

KS. WALDEMAR IREK

ROZWÓJ I POSTĘP W OBLICZU
SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ OPARTEJ
NA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ANTROPOLOGII
ANALIZA ENCYKLIKI JANA PAWŁA II
SOLLICITUDO REI SOCIALIS

WSTĘP

John Gray, jeden ze znamienitszych współczesnych myślicieli zajmujących się filozofią polityczną, tak charakteryzuje ideologię liberalizmu: „Przede wszystkim – jest indywidualistyczna, gdyż uznaje moralny prymat jednostki nad jakimkolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa; jest egalitarna, gdyż uznając równość wszystkich ludzi dorzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różne wartości poszczególnych jednostek; jest uniwersalistyczna, gdyż głosi niezmienną naturę ludzką i nadaje drugorzędne znaczenie kontekstom historycznym i formom kulturowym; jest wreszcie meliorystyczna, gdyż twierdzi, że wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia”¹ Naczelną kategorią liberalizmów jest więc określona wizja antropologiczna i zbudowana na niej koncepcja społeczeństwa. Zakłada ona m.in. *melioryzm*, czyli apriorycznie rozumianą zdolność człowieka i instytucji przez niego utworzonych do szeroko rozumianego rozwoju, będącego wynikiem autoekspresji w ramach wła-

¹ J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994, s. 8.

snej natury². Rozwój jest tu rozumiany wyłącznie jako doskonalenie, a więc nabywanie i wypracowywanie cech własnych i społeczno-instytucjonalnych o pozytywnym (czyli pożądanym) charakterze. Nie wyklucza to oczywiście popełniania błędów osobistych i wyrosłych na nich wypaczeniach społecznych czy gospodarczych. Jednak *wewnętrzny imperatyw* jednostek, instytucji społecznych i politycznych dokonuje tu skutecznej kontroli i samoregulacji³.

Wydaje się, że John Gray opiera ów melioryzm (a w każdym razie tu należałoby doszukiwać się jego gwarancji i zabezpieczenia) na wskazanych wcześniej trzech aksjomatach liberalizmu: indywidualizmie, egalitaryzmie i uniwersalizmie. Stanowią one fundament liberalnie rozumianej *sprawiedliwości społecznej* oraz tworzą trzon dobra wspólnego.

Zaprezentowanie powyżej rozumienie liberalizmu, postępu i sprawiedliwości społecznej bez wątpienia grzeszy uproszczeniami – jest niepełne i nie oddaje poglądów wszystkich zwolenników tego nurtu. Jest ono jednak na tyle ogólne, a zarazem wskazujące na prawidłowości w łonie tego kierunku, że do rozpatrywanego tu problemu można je z powodzeniem zastosować. A zająć się chcemy – zgodnie z tytułem niniejszej pracy – zagadnieniem rozwoju, postępu i sprawiedliwości społecznej. Przewodnikiem nam będzie Jan Paweł II i jego encyklika *Sollicitudo rei socialis* napisana w 1987 roku z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio* Pawła VI. Nie tylko okrążyła rocznica i nie tylko przypomnienie tej, jakże przecież ważnej, encykliki jest powodem do napisania *Sollicitudo rei socialis*. Jest to raczej dogodna okazja do powtórnego przyjrzenia się poruszonym tam zagadnieniom, czyli ubóstwu społecznemu, niedorozwoju większości krajów na świecie przy równoczesnym „nadrozwoju” tych nielicznych (por. SRS 9)⁴. Doprowadza to do podziałów na bogatą Północ i biedne Południe oraz kapitalistyczny Zachód i (wówczas jeszcze) socjalistyczny Wschód (por. SRS 15). Po 89 roku nie mniejszym problemem jest transformacja krajów o dawnym porządku socjali-

² Podobnie definiują liberalizm, z zaakcentowaniem wiary w jego postępowość, B. i M. Sobolewscy: Liberalizmem „nazywamy taki kierunek doktrynalny, w obrębie którego poszczególne doktryny charakteryzują się występowaniem sześciu podstawowych elementów; są to doktryny: oparte na wierze w postęp; indywidualistyczne; preferujące prawa wolnościowe; akceptujące prawa własności; przyjmujące ograniczoną funkcję państwa; postulujące ograniczenie władzy aparatu państwowego”, B. Sobolewska i M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 9.

³ Są też jednak teorie bardziej powściągliwe: Liberalizm „nie zawsze jest [...] doktryną postępową, albowiem wielu klasycznych liberałów sceptycznie zapatruje się na zdolności przeciętnych istot ludzkich do jakichś istotnych postępów, np. w dziedzinie moralności czy kultury”, *Liberalizm*, A. Ryan, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Praca zbiorowa pod redakcją R. E. Goodina i P. Pettita, Warszawa 1998, s. 383.

⁴ Możemy także powiedzieć, że *Sollicitudo rei socialis* jest poszerzonym wykładem zagadnień z części nr 16 i 17 encykliki *Redemptor hominis* z 1979 roku.

stycznym na porządek kapitalistyczny. Odbywa się to z wieloma trudnościami i znacznymi wyrzeczeniami – szczególnie najuboższych warstw społecznych. Niedorozwój, jaki wówczas papieża nurtował, oraz związany z tym problem pokoju, zarówno wewnątrz samych państw, jak i ten ogólnoswiatowy, niestety nie stracił na aktualności – bynajmniej, niektóre związane z nim problemy nawet się nasiliły.

Wypada więc, po trzynastu latach od napisania *Sollicitudo rei socialis* i trzydziestu trzech od powstania *Populorum progressio*, przyjrzeć się tym zagadnieniom na nowo. Na nowo, to znaczy, po pierwsze, prześledzić, co od tego czasu zrobiono dla poprawy losu „niezliczonej rzeszy mężczyzn i kobiet” (SRS 13), po drugie, zbadać, na ile liberalizacja stosunków wewnątrz społecznych oraz ustrojowych przy równoczesnej wolności gospodarczej wpływa na rozumienie i realizowanie sprawiedliwości społecznej, po trzecie, na jakie niebezpieczeństwa narażony jest obecnie rozwój człowieka i światowy pokój.

1. SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA A SPRAWIEDLIWOŚĆ LIBERALNA.

Czy poza intuicją *sprawiedliwości społecznej*, którą – jak się słusznie przypuszcza – każdy posiada (i nieraz utożsamia się ją – również intuicyjnie – z sumieniem), można coś o niej konkretnego powiedzieć? Innymi słowy, czy można ją jakoś zdefiniować, a dalej, określić jej wymagania, napisać (realny) program i umieścić go w konkretnych sektorach działalności społecznej człowieka. Jeśli tak, to zapytajmy dalej: Czy można dokonywać rozliczeń – poszczególnych ludzi, instytucji, organizacji czy całych państw – ze sprawiedliwości społecznej? Czy sprawiedliwość społeczna jest jedynie kwestią moralną czy też jej niezachowanie może pociągać określone konsekwencje prawne?

Na sformułowane tutaj pytania spróbujemy odpowiedzieć sięgając do dzieł myślicieli zajmujących się tym zagadnieniem zarówno od strony czysto filozoficznej, jak i bardziej teologicznej. Najpierw przyjrzymy się nurtowi liberalnemu, a później przejdźmy do wytycznych nauki społecznej Kościoła z wyszczególnieniem nauczania Jana Pawła II.

Na wstępie niniejszego artykułu przedstawiliśmy Johna Gray’a i jego intuicję sprawiedliwości społecznej, teraz zwróćmy uwagę na Stephena Macedo⁵ i jego książkę *Cnoty liberalne*⁶ Natrafiamy tu na dość szczególne potraktowanie etyki

⁵ Wybór tego myśliciela nie jest przypadkowy. Uchodzi on za liberała o względnie umiarkowanych poglądach, więc analiza jego dzieła uchroni nas przed skupianiem się na skrajnościach.

⁶ S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Kraków, 1995. Prezentując poglądy tego myśliciela, zaznaczmy, jak pojmuje on sam liberalizm: „Liberalizm odnosi się z pietyzmem do tolerancji i wolności osobistej jako fundamentalnych wartości politycznych, a tym samym sprzyja indywidualizmowi, pluralizmowi religijnemu i społecznemu, oraz ekonomicznej prężności. Chroni wolności osobiste nakładając proceduralne i formalne ograniczenia na sposoby, jakimi mogą się posłużyć jednostki lub rząd,

utilitarystycznej, która wydawałaby się być najbliższa liberalizmowi (niejednokrotnie wręcz z nim utożsamiana⁷). Macedo jednak, idąc za Bernardem Williamsem, uważa, że utilitarystyczna zasada optymalizacji: „działać tak, aby maksymalizować korzyść”, nie jest najwłaściwsza, gdyż przyjęta przez jednostkę, może stać w konflikcie z prawami innych ludzi. I tak Macedo formułuje inną: „liberalna sprawiedliwość wymaga od ludzi, by dystansowali się od swych przedsięwzięć i zaangażowań oraz poddawali je krytycznej analizie z bezosobowego (obiektywnego? – przyp. W. I.), moralnego punktu widzenia”⁸ W dalszej części swojej pracy Autor

gdy chce wpłynąć na życie innych. (...) Najistotniejsze dla liberalizmu swobody osobiste obejmują wolność sumienia, praktyk religijnych i wolności zrzeszania się (zarówno w celach publicznych, prywatnych, jak i osobistych), prawo do wyboru zawodu lub zatrudnienia, wolność wypowiedzania się i dyskusji, prasy, literatury i sztuki, poruszania się i podróżowania. Liberalni obywatele muszą mieć dostęp do niezależnych sądów i mają prawo do «prawidłowego wymiaru sprawiedliwości», aby móc przeciwstawić się oskarżeniom wnoszonym przeciw nim przez inne osoby lub przez państwo. Liberalizm opowiada się za rządem ograniczonym konstytucyjnie oraz za rządami prawa, które wymagają od władzy politycznej, by wszelkie dochodzenie sądowe było poprzedzone sformułowaniem prawa: ustanowionego zgodnie z przyjętymi regułami postępowania, podanego do wiadomości publicznej i posiadającego konieczny stopień ogólności. Liberalizm opowiada się za równością wobec prawa, równym obywatelstwem oraz prawem wszystkich osób do tego, by ich prawa były szanowane. Deklaracja Niepodległości, Konstytucja Stanów Zjednoczonych i Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela należą do największych osiągnięć liberalnych. Tacy autorzy, jak John Locke, John Stuart Mill i John Rawls należą do najwybitniejszych postaci liberalnego panteonu”, tamże, s. 21-22.

