TEOFIL

2 (8) 1998

KOLEGIUM FILOZOFICZNO–TEOLOGICZNE

DOMINIKANIE
KRAKÓW — WARSZAWA

Redagują:

Marek Cul OP
Piotr Napiwodzki OP
Marcin Lisak OP (red. nacz.)
Marek Rojszyk OP
Wojciech Krok OP
Piotr Fudali OP
Igor Piotrkowski OP (red. tech.)
Piotr Lichacz OP

Redaktor prowadzący:

Marcin Lisak OP

Konsultacja:

o. dr Jarosław Kupczak OP

Dziękujemy braciom:

Rafałowi Jereczkowi OP
Maciejowi Soszyńskiemu OP

za pomoc w przygotowaniu niniejszego numeru.

Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania artykułów i zmiany ich tytułów.

Pismo filozoficzno–teologiczne wykładowców
i studentów Kolegium OO. Dominikanów
ul. Stolarska 12
31–043 Kraków
tel.: (012) 423 16 13
fax: (012) 423 00 80
e–mail: mlisakop@it.com.pl
http://www.dominikanie.pl/teofil/

ISSN 1506–8714

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

Spis treści:

Od redakcji 4

Komunikat 5

Rocco Buttiglione
Podążając za Centesimus annus. 6

Maciej Zięba OP
Ewolucja nauczania o demokratycznym kapitalizmie w encyklikach społecznych. 11

Ryszard Rybka OP
Dobro wspólne — relikt przeszłości, czy konkretne zadanie na dziś i na jutro. 34

Jacek Krzysztofowicz OP
Liberalizm a nauczanie społeczne Kościoła o dobru wspólnym — na podstawie myśli Ludwiga von Misesa. 46

Elżbieta Wolicka
Kultura wobec orędzia Chrystusa. 71

Michał Mrozek OP
Ewangelia i kultura w encyklikach Jana Pawła II. 77

Jacek Truszczyński OP
Linie antropologiczne encyklik Jana Pawła II. 86

Jarosław Kupczak OP
Glosa 93

Od redakcji

Oddajemy w ręce Czytelnika kolejny numer naszego pisma. Przewodnim tematem TEOFILA jest tym razem społeczne nauczanie Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem zasług pontyfikatu Jana Pawła II w tej dziedzinie. Dostrzegając nieustanną potrzebę refleksji nad relacją Kościoła do świata, do rzeczywistości, w której Kościół pełni swą ewangelizacyjną misję, próbujemy poszerzyć i pogłębić dyskusję na ten temat. Chcemy się tym sposobem przyczynić, na miarę naszych skromnych możliwości, do ożywienia problematyki społecznej w polskim Kościele, widząc wciąż zbyt nikłe zainteresowanie są tematyką..

Pierwszy artykuł sygnalizuje doniosłość encykliki Centesimus annus. *Prof. Rocco Buttiglione ukazuje możliwość „współpracy" Kościoła z wolnorynkowym światem. Następnie o. Maciej Zięba przedstawia kolejne etapy refleksji katolickiej nauki społecznej nad istotnymi i szeroko rozprzestrzenionymi prądami współczesności: demokracją i kapitalizmem. Kluczowym światłem teologicznym i filozoficznym służącym opisowi i ocenie tych rzeczywistości okazuje się ponownie* Centesimus annus.

Ważną zasadę nauki społecznej Kościoła stanowi niewątpliwie idea dobra wspólnego. O znaczeniu koncepcji dobra wspólnego przekonuje nas o. Ryszard Rybka, natomiast dyskusję w tej materii ze współczesnym liberalizmem podejmuje o. Jacek Krzysztofowicz.

Kolejne dwa artykuły przedstawiają temat relacji między chrześcijańską wiarą i kulturą. Prof. Elżbieta Wolicka, z perspektywy filozoficznej, zarysowuje w jaki sposób chrześcijaństwo przenika kulturę i na czym polega nieusuwalne napięcie pomiędzy nimi. Z kolei br. Michał Mrozek analizuje związek Ewangelii i kultury ukazany w encyklikach Jana Pawła II.

Cały numer podsumowuje fundamentalna dla Jana Pawła II kwestia antropologiczna. Br. Jacek Truszczyński przedstawia antropologiczny rdzeń encyklik Papieża, a kilka ważnych myśli dodaje o. Jarosław Kupczak. W nauczaniu obecnego pontyfikatu, szczególnie w doktrynie społecznej, kluczową rolę odgrywa właśnie „antropocentryzm metodologiczny".

Bieżący numer TEOFILA skierowany jest do znacznie szerszego kręgu odbiorców. Mamy tu na uwadze szczególnie seminaria duchowne w Polsce, do których w specjalny sposób kierujemy nasz „prowokator intelektualny". Bardzo pragniemy ożywić filozoficzne i teologiczne poszukiwanie prawdy, wzmocnić wymianę myśli i dialog w środowiskach

ludzi wierzących. Zapraszamy wszystkich Czytelników, przede wszystkim wykładowców i studentów dominikańskiego Kolegium, tudzież grono profesorów i studentów polskich seminariów, do podjęcia owocnej współpracy. Z nadzieją czekamy na uwagi i komentarze, a szczególnie na twórczą krytykę.

Wszystkim, którzy nam pomogli i nadal pomagają w redagowaniu TEOFILA bardzo dziękujemy. Największe słowa podziękowania kierujemy do Autorów publikujących w tym numerze.

Redakcja

Komuinikat

Informujemy, że Biblioteka Studium w dominikańskim Klasztorze Świętej Trójcy w Krakowie posiada — zestawione przez o. Cypriana Jana Wichrowicza OP — bibliografie (16 tomików) do traktatów z teologii moralnej. Warto zapoznać się z tymi opracowaniami bibliograficznymi studiując poszczególne zagadnienia moralne.

Redakcja

Podążając za *Centesimus annus.**

Rocco Buttiglione

Wydaje się, że jedną z wielu zaslug nowej encykliki — *Centesimus annus* — jest to, że dokonala bardzo potrzebnego kroku naprzód w dialogu pomiędzy Kościolem Katolickim i amerykańskim duchem. Ten krok naprzód jest konsekwencją ostrożnie zarysowanych rozróżnień, które czynią trudnymi, czy wręcz niemożliwymi do podtrzymania, często błędne interpretacje intencji Ojca Świętego. Rozróżnienia te zmuszają chcących krytykować nauczanie spoleczne Kościola raczej do przyjęcia znaczenia pojęć w świetle zawartości encykliki, niż do walki o slowa, których znaczenie często różni się, i które są obciążone różnymi emocjami, po tej lub po tamtej stronie Atlantyku, na północnej czy na poludniowej półkuli.

Jednym ze slów, które są często błędnie rozumiane, jest *kapitalizm*. W Stanach Zjednoczonych *kapitalizm* jest terminem calkowicie pozytywnym i godnym szacunku. Oznacza wolną przedsiębiorczość, wolną inicjatywę, prawo do wypracowania swojej pozycji dzięki wlasnemu wysilkowi. W skrócie: kapitalizm jest bastionem amerykańskiej wolności.

W Europie mamy zasadniczo odmienny odbiór tego samego slowa. Tutaj *kapitalizm* oznacza raczej wykorzystywanie szerokich mas przez elitę potentatów, którzy dysponują naturalnymi i historycznymi bogactwami kraju i wykorzystują, oraz doprowadzają do ubóstwa, szerokie masy rolników i rzemieślników.

W Ameryce Łacińskiej sytuacja jest jeszcze gorsza — tutaj, przynajmniej wśród części intelektualistów i dużej części mas, *kapitalizm* jest prostym synonimem niesprawiedliwości spolecznej.

Potrzeba więc szczególowej analizy, aby zrozumieć slowo *kapitalizm*, które brzmi tak różnie, często oznaczając zjawiska przeciwne. W krajach anglosaskich ekonomia wolnego rynku byla doświadczana jako organiczny rozwój. Jednak na kontynencie europejskim rewolucja przemyslowa często stanowila rezultat aktywności malych grup, organizowanych i prowadzonych raczej przez bankierów, posiadających mocne wsparcie ze strony państwa, niż przez przedsiębiorców. Oznacza to, iż wolność przedsiębiorczości zostala ograniczona do uprzywilejowanej grupy spolecznej, a kapitalizm od początku byl kapitalizmem monopolistycznym. Jeszcze gorsza byla sytuacja w wielu krajach Trzeciego

---

* Przedruk artykulu opublikowanego w amerykańskim magazynie „Crisis", July–August 1991. Tytul oryginalny: *Behind Centesimus Annus* (przypis redakcji).

Świata, gdzie kontrola nad wszystkimi bogactwami kraju została skoncentrowana w rękach zagranicznych kompanii i skorumpowanych lokalnych elit władzy.

Czy powinniśmy więc mówić o różnych modelach kapitalizmu? Część formalnych zasad tego systemu była (i jest) taka sama na wszystkich kontynentach. Jednak koncentracja rzeczywistej władzy w rękach uprzywilejowanej grupy powoduje, że takie same zasady prowadzą do różnych skutków. Na przykład we Włoszech, tylko w ostatnich latach, mieliśmy znaczący rozwój szerokiej klasy drobnych przedsiębiorców, będący rezultatem społecznej akceptacji wolności przedsiębiorczości i rosnącej legitymizacji dla rynku. Moglibyśmy powiedzieć, że zawsze jest możliwe, iż grupy nacisku, posiadające monopol na naturalne, kulturowe, polityczne czy ekonomiczne bogactwa, spróbują zawłaszczyć rynek i uczynić nieosiągalnym dla innych ludzi nabywanie środków koniecznych, aby wejść na rynek zdominowany przez owe grupy.

Nie jest tak ważne, czy mówimy, że ten monopol rzeczywiście zasługuje na nazwę *kapitalizm*, czy też uznamy, iż jest to forma źle ukrytego socjalizmu (jak mógłby powiedzieć Michael Novak). Ważne jest to, że dzielimy takie same pozytywne oceny słowa *kapitalizm* w pierwszym sensie i taką samą negatywną ocenę w drugim znaczeniu.

Prowadzi nas to do drugiego, ważnego punktu rozważań encykliki. Rynek nie jest naturalnym stanem rzeczy; jest instytucją społeczną. Jako taki musi być tworzony i musi być chroniony, może być poszerzony i może być ograniczony. W celu wejścia na rynek, bycia zdolnym do sprzedawania i kupowania w przestrzeni rynku, konieczne są liczne wymogi. Niektóre z tych założeń są z natury prawe i obiektywne. Na przykład, potrzebujemy praw broniących swobodę indywidualnych jednostek i ich własności, potrzebujemy prawa umów. Nie jest możliwe, żeby kupować i sprzedawać, jeśli ktoś może siłą wziąć to, co zechce. Potrzebujemy skutecznej komunikacji i systemów transportu, aby udostępniono nasze towary na rynku. Potrzebujemy informacji dotyczących rodzajów towarów, na które jest popyt; potrzebujemy szkoleniowych i technicznych umiejętności, aby wyprodukować towary. Ci którzy wezmą odpowiedzialność za produkcję potrzebują minimum kapitału, który da im szansę przedstawienia dobrych pomysłów inteligentnemu i aktywnemu bankierowi, który może dostarczyć im potrzebnego kapitału.

W niektórych krajach takie przedzałożenia rynku są dostępne, w innych krajach tylko nieliczna mniejszość osób jest obecna na rynku, podczas gdy zdecydowana większość nie ma dostępu do tych przedzałożeń. W takim przypadku rynek nie istnieje, czy przynajmniej jest ograniczony.

Wielkie masy nie mają wyboru, ale akceptują jakiekolwiek warunki oferowane im przez tych, którzy mają monopol na dostęp do rynku. Okoliczności przywołują więc pewien rodzaj społecznej rewolucji, która jest pożądana dla stworzenia rynku. Chodzi o pokojową rewolucję wolności.

Dobrnęliśmy do trzeciego, równie ważnego punktu. Często w krajach, gdzie rynek działa, wiele osób pozostaje poza sferą rynku z powodu naturalnych i społecznych trudności. Dlatego moralnym obowiązkiem solidarności jest wspieranie tych ludzi poprzez potrzebną materialną pomoc, aby ich zrehabilitować, jeśli to możliwe, czy też, innymi słowy, zabezpieczyć ich życie i ludzką godność. Nie jest to jednak tylko obowiązek państwa. Nowa encyklika broni konieczności polityki opiekuńczej, ale toczy wojnę przeciwko dewiacjom i biurokratyzacji państwa opiekuńczego [*welfare state*]. Państwo, chcąc rzeczywiście zająć się potrzebami społecznymi, powinno raczej, tak dalece, jak to możliwe, powiększyć aktywność społeczności, przydzielając środki do pomocy rodzinom i innym społecznym instytucjom. Pieniądze kierowane przez takie agencje zasadniczo przynoszą większy efekt niż kierowane przez biurokratyczne instytucje, a różne grupy społeczne są, przez docenienie ich społecznej odpowiedzialności, zachęcone do zajęcia się społecznymi potrzebami. Ekspansja wielkich biurokratycznych instytucji państwowych, które posiadają tendencję do nadmiernego wzrostu i tracenia styczności z realnymi potrzebami bez zaspokajania ich, powinna być ograniczona.

Czwarty punkt, silnie zaakcentowany w encyklice, dotyczy powiązania między rynkiem i kulturą. Jeśli rynek jest instytucją społeczną, która potrzebuje ukonstytuowania oraz powiększania poprzez łączenie z instytucjonalną strukturą, to nie może on istnieć i funkcjonować sam. Rynek posiada prawne, kulturowe i socjalne przedzałożenia: wchodzi w konieczny alians z różnymi kulturowymi i filozoficznym trendami. W naszych społeczeństwach istnieje oczywisty związek między rynkami a libertynizmem [*libertinism*]*. W encyklice związek ten jest nazywany *konsumizem*: warto-

*Autor używa słowa *libertinism*, które zdecydowałem się przetłumaczyć jako „libertynizm". Słowo to w tym przypadku nie oznacza jedynie nieskrępowanego permisywizmu moralnego, ale dotyczy także radykalnej odmiany kapitalizmu czy leseferyzmu, polegającej na całkowitym zaufaniu do mechanizmów wolnorynkowych i rozumowaniu wyłącznie w kategoriach ekonomicznych. Libertynizm w tym znaczeniu jest powiązany z libertarianizmem [*libertarianism*], czyli amerykańskim nurtem polityczno-ekonomicznym sprzyjającym radykalnemu kapitalizmowi i kreowaniu konsumpcyjnej wizji człowieka będącego *homo oeconomicus* — porównaj: *Centesimus annus* 42; Richard J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia*, Poznań 1993, s. 176; Michael Novak, *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 328; Maciej Zięba OP, *Papieże i kapitalizm*, Kraków 1998,

ści rynkowe są jedynymi wartościami, które są społecznie pożądane, a wszystko jest pożądane jako towar. Jednak wiele rzeczy (takich jak: seks, ludzkie ciało, godność ludzka, prawda, kultura, religia) w związku ze swoim wielkim znaczeniem nie jest i nie może stać się towarami.

Krytykując konsumizm encyklika jasno pokazuje, iż to powiązanie między rynkiem i libertynizmem nie jest istotowe. Nie wypływa w konieczny sposób z istoty rynku: jest to raczej konsekwencja głównego nurtu historycznego rozwoju. Z tego powodu możliwe jest wypracowanie zmiany tego aliansu przez inny związek: między wolnym rynkiem a właściwą filozofią człowieka.

Encyklika czasami idzie tak daleko, że sugeruje, iż alians między rynkiem i libertynizmem nie może, na dłuższą metę, funkcjonować. Społeczeństwo wolnorynkowe potrzebuje nie tylko konsumentów, ale także odpowiedzialne jednostki, zdolne do ciężkiej pracy i twórczych akcji. Nie potrzebuje konsumentów, którzy chcą konsumować nie pracując. Silne, odpowiedzialne i rozsądne jednostki nie są wytwarzane na przykład przez rewolucję seksualną, ale raczej są rodzone i wychowywane w moralnie zdrowych rodzinach. Wydaje się, że związek między właściwą filozofią człowieka, a wolnorynkową ekonomią bardziej koresponduje z prawdziwą istotą rynkowej ekonomii, niż alians z libertynizmem.

Te rozważania prowadzą nas do ostatniego punktu, który powinien być raczej pierwszy, gdyż jest to punkt najważniejszy. Mianowicie do tematu niezwykle pozytywnej ewolucji ludzkiej wolności na polu ekonomii i działania przedsiębiorcy.

Wolna ekonomia zakłada wolnego człowieka. Potrzebujemy dwie wolne jednostki, które chcą się spotkać wedle warunków umowy, aby mógł zaistnieć rynek. W społeczności zniewolonej nie możemy mieć rynkowej ekonomii, ale musimy raczej mieć ekonomię sterowaną. Już ten prosty fakt pokazuje nam, że jest to główna, specyficzna wartość dla wolnej ekonomii. Nasza percepcja tej wartości rośnie, jeżeli zrozumiemy, że zasadniczą przyczyną zdrowia narodów jest ludzka inteligencja i wola dostrzeżenia potrzeb innych ludzi. Widzimy, iż naturalne bogactwa i ludzkie zdolności mogłyby zaspokoić ludzi potrzebujących, dokonując organizacji tych ludzi i podejmując ryzyko, zawarte w przedsiębiorczości, doprowadzenia do kontaktu bogactw z potrzebami. Bardzo rzadko rola przedsiębiorczości,

---

s. 117–118. Chociaż wedle Justyny Miklaszewskiej nie można interpretować całego nurtu libertarianizmu w sposób tak jednoznaczny, jako swoisty ultraliberalizm czy leseferyzm – porównaj: *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Kraków 1994; por. także Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityki*, s. 110–179, Kraków 1998 (przypis tłumacza).

jako kreatywnej strony ludzkiej pracy, była tak jasno ukazywana i tak wysoko oceniana, jak ma to miejsce w *Centesimus annus*. Encyklika często kwalifikuje przedsiębiorczość jako szczególną ludzką cnotę, która oczywiście zakłada szczególną odpowiedzialność za dobro wspólne.

Wszystko to łączy się z generalną zasadą, którą podkreśla nie tylko ta encyklika, ale także całe nauczanie Jana Pawła II, iż żadne dobro nie może być dokonywane bez wolności, ale wolność sama w sobie nie jest najwyższą wartością. Wolność dana jest człowiekowi, aby umożliwić mu dobrowolne posłuszeństwo i dobrowolny dar z siebie w miłości. Prawda i miłość są miarami wolności i zasadami jej samorealizacji tak na polu ekonomii, jak i we wszystkich innych dziedzinach.

tłum. Marcin Lisak OP

Ewolucja nauczania o demokratycznym kapitalizmie w encyklikach społecznych.[1]

Maciej Zięba OP

Analiza stosunku nauczania społecznego Kościoła do demokratycznego kapitalizmu natrafia na trudności już na samym początku. Po pierwsze bowiem, poważnym problemem okazuje się samo zdefiniowanie obu terminów „demokracji" i „kapitalizmu" oraz określenie więzi istniejących pomiędzy nimi, po drugie: w encyklikach papieży, choć omawiają oni polityczne i gospodarcze problemy współczesnego im świata, oba te słowa używane są nader rzadko.

Dlatego próbując zrekonstruować ich poglądy trzeba skorzystać z licznych w encyklikach wzmianek obrazujących stosunek autorów do roli państwa, do socjalizmu, liberalizmu, centralnego planowania, własności prywatnej, czy też idei tzw. III drogi — chrześcijańskiego systemu polityczno–ekonomicznego konkurencyjnego wobec obecnie występujących rozwiązań.

Mówiąc o demokracji będę miał na myśli system, który można by najogólniej określić mianem "ograniczonych rządów większości"[2], mówiąc natomiast o kapitalizmie będę używał tego terminu dla określenia systemu ekonomicznego opartego na własności prywatnej i wolnej przedsiębiorczości.[3]

(...)

Podsumowanie: Od *Rerum novarum* do *Sollicitudo rei socialis*.

Porównując encykliki społeczne napisane przez papieży w ciągu pierwszego stulecia od opublikowania *Rerum novarum* można dostrzec ewolucję tak w ich stosunku do występujących w rzeczywistości ustrojów polityczno–ekonomicznych, jak i postulowanych społecznych rozwiązań.

Wydaje się, że analiza treści zawartych w encyklikach uprawnia do wysunięcia twierdzenia, iż ogólne ujęcie życia polityczno–ekonomicznego jest w pierwszych dwóch encyklikach dosyć podobne i nader zbieżne z modelem demokratycznego kapitalizmu. Następne dwa pontyfikaty przynoszą stopniową, ale konsekwentną zmianę tego stanowiska[4]. Encykliki opubliko-

---

[1] Publikowany tekst jest skróconą wersją referatu wygłoszonego w Castel Gandolfo w 1997 r. (przypis redakcji).

[2] G. Sartori, *Teoria demokracji*, Warszawa 1994, s.48

[3] D.R. Kamerschen, R.B. McKenzie, C. Nordelli, *Ekonomia*, Gdańsk 1991, s.940

[4] Analiza dwóch tekstów (innego rodzaju i z tego względu nie omówionych tutaj): soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, opublikowanej

wane w owym okresie odsuwają się początkowo w sposób malo widoczny od rozwiązań społecznych demokratycznego kapitalizmu, a potem odnosząc się już do nich z jawnym dystansem. Tendencja ta zostaje zahamowana i po części — w oryginalny sposób — odwrócona w pierwszych dwóch encyklikach społecznych Jana Pawła II.

Patrząc na rolę państwa, jaką — w świetle poszczególnych encyklik — winno ono odgrywać w życiu społeczeństwa, można dostrzec istotne przesunięcie akcentów. Oczywiście wszyscy papieże podzielali sprzeciw wobec bardziej skrajnych liberalnych koncepcji państwa oraz uznanie jego istotnej roli w życiu społecznym, ale tak sposób jak i zakres jego działania różnią się wedle różnych encyklik w sposób nader istotny. Początkowo jest to scholastyczna wizja państwa jako *societatis perfectae* odpowiedzialnej za realizację dobra wspólnego wszystkich obywateli. W wizji tej — podzielanej przez Leona XIII i Piusa XI — państwo winno nie tylko reagować w przypadku naruszania owego dobra, ale też w sposób czynny wspierać jego budowanie, szczególną uwagę poświęcając najuboższym warstwom społeczeństwa (nacisk położony jest mniej na bezpośrednią pomoc, a bardziej na stworzenie warunków umożliwiających lepszą przyszłość). Holizm takiego ujęcia — które w praktyce mogloby się przerodzić w etatyzm — jest jednak silnie zrównoważony podkreśleniem służebnej roli państwa oraz jego — opartej na zasadzie pomocniczości — decentralizacji. W wizji tej silnie podkreślona zostaje pierwotność człowieka w stosunku do państwa, a także pierwotność rodziny oraz wszelkich stowarzyszeń pośrednich, których rozmaitość winna być przez państwo wspierana, jako że tworzenie gęstej sieci oddolnych więzi społecznych jest jednym ze źródel jego siły. Z czasem to podkreślanie różnorodności społeczeństwa oraz jego podmiotowości w stosunku do państwa staje się coraz slabsze (zmienia się to dopiero w encyklikach Jana Pawla II), natomiast zadaniem państwa staje się głównie zabezpieczenie jednostce coraz szerszego pakietu praw rozumianych jako uprawnienia. Powiązanie tych praw z obowiązkami, bardzo jeszcze wyraźnie widoczne u Jana XXIII, w nauczaniu Pawla VI staje się prawie nieobecne, lecz powraca u Jana Pawla II.

