, przeciwstawiać się tłumom małych<sup>15</sup>. Przystojenie sobie takiej wizji rozpoczęło, zdaniem Lala, demoralizację społeczeństwa zachodniego.

Wielkim problemem współczesnego człowieka, zwłaszcza po traumie II wojny światowej, stała się utrata wiary w możliwość posiadania prawdziwej wiary<sup>16</sup>. Dlatego w latach 60. XX w. rewolucja kulturowa z łatwością zmieniła na Zachodzie tradycyjne relacje rodzinne oraz wytworzyła nowe standardy zachowań seksualnych. Obalenie tradycyjnej moralności było wspierane przez rosnący przemysł rozrywkowy, zagospodarowujący czas wolny. W ten sposób tradycyjne hamulce egoistycznych zachowań, które klasycy liberalowie – jak Hume i Smith – uważali za konieczne dla stworzenia dobrego społeczeństwa, zostały usunięte.

Zachodnie wierzenia są adekwatne do dzisiejszych czasów. By bronić tej tezy Lal sięga po pogląd filozofa Alasdaira Macintyre’a, który uważa, że współczesna myśl zachodnia opiera się na trzech sprzecznych elementach. Pierwszy wywodzi się z epoki oświecenia i postrzega jednostki jako zdolne, by przeciwstawiać się zewnętrznym, społecznym wpływom i ograniczeniom. Pozwala im kształtować się zgodnie z własnymi preferencjami. Drugi składnik zachodniej samoświadomości dotyczy postrzegania jednostki przez innych ludzi. Tu standardy biorą pod uwagę sukces materialny, stworzony dzięki zbiurokratyzowanej i indywidualistycznej gospodarce rynkowej<sup>17</sup>. W końcu trzeci element zachodniej tożsamości jest związany z normami religijnymi i moralnymi. Jest on otwarty na różnorakie powoływanie się na wartości, często skrajnie odmienne<sup>18</sup>. Te trzy elementy samoświadomości Zachodu są wzajemnie niedopasowane i niewymierne. Pro-

<sup>14</sup> Tamże, s. 162.

<sup>15</sup> Z. Bauman, *Sztuka życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 217.

<sup>16</sup> Lal powołuje się na znanego keynesistę Roberta Skidelsky’ego. D. Lal, *op.cit.*, s. 163.

<sup>17</sup> Według amerykańskiego instytucjonalisty Thorsteina Veblena właśnie w warunkach prywatnej własności produkcji celem człowieka jest zdobywanie i gromadzenie dóbr, co w końcu prowadzi do zróżnicowania majątkowego. Zwyczajowym, niejako naturalnym celem działania staje się względny sukces materialny, tzn. mierzony w porównaniu z sukcesami innych. T. Veblen, *Teoria klasy próżniacej*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998, s. 29.

<sup>18</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 164.

wadzą do braku spójności, gdyż nie istnieją powszechnie uznawane standardy, dzięki którym nieuniknione konflikty mogłyby być rozwiązywane.

Uciekającej od tej czarnej wizji, gwoli sprawiedliwości trzeba dostrzec coraz bardziej zdecydowaną reakcję wśród zachodnich intelektualistów na dokonującą się przez ostatni wiek demoralizację społeczeństwa. Zaczynają oni ponownie odkrywać wagę „cnót” jako podstawy moralności. Zdaniem socjologa Zygmunta Baumana, na szczęście mamy alternatywę w ofercie intelektualnej Emmanuela Lévinasa, który zamiast nietzscheańskiego Nadczłowieka proponuje kategorię dobrze znaną – odpowiedzialność. Służyć ma ona nam do przebudzenia się na Innych. Na to otwarcie możemy być gotowi w momencie uznania i sprostania odpowiedzialności etycznej. Broniąc się przed złem, musimy więc dążyć do „przejęcia odpowiedzialności za własną odpowiedzialność”<sup>19</sup>.