⁷ Taki pogląd zdaje się wyznawać Stanisław Kowalczyk, choć dostrzega pewien dynamizm rozwiązań etycznych w liberalizmie: „Indywidualistyczno-liberalna etyka kapitalizmu, faworyzująca idee użyteczności i subiektywnej przyjemności, prowadzi w sposób nieuchronny do barbaryzacji życia społecznego. Dostrzegają to niektórzy współcześni liberałowie, zwłaszcza związani z konserwatywnym skrzydłem liberalizmu. Rozgraniczają oni dwa nurty etyki kapitalizmu. Jeden nurt to «moralność kapitalisty mieszczańca» – moralność opierająca się na «cnotach kultury mieszczańskiej, umiarkowaniu, samodyscyplinie, lojalności wobec bliźnich, wewnętrznej religijności, i która utrzymywała w ryzach etykę rozpasanego utilitaryzmu»; drugi nurt to «moralność kapitalisty konsumenta», jest ona «nihilistyczna, bo lekceważyła i deprecjonowała każdą wartość, której nie dało się przypisać cnoty natychmiastowej użyteczności». Ta ostatnia prowadzi do aksjologicznego nihilizmu i autodestrukcji człowieczeństwa. Rozgraniczenie dwu nurtów kapitalistycznego etosu jest próbą wyminięcia negatywnych konsekwencji aksjologicznego relatywizmu, płynącego z założeń liberalizmu. Podjęta próba nie jest jednak w pełni konsekwentna, nie wyjaśnia bowiem ani genezy etyki, ani jej charakteru (czy jest to etyka normatywna, czy tylko konwencjonalna). Subiektywizmu moralnego nie da się przezwyciężyć apelem o zachowanie «mieszczańskiej kultury». Nie jest również możliwe uratowanie etosu wówczas, kiedy równocześnie kwestionuje się normatywny i uniwersalny charakter reguł moralnych. Liberalizm jest kontynuacją Oświecenia, które zakwestionowało sensowność kategorii zła moralnego. «Uwolnienie» człowieka od sumienia i poczucia winy zaowocowało ostatecznie obozami koncentracyjnymi i łagrami”, Tenże, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 172.

⁸ S.Macedo, dz. cyt., s. 301.

wylicza „cnoty liberalne” składające się na *sprawiedliwość liberalną*, która jest nadrzędną wartością moralną⁹. Jak sam zaznacza, nie czyni to po to tylko, by zarejestrować fakt ich istnienia, ale normatywnie, czyli by je postawić za wzór i ideał postępowania moralnego (zarówno indywidualnego, jak i instytucjonalno-społecznego). Rodzi się nam tu pytanie: Czy ową *sprawiedliwość liberalną* (przede wszystkim w rozumieniu omawianego Autora ale i większości liberałów) można utożsamiać ze *sprawiedliwością społeczną*? Aby na to odpowiedzieć musimy się najpierw przyjrzeć jej „zawartości”. Macedo wylicza najpierw cnotę *pluralizmu społecznego* wyrażającą występowanie we wspólnocie wielości poglądów, gustów, stylów życia i przekonań religijnych. Sprawiedliwość domaga się więc respektowania tych wielości zgodnie z zasadą: „żyj i pozwól żyć”¹⁰. Niedopuszczalne jest więc takie faworyzowanie własnych przekonań, gdzie za metodę będzie stosowało się różne formy przymusu. Zasada „żyj i pozwól żyć” wyznacza więc granicę wolności, zarówno indywidualnej, jak i grupowej, co równoznaczne jest z podporządkowaniem „dobra” własnego „dobru” wszystkich¹¹. Czy jednak to „dobro” wszystkich zawsze będzie dobrem obiektywnym? Macedo nie daje na to odpowiedzi. Wydaje się jednak, że jego „człowiek liberalny” charakteryzujący się refleksyjnością (tylż mocno, co często przez niego podkreślana) jest w stanie ową obiektywność norm i dóbr osiągnąć zarówno poznaniem, jak i pragnieniem.

Sprawiedliwość liberalna akcentuje *tolerancję*, w imię której domaga się szacunku nie tylko dla współplemieńców, członków tego samego wyznania, tej samej rasy czy rodziny, ale do ogólnie rozumianej ludzkości. Wszyscy są bowiem równi pod względem godności co pociąga za sobą równość wobec powinności moralnych i prawa.

Z tolerancją i pluralizmem wiąże się szacunek dla *autonomii*. „Dążenie do autonomii wiąże się z rozwojem samoświadomych, samokrytycznych i refleksyjnych zdolności, pozwalających formułować, oceniać i rewidować ideały własnego

⁹ Por. tamże, s.316.

¹⁰ Por. tamże, s. 329.

¹¹ „Konkretne wartości liberalnego obywatela, zdolnego do rozumowania i działania z bezosobowego punktu widzenia w pluralistycznym otoczeniu społecznym w mniejszym stopniu będą wykluczały inne – czyli będą bardziej refleksyjne. Oznacza to, że liberalizm może powściągać czy osłabiać poświęcenie się własnym przedsięwzięciom czy lojalnościom, zachęcając ludzi do uznawania własnych sposobów postępowania za otwarte na krytykę, stanowiące przedmiot wyboru i możliwe do zmiany – czy też po prostu uznania faktu, że nie są one podzielane przez wielu ludzi, którym skądinąd należy się szacunek”, Tamże, s.331. „Ludzie z silnie rozwiniętą wrażliwością liberalną będą bardziej przyjacielscy i bardziej otwarci na ludzi z zewnątrz czy obcych, ale także mniej bezwarunkowo zaangażowani w więzi z sąsiadami, społecznościami lokalnymi i w wąsko pojęte lojalności. Uczucia liberalne są szczerze, lecz mniej intensywne czy głębokie niż preliberalne, liberalne lojalności zaś – bardziej otwarte na krytyczną analizę, wybór i zmianę”, Tamże, s. 332.

¹² Tamże, s.333.

życia i charakteru, uwzględniać te oceny przy dokonywaniu wyborów oraz przy podejmowaniu przedsięwzięć i zobowiązań. Rozkwit autonomicznej osoby oznacza aktywne rozwijanie własnej indywidualności”¹². Za tymi cnotami idą następne: kreatywność, niezależność, zdecydowanie, wytrwałość, pilność i cierpliwość. Macedo jednak przestrzega, że nazbyt mocne akcentowanie wyliczonych tu przymiotów może doprowadzić do ich zindywidualizowania, „zatomizowania”. „Człowiek liberalny” musi, chcąc właściwie je kształtować i z nich korzystać, uwzględnić kontekst społeczny. Nie może być „napięcia pomiędzy osadzeniem w tradycji czy zespole społecznych praktyk a rozwojem własnej indywidualności. Autonomia nie polega na odkrywaniu w obrębie jaźni głębokiego, ustalonego rdzenia indywidualności – jest to raczej aktywnie krytyczna i refleksyjna metoda dostosowywania się do złożonej formy pluralistycznej kultury oraz przyswajania sobie jej zasobów. Zasoby kulturowe i społeczne – jeśli zwieńczają je liberalne normy i postawy polityczne – nie zagrażają autonomii, lecz stanowią dla niej dającą się wykorzystać możliwość”¹³. Wszystko więc, co stanowi dorobek kultury: język, prawa, technika, moralność, zwyczaje itp. nie stoją na przeszkodzie kreowaniu siebie samego, przeciwnie, są bogatym źródłem, z którego każdy może korzystać szlifując własne cnoty.

Macedo mówi nawet o *liberalnej formacji wewnętrznej*, zintegrowanej z liberalną sprawiedliwością, a której zadaniem ma być wyrobienie cnoty samoograniczenia w wyborze działań, które bynajmniej nie powinny być egoistyczne. Promować ma się wartości prospołeczne, by wspólnotę liberalną „głębiej i szlachetniej jednoczyć”¹⁴. Podobnie, jak się wydaje, skierowane ma być kształtowanie indywidualności, które tu jest „obowiązkiem moralnym”. Nie ma to być indywidualność oparta na egoizmie, lecz na szerokim zrozumieniu innych, „zdolności do samokrytycznej refleksji, gotowości do eksperymentowania, wypróbowywania i akceptowania nowych możliwości, samokontrola i aktywny, autonomiczny rozwój, docenianie odziedziczonych ideałów społecznych, przywiązanie do współobywateli, a nawet altruistyczna troska o nich”¹⁵. Nacisk położony na wymienione tu cnoty wieńczy twierdzenie, że są one nie tylko sprawą prywatną, osobistą, ale i obywatelską. Dzieje się tak dlatego, że domaga się tego idea rządów prawa, procedur i form liberalnej polityki.