Wraz z postępującą globalizacją w kolejnych encyklikach konsekwentnie umacnia się też rola państwa w wymiarze międzynarodowym: wzrasta nie tylko jego odpowiedzialność za utrzymywanie pokoju w wymiarze światowym, ale też i za międzynarodową produkcję oraz wymianę gospodarczą, a także za pomoc państwom slabszym. Wątek utrzymujący, iż za dobre wykorzystanie otrzymywanej pomocy, a także za swój własny rozwój, odpowie-

przed *Populorum progressio* oraz wydanego po niej Listu Apostolskiego *Octogesima adveniens*, potwierdza ten kierunek ewolucji.

dzialne są przede wszystkim same zainteresowane kraje, zostaje podkreślony u Jana XXIII, slabnie u Pawla VI i znowu powraca u Jana Pawla II. Odwrotnie jest z problemem planowania rozwoju społecznego, które — wedle wszystkich encyklik — przynależy do prerogatyw państwa, ale w *Populorum progressio* planistyczna i koordynująca rola państwa (obecna w poprzednich encyklikach) przesuwa się w kierunku centralnego sterowania życiem społecznym, a pole interwencji państwa zostaje wyraźnie poszerzone. U Jana Pawla II rola interwencji państwa i znaczenie centralnego planowania zostają znowu wyraźnie ograniczone.

Rozważania o konkretnych ustrojach politycznych, a zwlaszcza o najbardziej nas interesującej demokracji, są prawie nieobecne w encyklikach, lecz Leon XIII — co wówczas bylo nowością — dopuści wielość form ustrojowych oraz zdejmie z samego 'terminu' ciążące na nim od Rewolucji Francuskiej *odium*. Istotna zmiana — nie objęta tymi rozważaniami — zajdzie podczas II wojny światowej, gdy doświadczenie obu totalitaryzmów skloni Piusa XII do pozytywnego odniesienia się do demokracji[5]. Jan XXIII podejmie myśli swego poprzednika, II Sobór Watykański je jeszcze rozwinie (*Gaudium et spes*, 73–75), natomiast w encyklice Pawla VI będą one prawie nieobecne i powrócą — wzmocnione przeslaniem antytotalitarnym — u Jana Pawla II.

Interesujące jest także porównanie stosunku papieży do kapitalizmu (i liberalizmu[6]) w zestawieniu z socjalizmem (oraz komunizmem[7]). Bardzo silna różnica pomiędzy aprobującym, choć krytycznym stosunkiem Leona XIII i Piusa XI do kapitalizmu oraz jednoznacznie negatywnym stosunkiem obu papieży do socjalizmu, u Jana XXIII wyraźnie maleje, a w tekście Pawla VI krytyka socjalizmu wydaje się nawet bardziej umiarkowana niż krytyczne odniesienie się do kapitalizmu. Sytuacja ta znowu zmienia się w encyklikach Jana Pawla II ukazujących, że praktyka realnego socjalizmu i marksizmu jest znacznie bardziej sprzeczna z nauczaniem społecznym Kościola, niż kapitalizm.

Ściśle jest z tym związany postulat istnienia (nawet gdyby w chwili obecnej byla ona niemożliwa do zrealizowania) 'trzeciej drogi' — konkurencyjnego wobec kapitalizmu i socjalizmu chrześcijańskiego modelu życia społecznego. Jeżeli dla Leona XIII i Piusa XI jest nim wzorowanie się na korporacyjnym ustroju średniowiecza, to u Jana XXIII nie można dostrzec ani modeli wzorowanych na przeszlości ani przyszlościowych projektów (pomijając

[5] Szczególnie ważne jest tu jego wigilijne orędzie radiowe z 1944 r.
[6] W encyklikach pojęcia te są często łączone i mają duży wspólny zakres znaczeniowy.
[7] W papieskim nauczaniu jest to skrajna forma socjalizmu.

ogólną ideę światowego rządu). Paweł VI nie konstruuje co prawda teoretycznych modeli, ale choć wyraźnie nie utożsamia się z socjalizmem (natomiast dość przychylnie patrzy na jego instytucje), bardzo mocno krytykuje kapitalizm: tak na poziomie praktyki jak i teorii. Taka krytyka sprawia, że myślenie o 'trzeciej drodze' zdaje się być nieuchronne. Jan Paweł II powraca na pozycje Jana XXIII i co bardzo istotne — jak już wspomniałem — odrzuca konstruowanie 'trzeciej drogi' jako zadanie stojące przed katolicką nauką społeczną (*Sollitudo rei socialis*, 41).

Analizując stosunek do życia gospodarczego: własności prywatnej i publicznej, wolnej konkurencji i odgórnego planowania, fiskalizmu, nacisku kładzionego na produkcję i na dystrybucję, łatwo dostrzec (zwłaszcza jeżeli dołączymy do naszej analizy nauczanie Piusa XII oraz *Gaudium et spes* i *Octogesima adveniens*) przesuwanie się od uznania dla rozwiązań i instytucji tradycyjnie powiązanych z kapitalistyczną gospodarką w kierunku rozwiązań powiązanych z socjalizmem.

W kluczowej sprawie własności prywatnej cezurą staje się pontyfikat Jana XXIII. Do tego czasu papieże, *primo*: bardzo dużo miejsca poświęcali temu problemowi, *secundo*: pozytywnie odnosili się do samej instytucji własności prywatnej. Podobnie czyni Jan XXIII w *Mater et Magistra*, który jeden z podrozdziałów tytuluje nawet „Potwierdzenie prawa własności"[8]. W *Pacem in terris* wzmianek o własności jest już znacznie mniej, choć Papież podkreśla, że prawo własności wypływa z natury ludzkiej (por. 21). Podobnie jest w *Gaudium et spes* (71). W *Populorum progressio* własność prywatna opisywana jest już raczej negatywnie, a w *Laborem exercens* neutralnie — jako jedna z istniejących możliwości. Natomiast *Sollicitudo rei socialis* przyniesie powściągliwą, lecz pozytywną wzmiankę, iż prawo to jest „słuszne i konieczne" (42). Równocześnie konsekwentnie od Leona XIII po Jana Pawła II papieże coraz częściej i coraz mocniej podkreślają społeczny wymiar własności płynący z powszechnego przeznaczenia dóbr stworzonych.

Powyższy skrótowy przegląd stanowisk zajmowanych przez papieży w encyklikach od *Rerum novarum* do *Sollicitudo rei socialis* ukazuje, że w owym okresie w opisie ustroju ekonomicznego i politycznego w nauczaniu

[8] II.5.B,w: *Społeczne nauczanie Kościoła*, Znak 332-334, s.795-96; Papież podkreśla ciągłość nauczania Kościoła cytując Piusa XII: „Broniąc prawa własności prywatnej Kościół zmierza do tego, by jak najlepiej osiągnąć cele moralne w życiu społecznym..." (Przemówienie radiowe z dn.1.IX.1944). Cytat ten opatruje Jan XXIII komentarzem: „trzeba zatem, by własność prywatna zabezpieczała prawa osoby ludzkiej do wolności i by wnosiła zarazem swój niezbędny wkład w odbudowę zdrowego ładu społecznego" (s.795–6). *Mater et Magistra* jest ostatnią encykliką, w której o własności prywatnej napisano tak wiele i tak wyraźnie podkreślając jej moralny charakter.

społecznym Kościoła doszło do istotnej ewolucji. Trzeba jednak od razu zastrzec, że w mniejszym stopniu taka konstatacja dotyczy całości tego nauczania, gdyż powyższe rozważania analizowały nauczanie encyklik tylko w jednym aspekcie. Należy również wziąć pod uwagę ewolucję rzeczywistości społecznej. Tak jak socjalizm czy kapitalizm nie były tym samym w 1987, czym były w roku 1891, podobnie nie znaczyła tego samego „kwestia robotnicza"; co innego oznaczała też relacja kapitał–praca, świadczenia socjalne etc. Warto jednak na koniec dodać krytyczną, lecz interesującą myśl Roberta Royala, który analizując język encykliki *Populorum progressio* zauważył: „W tym, jak i w wielu innych ostatnich papieskich dokumentach *la question du style* nie jest bez znaczenia. W *Rerum novarum* (1891) i *Quadragesimo anno* (1931), dwóch kamieniach węgielnych współczesnej katolickiej nauki społecznej, język jest jasny i precyzyjny w sposób, który jest raczej nieobecny w późniejszych encyklikach. Autorzy projektów wcześniejszych tekstów byli szczególnie uważni, ponieważ przypuszczali, że mogą być w jakiejś chwili poproszeni o pomoc w tworzeniu rządu opartego na podanych przez nich zasadach. W następnych encyklikach, nie posiadających tej perspektywy, ujawnia się podobny brak szczegółowych odniesień do problemów społecznych. W tych późniejszych tekstach dochodzi do, wypływającego ze szczerego etycznego zaangażowania, przeskoku na płaszczyznę szybkich politycznych konkluzji, a nawet do wyraźnych uproszczeń skomplikowanych rzeczywistości społecznych"[9].

Laborem exercens i *Sollicitudo rei socialis* opisując rzeczywistość ze znacznie bardziej teologicznej i filozoficznej perspektywy oraz dostrzegając niebezpieczeństwa etatyzmu i kolektywizmu odwróciły tę — opisaną przez Royala — tendencję. Natomiast encyklika *Centesimus annus*, czerpiąc z zarysowanej na ich kartach antropologii, przedstawiła całościowy, bardzo klasyczny i nowoczesny zarazem, opis rzeczywistości społecznej.

Laborem exercens (1981)

Pierwsza encyklika społeczna Jana Pawła II — z naszego punktu widzenia — najtrudniej poddaje się analizie. Jest ona bowiem przede wszystkim filozoficzno–teologicznym traktatem o pracy ludzkiej. Dopiero z tych prowadzonych na innej płaszczyźnie rozważań o pracy płynie papieska ocena rzeczywistości społecznej oraz wnioski praktyczne. Owe społeczne i praktyczne odniesienia są jednak drugoplanowe i prowadzone w oryginalny (często nowatorski w samej terminologii) sposób. Z tego względu nie-

[9] R. Royal, *Populorum progressio*, w: *A Century of Catholic Social Thought*, ed. by G. Weigel, Washington D.C., 1991, s.115.

łatwo jest ocenić i sklasyfikować ów dokument według dotąd stosowanych kryteriów.

W encyklice Jana Pawła II odnaleźć można ten sam co w *Populorum progressio* klimat wrażliwości społecznej oraz podobnie krytyczną ocenę sytuacji współczesnego świata, ale już samo podjęcie tematu pracy ludzkiej oraz jego teologiczne i filozoficzne ujęcie, a także koncentracja na podmiocie pracy — twórczo działającym człowieku, w bardzo istotny sposób zmienia rozłożenie akcentów w porównaniu z poprzednim papieskim dokumentem społecznym.

Istotną zmianą wpływającą znacząco na odbiór encykliki jest również fakt, że w sąsiedztwie krytycznych wzmianek o kapitalizmie i liberalizmie pojawiają się także krytyczne odniesienia do socjalizmu oraz komunizmu. Co więcej, Jan Paweł II wyraźnie zaznacza różnicę w krytycznym nastawieniu Kościoła do tych rozwiązań społecznych. Papież, przypominając nauczanie Kościoła o własności prywatnej (także o prawie do własności środków produkcji), dodaje, że „powyższa zasada, jak została ona wówczas przypomniana i jak bywa nauczana przez Kościół **różni się radykalnie** od programu kolektywizmu głoszonego przez marksizm, a także na przestrzeni dziesięcioleci, jakie minęły od czasu encykliki Leona XIII, wprowadzonego już w życie w różnych krajach świata. Różni się ona równocześnie od programu kapitalizmu stosowanego w praktyce przez liberalizm i zbudowane na nim ustroje polityczne. W tym drugim wypadku **różnica polega na sposobie** rozumienia samego prawa własności. Tradycja chrześcijańska nigdy nie podtrzymywała tego prawa jako absolutnej i nienaruszalnej zasady" (14).

W dalszym ciągu tego paragrafu Papież kontynuuje swoją myśl dodając: „Jeśli więc stanowisko **'sztywnego'** kapitalizmu w dalszym ciągu domaga się **rewizji w celu dokonania reformy** pod kątem jak najszerzej rozumianych praw człowieka związanych z pracą, to z tego samego punktu widzenia należy stwierdzić, że owych tak bardzo pożądanych i wielorakich reform **nie można dokonać** przez apriorycznie pojętą likwidację własności prywatnej".[10]

Ważną zmianą — w stosunku do poprzednich społecznych dokumentów — jest fakt, że Jan Paweł II definiuje podstawowe pojęcia. „Kapitalizm" określa więc Papież jako ustrój, w którym człowieka traktuje się jako narzędzie produkcji, a nie jako twórczy podmiot wykonywanej pracy (7). Definicja ta, inspirowana przez realia wczesnego stadium rozwoju kapitalizmu, ma jednak modelowy charakter, gdyż — jak pisze Autor — „Takie właśnie odwrócenie porządku, bez względu na to, w imię jakiego programu i pod jaką nazwą się dokonuje, zasługiwałoby na miano 'kapitali-

[10] Wszystkie podkreślenia — Maciej Zieba OP (przyp. red.).

zmu' w znaczeniu, o którym mowa poniżej" (7). Dlatego też „błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji jako narzędzie" (7).

Drugim ważnym pojęciem zdefiniowanym przez Jana Pawła II jest „ekonomizm" czyli ideologia, wedle której praca ludzka traktowana jest jako kategoria wyłącznie ekonomiczna, eliminująca zatem myślenie o życiu gospodarczym w personalistycznych i humanistycznych kategoriach na rzecz ujęcia ściśle ekonomicznego (13).

W ten sposób unikając wieloznaczności związanych z użyciem terminów „kapitalizm", czy „liberalizm" zostaje określone, z jakich powodów oraz za jakie efekty chwalone są, bądź krytykowane poszczególne rozwiązania społeczne — tak ekonomiczne jak i polityczne.

Kolejnym pojęciem realistycznie rozciągającym odpowiedzialność za kształt życia gospodarczego na różne podmioty i wprowadzonym przez Jana Pawła II jest pojęcie „pracodawcy pośredniego", które „obejmuje zarówno osoby jak też instytucje różnego typu, obejmuje również zbiorowe umowy o pracę, ustalane przez te osoby i instytucje zasady postępowania, określające cały ustrój społeczno-ekonomiczny oraz zasady z niego wynikające" (17). Pracodawca ów, a więc przede wszystkim państwo, jest odpowiedzialny za prowadzenie polityki pracy. W ten sposób Papież — wbrew skrajnym liberalnym doktrynom — czyni państwo współodpowiedzialnym za gospodarkę, podkreślając jednak zarazem — czego nie zrobił Paweł VI — niebezpieczeństwo etatyzmu. Jan Paweł II pisze krytycznie o depersonalizującym człowieka „systemie nadmiernej biurokratycznej centralizacji" (15). Natomiast mówiąc o całościowym planowaniu, które należy do prerogatyw pracodawcy pośredniego i które winno minimalizować niebezpieczeństwo bezrobocia[11], dodaje: „Winna to być troska całościowa, która ostatecznie spoczywa na barkach państwa, ale która nie może oznaczać jednokierunkowej centralizacji ze strony władz państwowych. Chodzi natomiast o trafną i celową koordynację, w ramach której być winna zagwarantowana inicjatywa poszczególnych osób, samodzielnych grup, ośrodków i lokalnych warsztatów pracy" (18).

To prawo do inicjatywy jest pochodną wizji, która jest wyraźnie zarysowana na kartach encykliki, człowieka jako twórczego podmiotu. Koncentracja na takim właśnie pojmowaniu człowieka jest też powodem, dla

[11] Papież pisze o dążeniu do tego by wszystkim zapewnić zatrudnienie (18), ale w innym miejscu dopuszcza, że przemiany społeczne i technologiczne mogą niekiedy być powiązane z istnieniem bezrobocia. „Nie można wykluczyć — pisze Papież — że zmiany takie dla milionów pracowników kwalifikowanych będą niestety oznaczać brak pracy czyli bezrobocie, przynajmniej okresowe, lub konieczność przekwalifikowania" (1).

którego w nowatorski sposób potraktowana zostala w encyklice własność. Jan Pawel II uznając prawo wlasności prywatnej, zaznacza jednak po pierwsze, że „nie jest wykluczone również — pod odpowiednimi warunkami — uspolecznienie pewnych środków produkcji" (14) oraz po drugie, iż „pozostaje rzeczą nie do przyjęcia stanowisko 'sztywnego' kapitalizmu, które broni wyłącznego prawa własności prywatnej środków produkcji jako nienaruszalnego 'dogmatu' w życiu ekonomicznym" (14) i dlatego domaga się ono reformy (ale nie przez likwidację własności prywatnej (por.14)). Z tego względu Jan Pawel II podkreśla, że uspolecznienie jest możliwe, ale tylko wtedy, gdy „zabezpieczona zostala podmiotowość spoleczeństwa, to znaczy, gdy każdy na podstawie swej pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy" (14).

Papież patrząc na problem własności kladzie przede wszystkim nacisk na to, by służyla ona pracy i chronila podmiotowość czlowieka[12]. Slusznie jeden z komentatorów napisze, że Jan Pawel II w encyklice prezentuje dynamiczną koncepcję własności[13], gdyż przy takim podkreśleniu osobowego i kreatywnego wymiaru pracy w inny sposób rysuje się relacja pracy do kapitalu. W pierwotnym kapitalizmie można bylo bowiem zaobserwować wyraźny prymat własności i posiadacza oraz drugoplanową rolę pracy jako jednego z ekonomicznych czynników produkcji. Dynamiczna koncepcja własności podkreśla fakt, że nie wystarcza wzięcie pod uwagę pracy w procesie zawlaszczania, dopiero gdy rzecz jest już wytworem pracy, ale że „rzecz wchodzi w wartościującą relację do pracy już jako tworzywo. (...) Od kwalifikacji podmiotu zawlaszczającego zależy czym ta rzecz jest i jaka jest istotna racja jej zawłaszczenia"[14]. Dlatego też „rzeczy nie mogą być posiadane wbrew pracy, nie mogą też być posiadane dla posiadania" (14)[15], ale winny służyć pracy[16].

Personalizm oraz godność czlowieka jako podmiotu pracy sprawiają, że staje się ona źródlem uprawnień czlowieka pracującego (trzeba jednak natychmiast dodać, że Papież wiąże je bardzo ściśle z obowiązkiem pracy)[17].

---

[12] „jedynym prawowitym tytulem własności środków produkcji — i to zarówno w formie własności prywatnej, jak publicznej czy kolektywnej — jest, ażeby służyly pracy" (14).

[13] J. Majka, *Praca a własność w „Laborem exercens"*, „Chrześcijanin w świecie", 3/1983, por. s.15-20.

[14] j.w., s.17.

[15] Bez wątpienia takim są dla Papieża przypadki posiadania latyfundiów, które bądź leżą odlogiem, bądź też pracują na nich nieludzko eksploatowani najemnicy (21).

[16] Ważną uwagę czyni J. Majka: gdy pisze, iż z analizy tekstu wynika, że „posiadanie wbrew pracy" może mieć miejsce w każdym ustroju i że zakres jego wzrasta wraz z wzrostem centralizmu gospodarczego (J. Majka, *Praca a własność...*, s.18.)

[17] „jeśli praca — w wielorakim tego slowa znaczeniu — jest powinnością, czyli obowiązkiem

Do uprawnień tych zalicza Jan Paweł II „zatrudnienie wszystkich uzdolnionych do tego podmiotów" (18), sprawiedliwą płacę (18)[18] — przez co rozumie Papież płacę rodzinną (20), różne świadczenia społeczne zabezpieczające życie i zdrowie pracownika, prawo do odpoczynku, do zrzeszania się (szczególnie podkreśla Jan Paweł II rolę związków zawodowych, ale też przestrzega je przed egoizmem grupowym i klasowym) (20) oraz prawo do emigracji.

Sposób ujęcia tematu przez Papieża nie pozwala jednoznacznie określić wizji ustroju społeczno–politycznego zarysowanego na kartach encykliki. Jan Paweł II wychodząc od swojej personalistycznej wizji dochodzi raczej do określenia podstawowych i koniecznych warunków, które każdy sprawiedliwy ustrój winien spełniać. Dopiero po takim zastrzeżeniu można się zgodzić z niektórymi komentatorami[19] (prezentującymi w swoich pracach takie kierunki myśli liberalnej i te formy kapitalizmu, które owe papieskie warunki wypełniają), że Jan Paweł II swoją encykliką wsparł demokratyczny kapitalizm.

Sollicitudo rei socialis (1987)

Druga encyklika społeczna Jana Pawła II za swoje tło miała „konfrontację dwóch bloków Wschód–Zachód i zagrożenie wojną nuklearną. Te dwa wątki: obrona godności osoby ludzkiej w obrębie sprawiedliwej relacji pomiędzy pracą a kapitałem oraz troska o pokój, spotkały się w tekście tej encykliki i połączyły wzajemnie" (*Tertio Millennio Adveniente*, 23) — tymi słowami, 7 lat po napisaniu *Sollicitudo rei socialis*, sam Papież scharakteryzuje kontekst powstania i podstawowe tematy dokumentu. Jak więc widać, interesujący nas wątek jest w niej poruszany raczej marginalnie. Nie mniej jednak znaleźć w niej można nowe i ważkie stwierdzenia.

Jan Paweł II w znacznej mierze poświęcając swój tekst skutkom ideologicznej i militarnej konfrontacji pomiędzy Wschodem i Zachodem pisze, że pierwszy z nich inspirowany jest przez liberalny kapitalizm, a drugi przez kolektywizm marksistowski (por. 20) i dodaje: „społeczna nauka Kościoła jest krytyczna zarówno wobec kapitalizmu jak i wobec marksizmu" (21). Z kontekstu można wnioskować, że istota tej krytyki płynie z faktu uwikłania się

---

to jest ona równocześnie źródłem uprawnień człowieka pracującego" (16). Temat obowiązku pracy rozwija Papież w dalszym ciągu tego paragrafu.

[18] „sprawiedliwość ustroju społeczno–ekonomicznego, a w każdym razie sprawiedliwe jego funkcjonowanie, zasługuje ostatecznie na osąd wedle tego, czy praca ludzka jest w tym ustroju prawidłowo wynagradzana" (19).