### 3. Rozwój kapitalizmu w wymiarze azjatyckim

Lal słusznie zauważa, że w czasie gospodarczej ekspansji Zachodu pozostałe cywilizacje stanęły przed dylematem. Oznaczał on konieczność wyboru określonej drogi rozwoju: pierwsza z nich polegała na modernizacji naśladowującej doświadczenia Zachodu, poprzez przyjęcie przekonań materialnych, łącznie z technologią służącą potencjałowi militarnemu i gospodarczemu państwa, ale bez przyjmowania zachodnich wierzeń kosmologicznych. Drugą alternatywą było zachowanie „ślimaka” (izolacji) z obawy przed modernizacją, która mogła podważyć starożytne tradycje. Trzecim sposobem była próba znalezienia pośredniej drogi pomiędzy tradycją a nowoczesnością<sup>20</sup>.

Ewidentnym przykładem wyboru pierwszej drogi jest Japonia. Modernizacja tego kraju od czasu rewolucji Meiji nie pociągnęła za sobą westernizacji, rozumianej jako zmiana wierzeń kosmologicznych. Drugi z wyborów był realizowany przez długi czas w Indiach. Lansował go zwłaszcza Mahatma Gandhi i jego zwolennicy, ale po taką argumentację sięga również współcześnie hinduska partia narodowa. Trzecią drogę najczęściej wybierały te kraje, które odnalazły drogę pośrednią, realizując różne warianty socjalizmu, aby pogodzić nowoczesność z tradycją. Przykładem takich wyborów były również Indie, ale też Chiny, po reformach Deng Xiao Pinga z końca lat 70. XX w. Kraje muzułmańskie podążały natomiast wszystkimi trzema drogami, od Turcji Atatürka (przykład pierwszej drogi) do Egiptu Nassera (trzecia droga), aż do współczesnych radykalnych islamistów (którzy chcą obrać drugą drogę).

Godzenie tradycji z nowoczesnością nie przychodziło w praktyce łatwo. Jawaharlal Nehru, pierwszy premier Indii starał się realizować taką politykę, mimo że była ona niezgodna z kultywowaną przez Gandhiego tradycją hinduskiego systemu społeczno-gospodarczego. Ojciec niepodległych Indii wielokrotnie też powtarzał, że szczęście jednostki jest zawarte w szczęściu ogółu<sup>21</sup>, co było wyraźnym głosem wyższości kolektywizmu nad indywidualizmem. Poza tym, Gandhi nie przeciwstawiał się wprost funkcjono-

<sup>19</sup> Z. Bauman, *op.cit.*, s. 217.

<sup>20</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 165.

<sup>21</sup> M.K. Gandhi, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 339.

waniu systemu kastowego, będącego największym hamulcem modernizacji Indii. Rewolucyjne rozwiązania umieszczone w konstytucji w 1950 r. były znacznie większą zasługą Bhimrao Ramji Ambedkara niż właśnie Gandhiego<sup>22</sup>.

Centralny system planowania wprowadzony w czasie rządów Nehru poprzez wymuszoną industrializację, uruchomił potężną maszynę militarną. Indie przyjęły strategię rozwoju opartą na przemyśle ciężkim. Okazała się ona nieefektywna i od końca lat 60. XX w. kraj ten znalazł się w stagnacji, nie odnosząc sukcesów w walce z ubóstwem. Dopiero od połowy lat 80. zaczęła się częściowa liberalizacja gospodarcza, w wraz z nią ujawnił się deficyt bilansu płatniczego, kryzys walutowy i inflacja. Dopiero w 1991 r. Indie ostatecznie wycofały się z planowania i rozpoczęły reintegrację z gospodarką światową. Ten proces jest ciągle w toku, ale wydaje się nieodwracalny. Bez wątplenia podniósł wskaźniki wzrostu hinduskiej gospodarki<sup>23</sup>.