Liberalizm, według omawianego Autora, nie opiera się na zdecydowanym rozróżnieniu moralności publicznej i prywatnej, bowiem – i to jest bardzo ważna uwaga – liberalizm to określona kultura polityczna, a nie wyłącznie procedury prawne i

¹³ Tamże, s. 334.

¹⁴ Tamże, s. 335.

¹⁵ Tamże, s. 336.

¹⁶ Tamże, s. 340-341.

urzędy. Obywatele winni zatem podchodzić do własnych przedsięwzięć i działań z taką samą surowością i obiektywizmem, jak podchodzą do poczynań władzy. W niej, tj. władzy, obywatele mają upatrywać źródła praworządności. Dlatego Macedo definiuje także cnoty poszczególnych jej sfer: cnoty sędownicze, cnoty ustawodawcze i cnoty wykonawcze¹⁶. Podkreśla się tutaj znaczenie cnoty sędowniczej dla porządku liberalnego, gdyż ona gwarantuje ochronę praw jednostki. Władza wykonawcza miałaby m.in. dbać o porządek i pokój.

W omawianej książce znajdujemy także „liberalną wizję dobrej wspólnoty”¹⁷. Jak przekonuje Macedo, członkowie tejże wspólnoty gustują w liberalnych cnotach, co sprzyja rozwojowi ich indywidualności, społecznego pluralizmu, tolerancji oraz innych wymienianych tu zalet. Macedo nie zaliczyłby do nich jednak niezłomnej religijności czy pokory. Życie w takiej społeczności przypominałoby goszczenie się w ekskluzywnej restauracji, gdzie każdy kaprys można by zaspokoić niespecjalnie się trudząc. Panowałoby tu umiłowanie pokoju i wolności oraz eliminowano by pewne formy różnorodności.

Ważną uwagę robi Macedo odnośnie prawdy: „Liberalne otwarcie i krytyczne myślenie nie pociąga za sobą sceptycyzmu co do możliwości obiektywnych wartości ludzkich czy realnych wartości moralnych. Liberalne otwarcie i krytycyzm istotnie jednak pociąga za sobą wątpliwość co do naszej zdolności do tego, by kiedykolwiek ustalić całą prawdę raz i na zawsze”¹⁸. Dlatego liberalni obywatele (a zapewne także instytucje i związki wyznaniowe) nie powinni nigdy starać się narzucać całemu społeczeństwu swojego sposobu myślenia, wartościowania i postępowania – jednym słowem swojej koncepcji na *dobre życie*. Warunek ten jest niezależny od źródła tejże koncepcji, nawet jeśli można udowodnić jego *naturalne* pochodzenie. W społeczeństwie liberalnym wszystko musi przejść przez procedurę głosowania.

Nakreślona przez Macedo *dobra wspólnota liberalna* nieodparcie przypomina nam znane z historii myśli politycznej *utopie* – „krajów, których nie ma” Autor *Cnót liberalnych* ma świadomość tego porównania. Ale nie znaczy to dla niego, że należy zaprzestać kreślenia zadań i stawiania celów i wymagań, nawet jeśli są one jeszcze bardzo odległe od urzeczywistnienia. Tylko czy w ogóle można je zrealizować? Macedo jest przekonany, że tak. Dowodem jest mu ogólny postęp krajów o porządku demokratyczno-liberalnym.

Podsumowując poglądy Stephena Macedo, a w jakimś zakresie cały nurt liberalny, z uznaniem trzeba odnotować jego troskę o prawa człowieka, o jego rozwój

¹⁷ Tamże, s. 343.

¹⁸ Tamże, s. 347.

intelektualny i materialny. Widać, jak dużym zaufaniem darzy On człowieka i jego moralne wyczulenie. Wydaje się jednak, że przesłania to prawdę o jego skłonności do grzechu. Zagadnienie to zresztą nie pojawia się w rozważaniach Autora. Stąd też, z chrześcijańskiego punktu widzenia, jego analiza jest niepełna. Wizja człowieka zredukowana do doczesności pozbawia ważnego źródła motywacji moralnej – indywidualnej i społecznej. Jest także zacieśnieniem porządku społecznego. Najważniejszy zarzut, jaki musimy tu wystosować, tyczy się braku koncepcji prawa naturalnego jako źródła praw w ogóle. Podważa to sens dochodzenia do prawd i zasad etycznych o obiektywnym wymiarze. Wymieniane zasady i wartości bezosobowe, choć słuszne, nie dają gwarancji ich nienaruszalności. Są bowiem wynikiem jedynie umowy społecznej dokonanej w historii, a więc *de facto* są zmienne.

Jeszcze kwestia *sprawiedliwości liberalnej*. Większość liberałów, zamiast o sprawiedliwości społecznej woli mówić o sprawiedliwości ekonomicznej. Rozumieją ją jako współdziałanie w produkcji oraz właściwy podział wytworzonych dóbr. Nie znaczy to jednak, że również pracownik, jako istotny element produkcji, jest tu nobilitowany. Naczelną sprawą jest zysk i jego pomnażanie. Obecnie próbuje się sprawiedliwość ekonomiczną dopełniać sprawiedliwością społeczną. Współczesnym teoretykiem sprawiedliwości na gruncie liberalnym jest John Rawls¹⁹. Określa ją jako „wzajemną uczciwość” ukonstytuowaną umową społeczną. Jest to próba godzenia równości i wolności. Poglądy Stephena Macedo są nieco bardziej zbliżone do ducha katolickiej nauki społecznej niż pozostałych liberałów, jednak brak wspomnianej koncepcji prawa naturalnego jest tu poważną przeszkodą do pełnej akceptacji. Ponadto niejasna jest Jego wizja tego, co mogłoby odpowiadać zasadom solidarności i pomocniczości. O ile duch solidarności daje się wyczuć z Jego prospołecznych wymagań stawianych jednostce, to ideę pomocniczości w najlepszym przypadku można by wywieść z zasad utilitaryzmu (krytykowanych zresztą przez niego).

2. POSTĘP NA MIARĘ CZŁOWIEKA.

„Jeśli przeto ten nasz czas, czas naszego pokolenia, czas zbliżającego się do końca drugiego tysiąclecia naszej chrześcijańskiej ery, jawi się nam jako czas wielkiego postępu, to równocześnie też jako czas wielorakiego zagrożenia człowieka, o którym Kościół musi mówić do wszystkich ludzi dobrej woli, o którym musi z nimi wciąż rozmawiać. Sytuacja bowiem człowieka w świecie współczesnym wydaje się daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej” (RH 16) – tak Jan

¹⁹ Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 166 nn.

Paweł II w pierwszej swej encyklice odniósł się do zagadnienia postępu. Widzimy tu z jednej strony, uznanie dla zmian, jakie się dokonują w powojennej rzeczywistości²⁰, z drugiej jednak, Jan Paweł II wyraża niepokój o kierunek postępu oraz jego etyczną niekonsekwencję. Właściwe nauczanie Papieża dotyczące tego zagadnienia znajdujemy w *Sollicitudo rei socialis*. Nakreśla tutaj pozytywną wizję postępu i rozwoju oraz dokonuje rzeczowej krytyki istniejących ukierunkowań postępu. A zasadniczym powodem ich negatywnej oceny jest *jednostronność*, akcentująca głównie wymiar ekonomiczno-gospodarczy z pominięciem wymiaru moralnego, kulturowego, wolnościowego, oraz *elitaryzm*, gdyż pozwala na bogacenie się nielicznym narodom, grupom społecznym czy jednostkom przy równoczesnym – wręcz proporcjonalnym – ubożeniu innych.

W naszych rozważaniach nad niedostatkami takiej koncepcji rozwoju nie bądźmy gołostowni i spójrzmy na statystykę²¹. Według *World Development Report* z 1995 roku, biorąc za miernik „przychód na osobę” w 1960 r. w krajach bogatych był 38 razy większy niż w krajach biednych. W roku 1993 dysproporcja ta wyniosła już 50 razy. Średnia długość życia wynosi: 44-45 lat w niektórych, przyrówniwanych krajach Afryki, 78-80 lat w krajach uprzemysłowionych (w Japonii liczba ta jest jeszcze wyższa). Analfabetyzm: niektóre kraje afrykańskie – 70%, kraje wysoko rozwinięte – poniżej 5%. (Wskaźniki te obecnie nieco się poprawiają.) Struktury produkcyjne: kraje ubogie – 70% osób pracujących w rolnictwie, kraje o wysokim uprzemysłowieniu – 5%. Podobnie wysoka jest dysproporcja w zakresie wynagrodzeń za pracę, nie wspominając już o warunkach jej wykonywania. Jak widać nierówności bytowe pomiędzy krajami bywają wręcz zatrważające. Niepokój wzrasta, gdy uświadomimy sobie, że te dysproporcje jeszcze się pogłębiają. Wynika z tego niedwuznacznie, że obecnie funkcjonujące pojęcie postępu wymaga korekty oraz że ciągle trzeba uświadamiać społeczeństwom bogatym konieczność solidarności z biednymi.