[19] por. np. M. Novak, *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, s.201–222 oraz *Creation Theology*, w: *Co-creation and Capitalism — John Paul II's Laborem Exercens*, Lanham MD–New York — London 1983, s.17–41.

obu systemów w logikę konfrontacji, która sprzyja marnotrawieniu ogromnych środków, nie liczy się z potrzebami narodów slabszych, a często nawet traktuje je instrumentalnie. Mimo krytyki realnego kapitalizmu i realnego socjalizmu Papież nie sugeruje poszukiwania innej formy ustrojowej, a nawet przeciwstawia się próbom dążenia do idealnego ustroju. Papież *expressis verbis* odrzuca w katolickiej nauce społecznej myślenie w kategoriach „trzeciej drogi", określając jedynie w jakim stopniu realnie istniejące rozwiązania społeczne zgodne są z nauczaniem Ewangelii oraz czy okazują się zdolne do ewolucji w duchu tegoż nauczania. „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś 'trzecią drogą' między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem. (...) Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania" (41).

Jeżeli na płaszczyźnie politycznej i ideologicznej można dostrzec pewną symetrię w traktowaniu przez Papieża Zachodu i Wschodu, to w innych partiach tekstu Jan Paweł II różnicuje zarzuty stawiane obu światowym blokom.

Nawet jeżeli Ojciec Święty ogólnie stwierdza, że źródłem istniejącej na świecie niesprawiedliwości jest wyłączna żądza zysku oraz władzy „za wszelką cenę" i, że taka absolutyzacja ludzkich postaw prowadzi do powstawania „struktur grzechu" (por. 37), to już w samym określeniu „struktury grzechu" zawarta jest polemika z wspierającymi marksizm koncepcjami „teologii wyzwolenia"[20], które używają pojęcia „grzech strukturalny" (oczywiście w lewicowym ujęciu określenie to dotyczy wyłącznie kapitalizmu), a więc mówią o bezosobowym i genetycznym skażeniu rozwiązań ustrojowych już u samych podstaw. Papież podkreśla natomiast z naciskiem, że „struktury grzechu" zawsze „są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają, umacniają i utrudniają ich usunięcie" (36)[21].

[20] W paragrafie 46. Papież przypomina krytyczną wobec tej odmiany teologii „Instrukcję o niektórych aspektach <teologii wyzwolenia> *Libertatis nuntius*" wydaną przez Kongregację Nauki Wiary.

[21] Dla całkowitej jasności słowa te opatruje Papież bardzo obszernym cytatem z swoje adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* omawiającym relacje między grzechem osobistym i społecznym. Ostatnie zdanie tego cytatu przypomina: „Sytuacja — a więc także instytucja, struktura,

Komunizm — bez przywoływania samego terminu — zostaje zarówno w jego wymiarze politycznym jak i ekonomicznym skrytykowany już u samych podstaw. Papież, mówiąc o pożądanym kierunku rozwoju współczesnego świata, podkreśla, że pewne „narody potrzebują reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza własnych instytucji politycznych, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytarne rządami demokratycznymi" (44).

Bardzo wyraźna krytyka systemu realnego socjalizmu zawarta jest w paragrafie 15. Jej waga domaga się przytoczenia obszernego cytatu. Ojciec Święty — po podkreśleniu znaczenia prawa człowieka do własności prywatnej — pisze: „Doświadczenie wskazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej równości wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela. W rezultacie kształtuje się w ten sposób nie tyle równość, ile równanie w dół. Zamiast twórczej inicjatywy rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu (...). Stąd rodzi się poczucie frustracji lub beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji choćby tak zwanej emigracji wewnętrznej.

Taki układ ma swoje konsekwencje również z punktu widzenia praw poszczególnych narodów. Często bowiem zdarza się, że naród zostaje również pozbawiony swej podmiotowości, czyli odpowiadającej mu suwerenności, w znaczeniu ekonomicznym, a także polityczno-społecznym. Poniekąd i kulturalnym, gdyż wszystkie te wymiary życia we wspólnocie narodowej są ze sobą powiązane.

Ponadto należy podkreślić, że żadna grupa społeczna, na przykład partia, nie ma prawa uzurpować sobie roli jedynego przewodnika, niesie to bowiem ze sobą, podobnie jak w przypadku każdego totalizmu, niszczenie prawdziwej podmiotowości społeczeństwa oraz ludzi — obywateli. Człowiek i naród staje się w tego rodzaju systemie przedmiotem, pomimo wszystkich deklaracji i werbalnych zapewnień." (15)

Jest to diagnoza jednoznacznie krytykująca socjalizm. Tak zasady ekonomiczne (nacjonalizacja środków produkcji) jak podstawy polityki wewnętrznej (monopartia) oraz międzynarodowej (internacjonalizm) zostały przez Papieża odrzucone, jako niosące za sobą niszczące konsekwencje zarówno dla pojedynczego człowieka jak i całych społeczności i narodów.

Krytyka „liberalnego kapitalizmu" wyraźnie różni się od krytyki „marksistowskiego kolektywizmu". Można ją sprowadzić do trzech ważkich

---

społeczeństwo — nie jest sama z siebie przedmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama z siebie dobra lub zła" (36, przypis 65).

zarzutów: absolutyzowania życia ekonomicznego, wspierania kultury konsumistycznej oraz zbyt niklej troski o slabszych. Trzeba zarazem też dodać, że zarzuty te są przede wszystkim ogólną krytyką kondycji współczesnego świata, częstokroć ich adresat nie zostaje jednoznacznie określony i w ogromnej części odnoszą się również do krajów „obozu socjalistycznego", a także wielu krajów trzeciego świata. Pisząc o absolutyzacji życia ekonomicznego, Papież przestrzega przede wszystkim przed deterministycznym traktowaniem procesów ekonomicznych[22] oraz jednostronnym redukowaniem pojęcia „rozwoju" do wzrostu gospodarczego, a co za tym idzie marginalizowaniem innych wymiarów życia ludzi i społeczeństw: kulturowego, religijnego, czy etycznego (por. 28, 29, 33, 46). Jan Paweł II krytykuje również konsumizm, czyli „cywilizację spożycia", „która latwo przemienia ludzi w niewolników „posiadania" i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stale zastępowanie ich innymi jeszcze doskonalszymi" (28) i która często kreuje sztuczne potrzeby (28, 29). Pisząc o opcji na rzecz ubogich Jan Paweł II podkreśla realność odpowiedzialności za poprawę losu najuboższych spoczywającej na bogatszej części świata niezależnie od wszelkich teorii opisujących i wyjaśniających obecny stan rzeczy. Moralnym wyzwaniem, na które nie wolno nie odpowiedzieć, jest dramatyczna sytuacja „konkretnych i niepowtarzalnych ludzi, którzy cierpią pod nieznośnym ciężarem biedy" (13, por. 14–19). Dlatego Papież z jednej strony w znacznym stopniu obciąża kraje zamożne za niedostateczną pomoc dla najuboższych (zwl. 17, 18), a niekiedy nawet za wykorzystywanie ich sytuacji dla mnożenia zysków (24) lub stawiania niehumanitarnych warunków (25). Z drugiej strony jednak w sposób bardzo znaczący — zwlaszcza jeśli porówna się to z *Populorum progressio* — podkreśla odpowiedzialność samych zainteresowanych społeczeństw i rządów za zmarnowanie bądź dobre wykorzystanie otrzymanej pomocy.[23]

Reasumując, trudno jest odczytać krytyczne uwagi Jana Pawla II wobec współczesnego świata, które są skierowane zwlaszcza ku krajom bogatszym, jako ogólną krytykę „liberalnego kapitalizmu". Precyzyjniej można ją określić jako zaaplikowanie do współczesności — zarysowanej już w *Laborem exercens* — krytyki ekonomizmu (por. 28) jako ideologii: z jego prak-

[22] „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" (16); por. 22.

[23] „Należy odnotować niewątpliwie poważne zaniedbania ze strony samych narodów będących na drodze rozwoju, a zwlaszcza tych, którzy sprawują w nich władzę ekonomiczną i polityczną" (16, por. 32).

tycznym materializmem, absolutyzacją mechanizmów ekonomicznych oraz egoistycznym indywidualizmem.

Do takiego wniosku uprawniać też może wiele pozytywnych uwag Papieża na temat liberalnych instytucji demokratycznego kapitalizmu. W paragrafie 44. Jan Paweł II jednoznacznie wypowiada się za demokracją, a podobnie jednoznaczny wydźwięk ma wzmianka w paragrafie 15., gdy Papież opowiada się — jednocześnie krytykując wszelkie systemy kurateli[24] — za ustrojem politycznym szanującym podmiotowość obywateli i społeczeństwa.

O własności prywatnej pisze Papież niewiele, ale stwierdzenie, iż „prawo własności prywatnej jest słuszne i konieczne" (42) ma jasną wymowę. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że Jan Paweł II niezmiernie mocno podkreśla zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr (42).

Do pełni obrazu należy jeszcze dodać wymienienie (co jest nowością) jako prawa człowieka — i to pierwszego w kolejności — „prawa do inicjatywy gospodarczej" oraz podkreślenie jego związku z dobrem wspólnym[25], a ponadto sugerowanie, aby narody uboższe, by uchronić się przed monopolizacją rynków światowych, rozszerzały współpracę i liberalizowały handel (45). Podkreśla też wyraźnie Jan Paweł II, że życie polityczne i ekonomiczne powinno być budowane z poszanowaniem wolności, solidarności (por. np. 33, 44), podmiotowości osoby i społeczeństwa (por. np. 15, 26, 44) oraz że powinno w nim uczestniczyć jak najwięcej obywateli (por. np. 26, 44).

Istotne jest również akcentowanie przez Ojca Świętego faktu, iż człowiek „nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny" (30), ale jest powołany do rozwoju, do wzrastania: także w wymiarze społeczno-gospodarczym.

Spoglądając na tekst encykliki można zatem powiedzieć, że Jan Paweł II, wyraźnie krytykując ideologiczny liberalny kapitalizm oraz liczne niedomogi życia obserwowane w polityce i gospodarce krajów Zachodu, zarazem jednak wspiera instytucje demokratycznego społeczeństwa i wolnorynkowej gospodarki.

„Co się tyczy porządku politycznego" — rekapituluje treści encykliki Michael Novak — „Jan Paweł II twierdzi, że demokracja, rządy prawa, ograniczony rząd i poszanowanie praw ludzkich stanowią 'zasadnicze warunki' porządku społecznego, który zgodny jest z wolą Bożą.

---

[24] Pod pojęciem tym R.A. Dahl rozumie wszelkie systemy polityczne, w których jakakolwiek osoba lub grupa sprawuje władzę nad całością wspólnoty politycznej (por. R.A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995, s.77–116).

[25] „Należy zauważyć, że w dzisiejszym świecie — wśród wielu praw człowieka — ograniczane jest prawo do inicjatywy gospodarczej, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego" (15).

Co się tyczy porządku gospodarczego Papież podkreśla, co jest nowością, że 'prawo do gospodarczej inicjatywy' jest podstawową zasadą autentycznego rozwoju. Prawo to wypływa z wizerunku Boga, który inspiruje ludzką podmiotowość. Dzięki niemu ludzie obdarzeni są przez Boga niezbywalną kreatywnością, która służy wspólnemu dobru wszystkich. To samo odnosi się do wszelkiego stworzenia, które przeznaczone jest dla wspólnego dobra wszystkich. Jak pokazało doświadczenie, ustroje gwarantujące prywatną własność i swobodę prywatnej inicjatywy lepiej wykorzystują zasoby naturalne niż ustroje kolektywistyczne czy tradycjonalistyczne, które są statyczne, choć w odmienny sposób i w różnym stopniu. Jako ograniczenie władzy państwowej, prawo do prywatnej inicjatywy jest niezbędne zarówno dla indywidualnej twórczości, jak i wspólnego dobra.

Co się tyczy porządku moralnego, Papież czyni religijną wolność, pluralizm i transcendentne prawa sumienia zasadniczymi wyznacznikami autentycznego rozwoju. Pozbawienie tych praw jest gorsze od pozbawienia dóbr materialnych. Twierdzi, że żaden schemat rozwoju nie może usprawiedliwić narzucania własnej wiary czy religii innym.

Jeżeli owe papieskie kryteria moralne znajdują wyraz w innych instytucjach społecznych, wówczas społeczeństwo takie można określić zaszczytnym mianem 'wolnego społeczeństwa"[26].

Poza wymiarami: politycznym, gospodarczym i moralnym, warto także zwrócić szczególną uwagę na wymiar antropologiczny. Z wizji bowiem człowieka — naszkicowanej jedynie na kartach, poświęconej innemu tematowi, *Sollicitudo rei socialis* — wyłania się obraz dynamicznej i twórczej osoby, uczestniczącej aktywnie w życiu politycznym i gospodarczym.

Centesimus annus (1991)

Opublikowanie przez Jana Pawła II 15.V.1991 w setną rocznicę *Rerum novarum* encykliki *Centesimus annus* było przede wszystkim odpowiedzią Papieża na upadek systemu komunistycznego oraz budowę nowego ładu społecznego po zakończeniu zimnej wojny[27].

Centesimus annus ukazuje całościowy, wyważony zarys ustroju społeczno-gospodarczego. Jest nawiązaniem do fundamentów nauczania spo-

[26] M. Novak, *Liberalizm...*, s.248-249.

[27] Por. np. B. Lacomte, *Prawda zawsze zwycięży*, Warszawa 1997; G. Weigel, *Ostateczna rewolucja*, Poznań 1995; S. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentith Century*, Oklahoma 1991; Refleksji nad wydarzeniami 1989 r. poświęcił Jan Paweł II aż dwa z sześciu rozdziałów encykliki, a rozdziały następne zawierają rozważania dotyczące form życia społeczno-gospodarczego jakie można zarekomendować krajom, które po upadku komunizmu odzyskały niepodległość.

lecznego zawartych w *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno* oraz do idei, które Jan Paweł II zarysował w poprzednich encyklikach, ale przede wszystkim jest dokumentem nowatorskim. Tak stosunek do demokracji, jak i kapitalizmu — bardziej aprobujący (choć zarazem głęboko krytyczny) — jest w niej przedstawiony w sposób nowy. Jako pierwsza wprowadza też ona dystynkcję pomiędzy wiarą i ideologią, wyciągając z tego ważne wnioski dla Kościoła i świata. W nowy także sposób encyklika szkicuje relacje pomiędzy społeczeństwem i państwem oraz precyzyjniej niż jakikolwiek inny dokument tego typu ukazuje prymat kultury i antropologii w stosunku do rzeczywistości polityczno–ekonomicznej.

W *Centesimus annus* Papież prezentuje klasyczną wizję nauczania społecznego Kościoła opierającą się na dwóch filarach: konstatacji, że człowiek jest osobą oraz że posiada on społeczną naturę (por. zwł. 13). Stąd z jednej strony płynie papieska krytyka rozwiązań „ścisłego indywidualizmu" (wspomnianego w 8.), a z drugiej strony krytykuje Jan Paweł II wszelkie rozwiązania „uspołeczniające" człowieka, nie dostrzegające w nim osoby, a więc samodzielnego podmiotu, obdarzonego transcendentną godnością oraz rozumnością i wolnością (zwł. 13, 24, 25). Z takiej wizji człowieka wyprowadza Jan Paweł II dwa wnioski dotyczące kształtu społeczeństwa. Wprowadza pojęcie „podmiotowości społeczeństwa", przez które rozumie Ojciec Święty autonomię różnych grup społecznych[28] względem państwa (13, por. też 49) oraz „alienacji społecznej" płynącej z osłabienia w samozrozumieniu siebie przez człowieka wymiaru transcendentalnego oraz poczucia wspólnoty z innymi (por. 41). Dlatego Jan Paweł II bardzo pozytywnie ocenia proces budowania społeczeństwa, w którym różnorodne „społeczności pośrednie" „uruchamiają swego rodzaju system solidarności" i „umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie" (49). Nie jest to jednak — zarzucany często przez myślicieli liberalnych nauczaniu społecznemu Kościoła — idealizm, dążenie w życiu społecznym do bezkonfliktowej harmonii, gdyż Papież w *Centesimus annus* parokrotnie wspomina nieuchronną po grzechu pierworodnym obecność konfliktów w życiu społecznym (5, 14, 25), a nawet podkreśla pozytywną ich rolę. Jeśli się bowiem z konfliktu wyeliminuje nienawiść i przemoc — można zbudować lepsze życie.

Podobnie jest z promowaniem korzyści osobistej. Dopóki jest ona formowana i ograniczana przez religię, etykę, kulturę oraz korelowana z dobrem wspólnym społeczności nie jest niczym nagannym, a nawet — jak zauważa Papież — „porządek społeczny będzie tym trwalszy, w im większej mierze

[28] Rzecz jasna pierwotna w stosunku do nich jest autonomia osoby; por.7.

będzie uwzględniał ten fakt i nie będzie przeciwstawiał korzyści osobistej interesowi społeczeństwa jako całości, a raczej szukać będzie sposobów ich owocnej korelacji" (25)[29].

Zasady, na których oparte jest życie społeczne w *Centesimus annus*, określają zarazem rolę państwa — podstawowej struktury politycznej kształtującej rzeczywistość społeczną. Jan Paweł II przypominając tradycyjną prawdę katolicką o pierwotności człowieka w stosunku do państwa (7), wprowadza jednak do niej wiele nowych elementów.

Bez wątpienia myślenie Jana Pawła II o państwie w istotny sposób naznaczyły doświadczenia potęgi i niszczącej mocy państw ideologicznych XX wieku. Odbiciem tego na kartach encykliki jest szereg krytycznych uwag na temat różnych form współczesnego totalitaryzmu i autorytaryzmu (17–19, 29, 44), a także nacjonalizmu (17) i fundamentalizmu religijnego (29).

Wiąże się z tym niezwykle doniosła zasługa *Centesimus annus*, jaką jest wprowadzenie dystynkcji pomiędzy ideologią a wiarą. „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną, czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej" (46).

Ideologia w świetle powyższego cytatu posiada następujące cechy charakterystyczne: 1) zawiera koncepcję prawdy i dobra, 2) która ujmuje całą rzeczywistość w prosty i sztywny schemat, 3) jej wyznawcy uważają, że wolno tę koncepcję narzucić innym ludziom (por. 46).[30]

Prawda chrześcijańska, nie spełniając drugiego i trzeciego warunku, nie jest ideologią. Tym bowiem, co istotowo różni chrześcijaństwo od ideologii,

---

[29] Kluczowy jest jednak — czego nie rozumieją teoretycy liberalizmu — zasięg i głębia konfliktu oraz moc i sposoby przejawiania się egoizmu w życiu społecznym. Jeżeli nie uznajemy konfliktów ani egoizmu za zło, a jedynie za naturalny element życia społeczności, tracimy motywację, by podjąć wysiłek ich przezwyciężania. Zarazem odrzucając myślenie w kategoriach dobra wspólnego i solidarności limitujące konflikty przez ograniczenia etyczne i prawne oraz rezygnację z ściśle indywidualistycznego punktu widzenia, wyraża się pośrednio zgodę na potraktowanie życia społecznego jako przestrzeni służącej osiąganiu partykularnych „korzyści określonej grupy społecznej, która stawia własny interes ponad dobro wspólne i dąży do zniszczenia wszystkiego, co jej się przeciwstawia" (14).

[30] Podobnie określa ideologię np. D. Bell w *The End of Ideology*, New York 1960, a zwłaszcza w artykule *Ideology and Soviet Politics*, „Slavic Review" 1965, nr 12, s.591–603.

jest stosunek do posiadania prawdy, a przynajmniej do możliwości poznania jej w wystarczającym stopniu, by wedle niej urządzić rzeczywistość społeczną.[31]

Oznacza to, że wszystkie tworzone na chrześcijańskim podglebiu ideologie mimo, że mienią się być kwintesencją chrześcijańskiego zaangażowania oraz ortodoksji, nie tylko nie są integralnym i konsekwentnym wyznawaniem wiary katolickiej, ale też — zawsze i w zasadniczy sposób — są nadużyciem prawdy i sfalszowaną wersją społecznego katolicyzmu.

Ważkim *novum* jest także po raz pierwszy obecna w encyklikach, krytyka koncepcji „państwa opiekuńczego" czyli „państwa dobrobytu". „Interweniując bezpośrednio i pozbawiając społeczeństwo odpowiedzialności" — pisze Papież — „Państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur" (48). Podkreśla więc Ojciec Święty, że rozrost interwencjonizmu państwowego tłumi inicjatywę i przedsiębiorczość obywateli, a — przez zdejmowanie z nich odpowiedzialności — w pewien sposób uzależnia ich od państwa[32]. Dlatego Jan Paweł II z aprobatą powtarza nauczanie *Rerum novarum* na temat konieczności ograniczania interwencji państwowych, wobec pierwszeństwa jednostki, rodziny i społeczeństwa względem państwa (11). Podkreśla też, że tylko w sytuacjach wyjątkowych państwo ma prawo do interwencji zastępczych. Papież akcentuje przy tym rolę ciał pośredniczących i stwierdza, że wszelaka interwencja państwa winna być ograniczona w czasie, by nadmiernie nie poszerzać jej zakresu „ze szkodą dla wolności tak gospodarczej jak i obywatelskiej" (48)[33].

Na państwie spoczywają jednak pewne obowiązki. Winno ono czuwać nad urzeczywistnianiem dobra wspólnego (szanując jednak autonomię życia

---

[31] Ideologowie i ich wyznawcy wierzą, że posiedli wyjaśniającą istotę rzeczywistości prawdę obiektywną, której reszta ludzi z innych powodów (np. klasowych, rasowych, braku inteligencji, oślepienia grzechem, przynależności do innej kasty, narodu lub religii) nie jest w stanie dostrzec. Ta postawa posiadacza prawdy jest integralnie zrośnięta z wyznawaniem dowolnej ideologii. Istnienie ideologii związane jest jednak integralnie jedynie z postawą posiadania prawdy, natomiast nie wyplywa z samej wiary w istnienie prawdy absolutnej.