W teorii Indie winny iść tą samą drogą co Chiny, a nawet zrobić większy skok ze względu na przejawy demokracji. Polityczny pluralizm może być też hamulcem rozwoju. Największą trudnością w wejściu Indii na drogę zrównoważonego wzrostu jest utrzymanie się systemu kastowego. Kolejną barierą jest wciąż wysoki odsetek analfabetów – brak upowszechnienia edukacji. Mimo tych trudności Indie zdołały rozwinąć sektor usług, kwitnie tam księgowość, istnieje też boom na nową technologię, przynajmniej w kilku stanach. By na stałe wejść na ścieżkę rozwojową potrzebne jest złamanie nawyków, wówczas Indie mogą osiągnąć przewagę nad Chinami, bo ich doświadczenia z demokracją są znacznie bogatsze<sup>24</sup>.

Inną drogę rozwoju wybrało Państwo Środka, które, po stuleciu wewnętrznych niepokojów, zaczęło realizować od połowy XX w. model komunizmu, w jego najbardziej ekstremalnej wersji. Forsowana industrializacja i kolektywizacja rolnictwa (która nie miała miejsca w Indiach) podczas Wielkiego Skoku doprowadziły jednak do najgorszego głodu w historii ludzkości<sup>25</sup>. Chaos w czasie Rewolucji Kulturalnej jeszcze bardziej opóźnił rozwój Chin. Dopiero wraz z nastaniem rządów Deng Xiao Pinga, rozpoczęto proces liberalizacji gospodarczej. Symboliczne przejście z planowania do rynku dokonało się w 1978 r., kiedy zaniechano kolektywizacji rolnictwa. Wynikiem tego było odrodzenie prywatnie zarządzanych gospodarstw rodzinnych.

Zdaniem Lala, kluczowa różnica między Chinami a Rosją (której doświadczenia z systemem komunistycznym są najdłuższe), jeśli chodzi o przejście z gospodarki centralnie planowanej do rynkowej, polegała na warunkach początkowych panujących w obu krajach. W Rosji około 90% siły roboczej była zatrudniona w państwowych przedsiębiorstwach przemysłowych, podczas gdy większość ludzi w Chinach (80%) pracowała w rolnictwie. Dla Rosji (i całej Europy Wschodniej) jedyną drogą do bardziej efektywnego prywatnego rynku był „wielki wybuch”, który spowodował demontaż państwowych przedsiębiorstw. Natomiast Chiny dzięki własnemu „wielkiemu wybuchowi” na wsi, były w stanie natychmiast zamienić większość pracowników państwowych w prywatnych

---

<sup>22</sup> Ambedkar pochodził bowiem z najniższej kasty nietykalnych i brał bezpośredni udział w pracach nad konstytucją, Gandhi natomiast został zamordowany w styczniu 1948 r.

<sup>23</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 167.

<sup>24</sup> A. Beattie, *False Economy. A Surprising Economic History of the World*, Riverhead Books, New York 2009, s. 285.

<sup>25</sup> Istnieją szacunki mówiące nawet o 30 mln ofiar śmiertelnych.



przedsiębiorców i doświadczyć wzrostu produkcji a nie strat, jakie były udziałem Rosji<sup>26</sup>. Również Alan Beattie zastanawia się z czego wynikała różnica w rozwoju Rosji i Chin w ostatnich dekadach. Uważa, że stało się tak, gdyż w Rosji najpierw przeprowadzono reformy polityczne (*perestrojka* i *glasnost* Michaiła Gorbaczowa), a następnie ekonomiczne. W przypadku Chin było odwrotnie – to reformy ekonomiczne Deng Xiao Pinga wprowadziły Państwo Środka na ścieżkę przyspieszonego rozwoju<sup>27</sup>.