Przyjrzyjmy się bliżej pojęciom postępu i rozwoju wsłuchując się w głos krytyki Jana Pawła II: „Spojrzenie na świat współczesny (...) pozwala stwierdzić przede wszystkim, że rozwój nie jest procesem przebiegającym po liniach prostych, jakby

²⁰ Do elementów pozytywnych Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* zalicza: 1. „(...) pełną świadomość własnej godności i godności każdej istoty ludzkiej” i ożywiająca się „troskę o poszanowanie ludzkich praw” (dowodem na to jest istnienie i działalność ONZ). Ta świadomość przekłada się z troski o godność jednostki na godność narodu i ludu. Przekonanie o współzależności wszystkich ludzi na świecie i potrzebie solidarności. 2. Poszanowanie życia (mimo iż nie zawsze jest ono konsekwentnie wyrażane – eutanazja i aborcja). 3. Troskę o środowisko naturalne i jego zasoby – ekologia. 4. Udział organizacji religijnych i Kościołów w budowie dobra wspólnego. 5. Powstawanie i działalność organizacji międzynarodowych (por. SRS 26).

²¹ Por. V. X. Pintado, *Ekonomia światowa u progu tysiąclecia*, „Communio” 102 (1997 nr 6, s. 3-15).

automatycznym i z natury swej nieograniczonym, tak jak gdyby przy spełnieniu się pewnych warunków ludzkość miała szybko podążać ku nieokreślonej doskonałości” (SRS 27). Rozwój utożsamiany jest obecnie z „postępem” w oświeceniowym rozumieniu, gdzie chodziło głównie o materialno-ekonomiczny wzrost oraz równości praw. Było to szczególne przeakcentowanie „mieć” nad „być” – pierwszeństwo bytu przed świadomością. Przypuszczano wówczas – a i obecnie tak się nieraz czyni – że wystarczy zmienić (ulepszyć) sytuację materialną człowieka (w marksizmie definiowaną jako „baza”), a zmieni (ulepszy) się jego kulturę („nadbudowę”). Miało się to dokonać niejako automatycznie, „po liniach prostych”. Mechanizm ów miał sam odmierzać szybkość i jakość postępu a człowiek winien mu się jedynie podporządkować nie pytając o moralne i społeczne jego skutki. „Niewidzialna ręka rynku” (*laissez-faire*) – oto liberalny duch postępu, dobrobytu, pokoju i szczęścia; zaś prawa „dialektyki materialistycznej” to znów komunistyczne *modus faciendi* porządku społecznego. Oba te nurty myśli społecznej czerpały z oświeceniowego dziedzictwa. Oba także chciały realizować utopijną wizję świata i umieścić w nim człowieka – człowieka, dodajmy, bez Boga i Jego praw wpisanych najpierw w samą naturę, później potwierdzonych przez Proroków, Apostołów i Jezusa Chrystusa.

Dla Jana Pawła II następstwem tak pojmowanego (i realizowanego) postępu są obie wojny światowe, wyniszczenie narodów oraz widmo atomowej zagłady. Wydaje się jednak, że ten skrajnie „ekonomicznie” widziany postęp nie ma już tak wielu sympatyków. Ludzie coraz częściej dostrzegają, że „samo nagromadzenie dóbr i usług, nawet z korzyścią dla większości, nie wystarcza do urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia” (SRS 28). Nie gwarantuje również szczęścia postęp w dziedzinie techniki, informatyki czy ogólnie pojętej wiedzy. Nie daje on automatycznie tego zasadniczego komponentu szczęścia, jakim jest wolność. Bynajmniej, zdarza się on być wykorzystywany – celowo bądź nie – do nowych form zniewolenia. Czego więc tu brakuje? Brakuje zmysłu moralnego i zorientowania na prawdziwe dobro rodzaju ludzkiego – taką odpowiedź Jana Pawła II znajdujemy w analizowanym tu 28 punkcie encykliki. Tego jednak ślepe mechanizmy wytworzyć same z siebie nie są w stanie.

Tak dochodzimy do konstatacji, że źródłem źle ukierunkowanego postępu jest błąd antropologiczny, nieprawdziwa koncepcja osoby ludzkiej – podmiotu, celu i zasady wszelkiego postępu²² Co leży u początków takiej koncepcji człowieka?

²² „Zawsze winniśmy pamiętać, że rozwój ekonomiczny kraju musi uwzględniać wielkość, godność i powołanie człowieka, który «został stworzony na obraz i podobieństwo Boże» (por. Rdz 1, 26). Rozwój i postęp gospodarczy nie może dokonywać się kosztem człowieka i uszczuplania jego podstawowych wymagań. Musi to być rozwój, w którym człowiek jest podmiotem, czyli najważniejszym punktem odniesienia. Rozwój i postęp nie może dokonywać się za wszelką cenę! Nie byłby wówczas godny człowieka”, Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej w Ełku, 6 czerwca 1999 roku.

Na to Jan Paweł II odpowiada w innej encyklice: „(...) skąd bierze się ta błędna koncepcja natury osoby i „podmiotowości” społeczeństwa, musimy odpowiedzieć, że pierwszym jej źródłem jest ateizm. Odpowiadając na wezwanie Boga, zawarte w samym istnieniu rzeczy, człowiek uświadamia sobie swą transcendentną godność. Każdy człowiek winien sam dać tę odpowiedź, która jest szczytem jego człowieczeństwa, i żaden mechanizm społeczny czy kolektywny podmiot nie może go zastąpić. Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby. Ateizm, o którym mowa, jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia” (*Centesimus annus*, nr 13).

Ze źle wziętej miary nie można dobrze skroić odzienia. Z błędnej koncepcji człowieczeństwa nie można wyprowadzić porządku społecznego gwarantującego pokój, szczęście i dobrobyt. Można co najwyżej spowodować, że nastąpią kolejne „pęknięcia”, powodujące dezintegrację osobową człowieka: wypaczona hierarchia wartości²³, zamknięcie się człowieka w swoim egoizmie przy równoczesnym instrumentalnym traktowaniu innych ludzi, brak perspektywy eschatologicznej, ciasnota duchowa, zanik wrażliwości moralnej (odrzućenie pojęcia grzechu), problem ekologiczny²⁴, problem demograficzny i brak szacunku dla życia²⁵, wszelkiego rodzaju uzależnienia i nałogi²⁶. Ich narastanie nieodwołalnie prowadzi ku tworze-

²³ „Zło nie polega na «mieć» jako takim, ale na takim «posiadaniu», które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z porządkowania dóbr i dysponowania nimi «być» człowieka i jego prawdziwemu powołaniu” (SRS 28).

²⁴ „Moralny charakter rozwoju nie może także pomijać milczeniem poszanowania bytów tworzących widzialną naturę (...). Konieczne jest uświadomienie sobie, że nie można bezkarnie używać bytów, żywych czy nieożywionych. Dalej, trzeba mieć na uwadze ograniczony zasób naturalny oraz, że uprzemysłowienie niesie ze sobą ingerencję w środowisko naturalne” (SRS 34).

²⁵ Problem demograficzny, czyli spadek przyrostu urodzin. Prowadzi się w wielu krajach kampanię na rzecz ograniczenia liczby urodzin, co prowadzi do zubożenia, a w dalszej perspektywie utraty tożsamości, aż do całkowitego (fizycznego) zaniku kultury narodu. Jest to wynikiem „błędnej i przewrotnej koncepcji prawdziwego rozwoju człowieka” (por. SRS 25)

²⁶ „Nadrozwoj, polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników «posiadania» i natychmiastowego zadowolenia, niewidzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja »spóźniona« czy konsumizmu, który niesie z sobą tyle «odpadków» i «rzeczy do wyrzucenia». „Skutkiem konsumizmu jest uczucie «radikalnego nienasycenia» oraz podatność na manipulację” (SRS 28).

niu się lub umacnianiu „struktur grzechu”. Im też – zgodnie z *Sollicitudo rei socialis* – trzeba tu poświęcić nieco uwagi.

Naukę o grzechu i jego zagnieżdżeniu się w strukturach oraz działaniu poprzez nie, Jan Paweł II wyłożył w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et penitentia* z 1984 roku. Przytoczmy tu jej zasadniczy fragment: „Otóż Kościół, gdy mówi o sytuacjach grzechu lub gdy piętnuje jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe, większych lub mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki grzechu społecznego są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. Chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powoduje lub popiera nieprawość albo czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych złych społecznych, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zmyślenia lub zamaskowanego udziału w złu, albo z obojętności; tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożliwości zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rzędu. Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacje – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra ani zła” (RP 16).