[32] Podkreślmy kolejną zbieżność z niektórymi myślicielami liberalnymi, por. np. uwagę Johna Gray'a, który pisze: „Rząd ma obowiązek wydobycia członków najuboższych i najniższych warstw ze stanu uzależnienia od państwa i umożliwienia im pełnego uczestnictwa w społeczeństwie obywatelskim." (J. Gray , *O rządzie ograniczonym*, Warszawa 1995, s.20)

[33] Wątek ten niezmiernie silnie obecny w anglosaskiej tradycji demokratycznej znakomicie został opisany na początku XIX w. w klasycznej już *Demokracji w Ameryce* A. Tocqueville'a ; por. też *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry* ed. M. Novak, Washington D.C. 1980, gdzie R. B. Madden podkreśla, iż „Celem ciał pośredniczących jest służenie jednostkom i pomoc w pełniejszej realizacji ich zamierzeń." (s.106); P. L. Berger, R. J. Neuhaus, *To Empower People. The Role of Mediating Structures i Public Policy*, Washington D.C. 1997 (II ed); E. Webl, S. Roman, *The Responsible Society*, New York 1997.

gospodarczego) (11), a podstawowym jego zadaniem na polu ekonomii jest „harmonizowanie rozwoju i kierowanie nim" (48) oraz „zagwarantowanie indywidualnej wolności i własności, a ponadto stabilność pieniądza (...)" (48). W gestii państwa leży także „określanie ram prawnych, wewnątrz których rozwijane są relacje gospodarcze" (15). Wiąże się z tym, i również należy do zadań państwa, czuwanie nad realizowaniem praw ludzkich w dziedzinie gospodarczej, choć znów Jan Paweł II zastrzega, że jest to raczej rola negatywna. Zadaniem państwa jest troska o dobro wszystkich obywateli (10, 35), a z tego wypływa — na mocy zasady solidarności (10) — szczególna troska o los najuboższych i najsłabszych. Pierwotna odpowiedzialność spoczywa jednak na społeczeństwie.

Wizję państwa zarysowaną w encyklice można zrekapitulować w stwierdzeniu, że nie jest to państwo opiekuńcze, ale też nie jest ono nieczułe i bierne; jest służebne wobec społeczeństwa, ale nie jest pasywne i choć jest ograniczone, to nie znaczy, że jest ono słabe.

Na kartach *Centesimus annus* wyraża Jan Paweł II *expressis verbis* swoją aprobatę dla demokracji[34] w paragrafie 46. pisząc: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także — kiedy należy to uczynić — zastępowania ich w sposób pokojowy innymi. Nie może zaś demokracja sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w państwie". Mimo, iż Kościół nie proponuje żadnych modeli ustrojowych, Jan Paweł II podkreśla, że ustrój demokratyczny posiada istotne wartości. Meritum pochwały demokracji wygłoszonej przez Papieża w encyklice jest szeroka partycypacja obywateli w decyzjach politycznych[35]. Popiera też Jan Paweł II zasadę *checks and balances*, pisząc pozytywnie o trójpodziale władz, gdyż „ten porządek odzwierciedla realistyczną wizję społecznej natury człowieka. Dlatego jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach" (44). Jednakże zdaniem Ojca Świętego: „prawdziwa demokracja możliwa jest jedynie w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej" (46). Jan Paweł II wyraża więc swoją aprobatę dla idei państwa prawnego będącej współcześnie ustrojowym fundamentem, na którym zbudowany jest system

[34] Pisze też o niej pozytywnie w sposób pośredni: por. par. 19, 22.

[35] Por. uwagi G. Sartoriego na temat demokracji partycypacyjnej, trafnie podkreślającego, że partycypacja nie oznacza jedynie uczestnictwa wyborczego lecz raczej uczestnictwo pojmowane jako osobiste zaangażowanie w życie publiczne. (G. Sartori, *Teoria demokracji*, s.145–150).

prawno-polityczny zachodnich demokracji[36], ale zarazem podejmuje klasyczną, a dziś zazwyczaj ignorowaną, dyskusję nad pryncypiami demokracji. Określa je antropologia mająca inspirować system prawny i zarysowująca ramy dla zasady rządów większości[37]. Podstawą tej antropologii jest transcendentna godność osoby (por. zwl. 53), z której z kolei wyplywa autonomiczność praw człowieka względem wszelkich zgromadzeń ustawodawczych[38]. Papież pisze, iż „demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm" (46)[39], gdyż „w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść" (43)[40]. Związek: prawda — moralność — prawo oraz dialektyka: prawda — wolność są nieusuwalne i konieczne dla istnienia demo-

---

[36] Na temat pojęcia państwa prawnego por. liczne publikacje w miesięczniku „Państwo i Prawo", w szczególności: T. Zieliński, *Ochrona praw nabytych — zasada państwa prawnego* 3/92 s.7; K. Działocha, *Państwo prawne w warunkach zmian zasadniczych systemu prawnego* 1/92 s.13; A. Kubiak, *Państwo prawne — idea, postulaty, dylematy* 7/91 s.17; J. Zakrzewska, *Konstytucyjna zasada państwa prawnego w praktyce Trybunału Konstytucyjnego* 7/92 s.3, a z innych publikacji: J. Isensee, *Trybunał Konstytucyjny między prawem a polityką* w: *Konstytucja i transformacja* (praca zbiorowa), Warszawa 1995.

[37] Por. np. rozdziały z książki Hallowella „Natura ludzka a polityka" i „Moralne podstawy demokracji" (J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s.86–123).

[38] Jak słusznie zauważył Hallowell: „liberalizm podkreślał raczej niezbywalny charakter uprawnień niż obowiązków, jakie one implikują liberalne usiłowania zakorzeniania tych praw w naturze i uniezależnienia ich od wszelkich rozważań teologicznych pomijały fakt — który wkrótce stał się dostrzegalny — iż istnienia tych praw nie da się uzasadnić empirycznie. W istocie rzeczy prawa człowieka wyplywają nie z poddającej się empirycznym obserwacjom natury ludzkiej, lecz z faktu, iż człowiek jest istotą duchową stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. Ludziom przysługują prawa, ponieważ mają oni obowiązki wykraczające poza wymogi świata naturalnego" (J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, s.81); por. na ten temat w związku z *Centesimus annus*: R. Buttiglione, *Chrześcijanie a demokracja*, Lublin 1993, s.120-124; ogólnie: M. Spieker, *Chrześcijaństwo a wolnościowe państwo konstytucyjne*, „Communio" 1996, nr 2, zwl. s.46-50.

[39] Słusznie pisze Garrigues: „Nad państwem liberalnym, które wyrwało się spod opieki dogmatyzmu religijnego, wisi nieustanne niebezpieczeństwo popadnięcia w pozytywistyczny dogmatyzm etatyzmu, będący ukrytą bazą współczesnych totalitaryzmów ideologicznych" (J. M. Garrigues, *Kościół, państwo liberalne i wolne społeczeństwo*, w: „Znak" 10/1993 nr 461, s.34). Wielu klasyków myśli liberalnej jest świadomych tego niebezpieczeństwa. Por. np. uwagę Hayeka: „Wydaje się, że wszędzie tam gdzie instytucje demokratyczne przestają być ograniczane tradycją rządów prawa, prowadzą one do demokracji totalitarnej, a często po pewnym czasie nawet do populistycznej dyktatury" (F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3, Chicago, s.4.).

[40] Robert Spaemann krytykując współczesną postmodernistyczną cywilizację pisze o owej utracie treści w dzisiejszym pojmowaniu wolności: „nihilizm banalny"(postmodernizm — MZ) nazywa siebie liberalnym, a swoich przeciwników 'fundamentalistami'. Dlatego wolność oznacza pomnożenie możliwości wyboru, ale nie pozwala na wyłonienie takiego wyboru, dla którego warto by poświęcić inne wybory". R. Spaemann, *Jedność mitu Kult i etos jako podstawa kultury*, w: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie*, Kielce 1992, s.32.

kracji, natomiast agnostycyzm i relatywizm — zdaniem Papieża — prowadzą do erozji demokratycznego etosu, do atomizacji społeczeństwa wiodącej bądź ku anarchii bądź ku totalitaryzmowi (por. 46).

Jednoznaczne stanowisko zajmuje Papież w stosunku do socjalizmu pokazując, iż jego błąd tkwi w antropologii (por. 13) i opiera się na błędnej koncepcji człowieka traktowanego nie jako osoba — twórczy i odpowiedzialny podmiot niezbywalnych praw, lecz część maszyny społecznej. Nieuchronną pochodną fałszywej antropologii staje się w socjalizmie nieefektywna gospodarka i nieludzka polityka (13, 24, 25, 41).

Ważkim i nowatorskim wydaje się być stanowisko, jakie Papież zajmuje w stosunku do liberalizmu, dokonując dystynkcji pomiędzy liberalizmem ideologicznym, a liberalizmem w dziedzinie politycznej (demokracja) i gospodarczej (wolnorynkowa gospodarka). Aprobując dwa ostatnie elementy (a zarazem dokonując ich wewnętrznej krytyki) Papież wyraźnie odrzuca liberalizm ideologiczny (dziś można go nazwać postmodernizmem), szczególnie silny w tradycji kontynentalnej, negujący istnienie jakiejkolwiek prawdy absolutnej i koncepcję wolności negatywnej zamieniający na ideołogiczny agnostycyzm.

Podstawowym niebezpieczeństwem zagrażającym współczesnym społeczeństwom liberalnym jest — zdaniem Jana Pawła II — konsumpcjonizm (por. 19, 29, 36, 39, 57). Opierając się na fałszywej antropologii, generuje on system etyczno-kulturowy, w którym dochodzi do antropologicznej redukcji człowieka i absolutyzacji liberalnych instytucji. Z jednej strony jest to system, w którym człowiek traktuje swe życie „jako zespół doznań, których należy doświadczyć"(39) szukając „fałszywych i powierzchownych satysfakcji" (41) i „troszcząc wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać" (41), przy czym on sam jest traktowany przez innych ludzi przede wszystkim jako „producent czy konsument dóbr" (39). Ściśle się to wiąże z tym, że, z drugiej strony, w takim systemie gloryfikowana, wręcz absolutyzowana jest produkcja oraz konsumpcja (por. 39), a także instytucja wolnego rynku (por. 40), kapitał i własność (por. 35 i 43) oraz zysk (41) i wolność ekonomiczna (39, 42): tak więc kapitalizm staje się ideologią (42)[41].

Ta surowa krytyka przejawów kapitalistycznej rzeczywistości zostaje — niezwykle znamienne — usytuowana przez Ojca Świętego na poziomie kultury,[42] która jednak nie jest w sposób nieuchronny powiązana z wolną gospodarką i demokracją. Jan Paweł II opisuje bowiem również pozytywne

[41] Z opisu wolno wnioskować, że można uznać za nią libertarianizm.

[42] „Krytyki te są skierowane nie tyle przeciwko konkretnemu systemowi gospodarczemu, co przeciwko pewnemu systemowi etyczno–kulturowemu" (39); por. 36.

przemiany, jakie w ciągu ostatnich stuleci dokonały się w samym kapitalizmie i ukazuje moralnie dobre oraz pożyteczne społecznie oblicze instytucji wolnorynkowych.

„Niegdyś decydującym czynnikiem produkcji była ziemia, a później kapitał, rozumiany jako wyposażenie w maszyny i dobra służące jako narzędzie, dziś zaś czynnikiem decydującym w coraz większym stopniu jest sam człowiek, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia w solidarnej organizacji, umiejętności wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi" (32).

„W ten sposób staje się coraz bardziej oczywista i determinująca rola zdyscyplinowanej i kreatywnej pracy ludzkiej oraz — jako część istotna tej pracy — rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości. Ten proces, który w sposób konkretny i jasny ukazuje prawdę o osobie, prawdę nieustannie potwierdzaną przez chrześcijaństwo, zasługuje na uwagę i przychylność. Istotnie, głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek" (32).

Własność prywatna, która należy do praw natury (ale ze swej natury ma charakter społeczny) (30, por. 6)[43], daje przestrzeń dla autonomii osobistej i rodzinnej poszerzając ludzką wolność (30, por. 43). Wolności może też skutecznie służyć przedsiębiorstwo (32), będące „zrzeszeniem osób" (43) oraz wolny rynek (32), który nie tylko „jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania ludzkich potrzeb" (34, por. 40), ale „w centrum zainteresowania umieszcza wolę i upodobania osoby ludzkiej" (40).

Praca coraz bardziej staje się twórczą współpracą z innymi ludźmi (por. 31, 32). Bazuje ona na ludzkiej inteligencji i przedsiębiorczości (32) oraz umacnia takie cnoty jak rzetelność, pracowitość, roztropność, wiarygodność, wierność czy męstwo (32, por. 27).

„Kościół uznaje pozytywną rolę zysku" (jeśli nie jest jedynym kryterium działalności przedsiębiorstwa) (35) — pisze Papież — a słuszna cena winna być „ustalana za wspólną zgodą w drodze wolnej umowy" (32), natomiast należy „obalać bariery i monopole" (35).

Ten personalistyczny opis gospodarki wolnorynkowej (i demokracji) oraz ukazanie pozytywnych aspektów jej instytucji jest ogromnym krokiem w katolickiej nauce społecznej, którego dokonał Jan Paweł II sytuując antropologię w rdzeniu nauczania społecznego (por. 55). W ten sposób została przekroczona binarna opozycja kapitalizm–socjalizm (nieuchronnie zmierzająca ku ideologizacji życia społecznego), co z kolei pozwoliło na realistyczne

[43] Papież jednak dodaje — rozwijając myśl z *Laborem exercens* –„własność środków produkcji tak w przemyśle jak i w rolnictwie, jest słuszna wtedy, gdy służy pracy" (43).

przedstawienie dwóch możliwych wersji kapitalizmu[44]. Encyklika ukazała też możliwość nie tylko wypełniania chrześcijańskiego powołania w świecie demokratycznego kapitalizmu, ale też nadania mu głębszego etycznego sensu — przywrócenia mu chrześcijańskiego charakteru (gdyż większość jego instytucji mogła się począć — i poczęła się — w świecie kultury chrześcijańskiej).

W ten sposób stawiane w ostatnich stuleciach pytanie: jaki system ekonomiczno-polityczny lepiej zaspokoi ludzkie potrzeby, zamienia Papież na pytanie bardziej podstawowe i bardziej realistyczne: jaki człowiek działa w życiu gospodarczym i politycznym? A ponieważ „cała ludzka działalność dokonuje się w obrębie określonej kultury" (51)[45], „a dzisiejszy świat jest coraz bardziej świadomy, że rozwiązanie poważnych problemów narodowych i międzynarodowych nie jest tylko kwestią produkcji gospodarczej czy organizacji prawnej albo społecznej, ale wymaga odwołania się do określonych wartości etyczno-religijnych, a także przemiany mentalności, postępowania i struktur" (60), zatem „pilnie potrzebna jest tu wielka praca w dziedzinie kultury i wychowania" (36). Winna ona prowadzić ku temu, by — nie w sposób niszczycielski, szanując to, co dobre — odmienić styl życia, modele produkcji i konsumpcji oraz utrwalone struktury władzy, by ukierunkować je zgodnie z właściwie rozumianym dobrem wspólnym całej rodziny ludzkiej (por.58). Droga do tej wielkiej rodziny wiedzie — przede wszystkim — poprzez odnowę życia rodzinnego (por. 39, 49), w którym osoba ludzka otrzymuje pierwsze i decydujące wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczy się kochać i być kochanym, a więc tego, „co konkretnie znaczy być człowiekiem" (39). Kolejnym etapem, ściśle powiązanym z ochroną życia ludzkiego, jest tworzenie „społeczności pośrednich" budujących w „upodmiotowionym społeczeństwie system solidarności" (por. 49, 41).

Jest to opis życia społecznego, które zbudowane jest na fundamencie prawdy transcendentnej, ale które, uznając wielką złożoność ludzkiej rzeczy-

[44] „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, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie <ekonomia przedsiębiorczości>, <ekonomia rynku> czy po prostu <wolna ekonomia>. 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 traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przeczą-ca." (CA 42).

[45] „Także decyzja o takiej a nie innej inwestycji, w danej dziedzinie produkcji, a nie w innej jest zawsze wyborem moralnym i kulturowym" (74).

wistości, dopuszcza zarazem szeroką gamę konkretnych, szczegółowych rozwiązań. Z jednej strony bowiem istnieje pewne nieprzekraczalne minimum płynące z osobowej, transcendentnej godności człowieka, które zawsze musi być zachowywane. Ze strony drugiej, Papież nie dąży do wykończonego, spójnego i domkniętego opisu rzeczywistości społecznej, gdyż zawsze zagraża to ideologizacją tego opisu. Przed taką ideologizacją nie jest też zabezpieczony liberalizm i kapitalizm, jeżeli przyjmą one automatyczność wolnorynkowych i demokratycznych mechanizmów, bądź uznają ideologiczny agnostycyzm za zasadę konstytuującą publiczne forum. Takiej ideologizacji Jan Paweł II jednoznacznie się przeciwstawia. Nie jest to jednak krytyka antyliberalna, jak chcieliby przeciwnicy liberalizmu, ani krytyka anachroniczna, płynąca z niezrozumienia realiów współczesnego świata, jak chcieliby jego zwolennicy. Papieski projekt życia społecznego jest projektem antyideologicznym, którego fundamentem jest poszanowanie praw człowieka, a politycznym wyrazem demokratyczne państwo prawa (posiadające wolnorynkową gospodarkę). Krytyka demokracji liberalnej, dokonywana przez Jana Pawła II, jest dokonywana z wnętrza tejże demokracji. Zarazem jednak jest to krytyka fundamentalna, sięgająca samych jej podstaw. Sądzę, że waga tych faktów ciągle nie została doceniona i poddana publicznej debacie tak we wnętrzu Kościoła, jak wśród myślicieli liberalnych. Jestem bowiem przekonany, że z lektury *Centesimus annus* jasno wynika, iż obserwujący naszą współczesność Ojciec Święty ocenia ją z perspektywy po–postmodernistycznej i w tym znaczeniu jest ona encykliką profetyczną, której trafność diagnozy i wielkie znaczenie objawi się pełniej Kościołowi i światu dopiero w nadchodzącym tysiącleciu.

Dobro wspólne — relikt przeszłości, czy konkretne zadanie na dziś i na jutro.

Ryszard Rybka OP

1. Kryzys klasycznej i tomistycznej koncepcji dobra wspólnego w epoce współczesnej.

1.1. Panorama ogólna kryzysu.

Myśl współczesna, w swoich aspektach najbardziej typowych, neguje przede wszystkim podstawowe kategorie filozofii politycznej i filozofii prawa Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu[1]. Stąd także tradycyjna koncepcja dobra wspólnego doświadczyla w czasach współczesnych głębokiego kryzysu. W naszej epoce, zranionej przez radykalny subiektywizm, dobro wspólne jest uważane często jako coś, co się przeciwstawia dobru jednostki[2].Wśród myślicieli współczesnych, którzy poświęcają się filozofii politycznej, często dzisiaj nazywanej *wiedzą polityczną* albo *filozofią publiczną*, jest niewielu takich, którzy zajmują się problemem dobra wspólnego[3]. Większość z nich, tego tak istotnego problemu dla życia społecznego, nie bierze wcale pod uwagę w ich koncepcjach polityki, sprawiedliwości czy ekonomii.

Prawo naturalne, zakladając że jest to wogóle temat, o którym mówi się jeszcze poza kręgami ściśle związanymi z Kościolem, nie ma już dzisiaj tego samego znaczenia w filozofii, jakie mialo w filozofii Akwinaty. Skoro więc nie istnieje prawo naturalne i nie istnieje ludzka natura, trzeba zanegować w konsekwencji także prawdę, że czlowiek jest istotą społeczną z natury. Rezultatem tych negacji jest z jednej strony przesadny indywidualizm liberalny, a z drugiej kolektywizm socjalistyczny i komunistyczny[4].

Czasy, w których żyjemy, można by także określić jako czasy „humanizmu", jednakże humanizmu rozumianego wedlug różnorodnych ten-

---

[1]Por. S. Luppi, *Natura sociale dell'uomo e "cariatŕ politica" secondo S. Tommaso d'Aquino,* w AA.VV., *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Cittŕ del Vaticano 1991, vol. 43, s. 410.

[2]Por. S. Luppi, *Societŕ , bene comune e limiti del potere nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino,* w AA.VV., *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Cittŕ del Vaticano 1982, IV, s. 257.

[3]Por. V. Possenti, *Le societŕ liberali al bivio. Lineamenti di filosofia di societŕ* , La Cittŕ di Castello–Perugia 1991.

[4]Por. S. Luppi, *Societŕ , bene comune e limiti del potere nella filosofia politica di S. Tommaso d'Aquino*, s. 254.

dencji filozoficznych i ideologicznych. Człowiek znajduje się dzisiaj w centrum powszechnego zainteresowania. Proklamowane są podstawowe prawa osoby ludzkiej i uznawana jest jej godność. Żąda się także stworzenia człowiekowi takich warunków, w których miałby on zagwarantowaną możliwość rozwoju we wszystkich wymiarach jego życia osobowego[5].

Wśród tych wymienionych przeze mnie pozytywnych aspektów naszych czasów, wylania się także niebezpieczna tendencja do obrony pewnych tylko zasad, pewnych tylko regul, a do zaniedbywania, czy wprost lekceważenia, innych niemniej ważnych. W ten sposób traci się z oczu całościowe dobro człowieka. I tak np. z jednej strony ogłasza się i deklaruje poważną liczbę tzw. „nieśmiertelnych zasad" w uroczystych i dobrze nam wszystkim znanych dokumentach, takich jak amerykańska *Deklaracja Niepodległości* z roku 1777, albo *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku, czy też *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* Narodów Zjednoczonych z roku 1948, z drugiej jednak strony pod presją ideologii i partykularnych interesów grup nacisku deformuje się ich właściwy, pierwotny sens. Ten problem jest dobrze widoczny np. w przypadku prawa, które dopuszcza aborcję albo eutanazję i które często jest zaliczane do kategorii praw człowieka. Należy jeszcze zaznaczyć, że świat współczesny nie przezwyciężył do dzisiaj spuścizny relatywizmu i pozytywizmu, a mentalność współczesna jest głęboko zraniona przez materializm, konsumizm i utylitaryzm. W polityce zaś nie znaczą nic, albo prawie nic, zasady określane jako „transcendentne", to znaczy, metafizyczne, religijne i moralne[6]. Wszystko to sprawia, że życie publiczne staje się obce prawu moralnemu.

W naszej epoce, można tak powiedzieć, już post–totalitarnej, w której wydaje się zamknięty rozdział wielkich rewolucji, potrzebny jest bardzo intensywny wysiłek w celu uchronienia naszych społeczności liberalnych, które rozwinęły się przede wszystkim na Zachodzie, ale które stają się też faktem w państwach post–komunistycznych, przed kompletnym relatywizmem i sekularyzmem.

Konsekwencje odrzucenia zasad filozofii klasycznej i tomistycznej okazały się, stwierdzam ponownie, bardzo destruktywne dla kultury post–modernistycznej. Niezwykle bolesnym jest fakt, że wciąż istnieje, a nawet pogłębia się przepaść pomiędzy polityką i moralnością. Ponadto społeczności zbudowane na błędnej teorii umowy społecznej opierają swoje życie publiczne na wciąż malejącej ilości wartości obiektywnych, ogólnie ak-

[5]Por. F. Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Cinisello Balsamo 1995.