Lal podkreśla poza tym, że przełom w rozwoju Chin dokonał się dzięki wskazówce Denga, że bycie bogatym jest cnotą. Lokalni działacze partyjni wzięli sobie tę uwagę do serca, stając się efektywnymi dyrektorami i menadżerami przedsiębiorstw rolnych. Wraz ze wzrostem dochodów gospodarstw wiejskich, rosnący popyt na produkty przemysłowe był przez nie zaspakajany. Otworzyło to etap wielkiego uprzemysłowienia, który należy m.in. łączyć z utworzeniem Specjalnych Stref Ekonomicznych.

Tym niemniej, działalność państwowych przedsiębiorstw jest nadal barierą dla dalszego rozwoju gospodarczego, co najlepiej ilustruje porównanie wskaźników oszczędności w Indiach i Chinach oraz wzrostu gospodarczego, które one przyniosły. Chiński wskaźnik oszczędności jest niemal dwa razy wyższy niż w Indiach, a wzrost jest wyższy tylko o 2–3 punkty procentowe. Powodem tego jest fakt, że prawie 90% chińskich oszczędności wewnętrznych jest kierowanych do państwowych banków, które przekazują je na warunkach subsydiów do przedsiębiorstw państwowych często przynoszących straty. Efektywny sektor prywatny jest pozbawiony dostępu do wielkich sum chińskich oszczędności, a ogólna stopa wzrostu jest przez to zmniejszana przez przynoszący niewielkie zyski sektor państwowy<sup>28</sup>. Należy przy tym pamiętać, że przyrost ludności w Indiach jest bardziej dynamiczny, dzięki czemu kraj ten może spodziewać się wzrostu wskaźnika oszczędności. Jeśli zakończy kolejny etap reform (pod warunkiem przekonania elit politycznych do kapitalizmu) i w pełni zintegruje się z gospodarką światową, można przewidzieć, że wyprzedzi Państwo Środka w tempie wzrostu gospodarczego. Chińscy notable, w przeciwieństwie do indyjskich, już bowiem w pełni zaakceptowali globalizację. Nowi, często kształceni na Zachodzie mandaryni, którzy zarządzają chińskim państwem dążą jednocześnie do prosperity i do władzy. Abstrahując od ideologii, z determinacją szukają sposobów, by usunąć wszelkie pozostałe ślady komunistycznej przeszłości, które blokują konieczną prywatyzację publicznych przedsiębiorstw.

Najbardziej spektakularny rozwój ostatnich dekad ujawnił się w dwóch starych azjatyckich cywilizacjach i był skutkiem porzucenia eksperymentu socjalistycznego i przyjęcia drogi, którą pierwsza podążyła w XIX w. Japonia. Indie i Chiny szybko nadrobiły zaległości po latach stagnacji. W nowym mileniu stały się dwoma największymi gospodarkami po Stanach Zjednoczonych. Decydenci w tych państwach zdali sobie sprawę, że mogą dokonać modernizacji przez dołączenie do globalnego kapitalizmu bez konieczności westernizacji i utraty duszy.

Lal pyta na koniec rozważań, czy globalizacja musi powodować upadek wartości rodzinnych? Uznaje, że większość cywilizacji euroazjatyckich opiera się na podobnych wzorcach: małżeństwie i rodzinie w połączeniu z tradycyjnym życiem na wsi. W przypadku Zachodu zaczęło się to zmieniać wraz z pierwszą „rewolucją papieską”, kiedy do

<sup>26</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 168.

<sup>27</sup> A. Beattie, *op.cit.*, s. 267.

<sup>28</sup> D. Lal, *op.cit.*, s. 170.

rodziny wartości wkradły się namiętność i miłość<sup>29</sup>. Tradycyjne wartości przetrwały jednak aż do połowy XX w., kiedy nastąpiła demoralizacja Zachodu. Na szczęście, pisze Lal, Japonia, Indie i Chiny pokazały, że modernizacja nie musi oznaczać erozji tradycyjnych rodzinnych wartości, nie oznacza porażki duszy. Przytaczane przez niego badania pokazują, że modernizacja nie powoduje wzrostu akceptacji myślenia zachodniego. Nie da się też dziś utrzymać poglądu Maxa Webera, że rodzina chińska jest hamulcem rozwoju ze względu na nepotyzm, patriarchy i osobiste, a nie uniwersalne wartości. Mimo okrutnych rządów Mao, przetrwały obowiązki rodzinne i lojalność. Aktywność chińskiej rodziny uznaje się za motor wzrostu. Przejawia się to zwłaszcza w biznesie rodzinnym, tak charakterystycznym dla Hongkongu, Tajwanu i Singapuru. Według Lala, rodzina w Chinach pozostała jedyną niezmienną instytucją, na której można polegać<sup>30</sup>.