Włączając tę wykładnię w zagadnienia *Sollicitudo rei socialis* trzeba stwierdzić, że dla Papieża struktury grzechu to nie tyle określone struktury polityczne, gospodarcze czy społeczne, ile raczej struktury psychospołeczne, czyli postawy ludzkie, ich motywacje i ugruntowane zachowania, ich dyspozycyjność wobec bodźców (podniet) społecznych, kulturowych i materialnych. Przytoczmy: „wyłączna żądza zysku”, „pragnienie władzy”, dążenie do celu „za wszelką cenę”, „bałwochwalczy kult pieniądza, ideologii, klasy, technologii itp.” (patrz: SRS 37)²⁷. Niewątpliwie „struktury grzechu” mogą działać osłabiająco na ludzką wolę, ograniczają jego możliwość rozpoznania i dokonywania wyborów, wywierają presję z przymusem włącznie. Nie znaczy to jednak, że pozbawiają człowieka podmiotowości moralnej czyniącej go odpowiedzialnym za grzech. W końcu, „grzech społeczny” to nic innego, jak suma grzechów osobistych. Struktury, instytucje, społeczeństwo nie są podmiotem aktów moralnych. Wobec tego nie mogą być same w

²⁷ „Uznając siebie za własne centrum, grzesznik stara się potwierdzić siebie i zaspokoić swoje pragnienie nieskończoności posługując się rzeczami: bogactwem, władzą, przyjemnościami i pogardą innych ludzi, których niesprawiedliwie ograbia i traktuje jak rzeczy lub narzędzia. Tym sposobem przyczynia się ze swej strony do tworzenia struktur wyzysku i zniewolenia, które skądinąd starał się napiętnować”, Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 1986, nr 42. w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. II, Rzym – Lublin 1997, s. 385-386.

sobie ani dobre, ani złe. Jaka wobec tego winna być postawa chrześcijanina żyjącego w społeczności poddanej „strukturalizmowi grzechu”? Jan Paweł II mówi, że „wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich” (SRS 38) dlatego nie możemy podać się złu, bynajmniej, mamy z nim walczyć dla dobra nas i naszych bliźnich.

Skoro według Jana Pawła II „prawdziwy rozwój [nie może] polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw i możliwości korzystania w większym stopniu z dóbr i usług, jeśli osiąga się go kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych, kulturowych i duchowych istoty ludzkiej” (SRS 9), to jak należy go pojmować? Przechodzimy tu do pozytywnej nauki Papieża na temat *prawdziwego rozwoju* i wytyczonych mu kierunków. Przede wszystkim więc *prawdziwy rozwój* musi być wartością powszechną, dostępną wszystkim narodom, wszyscy ludzie muszą w nim uczestniczyć (por. SRS 17). Przekłada się to na zwalczanie głodu, chorób, bezrobocia, dowartościowanie ludzkiej pracy, powszechne korzystanie z pomocy socjalnej, dostęp do dóbr kulturalnych i cywilizacyjnych, swobodny rozwój rodziny, możliwość zakupu mieszkania. W wymiarze szerszym, narodowym, postęp musi pozwolić na redukcję zadłużenia, na bezpieczeństwo i związaną z tym likwidację lub przynajmniej ograniczenie produkcji broni i handel nią. Owo uczestnictwo – powtórzmy – nie tyczy się jednak tylko powszechnego dostępu do dóbr materialnych. Należy koniecznie uwzględnić całą ludzką rzeczywistość, to znaczy mierzyć człowieka według jego *parametru wewnętrznego* (por. SRS 29), czyli jego wymiaru duchowo-cieleśnego i ostatecznego powołania. W przeciwnym razie doprowadzi się jedynie do *konsumizmu* i sztucznego kreowania potrzeb, a w konsekwencji nowej formy zniewolenia. Tak więc rozwój musi iść w kierunku „porządkowania *posiadania, panowania i używania*” dóbr (por. SRS 29). Tego domaga się transcendentna rzeczywistość ludzkiej istoty.

Prawdziwy rozwój czyni zadość prawom ludzkim: osobistym i społecznym, ekonomicznym i politycznym (por. SRS 33)²⁸. Obejmuje wszystkich: kobiety i mężczyzn, młodych i starych, czynnych zawodowi i tych, którzy z różnych powodów nie pracują. „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach *solidarności i wolności*, bez poświęcenia pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej. Moralny charakter rozwoju i działanie na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi płynące z po-

²⁸ Główne dokumenty Kościoła katolickiego mówiące o prawach człowieka to: *Rerum novarum* Leona XIII (1891), *Quadragesimo anno* Piusa XI (1931), *Pacem in terris* Jana XXIII (1963), *Gaudium et spes* oraz *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II (1965), Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej (1980), oraz *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) Jana Pawła II, *Kościół i prawa człowieka*, dokument Papieskiej Komisji *Iustitia et Pax* (1975).

rzędu prawdy i dobra, właściwego istocie ludzkiej” (SRS 33). Wskazana tu *solidarność* nie może być tylko współczuciem czy rozrzewnieniem wobec zła i krzywdy ludzkiej. Musi mieć charakter cnoty, czyli być mocnym i trwałym angażowaniem się w budowę dobra wspólnego²⁹, rozumianego jako dobro wszystkich ludzi. *Solidarność* jest także odpowiedzialnością wszystkich za wszystkich i każdego z osobna (por. SRS 38). Wolność, to kolejny filar prawdziwego rozwoju, który często bywa pojmowany zbyt wąsko, skupiając się jedynie na wolności-od i tzw. wolności politycznej. Takie jej pojmowanie jest, po pierwsze, przykładem błędu redukcjonowania człowieka do jednego wymiaru, po drugie, dążeniem do likwidacji skutków zniewolenia, a nie przyczyn. Prawdziwe bowiem zniewolenie nie jest wynikiem układów społeczno-politycznych – jest to raczej skutek. Przyczyną jest grzeszna natura człowieka skłaniająca go do czynienia zła, do panowania, dominacji jednego nad drugim. Stąd i wyzwolenie musi dążyć do przewyciężenia tejże skłonności. Ks. Jan Krucina podaje trzy główne sposoby pojmowania wyzwolenia: „1. Uwolnienie społeczno-gospodarcze i kulturowe. 2. Oswobodzenie człowieka w ogólnym procesie historii, której istotnym nurtem jest stopniowa humanizacja rozumiana jako doskonalenie ludzkości. 3. Wyzwolenie od grzechu i zła moralnego poprzez dzieło zbawcze dokonane przez Chrystusa”³⁰. Aby niewłaściwie nie dzielić lub scalać te trzy aspekty wolności, co czynią na przykład przedstawiciele teologii wyzwolenia, trzeba je właściwie pojmować. I tak, gdy mówimy o wolności w pierwszym znaczeniu, dotykamy spraw ustroju politycznego, gwarancji swobód obywatelskich i gospodarczych, niewoli i ucisku grup wewnątrzspołecznych, bytu i egzystencji materialnej, sprawiedliwości prawa, bezpieczeństwa i ładu. Drugi aspekt wyzwolenia ma znamiona ideologiczne, bowiem wskazuje na określoną filozofię dziejów, ich sens i cel. Mówi się tutaj o postępującej humanizacji, doskonaleniu się człowieka, niekiedy rozumie się ten proces jako samorzutne działanie sił historii (np. materializm historyczny); i wymuszonym postępie, do którego świa-

²⁹ Sobór Watykański II określa je następująco: „Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes*, nr 74.

Szerzej na ten temat mówi ks. J. Krucina: „[...] dobro wspólne jednej strony zawiązuje ludzką społeczność, tworzy fundament wzajemnego przyporządkowania ludzkich kontaktów i odniesień, kształtuje główną tkankę więzi międzyludzkiej.[...] Jako cel społeczności dobro wspólne zmienia się w siłę integrującą wspólnoty, zaś dzięki owej mocy scalającej pozwala swoim uczestnikom na identyfikację z ośrodkiem grupowym, dając im równocześnie poczucie przynależności i odrębności”, a także „Dobro wspólne [...] zawiera związane z sumieniem pierwiastki normatywne, które w każdej społeczności, szczególnie w państwie, pociągają za sobą konieczność władzy” J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, Wrocław 1993, s. 22-23 i 32.

³⁰ J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995, s. 71.

domość ludzka, jako wtórna, winna się dostosować. Wreszcie trzeci aspekt wyzwolenia i wolności – aspekt religijny – otwiera przed człowiekiem horyzont nadprzyrodzony. Obok pojęcia wyzwolenia pojawia się odkupienie pojmowane jako dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Perspektywa nadprzyrodzona ukazuje historię każdego człowieka jako historię zbawienia, a dopiero ich zbiorowe zespolenie wpływa na nadprzyrodzone wyzwalanie od zła i grzechu. Proces ten w dalszej perspektywie wpływa na zmianę następstw grzechu zakorzenionego w strukturach społecznych, politycznych, prawnych, gospodarczych czy kulturowych.

Każde z wymienionych tu aspektów wyzwolenia domaga się innego sposobu realizacji. Niedopuszczalne i błędne jest stosowanie jednej metody oddziaływania z zamiarem całościowego wyzwolenia. Nie można np. za pomocą postępu technicznego dokonać wyzwolenia od grzechu i jego następstw. Perspektywa nadprzyrodzona wymaga nadprzyrodzonych środków. Ważne także, by proces wyzwalania widzieć i realizować we właściwym porządku, dodajmy od razu, porządku antropologicznym. Na nic zdają się wysiłki uwolnienia człowieka spod ucisku zewnętrznego: tyranii rządzących, ubóstwa materialnego, cywilizacyjnego i kulturowego, gdy nie będzie to zsynchronizowane z wolnością duchową, rozwojem moralnym, wrażliwością na drugiego człowieka. To w pierwszym rzędzie świadomość kształtuje byt. A więc jej brak zniweczyć może nawet najszlachetniejsze wysiłki pomocy ubogim. Jan Paweł II w orędziu do biskupów w Pueble wyraził to niedwuznacznie: „Ta pełna prawda o istocie ludzkiej stanowi podstawę społecznej doktryny Kościoła, tak jak i ona jest podstawą prawdziwego wyzwolenia. W świetle tej prawdy człowiek nie jest istotą podlegającą wpływom procesów gospodarczych i politycznych, lecz to właśnie te procesy są mu podległe i podporządkowane”³¹. Dla Papieża pełne wyzwolenie może dokonać się jedynie w Jezusie Chrystusie, mocą Jego prawdy i owocami wydarzenia paschalnego. Stąd niezastąpiona rola Kościoła, nie tylko jako głosiciela prawdy, świadczącego uczynki miłosierne względem bliźnich, ale także jako szafarza sakramentów. Owa potrójna misja Kościoła odpowiadająca potrójnej wizji wyzwolenia, stwarza jednak pokusę łatwych rozwiązań, naruszających postulowaną przez II Sobór Watykański, autonomię porządków³². Stąd u niektórych teologów i wiernych tęsknota za państwem wyznaniowym.