[6]Por. H. Bars, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Brescia 1965, s. 58.

ceptowanych. Dzisiaj przesadny indywidualizm sprowokował wielką przepaść pomiędzy wymiarem publicznym i prywatnym. Dobro wspólne wspólnoty politycznej zostało zredukowane, w konsekwencji, do idei dobrobytu materialnego. To dobro wspólne w społecznościach liberalnych staje się coraz bardziej obce, co więcej, coraz bardziej przeciwstawne, a nawet zagrażające dobru prywatnemu jednostki. Taka koncepcja dobra wspólnego nie polega już więcej na „dobrym życiu" w sensie tomistycznym, czyli na życiu cnotliwym obywateli, ale jest to koncepcja prawa i ustanowionych regul prawnych. Dobro wspólne w takiej perspektywie nie jest traktowane jako cel wspólny wszystkich członków społeczności politycznej złączonych razem właśnie po to, aby go aktualizować, ale jest ono interpretowane jako granica, poprzez którą powinno się ograniczać jednostki i grupy w ich dążeniu do osiągania ich słusznych, uprawnionych interesów.

W takiej zredukowanej wizji porządku społecznego jasne jest, że nie znajdą miejsca cnoty polityczne, czy społeczne jak to ma miejsce w myśli politycznej św. Tomasza i w doktrynie społecznej Kościoła. Podkreślać się będzie natomiast w sposób przesadny ważność sprawiedliwości w życiu społecznym, ale bez rozumienia jej jako cnoty. W tej perspektywie życie społeczności politycznych naszych czasów staje się bardzo wynaturzone. Nie odczuwa się więcej potrzeby miłości jako czynnika jednoczącego i jako dynamizmu, który sprawia, że osoby są solidarne między sobą w realizowaniu wspólnego celu społeczności, to znaczy dobra wspólnego dla którego ta społeczność istnieje[7]. Sprawiedliwość, którą się dzisiaj przyzywa bardzo głośno, jeśli jej nie towarzyszy nadprzyrodzona cnota miłości, staje się sprawiedliwością wynaturzoną, o charakterze tylko prawnym, pozbawioną swojej prawdziwej natury cnoty.

W nauczaniu politycznym św. Tomasza z Akwinu *caritas*, cnota miłości spełnia bardzo ważną rolę. Akwinata pokazuje, że sama sprawiedliwość oddzielona od miłości nie wystarczy do tego, aby wykreować dobre stosunki pomiędzy osobami żyjącymi w społeczności i wezwanymi z natury do aktualizowania dobra wspólnego.

Doktryna społeczna Kościoła wydaje się poruszać po tej samej linii co św. Tomasz z Akwinu, kiedy mówi o roli cnót w realizowaniu dobra wspólnego. Papieże podkreślają zawsze, że cnota miłości, solidarności i braterstwo razem z cnotą sprawiedliwości są konieczne w życiu społecznym, które ma precyzyjny cel polegający na aktualizacji dobra wspólnego. Społeczność polityczna pozbawiona tej pełnej perspektywy redukuje się do

[7]Por. A. Luciani, *La carità politica*, Cinisello Balsamo 1994, s. 97.

numerycznej sumy obywateli, a dobro wspólne do sumy dóbr posiadanych albo wytworzonych przez jednostki.

Dzisiaj jest nam dobrze znany kryzys państwa dobrobytu, czy mówiąc inaczej państwa opiekuńczego na Zachodzie (*Welfare State*). Ten kryzys obecny w prawie każdym sektorze życia publicznego, jest przede wszystkim kryzysem etyki solidarności, której to potrzeba spowodowała narodzenie się tego modelu państwa[8]. To jest bez wątpienia kryzys etyczno–kulturalny. Subiektywizm i prawie nieograniczony indywidualizm popiera niewiele wartości wspólnie akceptowanych jako takie. Jednak demokracja nie może funkcjonować dobrze jeśli jest ufundowana na neutralności etycznej albo na niemoralności. Papieże podkreślają fakt, że autentyczna demokracja nie może istnieć bez odniesienia do globalnej koncepcji osoby i bez respektowania praw człowieka, którym zawsze odpowiadają obowiązki. Państwo odnowionej demokracji musi być otwarte na wartości takie jak, miłość, solidarność, sprawiedliwość, rozważane jako cnoty, a także na braterstwo w stosunkach międzyludzkich[9]. Państwo dobrobytu potrzebuje dzisiaj głębokiej, generalnej odnowy, która będzie miała według mnie jako punkt wyjścia scharakteryzowanie, określenie przez jego obywateli prawdziwej natury tego wspólnego celu, to znaczy dobra wspólnego, które każdy powinien z najgłębszym zaangażowaniem aktualizować we wspólnocie, w której żyje i działa.

1.2. Tomistyczna koncepcja dobra wspólnego.

Myśl polityczna św. Tomasza podkreśla bardzo ważną zasadę, według której człowiek jest ze swej natury bytem społecznym i politycznym[10]. Stwierdzenie, że człowiek jest *naturaliter*, bytem społecznym i politycznym oznacza, że ma on naturalną potrzebę życia w społeczności, po to aby mógł doskonalić swoją naturę we wszystkich jej wymiarach: fizycznym, moralnym i duchowym. W tej perspektywie uzasadnione jest podkreślenie faktu, że społeczność jest konieczna dla całościowego, pełnego rozwoju osoby ludzkiej.

Życie osób w społeczności ma pewien bardzo precyzyjny cel. Ludzie łączą się ze sobą we wspólnocie politycznej po to, aby realizować dobro wspólne tej właśnie wspólnoty, do której należą. W ten sposób właśnie dobro wspólne jest celem każdej społeczności politycznej, a także jest jej

---

[8]Por. M. Toso, *Prospettive di soluzione della crisi dello Stato del benessere alla luce della dottrina sociale della Chiesa*, w "La Societŕ", 1(1995)81.

[9]Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 38, w *AAS* 80 (1988) 513–586.

[10]Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 96, 4.

zasadą konstytutywną. To dobro wspólne jest dobrem w tym samym czasie otrzymanym z przeszlości narodu i tym, które ma być zdobyte dzięki żywemu wysilkowi narodu, tu i teraz. Dobro wspólne jest tym ludzkim dobrem, które jest wspólne osobom przynależącym do tej samej rzeczywistości społecznej[11]. Ono nie jest tylko sumą dóbr jednostek, ale dobrem nowym, o nowej jakości, które wyplywa z faktu, że ludzie żyją w społeczności, zharmonizowani i kierowani przez prawo[12]. Jak twierdzi św. Tomasz, dobro wspólne i dobro jednostki różnią się między sobą nie tylko w znczeniu ilościowym, ale przede wszystkim w znaczeniu jakościowym, ponieważ to pierwsze jest celem społeczności i jest wspólne dla wszystkich jej członków[13]. Ta różnica jest różnicą formalną, tak jak pomiędzy „całością" i „częścią". Człowiek potrzebuje życia wspólnotowego dla pełnej realizacji swojej osobowości. Bez życia w społeczności nie jest możliwe dla niego wzrastanie w doskonałości fizycznej, moralnej i duchowej, koniecznej dla osiągnięcia celu ostatecznego. To jest przyczyna dla której św. Tomasz uważa dobro wspólne za wyższe od dobra jednostki i nazywa go *divinius*[14]. To jest dobro doskonałe i wystarczające dla życia ludzkiego. W nim wszystkie inne dobra otrzymują ich ostateczną doskonałość. Ponadto dobro wspólne w myśli św. Tomasza to dobro, które pozwala wszystkim członkom społeczności politycznej nie tylko żyć, ale żyć dobrze, to znaczy żyć cnotliwie[15]. Według Akwinaty, nie można mówić o prawdziwym dobru jednostki bez aktualizacji dobra wspólnego i bez uczestnictwa w nim. Tak więc, dla zrealizowania prawdziwego dobra pojedyńczej osoby żyjącej w społeczności, konieczne jest ukierunkowanie go ku dobru wspólnemu. Dobro prywatne jednostki nie może być celem całej społeczności. Dobro wspólne jest zawsze lepsze od dobra prywatnego i jest także ważniejsze i doskonalsze, ponieważ jest celem całej wspólnoty politycznej.

Ta właśnie koncepcja dobra wspólnego doświadcza głębokiego kryzysu w epoce współczesnej jako konsekwencja zanegowania klasycznych teorii prawa naturalnego i natury. Jej nieobecność jest znana i oczywista przede wszystkim w teoriach liberalizmu ekonomicznego z XVIII wieku, które to teorie kładą przesadny akcent na indywidualizm i odrzucają spo-

[11]Por. F. Botturi, *Ragion pratica e politica nel personalismo di Jacques Maritain*, w «Divus Thomas», 7 (1994) 23.
[12]Por. O. Benetollo, *L'uomo politico nel pensiero di S. Tommaso*, w AA.VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*, a cura di A. Lobato, Bologna 1990, s. 29.
[13]Por. *STh*, II–II, 58, 7, 2.
[14]Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, III, 125.
[15]Por. Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, 1, 15.

leczną naturę człowieka. Dzisiaj koncepcja dobra wspólnego jest krytykowana zwłaszcza przez prądy neoliberalizmu.

Koncepcja dobra wspólnego, tak jak prawa naturalnego, albo sprawiedliwości, nie są koncepcjami wypracowanymi w tym, czy też w poprzednim wieku, ale każda z nich obarczona jest ciężarem czasu i historii. Rzeczywiście, pojęcie *dobro wspólne* pochodzi z antycznej kultury greckiej, rzymskiej i z myśli filozoficznej Średniowiecza. Wiele języków europejskich przetłumaczyło termin *bonum commune*, który znalazł swoje stałe miejsce w teorii prawa, polityki a także w tekstach konstytucji narodów.

Koncepcja dobra wspólnego wypracowana przez klasyczną filozofię polityczną, rozwinięta następnie przez św. Tomasza i kontynuatorów jego myśli, jest przyjęta i broniona jako koncepcja centralna w doktrynie społecznej Kościoła aż do dzisiaj. W encyklikach społecznych z ostatnich lat jest ona wyrażona jako prawo — obowiązek różnorodnych aktorów społecznych: międzynarodowych i narodowych władz publicznych, ciał pośrednich, stowarzyszeń, rodzin i osób. Koncepcja dobra wspólnego prezentowana w doktrynie społecznej Kościoła ma bardzo precyzyjne cele do spełnienia. Zarządzanie sprawami ekonomicznymi nie może cieszyć się niczym nieograniczoną wolnością, ale musi być podporządkowane minimalizacji nierówności społecznych i polepszeniu trudnej sytuacji ludzi, czy całych narodów, które żyją dzisiaj w biedzie i w poniżających warunkach społecznych.

1.3. Krytyka klasycznej i tomistycznej koncepcji dobra wspólnego w czasach współczesnych.

Teoria dobra wspólnego pomimo swej wielkiej ważności również w czasach obecnych i pomimo swej niezwykłej historii, doznawała ataków i kontestacji w epoce współczesnej i doznaje ich także dzisiaj ze strony choćby neoliberalizmu. Te ataki są dość radykalne i zmierzają do wykluczenia z nowych teorii rządzenia, ekonomii czy sprawiedliwości nawet samego terminu *dobro wspólne*. W tak zwanych teoriach makrosystemowych nie ma miejsca na dobro wspólne, ponieważ nie zostało ono ani pomyślane, ani przewidziane przez ich autorów, którzy nie czuli takiej potrzeby. Należy stwierdzić, że to oderwanie się od koncepcji dobra wspólnego w teoriach neoliberalnych nie było tak gwałtowne jak w przypadku prawa naturalnego, to znaczy odbywało się w sposób bardziej spokojny, ale jednocześnie dość skuteczny. Po prostu przestaje się o dobru wspólnym mówić.

Dobro wspólne nie jest ważne dla teorii i praktyki neoliberalizmu i neokontraktualizmu, obecnych dzisiaj w życiu publicznym, ponieważ

neoliberalizm i neokontraktualizm kładą przesadny akcent na decentralizację decyzji, na prawie automatyczną regulację tego wszystkiego, co dotyczy celów działalności politycznej i ekonomicznej, albo przejawiają zbytnią ufność w indywidualizm i w możliwość osiągnięcia dobrych rezultatów w sposób nieintencjonalny, ze strony bardzo ograniczonych działań intencjonalnych jednostek. Nie brakuje także tendencji do budowania dobrobytu, albo co więcej, nawet szczęśliwości publicznej w sposób spontaniczny, jako rezultat wad prywatnych, czy też „niewidzialnej ręki" (*invisible hand*) rynku.

Z powodu tych wszystkich racji, nasze społeczności i nasze systemy polityczne i ekonomiczne wydają się malo wrażliwe na problem dobra wspólnego. W sposób przesadny i ciągły zmierza się w państwach europejskich i w Ameryce Północnej do zbudowania tak zwanego „Państwa minimalnego" wedlug twierdzenia «Państwo nowoczesne, to państwo skromne».

Filozofia polityczna, albo mówiąc inaczej wiedza polityczna naszych czasów, nie ofiaruje, jak już powiedzialem, wiele miejsca tematowi dobra wspólnego. Bez wątpienia koncepcja klasyczna dobra wspólnego znajduje się dzisiaj w głębokim kryzysie, jak nigdy dotąd w historii. Bardzo często zauważa się także prawie totalną nieobecność koncepcji dobra wspólnego w niektórych kierunkach wiedzy politycznej. Niekiedy jednak podejmuje się ten problem, ale terminowi *dobro wspólne* nadaje się inny sens od tego klasycznego. Stąd w pierwszym przypadku nie ma ani nazwy ani rzeczy, w drugim zaś przypadku jest nazwa, ale nie ma rzeczy.

Jeśli rzucimy okiem na historię filozofii politycznej czasów współczesnych, to natychmiast zauważymy, że koncepcja dobra wspólnego przeżywa swój kryzys począwszy już od XVII wieku. Ten kryzys pogłębia się aż do dzisiaj, ale właśnie w obecnym czasie osiąga swoje apogeum. W wiekach XVII i XVIII króluje teoria umowy społecznej, która już w pewien sposób wynaturza koncepcję klasyczną dobra wspólnego, nawet jeśli nie stawia jej jeszcze na marginesie myśli politycznej.

Koncepcja dobra wspólnego nie jest już obecna w filozofii moralnej Kanta, której wewnętrzna struktura tego nie wymaga. Kant oddzielił zupełnie dobro (*das Gute*) od dobrobytu (*das Wohl*), widząc cel państwa w prawie równej wolności, a nie w dobru wspólnym.

W XVIII wieku koncepcja dobra wspólnego przeżywa trudności dużo poważniejsze niż wcześniej. W tym czasie rodzą się różne typy filozofii, a mianowicie pozytywizm, ewolucjonizm, historycyzm, a także liberalizm. Dla wszystkich tych kierunków filozoficznych problem dobra wspólnego nie ma praktycznie prawie żadnego znaczenia.

W tym samym czasie do głosu dochodzą także prądy technokratyczne, które zamykają całą sferę życia publicznego w struktury techniczne. Kierunki filozoficzne tego typu rozważają życie społeczne w kategoriach produkcji, lekceważąc jednocześnie jego wymiar osobowy. W tej perspektywie nie ma miejsca na koncepcję dobra wspólnego w znaczeniu klasycznym i musi ona zniknąć ze sceny publicznej.

Koncepcja klasyczna dobra wspólnego krytykowana jest także ze strony teorii liberalnych, które opierają się prawie wszystkiemu co wspólne akcentując przesadnie indywidualizm. Podobnie też prądy współczesne, zwane neoliberalnymi w miejsce koncepcji dobra wspólnego podstawiają inne, takie jak *zysk, użyteczność, wolność,* czy *sprawiedliwość*. Taka perspektywa jest wyraźnie widoczna, np. w teorii porządku spontanicznego i ewolucyjnego rynku F. Hayek'a , a także w jego odwoływaniu się do tzw. koncepcji *invisible hand* Smith'a.

Podobnie nie mówi się o dobru wspólnym w koncepcji "państwa minimum" R. Nozick'a, nawiązującej do dawnej teorii umowy społecznej. Koncepcja ta zmierza w kierunku indywidualizmu absolutnego, a rola państwa jest w niej zredukowana do ochrony szerokiego wachlarza praw jednostki.

Pomimo kryzysu zainteresowania dobrem wspólnym ze strony filozofii politycznej w epoce współczesnej, w okresie międzywojennym można zauważyć pewne przebudzenie w tej dziedzinie. Przede wszystkim są to poszukiwania bazujące na powrocie do myśli tomistycznej. Wśród autorów, którzy ponownie rozważali tezy polityczne Akwinaty, należy wymienić przede wszystkim takie nazwiska jak: R. Linhard, E. Kurz i E. Welty. W tym samym okresie realizuje swoje poszukiwania w tej materii J. Messner, który próbuje opisać samą istotę metafizyczną dobra wspólnego.

Po drugiej wojnie światowej problem dobra wspólnego cieszy się zainteresowaniem przedstawicieli tak zwanego *współczesnego solidaryzmu chrześcijańskiego*, a mianowicie G. Gundlacha i jego uczniów. Jednak najbardziej znaczący wkład w rozwój teorii dobra wspólnego w tym czasie wniesie szkoła fryburska z A.F. Utzem i innymi, którzy publikują swoje studia w *Sammlung Politeia*.

Wydaje się, że ostatnie lata mogą dawać powód do większego optymizmu. Sytuacja milczenia w tym wszystkim co dotyczy problemu dobra wspólnego zaczyna ulegać zmianie. Temat dobra wspólnego po wielu latach nieobecności powraca obecnie na scenę filozofii politycznej i nauk społecznych oraz staje się obiektem dyskusji i polemik na różnych poziomach. Niektórzy autorzy, zwłaszcza ci pochodzący z kultury anglosaskiej

rozważają niektóre aspekty koncepcji dobra wspólnego. Poważne osiągnięcia w tej dziedzinie ma, moim zdaniem, M. Novak, który w swoich studiach poświęcil dużo miejsca dobru wspólnemu inspirując się myślą polityczną św. Tomasza z Akwinu oraz nauką społeczną Kościola.

Także w Polsce w okresie powojennym można wskazać kilku autorów, zwlaszcza ze środowiska katolickiego, którzy piszą na temat dobra wspólnego. Wśród nich trzeba wymienić takie nazwiska, jak M.A. Krąpiec, J. Majka, J. Kondziela, czy J. Krucina.

Należy podkreślić, iż prawdopodobnie najwięcej uwagi problemowi dobra wspólnego w historii poświęcila szkola katolicka, która kontynulowala i kontynuuje do dzisiaj arystotelesowską i tomistyczną myśl polityczną. W XX wieku z tej właśnie tradycji pochodzi J. Maritain, który ma niezwykle zaslugi w dziele odnowienia filozofii tomistycznej. Dzięki niemu w ostatnim wieku mówilo się także o dobru wspólnym. Maritain, wierny zasadom filozofii tomistycznej, dal koncepcji dobra wspólnego nową, bardziej rozwiniętą i poglębioną interpretację.

2. Dobro wspólne w doktrynie społecznej Kościola.

Podczas gdy filozofia polityczna epoki współczesnej coraz bardziej oddalala się od zasad filozofii klasycznej i tomistycznej, odrzucając także tradycyjną koncepcję dobra wspólnego, Magisterium Kościola, wierne korzeniom biblijnym, Tradycji i podstawowym tezom myśli klasycznej i tomistycznej, wypracowalo w swojej doktrynie społecznej Kościola własną wizję porządku społecznego i własną koncepcję dobra wspólnego, doskonale odpowiadającą na potrzeby czlowieka naszych czasów. Liberalizm poprzedniej epoki i neoliberalizm naszych czasów zredukowaly dobro wspólne do prostej sumy dóbr materialnych albo też do idei dobrobytu materialnego. Przesadny indywidualizm, który jest konsekwencją tych teorii, dostrzegal dobro wspólne jako coś przeciwstawnego dobru prywatnemu człowieka albo grup społecznych, których interesy stawial na pierwszym miejscu, czyniąc je celem życia społecznego. Ponadto komunizm, a także inne reżimy totalitarne, ograniczyly dobro wspólne tylko do jednego z aspektów rzeczywistości społecznej, takich jak rasa, naród, partia, państwo, itd., podnosząc je do poziomu mitu i nadając im charakter boskości.

Natomiast doktryna społeczna Kościola zawarta w nauczaniu papieży i Soboru Watykańskiego II rozwinęla koncepcję dobra wspólnego bazującą na zasadach klasycznej i tomistycznej myśli politycznej. Koncepcja ta respektuje w pelni godność osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boży, obdarzonej rozumem i wolnością, będącej podmiotem praw i obowiązków,

które wynikają z samej jej natury. Ta koncepcja dobra wspólnego jest bez wątpienia koncepcją etyczną, ponieważ związana jest całkowicie z osobą ludzką, z jej nienaruszalnymi prawami i obowiązkami. Dobro wspólne prezentowane przez doktrynę społeczną Kościoła jest dobrem osoby pojmowanej w optyce myśli Akwinaty jako bytu, który z konieczności swej natury potrzebuje życia w społeczności i który ze względu na swoją nieporównywalną z niczym innym godność, musi być zawsze zasadą, podmiotem i celem działania wszystkich instytucji społecznych.

Analizując społeczne dokumenty Kościoła, można z łatwością prześledzić w jaki sposób rozwijała się i dojrzewała w nauczaniu społecznym kolejnych papieży, zaczynając od Leona XIII i kończąc na Janie Pawle II, koncepcja dobra wspólnego, która stała się ważną częścią całości doktryny społecznej Kościoła. W myśli społecznej Leona XIII koncepcja dobra wspólnego bazuje prawie w całości na myśli św. Tomasza. Dobro wspólne w tej optyce jest aktualizowane w zakresie moralnym i mieści w sobie wielość elementów składowych pomiędzy którymi istnieje związek hierarchiczny: dobra materialne mają charakter funkcjonalny w stosunku do wartości duchowych. To dobro wspólne jest lepsze od dobra jednostki i ze swej natury jest bardziej kochane niż dobro prywatne. Władza publiczna, która jest odpowiedzialna za promowanie dobra wspólnego, w tej perspektywie, dźwiga na sobie bezpośrednią odpowiedzialność nie tylko za realizację dóbr materialnych, ale także wartości duchowych, nie wyłączając religijnych.

Pius XI porusza się zasadniczo po tej samej linii co Leon XIII rozważając problem dobra wspólnego w kategoriach myśli klasycznej i tomistycznej. Począwszy jednak od pontyfikatu Piusa XII dobro wspólne jest prezentowane w perspektywie myśli personalistycznej i określone w dobrze znanej definicji jako «zewnętrzne warunki konieczne do tego, aby wszyscy obywatele mogli rozwijać swoje zdolności, swoje życie materialne, intelektualne i religijne»[16]. To dobro wspólne nie może być zrozumiane w swoich zasadniczych elementach i w swojej zawartości historycznej bez odniesienia do całego człowieka, we wszystkich jego wymiarach, a więc w jego wymiarze cielesnym i duchowym zarazem. To dobro wspólne znajduje swoją podstawową normę w osobie ludzkiej, to znaczy w człowieku stworzonym na obraz Boży, obdarzonym rozumem i wolną wolą.