#### 4. Wnioski i uwagi końcowe

Według Lala kapitalizm zawsze potrzebował moralnego wsparcia, aby zredukować koszty transakcji. Wiara euroazjatyckich cywilizacji przetrwała dzięki kodeksowi moralnemu przekazywanemu z pokolenia na pokolenie. Zachód jako pierwszy zszedł z tej drogi w wyniku dwóch papieskich rewolucji i porzuceniu myślenia wspólnotowego na rzecz indywidualizmu. To reformy w Kościele pomagały też dostosowywać się społeczeństwom do praw rynku. Została ustanowiona nowa infrastruktura instytucjonalna. Pozostałe cywilizacje euroazjatyckie poszukiwały innej drogi, by przezwyciężyć słabość militarną, nie gubiąc przy tym tradycyjnych wartości. Największa obawa dotyczyła tego, czy modernizacja pociągnie za sobą westernizację. Japonia, a następnie Indie i Chiny udowodniły, że można zaadaptować materializm niezbędny dla prosperity, bez konieczności porzucenia wiary kosmologicznej. Zdaniem Lala jedyną starożytną cywilizacją nie podążającą drogą modernizacji jest współcześnie islam. Muzułmańscy „kulturowi nacjonaści” jakoby sprzeciwiają się, by wdarł się do ich krajów globalizacyjny kapitalizm (patrzac jednak na miasta w Zjednoczonych Emiratach Arabskich czy Katarze trudno nam w to uwierzyć). W Afryce natomiast istnieje wciąż dysonans między wiarą kosmologiczną a materializmem. Nie ma jasnej odpowiedzi czy ten kontynent brać będzie aktywny udział w globalizacji.

Myśl Lala generuje nowe pytania. Jakie czynniki determinują rozwój? Alan Beattie pisze, że nie ma na niego większego wpływu kultura czy religia. Determinują ją raczej ludzie<sup>31</sup>. Podobnie jak Lal podważa tezę Webera, iż etyka protestancka, lepiej rozumiejąca ducha kapitalizmu, przyczyniła się do przyspieszenia rozwoju Europy Zachodniej. Beattie stawia tezę, że to działania polityków, duchownych, władców, biurokratów używających religii jako doktryny, prowadzą do różnic. Zastanawia się też, czy może kapitalizm lepiej realizuje się wraz z wartościami azjatyckimi – rozumianymi jako społeczno-gospodarcza solidarność stawiana przeciw indywidualnemu destruktywizmowi. Przyznaje jednak, że teza ta staje się trudna do utrzymania biorąc pod uwagę kryzys azjatycki w latach 1997–1998.

<sup>29</sup> Tamże, s. 178.

<sup>30</sup> Przeżywa ona jednak równocześnie ogromne problemy. Szczególnie dramatyczne skutki przyniosła polityka jednego dziecka, a w proporcjach między płciami – preferowanie przez chińskie rodziny męskich potomków.

<sup>31</sup> A. Beattie, *op.cit.*, s. 4.