³¹ Jan Paweł II, *Orędzie do biskupów w Pueble*, 28 stycznia 1979 roku, Dokumenty nauki społecznej Kościoła, t. II, Rzym – Lublin 1997, s. 14.

³² Patrz: II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes*, 76.

3. SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA – UTOPIJNA MRZONKA CZY REALNY PROGRAM

Ponownie rozpoczniemy nasze rozważania od wypowiedzi Jana Pawła II, tym razem zajrzyjmy do encykliki *Laborem exercens* z 1981 roku: „Jeśli zaś chodzi o rozwój kwestii samej sprawiedliwości społecznej, to należy zauważyć, że o ile w okresie od *Rerum novarum* do *Quadragesimo anno* Piusa XI nauczanie Kościoła koncentruje się przede wszystkim wokół sprawiedliwego rozwiązania tak zwanej sprawy robotniczej w obrębie poszczególnych narodów, o tyle na dalszym etapie rozszerza swój krąg widzenia do rozmiarów całego globu. Nieproporcjonalny rozkład bogactwa i nędzy krajów i kontynentów rozwiniętych i słabo rozwiniętych domaga się wyrównania oraz szukania dróg sprawiedliwego rozwoju dla wszystkich. W tym kierunku idzie nauczanie zawarte z encyklice *Mater et magistra* Jana XXIII, w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II oraz w encyklice *Populorum progressio* Pawła V” (LE 2).

Śledząc więc historycznie zaangażowanie Kościoła w kwestię sprawiedliwości społecznej Jan Paweł II wskazuje na zmieniający się punkt ciężkości owego nauczania. Przełom XIX i XX wieku to przede wszystkim problem „klasowy”, problem godziwości pracy i egzystencji robotników w realiach nieokiełznanego kapitalizmu. Obecnie sprawiedliwość społeczna nabrała charakteru „światowego”³³, tak ze względu na jej geopolityczne rozłożenie, jak i na mnogość niesprawiedliwych sytuacji – powiedzielibyśmy, że mieni się wieloma odcieniami *szarości* ludzkiej nędzy. Czy ta konieczność przyglądania się ciągle narastającym niedostatkom sprawiedliwości w świecie ma jakieś szczególne przyczyny? Czym spowodowana jest owa eskalacja nędzy i zacofania? W końcu, co należy zrobić, by „światowa” skala sprawiedliwości społecznej nabrała równie „światowego” myślenia o niej i tempa zadośćuczynienia?

Ks. Jan Krucina trzeci rozdział książki *Sumienie społeczeństwa*³⁴ zatytułował: *Rynek czy sprawiedliwość?* Powstaje pytanie, dlaczego nie: „rynek czyli sprawie-

³³ „Ten kierunek rozwoju nauczania, a w ślad za tym także zaangażowanie Kościoła w kwestii społecznej, odpowiada ściśle rozpoznaniu obiektywnego stanu rzeczy. Jeśli w przeszłości w centrum tej kwestii ujawnił się przede wszystkim problem «klasowy», to w ostatnim okresie na plan pierwszy wysuwa się problem «światowy». A więc nie tylko klasowy, ale światowy rozmiar nierówności i niesprawiedliwości, a w konsekwencji nie tylko klasowy, ale światowy rozmiar zadań na drodze do realizowania sprawiedliwości w świecie współczesnym. Wszechstronna analiza sytuacji świata współczesnego ujawnia głębsze jeszcze i pełniejsze znaczenie, jakie należy nadać wysiłkom zmierzającym do budowania sprawiedliwości na ziemi, niż dawniejsza analiza struktur niesprawiedliwości społecznej, nie przesłaniając przez to owych struktur, lecz postulując rozpatrywanie ich oraz przeobrażanie w bardziej uniwersalnym wymiarze”, (LE 2).

³⁴ J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995, s.,49.

dliwość”, a znak zapytania zstąpić wykrzyknikiem. Wielu liberalnie myślących włodarzy społecznych zapewne tak by uczyniło, dostrzegając tu oczywistą implikację. Rozważmy jeszcze jeden wariant: „rynek *lub* sprawiedliwość” W krajach pozostających nadal w zasięgu porządku komunitarialnego (np. Kuba) sugerowana alternatywa uporczywie (choć bez zakładanego skutku) jest realizowana. A i w państwach ledwie co wyzwolonych spod socjalistycznego ustroju, tęsknot za *ancien régime* nie brakuje. Jak więc odpowiedzieć na wskazaną przez ks. Jana Krucinę alternatywę? A może takiego wyboru w ogóle nie ma?

Autor *Sumienia społeczeństwa* zdecydowanie odrzuca wszelkie formy ustrojowe oparte na ścisłej zależności gospodarki od polityki w rozumieniu komunistycznym. Konsekwentnie, za niemożliwą uważa realizację sprawiedliwości społecznej w tymże systemie. Dlatego wysuwa twierdzenie: „[...] nędza ludzi jest nie tyle skutkiem rynku, ile następstwem jego braku, niedostatku funkcjonowania rynku, mianowicie na skutek nieobecności na rynku, właśnie poprzez brak udziału w jego wytwórczych i gospodarczych możliwościach, utrzymuje się nieprzezwyčajalna ludzka bieda”³⁵ Jan Paweł II w *Centesimus annus* mówi, że „wolny rynek” jest „najlepszym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb” (CA 34). Czy to oznacza, że zbliżamy się tu do liberalizmu? Wyjaśnienia wymaga tutaj pojęcie rynku (szerzej: kapitalizmu) i zakresu jego autonomii.

„Jeśli mianem «kapitalizmu» określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej”, to Jan Paweł II odnosi się do niego z pełną aprobatą. „Ale jeśli przez «kapitalizm» rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktowanego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny” (CA 42), to nie znajduje on uznania Jana Pawła II i całej tradycji nauczania społecznego Kościoła.

Wolny rynek i kapitalizm nie stanowią przeciwieństwa dla sprawiedliwości tak długo, jak długo wytwarzanie oraz podział dóbr będzie rządzony nie tylko przez ślepe siły rachunku ekonomicznego, ale także przez zmysł społeczny oraz sprawiedliwe prawa³⁶. Konieczny jest silnie ugruntowany jego wymiar etyczny³⁷. Trzeba jednak uważać, by dobudowane do gospodarki rynkowej prawa nie dusiły w nim

³⁵ Tamże, s. 50.

³⁶ „[...] gospodarka nie jest procesem gromadzenia dóbr i kapitału, w którym ludzie byłiby użytkownikami poniekąd dopiero przy końcu linii produkcyjnej. Nie jest też jakimś odczłowieczonym procesem rynkowym, w którym dochodzi do mechanicznego zrównania popytu na dobra i usługi z ich podażą. Gospodarka jest społecznym procesem życiowym, którego konsekwencje ponoszą kształtujący go ludzie”, A. Rauscher, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego*,

tęgo, co w nim najcenniejsze: wolnej konkurencji, swobodnej wymiany dóbr, przedsiębiorczości osób, własności prywatnej.

Katolicka nauka społeczna mówi o społecznej gospodarce rynkowej, przez co należy rozumieć dowartościowanie ekonomii wyrównawczą zasadą solidarności, w której mieści się cała strona zabezpieczeń socjalnych pracowników, uwłaszczenie robotników, promocja nierynkowych sfer życia społecznego – edukacji, kultury, ekologii itp.³⁸ W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II zdecydowanie upomina, że należy się pierwszeństwo człowiekowi przed rzeczą a pracy przed kapitałem. Jeśli warunek ten będzie zachwiany, powtórzy się błąd dawnego kapitalizmu, „gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji” (LE 7). Sprawiedliwość społeczna poszukuje więc takich rozwiązań postępu i rozwoju, gdzie oba aspekty życia społeczno-gospodarczego będą możliwe do zrealizowania³⁹

Przyjrzyjmy się teraz wyznacznikom sprawiedliwości społecznej wytyczanym przez katolicką naukę społeczną. Najpierw zauważmy, że Kościół w swym nauczaniu, po pierwsze, uznaje problemy socjalne jako przedmiot domagający się uregulowań prawnych, co jest już umieszczeniem ich w zakresie nakazów sprawiedliwości, po drugie, kwestii socjalnych nie da się satysfakcjonująco załatwić

w: M. Novak, Anton Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 53.

³⁷ „doświadczenie niedawnych lat uczy, że jeśli cała wielka masa zasobów i możliwości oddana do dyspozycji człowieka nie jest kierowana zmysłem moralnym i zorientowana na prawdziwe dobro rodzaju ludzkiego, łatwo obraca się przeciw człowiekowi – jako zniewolenie” (SRS 28).