Ta definicja świadczy o dużej oryginalności myśli politycznej Piusa XII, który w ten sposób odchodzi od koncepcji dobra wspólnego o charakterze moralnym i religijnym Leona XIII, która to koncepcja nie mogła

[16]Por. Przemówienie wigilijne Piusa XII z roku 1942, nr 9.

być już zaakceptowana ze strony wspólnot politycznych znajdujących się w nowej sytuacji polityczno–społeczno religijnej czasów współczesnych. Społeczności polityczne w czasie pontyfikatu Piusa XII nie są już chrześcijańskie. W tym wypadku władze publiczne muszą respektować pluralizm wartości i opini. Z koncepcją dobra wspólnego wypracowaną w linii personalistycznej Papież może zwrócić się do wszystkich: do wierzących i niewierzących. Dobro wspólne, zdefiniowane jako zewnętrzne warunki, które sprzyjają globalnemu rozwojowi każdej osoby, może być zaakceptowane przez wszystkich.

Wraz z personalistyczną koncepcją dobra wspólnego nie wymaga się już więcej od władzy publicznej, aby promowała i chroniła w sposób bezpośredni wartości duchowych nie wyłączając tych religijnych. Autorytety polityczne mają natomiast obowiązek stworzyć odpowiednie warunki zewnętrzne, które pozwolą każdemu człowiekowi osiągnąć pełny rozwój, a więc rozwój w wymiarze materialnym, duchowym i nadprzyrodzonym. To nie władza polityczna ale obywatele, obdarzeni z natury rozumem i wolnością, to znaczy osoby, podmioty praw i obowiązków, jako pierwsi są odpowiedzialni za ich własny integralny rozwój i za ich własny wzrost w doskonałości.

Problem dobra wspólnego został szeroko potraktowany przez Jana XXIII, w jego encyklikach społecznych *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*, a także w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Te trzy wymienione przeze mnie dokumenty są niezwykle istotne dla rozwoju koncepcji dobra wspólnego w doktrynie społecznej Kościoła. Każdy z nich definiuje dobro wspólne podobnie jak Pius XII w duchu personalistycznym, zmieniając tylko «warunki zewnętrzne» na «warunki społeczne». W encykach *Mater et Magistra* i *Pacem in terris* Jan XXIII przekracza koncepcję dobra wspólnego ograniczonego tylko do pojedyńczej wspólnoty politycznej i rozciąga je praktycznie na cały świat. W ten sposób wypracowuje teorię uniwersalnego dobra wspólnego, to znaczy dobra wszystkich członków wspólnoty całego świata. Jan XXIII stwierdza ponadto, że w obecnych czasach aktualizacja dobra wspólnego związana jest ściśle z respektowaniem i ochroną praw człowieka. Stąd do zadań władzy publicznej, czy to w wymiarze pojedyńczej społeczności państwowej, czy też w wymiarze całego świata, należy uznawanie, respektowanie i ochrona tych praw, a zarazem ułatwianie wypełniania ściśle związanych z tymi prawami obowiązków. Do aktualizowania dobra wspólnego zobowiązani są wszyscy członkowie wspólnoty państwowej, jak i całego świata. W ten sposób każdy pojedyńczy obywatel, każda rodzina i każda społeczność pośrednia powinni realizować własne cele zawsze

w harmonii z wymogami dobra wspólnego. Jednakże w realizację dobra wspólnego nie tylko wszyscy powinni wnosić swój osobisty wkład, ale również wszyscy mają prawo uczestniczyć w jego podziale. Każdy członek wspólnoty politycznej uczestniczy w tym podziale w różnym stopniu, w zależności od zadań, które spełnia we wspólnocie, od jego zasług i od warunków w jakich się znajduje. W tej sytuacji władza publiczna jest zobowiązana do promowania dobra wspólnego z korzyścią dla wszystkich i bez faworyzowania niektórych obywateli czy grup społecznych.

Koncepcję dobra wspólnego, wypracowaną przez doktrynę społeczną Kościoła, proponowałbym osobiście społecznościom politycznym post–komunistycznym, które znajdują się w momencie poszukiwania właściwych modeli organizacji życia społecznego i politycznego, a także państwom opiekuńczym, które znajdując się obecnie w kryzysie, wymagają wszechstronnej reformy. Według mojej oceny należy zaproponować właśnie koncepcję dobra wspólnego prezentowaną przez doktrynę społeczną Kościoła, ponieważ znajdujemy w niej dobro wspólne, które odnosi się do całej osoby ludzkiej i obejmuje ją w całej jej integralności. Ponadto ta właśnie koncepcja dobra wspólnego respektuje w pełni godność osoby, która ma swoje korzenie w samym Bogu, jej Stwórcy.

Mogę więc stwierdzić z całą stanowczością, że pomimo kryzysu w jakim znalazła się koncepcja dobra wspólnego w epoce współczesnej, koncepcja ta na pewno nie stała się reliktem przeszłości. Problem dobra wspólnego jest wciąż aktualny i obecnie na nowo dyskutowany. Jak pokazuje nam doktryna społeczna Kościoła, dobro wspólne jest wezwaniem i zadaniem dla każdego z nas i dla naszych wspólnot politycznych, w których żyjemy. Jest to konkretne zadanie na dziś i na jutro, które domaga się realizacji.

Liberalizm a nauczanie społeczne Kościoła o dobru wspólnym — na podstawie myśli Ludwiga von Misesa.[1]

Jacek Krzysztofowicz OP

I. Podstawowe wymiary dobra wspólnego w nauczaniu społecznym Kościoła.

(...) Spróbuję teraz dokonać pewnej syntezy. Jej celem jest próba wskazania tych cech dobra wspólnego, o których możemy powiedzieć, iż stanowią one o jego istocie we współczesnym nauczaniu społecznym Kościoła.

1. Normatywizm.

Dobro wspólne nie jest jedną z wielu wartości, którą, żyjąc w społeczeństwie, można przyjąć lub odrzucić. Jest ono czymś więcej. Stanowi cel każdej społeczności ludzkiej, dzięki któremu nie rozpada się ona wskutek odśrodkowych dążeń jednostkowych egoizmów. Aby się tak jednak działo, aby wspólnota mogła się oprzeć ich destruktywnej sile, musi dobru wspólnemu przysługiwać normatywny charakter. Jest więc ono pewną moralną powinnością, do zachowywania której zobowiązani są wszyscy członkowie społeczeństwa. Dzięki temu mogą oni, w oparciu o swe naturalne skłonności, osiągnąć poprzez życie w nim pełnię osobowego rozwoju. Życie we wspólnocie jest bowiem konieczne dla integralnego rozwoju jednostki.

2. Personalizm — dobro wspólne immanentne.

Śmiało można powiedzieć, iż centrum każdego problemu poruszanego w nauczaniu społecznym Kościoła jest osoba ludzka. Nie inaczej ma się sprawa z zagadnieniem dobra wspólnego: nie jest to dobro abstrakcyjnej społeczności, a konkretnych ludzkich jednostek wchodzących w jej skład. Jest to dobro integralne — zmierzające do rozwoju i udoskonalenia czło-

---

[1] Publikowany artykuł jest fragmentem pracy magisterskiej Jacka Krzysztofowicza OP, *Idea dobra wspólnego w nauczaniu Magisterium Kościoła i w wybranych koncepcjach liberalnych: Ludwiga von Misesa i Michaela Novaka*, Kraków 1995. Artykuł zawiera końcową część rozdziału pierwszego, przedstawiającego koncepcję dobra wspólnego w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego, oraz drugi rozdział pracy, który prezentuje myśl Ludwiga von Misesa i porównuje liberalne ujęcie idei dobra wspólnego ze stanowiskiem Kościoła. Trzeci rozdział poświęcony jest Michaelowi Novakowi, który w swej filozofii, opartej w znacznej mierze na myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, jest w zdecydowanie bliższy nauczaniu Magisterium Kościoła niż Ludwig von Mises. Tytuł artykułu i numeracja rozdziałów pochodzą od redakcji (przypis redakcji).

wieka w każdym aspekcie jego życia: od potrzeb materialnych, poprzez kulturalne aż po najwyższe — duchowe. Dobro wspólne rozpatrywane od tej właśnie strony, jako zbiór celów i wartości służących osiąganiu przez człowieka zadanej mu przez Stwórcę doskonałości, funkcjonuje w nauczaniu społecznym Kościoła pod nazwą dobra wspólnego immanentnego. Choć jest to wartość urzeczywistniająca się wewnątrz poszczególnych osób, nazywa się ją wspólną, ponieważ osiągnięcie jej możliwe jest wyłącznie poprzez świadome podjęcie wartości życia w społeczeństwie. Człowiek nie jest w stanie w pełni zaktualizować potencjalności swej natury, inaczej niż we wspólnym dążeniu z innymi ludźmi. Znajdujemy tu rozwiązanie jednego z podstawowych problemów dotyczących dobra wspólnego — napięcia pomiędzy indywidualizmem i kolektywizmem w życiu społecznym. Według nauczania Kościoła, sprzeczność ta jest pozorna — osoba działając na rzecz dobra wspólnoty służy równocześnie wartości, która jest dobrem dla niej samej. Dzieje się tak na każdym poziomie — nawet ekonomicznym.

3. Prawa człowieka.

Obok koncepcji osoby, w centrum idei dobra wspólnego znajduje się także koncepcja praw człowieka. Dobro wspólne ma nie tylko wymiar normatywny, nie jest jedynie zbiorem obowiązków. Każdy człowiek ma prawo do rozwoju, do realizacji swej potencjalności. Społeczeństwo, tworząc system odpowiednich instytucji, winno mu je zagwarantować. W ramach tego systemu każdy człowiek powinien mieć zabezpieczoną możliwość pełnego zaspokajania wszystkich swych potrzeb (biologicznych, kulturalnych, religijnych), do których ma prawo z racji samej swej natury, z racji godności, jaką obdarzył go Stwórca.

4. Powszechność dobra wspólnego.

Z faktu posiadania przez wszystkich ludzi tej samej natury wynika identyczność treściowa immanentnego dobra wspólnego wszystkich ludzi. W nauczaniu społecznym Kościoła mowa jest więc nie tylko o dobru wspólnym poszczególnych grup (np. państw), ale również o dobru wspólnym całej rodziny ludzkiej.

5. Pluralizm dobra wspólnego.

W początkowym okresie refleksji Magisterium nad „kwestią społeczną" wskazywano na grupę rządzących państwem jako na właściwie jedynych odpowiedzialnych za dobro wspólne. Z czasem przeważyła tendencja, by uznać, iż dobro wspólne nie jest realizowane jedynie na pozio-

mie państwa i jedynie w oparciu o z góry opracowany plan. Cele poszczególnych autonomicznych społeczności zostały uznane za składowe dobra wspólnego całego społeczeństwa, a odpowiedzialnością za nie obarczono wszystkich obywateli (z czasem zaczęto wręcz mówić o prawie każdego do pracy na rzecz dobra wspólnego). Wszyscy winni czynnie uczestniczyć w procesie ustalania, czym jest i jak realizować dobro wspólne. Do wszystkich też należy świadoma realizacja tej wartości w danym „tu i teraz".

Wcielanie dobra wspólnego w życie dokonuje się na różnych poziomach: od działalności pojedynczych osób poprzez społeczności różnego typu i wielkości (zawodowe, lokalne etc.) aż po poziom wspólnoty państwa i rodziny państw.

6. Dynamizm dobra wspólnego.

Stan całkowicie zrealizowanego dobra wspólnego, stan pełnej aktualizacji możliwości zawartych w ludzkiej naturze jest pewnym ideałem. Wymaga on ciągłego dążenia przy użyciu konkretnych środków określanych przez okoliczności miejsca i czasu, w jakich znajduje się dana wspólnota. Nieustannego doprecyzowywania domagają się odpowiedzi na pytania, czym jest dobro danej wspólnoty i jak je pełniej realizować. Precyzację te zawsze jednak pozostają tylko pewnym przybliżeniem, nigdy w pełni nie wyczerpują odpowiedzi na postawione pytania.

7. Konkretne rozwiązania.

Obok stanowiącego o istocie dobra wspólnego, jego wymiaru immanentnego możemy wyróżnić w nim jeszcze wymiar instrumentalny. Jest on podporządkowany temu pierwszemu — stanowi jego zewnętrzną, materialną obudowę. Składają się nań konkretne urządzenia, środki, pomoce służące realizacji celów i wartości wchodzących w skład dobra wspólnego immanentnego. Chociaż celem nauczania społecznego Kościoła nie jest formułowanie konkretnych programów, to jednak w dokumentach Magisterium możemy odnaleźć wiele wskazań mających dopomóc w budowie dobrego ustroju społecznego. Wskazówki te odnoszą się zwłaszcza do sfery politycznej i ekonomicznej.

Wydaje się, iż nie ma potrzeby dokładnie przedstawiać wszystkie rozwiązania poszczególnych problemów społecznych proponowanych w dokumentach Magisterium. Dlatego też, przykładowo, dla potrzeb dalszych analiz, ograniczę się jedynie do dwóch kwestii: dobro wspólne a władza państwowa i dobro wspólne a własność prywatna.

7.1. Władza państwowa.

Jakkolwiek w nauczaniu społecznym Kościoła zawsze bardzo mocno była podkreślana teza o konieczności związku państwa z dobrem wspólnym (państwo nie ukierunkowane na dobro wspólne traci rację swojego bytu), to jednak w ciągu ostatnich stu lat uległa ona głębokiej ewolucji. Odpowiedź Jana Pawła II udzielana na pytanie, jak władza państwowa winna uczestniczyć w realizacji dobra wspólnego, bardzo się różni od tej, której udzielił Leon XIII.

W pierwszych wypowiedziach Magisterium odnajdujemy stwierdzenia sugerujące, iż dobro wspólne społeczeństwa jest tożsame z dobrem państwa jako instytucji, a za projektowanie i wcielanie go w życie odpowiedzialni są przede wszystkim (by nie rzec — wyłącznie) członkowie elity władzy. W konsekwencji przyznano państwu bardzo szerokie kompetencje, zwłaszcza w sferze gospodarczej.

Z drugiej strony, w nauczaniu społecznym Kościoła zawsze były dostrzegane zagrożenia płynące ze zbyt dużej aktywności państwa. Wskazywano na możliwość powstania państwa nie nastawionego w ogóle na realizację dobra wspólnego społeczeństwa. Jako remedium na to niebezpieczeństwo została zaproponowana, ograniczająca ingerencję państwa, zasada pomocniczości. Coraz mocniej też akcentowano osobistą odpowiedzialność każdego człowieka za kształtowanie dobra wspólnego — zależność tej wartości od inicjatywy jednostek. W centrum nauczania Kościoła znalazła się prawda o nierozłącznym powiązaniu dobra wspólnego i praw osoby. W rezultacie powstała koncepcja społeczeństwa, w której odpowiedzialnością za realizację dobra wspólnego obciążono przede wszystkim państwo, ale ograniczane przez zasady pomocniczości i społecznego pluralizmu.

Te dwa wątki w nauczaniu Magisterium na temat dobra wspólnego — podkreślanie roli państwa z jednej, a inicjatywy obywatelskiej z drugiej strony — znajdowały się w ciągłym napięciu. Przejawiało się ono szczególnie ostro przy próbach wypracowania praktycznych rozwiązań w sferze ekonomicznej. Długo nie udawało się przedstawić koncepcji w pełni je uzgadniającej. Dokonał tego dopiero Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*. Zrezygnował on z podkreślania roli państwa, opowiadając się przede wszystkim za inicjatywą i przedsiębiorczością jego obywateli. Oznaczało to rezygnację z koncepcji państwa jako „projektanta" i „głównego wykonawcy" dobra wspólnego. Oznaczało też ograniczenie jego roli jedynie do tworzenia i zabezpieczania optymalnych warunków umożliwiających poszczególnym osobom i zrzeszeniom wolne działania na rzecz dobra wspólnego oraz afirmację rynku jako najskuteczniejszego narzędzia tworzenia dobra wspólnego w dziedzinie materialnej.

W sferze rozwiązań politycznych, wypowiedzi Magisterium zasadniczo (choć nie zawsze jednakowo wyraźnie) wskazywały na ustrój demokratyczny jako na najpełniej odpowiadający podmiotowości i godności osoby ludzkiej.

7.2. Własność prywatna.

W nauczaniu społecznym Kościoła od początku bardzo mocno i jednoznacznie było podkreślane prawo do posiadania na własność. Stanowiło i stanowi ono jedno z jego pryncypiów. Zawsze jednak, obok afirmacji własności prywatnej, w nauczaniu Magisterium była też obecna teza o jej nieabsolutności. Jako na ograniczenie prawa do posiadania wskazywano na wymogi dobra wspólnego. W praktyce oznaczało to przyznanie państwu władzy ograniczania praw właścicieli, aż do wywłaszczenia włącznie, w sytuacjach, w których takiego działania domagałyby się zasady sprawiedliwości społecznej.

II. „Dobro wspólne" w filozofii Ludwiga von Misesa

Omówiwszy koncepcję dobra wspólnego w nauczaniu Magisterium Kościoła w ciągu ostatniego stulecia, przechodzę teraz do prezentacji liberalnych ujęć tej wartości. Pierwszym omawianym myślicielem będzie „wybitny austriacki ekonomista i filozof społeczny"[2], „ojciec współczesnego leseferyzmu"[3], „jeden z największych socjologów naszego wieku"[4], „jeden z najbardziej wnikliwych, analitycznych umysłów wśród współczesnych ekonomistów"[5] — Ludwig von Mises (1881–1973). Był on przede wszystkim ekonomistą (jego największym osiągnięciem na tym polu stało się udowodnienie niemożliwości prowadzenia racjonalnego rachunku ekonomicznego w systemie socjalistycznym). Niemniej jednak, niejako „przy okazji" rozważań poświęconych zagadnieniom gospodarczym, stworzył on cały system filozofii społecznej uzasadniający konieczność społeczeństwa leseferystycznego. System ten nie nosi śladów jakichkolwiek wpływów nauczania społecznego Kościoła. Stanowi więc dobry przykład typu rozwiązań filozoficznych wywodzących się z liberalnej, obcej Kościołowi tradycji.

---

[2] R. Legutko, *Dylematy kapitalizmu*, Kraków 1985, s. 143.
[3] *Ibidem*.
[4] K. Leube, *Niebezpieczne państwo*, w: „Forum" 9, 1993 (1440).
[5] M. Rothbard, *Ludwig von Mises: Scholar, Creator, Hero*, Auburn 1988, s. 72.

Rozdział niniejszy składa się z trzech części. Pierwsza to przedstawienie ogólnych ram filozofii społecznej von Misesa. W drugiej znajdują się rozważania na temat możliwości mówienia o dobru wspólnym w jego systemie. W trzeciej porównuję to ujęcie z wypracowanym w nauczaniu Magisterium, ukazanym w poprzednim rozdziale.

Analizując poglądy Ludwiga von Misesa opieram się zasadniczo na jego fundamentalnym dziele *Human Action*[6].

1. Jednostka i społeczeństwo w filozofii Ludwiga von Misesa.

1.1. Działanie ludzkie — motywy i mechanizmy.

Ludwig von Mises rozpatruje człowieka jako istotę działającą. Ludzka aktywność (*human action*) jest najbardziej fundamentalnym, nierozkładalnym i niesprowadzalnym do innych (*ultimate given*) zjawiskiem związanym z człowiekiem[7].

Działanie człowieka jest zawsze celowe. Każdorazowo sprowadza się ono do usiłowania zastąpienia pewnej niedogodności (*uneasiness*) bardziej satysfakcjonującym stanem rzeczy. Człowiek podejmuje każdą aktywność po to, by zastąpić to, co uważa za mniej dla siebie pożądane tym, czego pragnie bardziej. W tym znaczeniu nawet zaniechanie aktywności jest swego rodzaju działaniem ukierunkowanym na osiągnięcie konkretnego celu (*end*)[8].

Jedynym celem działania jest dążenie do subiektywnie pojmowanej korzyści[9]. Każdy ma prawo sam określać, co jest dla niego dobrem a co niedogodnością i w zależności od dokonanych wyborów podejmować określone działania wcielające w życie zamierzone cele[10]. Mechanizmy podejmowania wyborów są — co należy jeszcze raz podkreślić — całkowicie subiektywne, a przez to wymykające się próbom uogólniającego opisu. Mises nie uznaje żadnych ogólnych, naturalnych praw rządzących procesem podejmowania decyzji. U podstaw rzeczywistości leżą indywidualne wybory, określające co jest szczęściem a co niedogodnością[11]. Ścisły indywidualizm jest jednym z metodologicznych pryncypiów von Misesa. Każda

---

[6] Ludwig von Mises, *Human Action* (dalej: *HA*), Chicago 1966.
[7] *HA*, s. 17n.
[8] *HA*, s. 12.
[9] *HA*, s. 14.
[10] *HA*, s. 19–22.
[11] *HA*, s. 21.

ludzka zbiorowość to dla niego jedynie „szczególny aspekt działań różnych jednostek"[12].

Inną ważną zasadą jest zaniechanie wszelkich rozważań związanych z metafizyką (religią, etyką etc.). Von Mises uważa tę dziedzinę za nieracjonalną, a więc nie poddającą się naukowemu badaniu. Odsyla ją do sfery subiektywnych motywacji, nie mających dla jego dociekań większego znaczenia. Konsekwentnie, jest zwolennikiem poglądu o niemożliwości rozpatrywania działalności ludzkiej w kategoriach dobra i zla (jako wartości pojmowanych absolutnie, a nie tylko umownie)[13].

Wybory dokonywane przez poszczególnych ludzi możemy oceniać wyłącznie przyjmując jako kryterium ich trafność, tzn., czy przedsiębrane środki (*means*) prowadzą do subiektywnie określonego celu czy też nie, oraz czy prowadzą do niego w sposób optymalny. Ta zaś sfera jest (jak sądzi von Mises) w pelni racjonalna, dostępna intelektualnym dociekaniom[14].

1.2. Współpraca — geneza społeczeństwa.

Jak to już zostalo ukazane, fundamentem rzeczywistości działań ludzkich jest, wedlug von Misesa, dążenie do subiektywnie pojmowanego szczęścia. Jeśli doda się jeszcze do tego jego metodologiczną zasadę indywidualizmu, to śmialo będzie można powiedzieć, że w koncepcji von Misesa społeczeństwo jawi się jako zatomizowany zbiór egoistów. Jak więc w ogóle dochodzi do jego powstania? Co powoduje, że mogą w nim zaistnieć różnego rodzaju więzi międzyludzkie?