Beattie w przeciwieństwie do Lala, obala też stereotypy dotyczące religii islamskiej. Jej cechami jest pogodzenie się z wolą Boga, ale też nietolerancja dla lichwy – podstawowego elementu nowoczesnej gospodarki rynkowej. Ale ostrzeżenia przeciw stosowaniu procentu w Koranie nie są tak mocne jak np. w Starym Testamencie, a muzułmanie potrafią omijać restrykcyjne przepisy stosując termin podatku specjalnego czy kary za zwłokę. Warto przy tym pamiętać, że takie słowa jak: *tariff, custom, risk* czy *traffic* (taryfa, cło, ryzyko czy handel) mają pochodzenie lub związki z językiem arabskim. Autor stwierdza, że trudno znaleźć jest dowody na fakt, iż kraje muzułmańskie rozwijają się wolniej, przytacza niezależne raporty dowodzące, że islam jest wręcz korzystny dla dynamiki wzrostu gospodarczego o czym m.in. świadczą współczesne dokonania Malezji czy Indonezji (największego państwa islamskiego). Przypomina też o fenomenie rozwoju cywilizacji arabskiej w średniowieczu. Imperium to jednak, podobnie jak Rzym starożytny, rozrosło się militarnie i biurokratycznie, a nie gospodarczo. Beattie podkreśla wielokrotnie, że jeśli religia może w ogóle wpływać na rozwój, to raczej tylko poprzez instytucje władzy, a nie samą teologię. Malezja w ostatnich dekadach rozwijała się szybciej niż katolickie Filipiny czy buddyjska Tajlandia nie dlatego, że była islamska, ale dlatego, że zdecydowała się wejść na ścieżkę industrializacji, przyciągając bezpośrednie inwestycje zagraniczne i zachęcając do aktywności prywatnych przedsiębiorców. Z kolei zapóźnienie ekonomiczne Indii w stosunku do innych krajów, Beattie upatruje słusznie nie w hinduizmie, ale w pokutującym systemie kastowym, który zresztą utrwaliłi Brytyjczycy, działający zgodnie z zasadą: dziel i rządź.

Beattie zgadza się z Weberem w tym aspekcie, że etyka protestancka mogła przyspieszyć rozwój kapitalizmu, ale mogła być przyswojona przez każde społeczeństwo. Dowodów na to jest mnóstwo: od działania Żydów w średniowiecznej Europie, Hindusów w postkolonialnej Afryce Wschodniej, Libańczyków w Afryce Zachodniej czy Chińczyków w Azji Południowo-Wschodniej. Wszystkie te mniejszości udawały, że mogą rozwijać się szybciej niż większość religijna i kulturowa. Autor na koniec powtarza: religia nie determinuje losu gospodarczego – kraje islamskie mogą się bogacić, w istocie niektóre to czynią<sup>32</sup>. Skłonni jesteśmy raczej w tym aspekcie iść za głosem Beattiego niż Lala. Dla reprezentantów Zachodu uwagi tego ostatniego są jednak bezwzględnie warte odnotowania i pogłębienia studiów.

## **Morality, Religion and the Development of Capitalism – the View of Deepak Lal**

### Summary

The economist Deepak Lal researches the influence of morality and religion on the shaping of capitalism in different civilizations. His thought was confronted with the remarks of other institutionalists. Lal tries to find out what was the influence of the cost of transactions and the religious beliefs on the evolution of capitalism in chosen countries and regions.

Lal claims that materialistic beliefs of agricultural civilizations had not played the key role in the economic growth. The reforms in the Church in the Middle Ages allowed to spread of the instinct of exchange and produc-

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 156.

tion of *homo oeconomicus*. As a result the individualism started to dominate over collectivism. Lal tries to prove that the individualism was not the basis of the Christian faith. The following virtues as: diligence, discipline, frugality, self-help, self-control have had secular origin and nowadays they are more common in India and China than in the West.

The Asian civilizations face the dilemma during the economic expansion of the West. They had to choose the path of their development. China and India followed Japan and they modernized without westernization. They tried to find middle course between the tradition and the modernity. We tried to emphasize in the article, that none of the religions have determined the economic fate of the countries. Rather, the morality of the societies and the decision-makers' beliefs had an influence on economic development.

**Key words:** *morality, religion, civilization, Deepak Lal*