³⁸ „Istnieją jednak liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku. W imię sprawiedliwości i prawdy nie wolno dopuścić do tego, aby podstawowe ludzkie potrzeby pozostały niezaspokojone i do wyniszczenia z tego powodu ludzkich istnień. Konieczne jest też udzielenie ludziom potrzebującym pomocy w zdobywaniu wiedzy, we włączaniu się w system wzajemnych powiązań, w rozwinięciu odpowiednich nawyków, które pozwolą im lepiej wykorzystać własne zdolności i zasoby. Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości” (CA 34).

³⁹ „należy koniecznie napiętnować istnienie mechanizmów ekonomicznych, finansowych i społecznych, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te, uruchomione – w sposób bezpośredni lub pośredni – przez kraje bardziej rozwinięte, sprzyjają – poprzez samo ich funkcjonowanie – interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych. Konieczne będzie poddanie jeszcze tych mechanizmów szczegółowej analizie pod kątem etyczno-moralnym” (SRS 16).

bez udziału Kościoła, jego nauczania oraz działań w porządku miłości i miłosierdzia, czyli – ogólnie mówiąc – bez rzeczowej i skutecznej ewangelizacji⁴⁰

Jakie zatem fundamenty ma sprawiedliwość społeczna w nauczaniu Kościoła?⁴¹ Ks. Jan Krucina odpowiada: „Kościół m.in. opierając się na złotej regule ewangelicznej oraz w nawiązaniu do klasycznych przemyśleń zdrowego rozsądku, podporządkowanych w ciągu historii, sformułował zasadę sprawiedliwości, oparł ją na zasadzie dobra wspólnego, połączył z zasadami pomocniczości, solidarności, prowadząc coraz to dalej ich uszczegółowienie, w zależności od uwarunkowań rozwoju”⁴². Przeanalizujmy szarzej tę definicję.

Złota reguła ewangeliczna głosi: „Czyń to, co chcesz, aby inni tobie czynili” Jest ona ogólna i wprost narzucająca się, a swą oczywistością trafia do każdego, niezależnie od kultury i wyznawanego światopoglądu. Jednak w skomplikowanych układach społecznych nie zawsze daje się automatycznie zastosować. Dlate-

⁴⁰ „[Sprawiedliwość i miłość] Nie ma przedziału między miłością bliźniego a pragnieniem sprawiedliwości. Przeciwwstawienie ich sobie oznacza wypaczenie zarówno sprawiedliwości, jak i miłości. Co więcej, sens miłosierdzia dopełnia sens sprawiedliwości, uniemożliwiając jej zamknięcie się w kręgu zemsty. Rażące niesprawiedliwości, nierówności i ucisk wszelkiego rodzaju, godzące dzisiaj w miliony mężczyzn i kobiet, są w jawnej sprzeczności z Ewangelią Chrystusa i nie mogą pozostawić w spokoju sumienia każdego chrześcijanina”, Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 1986, nr 57.

⁴¹ Moralistą niezwiązanym z nurtem chrześcijańskim, a zajmującym się m.in. sprawiedliwością (społeczną) jest Eugène Dupréel. Warto więc przedstawić tu jego przemyślenia. Najpierw Dupréel twierdzi, że określeniom sprawiedliwości „na skutek bogactwa i różnorodności treści znaczeniowej żadna z podawanych definicji nie odpowiada w pełni jego treści, odnoszącej się zawsze tylko do pewnej jego części; można też powiedzieć, iż niepodobna nigdy stwierdzić z całą oczywistością, że podana definicja wystarczająco jest zgodna z wszelkimi uświęconymi zastosowaniami tego słowa czy też pojęcia”. Dalej, rozróżnia on sprawiedliwość na statyczną i dynamiczną (oraz względną i bezwzględną). „Sprawiedliwość statyczna polega na przestrzeganiu wszelkich ustanowionych reguł, bez względu na ich charakter”. Jest więc to reguła nadrzędna w stosunku do innych reguł, a jej przestrzeganie jest obowiązkiem moralnym jednostki wobec wspólnoty. „Sprawiedliwością dynamiczną [nazywamy – przyp. W.I.] tego rodzaju sprawiedliwość, która odgrywa rolę kryterium pozwalającego oceniać wartość moralną wszelkich reguł społecznych. [...] sprawiedliwość dynamiczna [...] może być nazwana regułą dominującą nad samą instytucją reguł; jest to reguła, do której muszą się stosować wszelkie reguły, aby zasłużyć na miano moralnych” Ona zatem jest gwarancją ładu prawnego wewnątrz społeczeństwa, a więc niejako zabezpiecza jednostkę przed zaistnieniem reguł niesprawiedliwych. Sprawiedliwość dynamiczna odwołuje się do jakiegoś ideału sprawiedliwości. Dupréel wymienia tutaj i poddaje krytyce ideały: egalitaryzm (sprawiedliwość to równość) lub inaczej sprawiedliwość wymienna: „Każdy otrzymać powinien taką samą część dóbr nadających się do podziału”; sprawiedliwość dystrybucyjna, „każdemu tyle, na ile zasługuje” lub „każdemu wedle jego potrzeb”, *Traktat o moralności*, Warszawa 1969, s. 256-275. Patrz także: M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, s. 138-156., M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1986, s. 329-346.

⁴² J. Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995, s. 125.

go racjonalna refleksja nad sprawiedliwością doprowadziła do sformułowań bardziej precyzyjnych. I tak, jest ona jedną z cnót tzw. kardynalnych, gdzie – w swym podstawowym założeniu – odnosi się do stwierdzenia, iż trzeba oddać każdemu to, co mu się słusznie należy (św. Tomasz z Akwinu)⁴³ Aby więc być sprawiedliwym, należy najpierw poznać czyjeś uprawnienia oraz umieć je umieścić w świetle obiektywnego dobra moralnego, a później z respektem i szacunkiem je przestrzegać. To oddawanie słuszności może mieć trzy warianty, zależne od konkretnych sytuacji międzyludzkich: 1. Wariant *sprawiedliwości zamiennej*, gdzie zasadniczo chodzi o równowartość wymienianych usług, towarów itp. 2. Wariant *sprawiedliwości legalnej*, czyli opartej na zobowiązaniach jednostki wobec społeczeństwa czy wspólnoty (np. płacenie podatków). Świadczenia, jakie jednostka czyni na rzecz ogółu, mają przyczyniać się do budowania dobra wspólnego, obejmującego swym zasięgiem także świadczeniodawcę np. poprzez gwarancje bezpieczeństwa. 3. Wariant *sprawiedliwości rozdzielczej* jest w dużej mierze skierowaniem zobowiązań społeczeństwa i wspólnoty na rzecz jednostki.

Wszystkie wymienione tu rodzaje sprawiedliwości (zresztą jak sprawiedliwość w każdym innym uporządkowaniu czy badanym aspekcie) odnoszą się do regulowania życia społecznego. Godne podkreślenia jest też umieszczenie jej w gronie cnót. Znaczy to przecież, że aby być sprawiedliwym, należy wykształcić w sobie *trwałą i niezmienną wolą* zadośćczynienia jej postulatami.

Drugą stroną sprawiedliwości jest sprawiedliwość samych norm, zasad i praw. Ważkość tego zagadnienia oddaje fakt, że na tym zasadniczo skupia się nauczanie społeczne Kościoła i samego Jana Pawła II. Możemy tu od razu powiedzieć, że niesprawiedliwość prawa jest w dużej mierze odpowiedzialna za hamowanie postępu i rozwoju, a szczególnie szerzeniu się nędzy i dyskryminacji. Pytanie o sprawiedliwość praw jest zarazem pytaniem o ich źródło. Czy zatem prawo stanowione (pozytywne) jest kwestią li tylko umowną, ustanowioną dajmy na to w wyniku głosowania (wolą większości – jak wyobrażają to sobie skrajni liberałowie), czy też czerpie ono swą tożsamość ze źródła prawa naturalnego⁴⁴ (ewentualnie także z prawa Boskiego pozytywnego)? Katolicka nauka społeczna zgodnie odpowiada, że każde prawo stanowione (czy to świeckie, czy też kościelne) musi wywodzić się z prawa naturalnego. Innymi słowy, prawo pozytywne, zasady i normy postępowania moralnego o tyle są sprawiedliwe, o ile nie są sprzeczne z prawem naturalnym. Prawo musi stać w służbie sprawiedliwości. A jeśli sprawiedliwość, jak

⁴³ „Zasada sprawiedliwości jest więc nakazem moralnym odnajdywania tego, co jest słuszne i dobre i przyznawania każdemu współpartnerowi życia społecznego tego, co mu się słusznie należy.”, J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 56.

⁴⁴ Prawo naturalne rozumiane jest tutaj jako partycypacja rozumu w odwiecznym prawie Boskim będącego częścią Jego planu stworzenia.

wykazaliśmy to wyżej, domaga się poszanowania przyrodzonej godności człowieka, to prawo pozytywne musi je chronić (stosując także, jeśli zachodzi taka potrzeba, przymus. Byleby tylko nie był sprzeczny z wskazaną godnością człowieka).