Odpowiedź von Misesa jest bardzo prosta. Społeczeństwo według niego, to jedynie aspekt działań jednostek, to „uporządkowane działanie, współpraca"[15]. Współpraca pojmowana wyłącznie jako środek do osiągania własnych celów. (O ile każdy jest celem sam dla siebie, o tyle wszyscy pozostali ludzie są tylko środkami[16]. Drugi człowiek, jego dobro nie jest nigdy celem samym w sobie. Cel jako taki jest zawsze pewną abstrakcją tkwiącą w umyśle podmiotu obierającego cele. W tym więc znaczeniu inni ludzie mogą być tylko środkami do realizacji tych celów. Misesa interesują nie tyle ludzie, co ich działanie.) To wyłącznie jednostkowe działania kon-

[12] *HA*, s. 43 (wszystkie cytaty z dzieł nie przetlumaczonych na język polski podaję w przekładzie własnym).
[13] *HA*, s. 17–22.
[14] *HA*, s. 23–29.
[15] *HA*, s. 143.
[16] *HA*, s. 257.

stytuują społeczeństwo. Istnieje ono po prostu dlatego, iż jest najdoskonalszym narzędziem do ich realizacji. Człowiek dzięki współpracy z innymi może łatwiej i szybciej realizować swoje plany. Współpraca jest korzystna dla wszystkich, którzy się w nią włączają[17].

Tak więc „nie miłość (...) ani jakieś inne społeczne odczucia, ale właściwie pojęty egoizm jest tym, co pierwotnie nakłania człowieka do podporządkowania się wymaganiom społeczeństwa, do poszanowania praw i wolności innych ludzi"[18].

1.3. Prakseologia.

Ludwig von Mises twierdzi, że nie da się naukowo przewidywać celów obieranych przez poszczególnych ludzi. Empirycznym faktem jest jednak, iż większość ludzi w podobny sposób rozumie to, co dla nich korzystne i dąży do zaspokojenia swych potrzeb w drodze wymiany rynkowej[19]. Ta zaś — cała sfera środków prowadzących do tych celów — jest otwarta na refleksję naukową. Więcej, von Mises stworzył całościowy system traktujący o ludzkim działaniu — prakseologię (*praxeology*). Prakseologia jest według niego nauką formalną, nie odwołującą się do doświadczenia. Jej twierdzenia są zawsze obowiązujące, niezależnie od historycznych okoliczności. Jedyną opracowaną naukowo gałęzią prakseologii jest, ciesząca się szczególnym zainteresowaniem omawianego myśliciela, prakseologia ekonomiczna[20]. Wychodząc od apriorycznej kategorii działania, badając jedynie formalne implikacje faktu, iż ludzie stosują rozmaite środki do osiągania swych celów, zbudował on system logicznie wynikających twierdzeń nie odwołujących się do żadnego doświadczenia, a zarazem zamykających w sobie całą rzeczywistość ekonomii[21]. Ponieważ jest on całkowicie racjonalny, jakiekolwiek odstępstwo w działaniu od jego postulatów powoduje w sferze ekonomicznej zakłócenia w realizacji planowanych celów. System gospodarczy całkowicie zgodny z prakseologią nazywa wolnym rynkiem. Definiuje go jako „jedyny możliwy postulat jedynej możliwej racjonalistycznej metodologii zbudowanej na twierdzeniu o nie-

[17] *HA*, s. 143–145.
[18] *HA*, s. 169.
[19] *HA*, s. 96.
[20] *HA*, s. 66.
[21] Por. P. L. Greaves, *Mises Made Easier*, New York 1974, s. 109, R. Legutko, *op. cit.*, s. 144–158.

zmienności i jednorodności ludzkiego rozumu"[22]. Wolny rynek jest więc doskonalym (bo w pelni racjonalnym) systemem ekonomicznym.

1.4. Możliwość harmonii interesów jednostkowych w społeczeństwie wolnego rynku.

Większość ludzkich potrzeb jest zaspokajana w drodze wymiany jednych dóbr na inne w wolnym procesie rynkowym. Proces rynkowy (*market process*), to dla von Misesa dobrowolne i pokojowe współdziałanie pomiędzy ludźmi, którzy świadomie dążą do osiągnięcia najlepszego z możliwych rozwiązań, mającego na celu zmianę stanu, który uznają za nie satysfakcjonujący[23]. Von Mises twierdzi, że współpraca jest zawsze korzystna dla wszystkich, którzy się w nią angażują (tezę tę opiera na prawie asocjacji opracowanym przez Davida Ricardo)[24]. Tak więc w społeczeństwie, w którym wszelkie wymiany dokonują się w ramach wolnej ekonomii rynkowej (tj. zgodnej z zasadami prakseologii[25]) wszyscy korzystają na dokonywanych transakcjach. Właściwie pojęty interes własny jest więc w tych warunkach tożsamy z interesem wspólnym. Każdy winien postrzegać sukces partnera jako swój własny[26].

2. Możliwość dobra wspólnego w systemie filozoficznym Ludwiga von Misesa.

Nigdzie w pismach Ludwiga von Misesa nie pojawia się pojęcie dobra wspólnego. Wydaje się jednak, że można podjąć próbę odnalezienia w nich treści, które (chociaż częściowo) odpowiadają definicji dobra wspólnego przyjmowanej w nauczaniu społecznym Kościoła. Jako punkt odniesienia przyjmuję więc klasyczny w tym nauczaniu podział wartości dobra wspólnego na immanentne i instrumentalne. Przez to pierwsze rozumiem system realizowanych w życiu wspólnym wartości mających służyć osiąganiu przez poszczególnych ludzi pelni osobowej doskonalości. Drugie

---

[22] R. Legutko, *op. cit.*, s. 158.
[23] Por. P. L. Greaves, *op. cit.*, s. 86.
[24] *HA*, s. 159–164.
[25] Czyli o następujących podstawowych cechach: 1) prywatna własność środków produkcji, 2) wolna wymiana dóbr i usług, 3) brak zewnętrznej ingerencji w proces kształtowania się cen, 4) rola państwa ograniczona do funkcji ochrony wolnego rynku. Por. s. *HA*, 85.
[26] *HA*, s. 169.

natomiast oznacza środki służące realizacji dobra wspólnego immanentnego.

Szczegółowym porównaniem, wykazaniem różnic i zbieżności w ujęciach von Misesa i Magisterium zajmę się w części trzeciej niniejszego rozdziału. Tutaj zamierzam jedynie zastanowić się, czy możemy w ogóle pojęcie dobra wspólnego, w znaczeniu zbliżonym do tego, jakie występuje w nauczaniu społecznym Kościoła, w odniesieniu do systemu von Misesa zastosować.

2.1. „Dobro wspólne immanentne?"

Jak już zasygnalizowałem powyżej, jako punkt odniesienia przyjmuję definicję dobra wspólnego wypracowaną w nauczaniu społecznym Kościoła.

Czy możemy w ogóle w pismach Ludwiga von Misesa odnaleźć jakieś treści, które by tej definicji odpowiadały? Wydaje się, że do pewnego stopnia tak. Oczywiście, już na wstępie należy zauważyć, że nie da się tam znaleźć treści literalnie identycznych (choćby tylko z racji zupełnie innej terminologii). Zastanówmy się jednak, co mogłoby być dla Ludwiga von Misesa ekwiwalentem „doskonałości osobowej osiąganej w życiu społecznym".

Von Mises postrzega człowieka zawsze jako jednostkę. Jak wspomniałem, indywidualizm stanowi jedną z jego metodologicznych zasad. To, co ludziom wspólne, to jedynie ta sama struktura działania: wszyscy obierają jakieś cele, wszyscy, różnymi środkami, dążą do ich osiągnięcia. Naszego filozofa nie interesuje jednak problem, dlaczego człowiek dokonuje takich a nie innych wyborów. Proponuje odesłać go do dziedziny psychologii[27]. Poprzestaje jedynie na stwierdzeniu, że każdy z ludzi wypracowuje swoją własną, indywidualną hierarchię wartości, zgodnie z którą dokonuje wyborów i działa[28].

Tak więc mówiąc o dobru wspólnym u von Misesa, z góry możemy wykluczyć jakiś zbiór wartości odpowiadający ontologicznie rozumianej naturze ludzkiej, który się urzeczywistnia we wspólnym działaniu. Możemy jedynie mówić o dobru wspólnym immanentnym w sensie analogicznym do tego, jak jest ono rozumiane w nauczaniu społecznym Kościoła. Wydaje się mianowicie, że jest nim dla niego pewien stan, w którym wszyscy ludzie mogą osiągać wyznaczone sobie cele, w pełni w ten sposób realizując wspólną im wszystkim strukturę działania.

---

[27] *HA*, s. 12, s. 123–127; por. P. L. Greaves, *op. cit.*, s. 112n.

[28] *HA*, s. 94–96.

Teraz z kolei należy postawić pytanie, jak właściwie taki stan miałby wyglądać.

Każdy człowiek dokonując poszczególnych wyborów kieruje się swoją własną, subiektywnie wypracowaną skalą wartości. Von Mises zauważa jednak, że „niezależnie od wszelkich deklaracji (...) przeważająca większość ludzi dąży przede wszystkim do poprawy materialnych warunków swego bytu"[29]. Tak więc większość celów obieranych przez ludzi jest zaspakajana w sferze ekonomii. Ta zaś, jak już wiemy, rządzi się ścisłymi i niezmiennymi, niezależnymi od zewnętrznych warunków i ludzkich upodobań prawami prakseologii. Jakiekolwiek odstępstwo od nich powoduje zakłócenia w harmonijnej realizacji ludzkich celów. Prawdopodobnie możemy więc przyjąć, iż swego rodzaju dobrem wspólnym immanentnym jest u von Misesa stan pełnej zgodności praktyki społeczno — ekonomicznej z obiektywnymi prawami tą rzeczywistością rządzącymi. Stan umożliwiający realizację swych celów wszystkim członkom danej społeczności. Stan, który *de facto* sprowadza się do jedynie materialnego dobrobytu.

2.2. „Dobro wspólne instrumentalne?"

Jako dobro wspólne instrumentalne rozumiem wszystko to, co służy realizacji immanentnego aspektu tej wartości (czyli konkretnie, w tym wypadku, osiągnięciu zgodności pomiędzy empiryczną rzeczywistością a rządzącymi nią obiektywnymi prawami).

Mówiąc o konkretnych, instytucjonalnych rozwiązaniach mających wcielać w życie wartość dobra wspólnego immanentnego (w rozumieniu Misesowskim, oczywiście), musimy się przyjrzeć propozycjom prezentowanym przez omawianego autora w dwóch sferach: ekonomicznej i politycznej[30]. Realizacja tych rozwiązań miałaby, w jego mniemaniu, doprowadzić do powstania systemu społecznego funkcjonującego w pełnej harmonii z obiektywnymi prawami prakseologii.

Jako instrumentalne dobro wspólne należy u von Misesa potraktować także jeszcze jedną, co prawda nieinstytucjonalną rzeczywistość — prorynkową ideologię.

---

[29] *HA*, s. 96.

[30] Choć rozwiązania dotyczące tych sfer będę starał się w toku dalszych analiz przedstawiać osobno, podział ten jest do pewnego stopnia sztuczny. Obie te dziedziny są od siebie zależne i rozwiązania aplikowane w jednej z nich warunkują dokonywane w drugiej.

2.2.1. Instytucje.

2.2.1.1. Ekonomia.

Idealny ustrój ekonomiczny jest, rzecz jasna, oparty na procesie rynkowym — tzn. jest zgodny z prawami prakseologii ekonomicznej. Na „czystym" rynku dokonuje się dostosowanie działań jednostek do potrzeb całej wspólnoty. „Zostają one skanalizowane w taki sposób, aby najlepiej służyły potrzebom innych"[31]. Egoistyczne pragnienie bogacenia się, dążenia do zysku staje się optymalnym sposobem zaspokajania cudzych potrzeb[32]. „Każdy działa dla swojej własnej korzyści, ale działania każdego mają na celu zaspokojenie potrzeb innych ludzi **tak samo** (podkreślenie moje — J. K.) jak własnych"[33]. System rynkowy gwarantuje więc maksymalny dobrobyt dla największej możliwej ilości ludzi[34]. Praktycznie — dla całego społeczeństwa. Każdy inny system ekonomiczny prowadzi jedynie do dobrobytu poszczególnych grup społecznych (kosztem innych). Ponadto, mechanizm rynku, promując „twórczość" (*creativity*), gwarantuje nieustanny wzrost dobrobytu społecznego — ekonomia rynkowa nie jest „grą o sumie zero", w której każdy zysk zawsze oznacza czyjąś symetryczną stratę[35].

Fundamenty systemu wolnorynkowego to: współpraca (i niezbędny dla jej zaistnienia pokój), prywatna własność środków produkcji, całkowita eliminacja zewnętrznych czynników zakłócających procesy rynkowe[36]. Zasadniczo, te właśnie elementy, niezbędne dla sprawnego działania rynku, możemy wyróżnić jako składniki dobra wspólnego instrumentalnego w sensie ścisłym.

2.2.1.2. Polityka.

Według von Misesa społeczeństwo powstaje samoistnie jako rezultat pokojowej współpracy ludzi pragnących realizować swe własne cele. Niestety, w każdej wspólnocie pojawiają się jednostki aspołeczne — przestępcy. Często też mamy w niej do czynienia z ludźmi, którzy w imię holistycznych (tzn. obejmujących całokształt życia społecznego) i nietolerancyjnych wizji dążą do narzucenia innym swych własnych poglądów

---

[31] *Ibidem*.
[32] *HA*, s. 310.
[33] *HA*, s. 257.
[34] *HA*, s. 832–834.
[35] *HA*, s. 294, s. 664n.
[36] *HA*, s. 237, s. 257, por. także przypis 24.

na temat urządzeń życia społecznego[37]. Próby takie dokonują się zawsze przy użyciu siły, czego efektem jest destrukcja mechanizmów współpracy. Zabezpieczeniem przed tymi zjawiskami jest instytucja państwa. Możemy więc przyjąć, że jako jedyny dopuszczalny dysponent aparatu przymusu, jako obrońca porządku zgodnego z prawami prakseologii (immanentnego dobra wspólnego), jest ona elementem dobra wspólnego instrumentalnego[38].

Ludwig von Mises jest zwolennikiem państwa minimalnego. Nie przypisuje mu w zasadzie żadnej pozytywnej roli. Zadaniem państwa w żadnej mierze nie jest określanie celów społeczeństwa i nadzorowanie ich realizacji. Ma ono się zajmować jedynie ochroną doskonałego mechanizmu rynku przed zewnętrznymi wrogami. Jest ono tylko swoistym złem koniecznym. Von Mises wielokrotnie podkreśla, że państwo, rząd nie są wolne od pokusy ingerencji w proces rynkowy[39]. Te działania są nie mniej szkodliwe niż zewnętrzne ataki na rynek. **Każda** interwencja państwa jest sprzeczna z prakseologią ekonomiczną, a więc szkodliwa i bezsensowna[40].

Jak w takim razie winien według von Misesa wyglądać idealny ustrój państwowy? Przede wszystkim ma gwarantować pokój — powinien się więc opierać na zgodzie rządzonych — być demokracją. Jego podstawowe instytucje to: rządy większości (oczywiście przy pełnej gwarancji praw mniejszości), tolerancja poglądowa, wolność myśli, słowa, prasy, równość wobec prawa[41]. Jedyne obowiązki państwa względem swych obywateli to ochrona życia, zdrowia, wolności i własności prywatnej przed atakami z zewnątrz. Jego rolą natomiast nie jest obrona obywateli przed nimi samymi — każdy ma prawo robić wszystko, na co ma ochotę, o ile nie narusza praw innych ludzi[42].

Idealnym ustrojem politycznym jest więc w oczach von Misesa liberalna demokracja.

---

[37] L. von Mises, *Liberalizm w klasycznej tradycji* (tłum. Józef, Emil i Helena), Wrocław 1990, s.30n; *HA*, s. 280.
[38] *HA*, s. 145–149.
[39] Por. L. von Mises, *Omnipotent government*, Spring Mills 1985.
[40] L. von Mises, *Planning For Freedom*, South Holland 1980, s. 2, s. 220n; *Liberalizm...*, s. 68–76; *HA*, s. 315 i in.
[41] *HA*, s. 152.
[42] *Liberalizm...*, s. 46; por. też P. L. Greaves, *op. cit.*, s. 55n.

2.2.2. Ideologia.

„Czysty" (tzn. ściśle zgodny z prawami prakseologii) rynek nigdzie w praktyce nie istnieje. Rzeczywistość społeczno — ekonomiczna pokazuje, że ludzie generalnie nie są przygotowani do akceptacji takiego modelu. Nie chcą wcale przyjąć do wiadomości, że to on właśnie jest dla nich najlepszy, najlepiej im służy[43]. Ponieważ jednak wybór pomiędzy życiem w zgodzie lub nie z prawami prakseologii, sprowadza się w swej istocie do wyboru pomiędzy życiem w prawdzie albo w falszu, należy nakłaniać ludzi dla ich własnego dobra, by wybrali poprawną koncepcję życia i działania. Środkami perswazji, nakłaniania ludzi do akceptacji takiego czy innego modelu organizacji społeczeństwa, są ideologie.

„Działanie człowieka jest ukierunkowywane przez ideologie. Wybiera on cele i środki pod wpływem ideologii"[44].

Ideologie w rozumieniu von Misesa to doktryny traktujące o zagadnieniach społecznych[45]. Tworzenie ich jest zadaniem intelektualistów.

„Masy, rzesze przeciętnych ludzi nie tworzą żadnych idei, słusznych czy niesłusznych. One wybierają wśród ideologii stworzonych przez intelektualnych przywódców ludzkości"[46].

Ludwig von Mises jest, oczywiście, przeciwny narzucaniu siłą jakiegokolwiek systemu społecznego. Nawet tego obiektywnie poprawnego — opracowanego według wskazań prakseologii. Aby zostać wcielony w życie w danej społeczności, musi być przez nią przyjęty w drodze dobrowolnego wyboru. Może ona jednak, niestety, równie dobrze przyjąć każdy inny[47]. Von Mises jest świadom faktu, iż prakseologia, mimo że jest prawdziwa, może być w praktyce społecznej odrzucona. Sama prawdziwość nie wystarczy. Konieczne jest wobec tego zastosowanie **środków perswazji**, które skutecznie przekonają społeczeństwo do jej przyjęcia.

Von Mises werbalnie się wprawdzie zgadza z prawem wspólnoty do wyboru takiego czy innego systemu, nie jest jednak w stanie łatwo zaakceptować faktu, że może się ona opowiedzieć za falszem. Twierdzi, iż za wszelką cenę (ale nie przy zastosowaniu środków przymusu!) należy przekonać ją (dla jej własnego dobra) do idei ekonomii prakseologicznej. Konieczne jest więc propagowanie **ideologii prakseologicznej**. Jej podstawową cechą ma być skuteczność przekonywania. Nie musi koniecznie

---

[43] *HA*, s. 319.
[44] *HA*, s. 648.
[45] Por. P. L. Greaves, *op. cit.*, s. 63.
[46] *HA*, s. 864 (przekład R. Legutko).
[47] Ibidem.

nakłaniać ludzi do zgłębiania prawdy o rzeczywistości. Wystarczy, jeśli nakloni ich, choćby na poziomie emocjonalnym, do przyjęcia tego, co jest dla nich obiektywnie dobre[48].

Obok tej specjalnie utworzonej przez intelektualistów ideologii prakseologicznej, w społeczeństwie występują również inne formy o pewnych cechach ideologii (w Misesowskim rozumieniu tego slowa), które można wykorzystać dla potrzeb propagacji zasad prakseologii. Są nimi, mianowicie, systemy wierzeń religijnych.

Von Misesa nie interesują pytania o prawdziwość twierdzeń metafizycznych, religijnych czy etycznych, jako niesprawdzalnych, nie poddających się rozumowej analizie i przyjmowanych w sposób irracjonalny w drodze indywidualnych preferencji[49]. Poza tym jest on religiom niechętny, ponieważ prezentując własne wizje społeczeństwa, jego celu, uciekają się do holistycznych koncepcji sprzecznych z prawami prakseologii[50]. Nie wolno więc dopuszczać, aby zajmowały we wspólnocie państwowej miejsce, które by im pozwalało narzucać te koncepcje innym ludziom. Religia w państwie liberalnym ma być ściśle prywatną, wewnętrzną sprawą każdego obywatela[51].

Odrzucenie religii, moralności nie jest jednak całkowite. Von Mises jest gotów przyznać im pewien walor użyteczności. Dostrzega ich rolę w stabilizowaniu wspólnot ludzkich — w umacnianiu współpracy i promowaniu pokoju społecznego. Traktuje je w sposób czysto instrumentalny, ale docenia jako środki wspomagające ludzkość w drodze ku doskonałości — harmonizacji praktyki z prakseologiczną teorią.

„W opinii liberałów celem prawa moralnego jest nakłaniać jednostki do dostosowania swego postępowania do wymagań życia w społeczeństwie, do powstrzymywania się od czynów zagrażających pokojowej współpracy społecznej i do pogłębiania relacji międzyludzkich"[52].

Podobnie rzecz się ma z prawem stanowionym. Podstawą jego akceptacji nie jest jakaś zgodność z obiektywnymi normami moralnymi (rozum ludzki nic nie jest w stanie powiedzieć na temat ich istnienia), lecz jego użyteczność w podtrzymywaniu i rozwijaniu pokoju i współpracy w społeczeństwie — w krzewieniu idei prakseologii[53].

---

[48] Por. R. Legutko, *op. cit.*, s. 158–163.
[49] *HA*, s. 21n.
[50] *HA*, s. 145n.
[51] *HA*, s. 155n.
[52] *HA*, s. 157.
[53] *HA*, s. 719–724.

3. Zestawienie z koncepcją dobra wspólnego w nauczaniu społecznym Kościoła.

Wykazawszy, że w systemie filozoficznym Ludwiga von Misesa możemy odnaleźć pewne treści odpowiadające pojęciu dobra wspólnego, zajmę się teraz porównaniem ich z tym, co o tej wartości zostalo powiedziane w nauczaniu Magisterium. Jako punkt odniesienia przyjmuję, w zasadzie, poszczególne aspekty dobra wspólnego immanentnego i instrumentalnego wyszczególnione w ostatniej części pierwszego rozdzialu niniejszej pracy.

3.1. Dobro wspólne immanentne.

3.1.1. Prawa człowieka.

Możemy jednoznacznie stwierdzić, że koncepcja praw przysługujących każdej ludzkiej osobie z samej racji jej człowieczeństwa jest wyraźnie obecna w pismach Ludwiga von Misesa. Za podstawowe uprawnienie uznaje on prawo do samodzielnego określania celu, do którego się dąży i swobodnego wyboru środków do niego wiodących. Z niego wypływają wszystkie pozostale prawa (swobody polityczne, religijne, ekonomiczne etc.). Nikt nie może go innym odbierać ani nawet ograniczać. Cały system społeczno — polityczny winien być ukierunkowany na jego ochronę[54].