Zasada sprawiedliwości połączona jest z zasadą solidarności i pomocniczości⁴⁵. Te dwie zasady zasadniczo są postulatami skierowanymi do Państwa. Aby te zadania mogło Państwo wypełnić, powinno mieć możliwość pośredniego i bezpośredniego udziału w życiu społeczno-gospodarczym. „Pośrednio i zgodnie z «zasadą pomocniczości»⁴⁶ stwarzając warunki sprzyjające swobodnej działalności gospodarczej, która mogłaby zaoferować wiele miejsc pracy i źródeł zamożności. Bezpośrednio i zgodnie z «zasadą solidarności», ustalając w obronie słabszego pewne ograniczenia autonomii tych, którzy ustalają warunki pracy, a w każdym przypadku zapewnić minimum środków utrzymania pracownikowi bezrobotnemu” (CA 15). O solidarności i pomocniczości można i należy oczywiście mówić także w wymiarze mniejszym niż na szczeblu Państwa. Wspólnota, region, sąsiedztwo, rodzina – to również, a nawet przede wszystkim, właściwe pola do działania sprawiedliwego, domagające się tych zasad. Albowiem, sprawiedliwość – jak ją rozumie Papież – to „konkretny wyraz miłości człowieka do człowieka, a przede wszystkim do ubogiego, w którym Kościół widzi Chrystusa” (CA 58)⁴⁷.

Dla Jana Pawła II społeczeństwo będzie sprawiedliwe, wówczas gdy, po pierwsze, zostaną wykorzystane dobra, które są obecnie w nadmiarze, po drugie, gdy zmianie ulegnie obecny styl życia, sposób produkcji i konsumpcji oraz utrwalone zostaną „struktury władzy na których opiera się dziś społeczeństwo” (CA 59). Ważne jest tu także właściwie rozumienie dobra wspólnego całej ludzkości. Jako najistotniejsze elementy tej przemiany Jan Paweł II wymienia: utrzymanie mechanizmów wolnego rynku, zapewnienie stabilności rozwoju gospodarczego, kontrola społeczna nad gospodarką (zapewnienie powszechnego przeznaczenia dóbr)⁴⁸, rozwój syste-

⁴⁵ Patrz przypis 29.

⁴⁶ „«Zasada pomocniczości» [...] głosi, że społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (CA 48).

⁴⁷ Postępować sprawiedliwie (miłosiernie) to postrzegać ubogiego proszącego o wsparcie, nie jak na kłopotliwy ciężar, ale jako osobę, dzięki której możemy czynić dobro dla samego dobra. Nie chodzi więc tutaj o danie ubogiemu tego, co nam zbywa, ale o udzielenie mu pomocy, dzięki której jako pełnowartościowa osoba będzie mógł się włączyć w życie społeczno-gospodarcze narodu (por. CA 58).

⁴⁸ „Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr, idąca w parze z zasadą ludzkiego i nadprzyrodzonego braterstwa, wyznacza krajom najbogatszym ich obowiązki wobec krajów ubogich. Są to obowiązki solidarności, wyrażającej się w pomocy krajom znajdującym się na drodze rozwoju, sprawiedliwości społecznej, polegającej na rzeczywistej rewizji umów handlowych między Północą

mów ubezpieczeń społecznych, działalność związków zawodowych, ochrona przed bezrobociem.

Co należy zrobić, by wytyczne sprawiedliwości społecznej nie były tylko pięknie brzmiącymi hasłami o charakterze pobożnych życzeń, a miały moc wiążącą? Słuszność należy oddać Michaelowi Novakowi, który twierdzi, że słabością sprawiedliwości społecznej jest „jej wizja instytucji. Jest to wielka wada w teorii sprawiedliwości społecznej, ponieważ sprawiedliwość społeczna oznaczać musi tworzenie instytucji, jeżeli nie ma poprzestać jedynie na zalecaniu zbioru prywatnych cnót”⁴⁹. Ale jak dalej zauważa, instytucji nie da się stworzyć w moralnej próżni. Konieczny jest etos społeczeństwa (poszczególnych ludzi), które je ma powołać oraz które ma je realizować w życiu codziennym i na każdym szczeblu swej działalności. Czy sprzyja temu kultura liberalna?

ZAKOŃCZENIE

Cóż wykazała dokonana tu – siłą rzeczy pobieżna – analiza sprawiedliwości społecznej w jej możliwości realizacji postępu i pokoju nakreślonej przez Jana Pawła II? Czy *liberalna sprawiedliwość* jest na tyle silna by zadośćuczynić wołaniu papieskiemu o ubogiego bliźniego?

Postawmy najpierw kluczowe, jak się wydaje, pytanie dla naszych rozważań: Z jakiego powodu lub w imię jakich wartości mamy stosować zasadę sprawiedliwości? Czy zgodnie z *hobbesowskim* założeniem antropologicznym o wilczej naturze człowieka, który jeśli rezygnuje z „pożarcia” innego człowieka-wilka, to czyni to dlatego, że jest to dla niego bezpieczniejsze – nie ryzykuje ewentualnej przegranej? Czy kierując się zasadą *utilitaryzmu*, będziemy teraz wspierać ubogich, by w ten sposób – stawiając ich „na nogi” – w dalszej perspektywie móc z nich korzystać? Czy w końcu zgodnie z *przesłankami humanistycznymi* i *wartościami chrześcijańskimi*, będziemy chronić człowieka „dla niego, i ze względu na niego samego”: na tkwiący w nim niepowtarzalny potencjał osobowy, na boski rys jego natury, na przyrodzoną i nadprzyrodzoną jego godność, na jego naturalne prawo do istnienia, na wspólne nam prawo do szczęścia.

Postawione tu pytanie nie jest intelektualną retoryką ani tym bardziej kokieteryjną formą uprawianej probablistyki, bo oto spójrzmy: Pierwsza odpowiedź mie-

a Południem oraz na budowaniu świata bardziej ludzkiego dla wszystkich, w którym każdy mógłby dawać i otrzymywać i gdzie postęp jednych nie byłby już przeszkodą do rozwoju innych ani pretekstem do ich zniewolenia”, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, 1986, nr 90.

⁴⁹ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Warszawa 1993, s. 65.

ści się w logice zachowania pokoju poprzez równoważenie sił. Tę logikę realizował „wyścig zbrojeń” pomiędzy dawnym kapitalistycznym Zachodem a socjalistycznym Wschodem. Warunkiem pokoju był stan niepewności co do potencjału militarnego przeciwnika. Skutkiem tych pokojowych działań jest nagromadzenie broni o ogromnej sile rażenia, która, celowo lub nie, w każdej chwili może być uwolniona – ze śmiertelnym dla nas wszystkich skutkiem. Druga odpowiedź wskazuje na pokojową, jakby się wydawało, logikę działania mechanizmu rynkowo-ekonomicznego. Entuzjazm Woltera skłaniałby nas ku takiemu właśnie rozwiązaniu: „Wstąpcie do gmachu londyńskiej giełdy, miejsca ileż szacowniejszego od wielu królewskich i książęcych dworów, a zobaczycie przedstawicieli wszystkich narodów, którzy się dla pożytku ludzkości zgromadzili. Żyd, mahometanin, chrześcijanin rozmawiają zgodnie, jakby wyznawali tę samą wiarę, a niewiernymi bankrutów tylko mienia”⁵⁰. Ale *homo oeconomicus* kierujący się jedynie zasadą zysku ma podskórnie zakodowane dążenie do gospodarczego imperializmu i kolonializmu – choćby na małą skalę. *Inny*, to albo klient, albo pracownik – tak czy inaczej, jego wartość odmierzana jest potencjałem przydatności – jest środkiem, a nie celem.

Z połączenia dwóch pierwszych bierze się logika handlu bronią, a co za tym idzie, sztucznego wywoływania konfliktów zbrojnych, by w ten sposób zagwarantować sobie rynki zbytu. Trzeci wariant, humanistyczno-chrześcijański, wykracza zdecydowanie poza pierwszy wskazany wyżej⁵¹. Jest, w swym idealnym zarysie, amilitarny i bezinteresowny. Czy nie oznacza to *nierealny*? Czy rozwój, tak jak go rozumie społeczna nauka Kościoła, nie jest „*nowym imieniem pokoju*” (PP 87)? Alvin i Heidi Tofflerowie zdają się w to wątpić: „Pokój nie może zależeć od ukroczenia wszelkiego zła tego świata – moralnego, społecznego i ekonomicznego. Ci, którzy mówią nam, że wojna jest rezultatem ubóstwa, niesprawiedliwości, prze-ludnienia i nędzy, mogą mieć rację, chociaż proponowana przez nich formuła wydaje się zbyt prosta. Ale jeśli musimy wyeliminować całe zło, zanim pokój będzie możliwy, to zapobieżenie wojnie albo jej ograniczenie staje się czynnością utopijną” oraz: „Kryzys, w którego obliczu staje dzisiaj świat, to nieobecność formy pokoju trzeciej fali, która odpowiada nowym warunkom światowego systemu i realiom wojny właściwej trzeciej fali”⁵²

⁵⁰ Wolter, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, Warszawa 1952, s. 62.

⁵¹ Nawet tak zwana wojna sprawiedliwa, nie jest obecnie – w świetle możliwości i skutków rażenia współczesnej broni – do zaakceptowania. Patrz: J. Kowalski, *Moralna ocena użycia i gromadzenia broni nuklearnej w celu odstraszania od wojny w aktualnym Magisterium Kościoła*, „Colloquium Salutis” 18-19,(1987), s. 59.

⁵² A. i H. Toffler, *Wojna i antywojna. Jak przetrwać na progu XXI wieku?*, Warszawa 1998, s. 278-279.