Spotkanie z koncepcją praw człowieka występującą w nauczaniu społecznym Kościoła następuje jednak dopiero na poziomie praktycznym: konkretnych wolności i uprawnień. Punkt wyjścia jest zupełnie inny — dla von Misesa jest nim obiektywna rzeczywistość prakseologii, dla Kościoła koncepcja natury człowieka jako otwartej na rozwój i doskonalenie się, a także godności przysługującej mu z racji bycia stworzonym na obraz Boga.

3.1.2. Powszechność dobra wspólnego.

Prakseologia jest nauką formalną, a więc uniwersalną — jej twierdzenia są niezmiennie aktualne, niezależnie od okoliczności czasu i miejsca. Ustrój oparty na prawach prakseologii powinien więc zapanować na całym świecie. Dopiero wtedy będzie on w pełni zrealizowany, dopiero wówczas wszystkie te prawa naprawdę zaczną funkcjonować.

„Punktem wyjścia liberalnych myśli jest uznawanie wartości i ważności ludzkiej współpracy, i cała polityka i program liberalizmu jest zapro-

[54] Por. *Liberalizm...*, s. 46–49.

jektowany w celu utrzymania istniejącego stanu wzajemnej współpracy wśród członków ludzkiej rasy i rozszerzyć je jeszcze dalej. Ostatecznym ideałem wyobrażalnym jest doskonała współpraca całej ludzkości, dokonana pokojowo i bez tarcia"[55].

Choć możemy zauważyć zbieżność tego punktu z nauczaniem społecznym Kościoła (podobnie jak w kwestii praw osobowych), wypada jednak zaznaczyć, że i tu całkowicie rozbieżny jest punkt wyjścia (identycznie jak w poprzednim punkcie).

3.1.3. Pluralizm dobra wspólnego.

W ściśle indywidualistycznym (już na poziomie metodologicznym) systemie von Misesa pluralizm jest czymś najzupełniej oczywistym i, jak sądzę, nie wymagającym specjalnego komentarza. Zauważę tu tylko, że von Mises zawsze bardzo stanowczo występuje przeciw jakimkolwiek formom opresji społecznej. Wszystko co w społeczeństwie się dokonuje, winno być w każdym wypadku podejmowane oddolnie, na poziomie indywidualnych decyzji. Nic nie może być narzucane „z góry".

W zasadzie i tu możemy mówić o pełnej zbieżności z katolickim nauczaniem społecznym (przy podobnym jak w poprzednich punktach zastrzeżeniu).

3.1.4. Personalizm.

U podstaw systemu filozoficznego von Misesa znajduje się zupełnie inna antropologia niż w nauczaniu Kościoła. Człowiek dla niego nie jest osobą, podmiotem praw i obowiązków, istotą zdolną do przekraczania swych ograniczeń, otwartą na kontakt ze swym Stwórcą, wzywaną przez Niego do ciągłego doskonalenia się, do osiągania (poprzez życie we wspólnocie) zadanej mu pełni. Cały ten opis odrzuciłby on jako nieracjonalny i subiektywny. Dla niego człowiek, to tylko jednostka działająca. Nie mamy żadnego wglądu w mechanizmy motywujące jego działanie, sprawiające, że dokonuje takich a nie innych wyborów. Von Misesa zresztą te motywy w ogóle nie interesują. Pomija całą sferę transcendencji jako niedostępną naukowemu poznaniu. Koncentruje się wyłącznie na zjawisku działania. Odpowiednikiem pojęcia stworzonej przez Boga natury ludzkiej jest dla niego właśnie wspólna wszystkim ludziom, rządząca się obiektywnymi, poznawalnymi przez rozum prawami, struktura działania.

Ta fundamentalna różnica antropologiczna jest zasadzona na jeszcze bardziej podstawowej — na koncepcji prawdy.

---

[55] *Liberalizm...*, s. 95.

W ściśle racjonalistycznym systemie von Misesa za prawdziwe (o ile nie poparte doświadczeniem) może być uznane tylko to, co można dedukcyjnie wyprowadzić z praw apriorycznych[56]. Prawdziwe są więc twierdzenia matematyki czy ekonomicznej prakseologii — prawdziwe są prawa rynku. Nie ma natomiast w tym systemie miejsca na pretendujące do obiektywizmu wypowiedzi na temat prawdziwości innych twierdzeń — religijnych, etycznych czy antropologicznych. Nie ma miejsca na koncepcję prawdy o człowieku i jego powołaniu, na koncepcję, która należy do istoty nauczania Kościoła.

3.1.5. Normatywizm.

O żadnym normatywizmie dotyczącym sfery życia społecznego w filozofii Ludwiga von Misesa w ogóle nie może być mowy. Jedyne ograniczenia swobody wyboru jakie on uznaje to te, które wynikają z samych praw prakseologii oraz (zgodnie z zasadą liberalną) wyznaczane przez identyczną wolność innych ludzi.

Aksjomatem prakseologii jest, że każdy może wybrać to, na co ma ochotę. Większość ludzi wprawdzie decyduje się na zaangażowanie w pokojową współpracę w społeczeństwie, ale czyni tak wyłącznie dlatego, iż łatwiej i pełniej osiąga tą drogą **swoje własne** cele. Każdy ma prawo dokonać innego wyboru. Nikt nie może być nakłaniany wbrew swej woli do dążenia do wartości określanej przez kogoś innego jako „dobra" dla niego samego czy dla społeczeństwa jako całości. Każdy ma prawo określać sam, co jest dla niego dobre a co złe. Nie ma żadnego obiektywnego „dobra" odpowiadającego powszechnej naturze ludzkiej.

„Są ludzie, których jedynym celem jest troska o nich samych. Są inni, dla których świadomość cierpienia ich bliźnich jest trudniejsza do zniesienia niż ich własne kłopoty. Są ludzie, którzy nie pragną niczego więcej niż zaspokojenia swego popędu seksualnego, jedzenia, picia, wygodnego mieszkania i innych dóbr materialnych. Ale inni ludzie z kolei bardziej się troszczą o potrzeby powszechnie nazywane <<wyższymi>> czy <<idealnymi>>. Są ludzie gorąco pragnący dostosować swoje działania do wymagań współpracy społecznej, ale z drugiej strony są także buntownicy odrzucający reguły życia w społeczeństwie. Są ludzie, dla których ostatecznym sensem ziemskiego pielgrzymowania jest przygotowanie do życia we wspólnocie błogosławionych. Są inni, którzy nie wierzą w nauczanie żadnej z religii i nie pozwalają, by wywierały one wpływ na ich działanie.

[56] Por. R. Legutko, *op. cit.*, s. 153.

Prakseologia pozostaje obojętna wobec ostatecznych celów działania"[57].

Wymiar normatywny jest w systemie Ludwiga von Misesa nieobecny również z tej prostej przyczyny, że nie jest on w ogóle zainteresowany rozpatrywaniem czegokolwiek w kategoriach dobra i zla. Jeśli wyraża się o systemie zgodnym z prakseologią (jak wykazaliśmy, swoistym dobru wspólnym) jako o wartości pożądanej, to czyni tak nie dlatego, że jest on „dobry", czy też ofiaruje ludziom jakieś „dobro" w sensie etycznym, ale ponieważ jest on najkorzystniejszy i najskuteczniejszy w świecie rozumianym jako zbiór celów i środków do ich osiągania. Z faktu bezwzględnej prawdziwości praw prakseologii wcale bynajmniej nie wynika etyczny nakaz ich przestrzegania. Przyjęcie lub odrzucenie prawdy to wyłącznie kwestia indywidualnego wyboru.

3.2. Dobro wspólne instrumentalne.

3.2.1. Instytucje.

3.2.1.1. Państwo.

Jak już wspomnieliśmy, wedlug Ludwiga von Misesa, idealnym ustrojem państwowym jest liberalna demokracja o ograniczonych do koniecznego minimum kompetencjach. Von Mises odmawia państwu prawa do arbitralnego określania co jest dobre dla danej społeczności (jej celu), jak również władzy nad środkami służącymi realizacji konkretnych zadań. Państwo jako jedyny dysponent aparatu przemocy ma się zajmować **wyłącznie** ochroną obywateli i ich mienia przed zewnętrzną agresją. Nie ma ono prawa ingerować w tworzony przez poszczególne jednostki świat celów i środków do nich prowadzących.

Poglądy te znajdują się w jaskrawej sprzeczności z praktycznie wszystkim co na ten temat zostalo powiedziane w nauczaniu społecznym Kościola przed Janem Pawlem II. W wypowiedziach Magisterium bardzo silnie byla wówczas podkreślana rola państwa jako projektanta dobra wspólnego i głównego odpowiedzialnego w procesie jego realizacji. Z rezerwą (zwlaszcza we wcześniejszym okresie) przyjmowana byla również sama idea demokracji i praw obywatelskich.

O pewnych zbieżnościach z myślą von Misesa możemy natomiast mówić, wczytując się w dokumenty wydane w okresie ostatniego pontyfikatu (szczególnie *Centesimus annus).*

W *Centesimus annus* odnajdujemy jednoznaczną afirmację demokracji „jako systemu, który zapewnia udzial obywateli w decyzjach politycz-

[57] *HA*, s. 14n.

nych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów (...)"[58] (aczkolwiek należy zaznaczyć, iż papież nie wydaje się traktować jej jako najlepszego z możliwych ustrojów[59]). Spotykamy w tym dokumencie również sformułowania odrzucające omnipotencję państwa w projektowaniu i tworzeniu dobra wspólnego[60]. Przyznaje mu się bardzo ograniczone (w porównaniu z dawniejszymi wypowiedziami) prawo do ingerencji w sferę ekonomii. Jego rola zostaje przedstawiona jako przede wszystkim chronienie i popieranie inicjatywy jednostek. Papież odrzuca także ideę państwa opiekuńczego jako prowadzącego do szkodliwego rozrostu biurokracji[61].

Na tym jednak zbieżności się kończą. Ludwig von Mises z całą pewnością nie mógłby zaakceptować takich sformułowań jak: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko (...) w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej.[62] Czy też: (...) demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm"[63]. Nic mu nie jest bardziej obce niż koncepcja prawdy obiektywnej o osobie ludzkiej, do której zgłębiania człowiek jest zobowiązany i której konsekwencje powinien wcielać w życiu społecznym.

Nie powinniśmy też zapominać, że Jan Paweł II, choć przyznaje państwu bardzo ograniczone kompetencje, to jednak nie sprowadza jego roli do spełniania funkcji czysto negatywnych — ochrony życia, wolności i własności swych obywateli — jak czyni to von Mises[64].

3.2.1.2. Rynek.

Wolny rynek to dla Ludwiga von Misesa nie tylko najlepszy i najskuteczniejszy ustrój ekonomiczny. Jest on także jedynym systemem „naturalnym" — prawa nim rządzące posiadają wymiar obiektywny — są niezależne od wszelkich zewnętrznych okoliczności. Każda „domieszka" pochodzącej z zewnętrz, państwowej interwencji powoduje zakłócenia w działaniu tego idealnego mechanizmu.

Kościół w swym oficjalnym nauczaniu bardzo ostrożnie i z zastrzeżeniami akceptował kapitalizm jako ustrój ekonomiczny. Niektóre doku-

---

[58] *Centesimus annus* (dalej CA), 46.
[59] CA 47.
[60] CA 48.
[61] Por. L. von Mises, *Bureaucracy*, Cedar Falls 1983.
[62] CA 46.
[63] *Ibidem.*
[64] Por. *Liberalizm...*, s. 46 oraz CA 48, 49, 52.

menty Magisterium mogą być nawet odczytywane jako afirmujące pewne elementy gospodarki socjalistycznej[65]. Znaczące przesunięcie akcentów nastąpiło dopiero w okresie pontyfikatu Jana Pawła II, a zwłaszcza po opublikowaniu przezeń encykliki *Centesimus annus*. Papież w tym dokumencie zdecydowanie opowiada się za wolnym rynkiem jako „najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystywania zasobów i zaspakajania potrzeb"[66]. Biorąc pod uwagę to bezprecedensowe w nauczaniu społecznym sformułowanie, możemy mówić o dość istotnej zbieżności refleksji Magisterium i myśli von Misesa w sferze rozwiązań ekonomicznych. Innymi punktami zbieżnymi są: postulat upowszechniania wymiany rynkowej[67], afirmacja prawa do prywatnej własności środków produkcji[68] i — co szczególnie ważne — uznanie rynku za najlepsze miejsce do realizowania indywidualnie obieranych celów[69].

Jak widać, nie jest rzeczą niemożliwą przerzucenie pomostu pomiędzy koncepcją ekonomii w ujęciach Magisterium i Ludwiga von Misesa. W obu rynek jest uznawany za najskuteczniejszy system zaspokajania ludzkich potrzeb. Mimo to nie należy jednak lekceważyć różnic.

W koncepcji von Misesa procesy rynkowe są obiektywne — nie da się ich oceniać w kategoriach moralnych, jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Są po prostu takie jakie są, ponieważ nie mogą być inne. Jedyną alternatywą dla absolutnie wolnego od jakiejkolwiek zewnętrznej interwencji rynku jest przymus. Wprowadzeniem przymusu musi się w konsekwencji skończyć każda próba planowania — rynek nie znosi **żadnej** ingerencji w swoje mechanizmy[70].

Rynek jawi się więc jako swoisty absolut. Natomiast w nauczaniu społecznym Kościoła jest on tylko narzędziem, które ma służyć ludziom. Wszystkie zachodzące na nim procesy należy oceniać w kontekście moralnym: czy służą człowiekowi, czy nie, czy mogą służyć jeszcze pełniej, czy dany zysk nie jest rezultatem cudzej krzywdy. I choć Kościół *implicite* uznaje fakt daleko idącej samoregulacji rynku, wzywa państwo do gospodarczego planowania, do prowadzenia polityki ekonomicznej celem pomocy tym, którzy nie są w stanie wziąć aktywnego udziału w grze rynkowej[71].

---

[65] Np. *Populorum progressio*.
[66] CA 34.
[67] CA 33.
[68] CA 42.
[69] CA 40.
[70] *HA*, s. 724–730.
[71] CA 34, 36.

Kościół wzywa też władze publiczne do interwencji w sytuacjach wybierania przez ludzi celów „szkodliwych dla godności człowieka"[72]. Apel taki to dla von Misesa nawoływanie do przekraczania przez władzę swych kompetencji. Nikt nie ma prawa ingerować w zachowanie obywateli, jeśli nie szkodzą oni innym. Państwo ma ich strzec przed zewnętrzną agresją a nie przed nimi samymi.

W gruncie rzeczy, rola rynku w obu tych koncepcjach jest zupełnie inna. Dla von Misesa rynek to miejsce, gdzie ogromna większość ludzi realizuje się jako istoty działające, pragnące osiągać swe własne cele, wybrane zgodnie z indywidualnymi hierarchiami wartości. Tylko rynek jest miejscem, na którym zachowania człowieka możemy oceniać jako racjonalne, zgodne lub nie z obiektywnymi, obowiązującymi tam prawami. Tylko w tym wypadku udaje nam się wyjść poza sferę czystego subiektywizmu ludzkich wyborów i dążeń.

Natomiast w nauczaniu społecznym Kościoła, rynek, w ogóle aktywność ekonomiczna człowieka, to tylko wycinek szerszego kontekstu w jakim Kościół w swym nauczaniu umieszcza człowieka. Podstawowym zadaniem każdej osoby ludzkiej jest bowiem realizacja w życiu doczesnym jej nadprzyrodzonego powołania.

Von Mises redukuje racjonalność działania człowieka wyłącznie do wymiaru ekonomicznego. Wszystko, co Kościół nazywa odkrywaniem w wierze prawdziwej tożsamości osoby ludzkiej[73], jest dla niego czystą irracjonalnością i subiektywnością.

3.2.2. Ideologia.

Czy sugerowane przez von Misesa propagowanie prorynkowej ideologii możemy uznać za dobro wspólne w rozumieniu katolickim? Do pewnego stopnia tak. Tak, o tyle, o ile służy ono rozwojowi tego wszystkiego, co uznaliśmy w systemie społecznym von Misesa za zbieżne z nauczaniem społecznym Kościoła. Nie, o ile służy promowaniu treści temu nauczaniu przeciwnych.

Nawet to „tak" należy jednak opatrzyć istotnym zastrzeżeniem. Dla Ludwiga von Misesa celem, do którego społeczeństwo powinno dążyć jest wprowadzenie w życie ekonomii prakseologicznej. Ponieważ system ten jest optymalny dla wszystkich ludzi (bez względu na to czy o tym wiedzą i czy się z tym zgadzają, czy nie) nie jest czymś specjalnie ważnym dogłębne wyjaśnianie im jego mechanizmów i przekonanie ich o jego warto-

[72] CA 36.
[73] CA 54.

ści. Dla większości i tak jest to zbyt skomplikowane. Wystarczy, jeśli uda się (w zasadzie przy pomocy dowolnych, byle pokojowych środków) przekonać społeczeństwo do akceptacji ustroju zgodnego z prawami prakseologii.

Możemy w tym rozumowaniu dostrzec jawne lekceważenie dla podmiotowości osoby ludzkiej, dla jej prawa do swobodnego wyboru życia w prawdzie. Von Mises nie wierzy, że prawda jest czymś wystarczającym, by człowieka za sobą pociągnąć i woli zaufać, skuteczniejszym w swym mniemaniu i dopuszczalnym w imię wyższego, „obiektywnego" celu, pewnym formom manipulacji[74].

Jak to już ukazano, systemy wierzeń religijnych, związana z nimi moralność — wszystko to dla von Misesa ma wartość tylko o tyle, o ile służy ideologii prakseologicznej lub o ile promuje postawy ludzkie nastawione na pokój i współpracę. Ignorując koncepcję natury ludzkiej, odrzuca on zarazem twierdzenie o otwarciu osoby na transcendencję, na kontakt z Bogiem, jako niezbędne do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Rozważania takie, powtórzmy to raz jeszcze, są dla niego pozbawione jakichkolwiek podstaw racjonalnych i sprowadzalne do poziomu fantazji. Jeśli zaś występuje w nich tendencja przenoszenia twierdzeń wy-prowadzonych z irracjonalnej wiary religijnej na grunt życia społecznego (w sposób sprzeczny z twierdzeniami prakseologii), von Mises traktuje je jako niebezpieczne mrzonki.

3.3. Podsumowanie.

3.3.1. Rozbieżności.

Możemy zupełnie jasno stwierdzić, że wartość dobra wspólnego w nauczaniu społecznym Kościoła i w pismach Ludwiga von Misesa to dwie zupełnie różne rzeczywistości (mimo pewnych punktów wspólnych, o czym dalej). Cel społeczeństwa w nauczaniu Magisterium to osiąganie przez wszystkich, którzy je tworzą, zadanej im przez Boga doskonałości. Zadanie to jest realizowane dzięki uczestnictwu w życiu społecznym. Natomiast dla von Misesa, cel społeczeństwa to jedynie osiągnięcie stanu umożliwiającego wszystkim jego członkom optymalne realizowanie stawianych sobie celów.

Nauczanie Kościoła jest ujęciem **obiektywnym** (a więc posiadającym normatywny wymiar obowiązywalności). — Każdy człowiek z racji posiadania identycznej, stworzonej przez Boga natury, jest wezwany do osiągania przeznaczonej mu pełni doskonałości. Dążenie do tej pełni, do-

[74] Por. CA 41.

skonalości jest możliwe tylko poprzez udział w życiu społecznym. Dokonuje się ono na różnych, hierarchicznie ułożonych poziomach: materialnym, intelektualnym, duchowym. Dwa pierwsze posiadają wymiar służebny w stosunku do tego ostatniego. Możemy powiedzieć, iż wartość dobra wspólnego jest w pełni zrealizowana, gdy wszystkie osoby wchodzące w skład danej społeczności w pełni urzeczywistniają (poprzez osiągnięcie dobrobytu materialnego, zaspokojenie swych potrzeb kulturalnych, budowę więzi rodzinnych i więzi ze swoim Stwórcą) wszystkie możliwości złożone przez Boga w ich naturze.

Ludwig von Mises nie znał nauczania społecznego Kościoła, ale analizując jego pisma, możemy przypuszczać, iż nie mógłby się zgodzić na żadne z powyższych sformułowań opisujących treść dobra wspólnego (immanentnego). Przede wszystkim, jako bezpodstawne, odrzuciłby roszczenie Kościoła do wiedzy o tym, czym obiektywnie jest natura człowieka, a w konsekwencji jego powołanie indywidualne oraz cel całego społeczeństwa. Von Mises (odrzucając, jako nie posiadające racjonalnych podstaw, wszelkie rozważania metafizyczne) twierdzi, że cele ludzkie zawsze pozostają czymś całkowicie subiektywnym i nie poddającym się rozumowej analizie (tym bardziej więc nic nie możemy powiedzieć o celu całego społeczeństwa). Jedyne co możemy badać i o czym możemy formułować sądy roszczące sobie pretensje do obiektywizmu, to zjawisko ludzkiego działania. Wychodząc z tych przesłanek, buduje on złożony system naukowy dotyczący tego fenomenu. Jego konkluzja to stwierdzenie, iż najlepszą formą realizacji ludzkich celów (empiryczna obserwacja pokazuje, że większość z nich jest realizowana w sferze wymiany dóbr) jest ustrój społeczny oparty na obiektywnych prawach prakseologii ekonomicznej. Tak więc, on właśnie mógłby się okazać swego rodzaju dobrem wspólnym — w sferze ekonomicznej gwarantowałby bowiem realizację wszystkich celów wszystkich ludzi przy zastosowaniu optymalnych środków. Oznacza to jednakże sprowadzenie „pełni doskonałości osobowej" z nauczania Kościoła, do wyłącznie maksymalnego dobrobytu materialnego. Cała reszta — kultura, moralność, religia — to dla von Misesa tylko prywatne sprawy poszczególnych jednostek[75]. Stawianie sobie celów w tych sferach jest wyłącznie kwestią indywidualnych wyborów — z całą pewnością nie celem dążenia całego społeczeństwa.

[75] Ostatecznie jest im gotów przyznać pewien walor **użyteczności** — o ile służą budowie ustroju opartego na prakseologii.

3.3.2. Punkty spotkania.

Jak więc wykazano powyżej, nie da się mówić o zgodności pomiędzy istotą nauki Kościoła na temat dobra wspólnego a systemem filozoficznym Ludwiga von Misesa. Możemy jednak w obu tych koncepcjach odnaleźć szereg wspólnych rysów (zwłaszcza na poziomie konkretnych rozwiązań). Należą do nich: koncepcja współpracy i pokoju jako podstawowych wartości życia społecznego, koncepcja praw człowieka, idea państwa demokratycznego opartego (w aspekcie ekonomicznym) na instytucji wolnego rynku oraz idea powszechności i wewnętrznego pluralizmu tych rozwiązań. Nie należy też całkowicie bagatelizować faktu, że von Mises do pewnego stopnia uznaje pozytywną rolę religii i powstałych na ich bazie systemów moralnych.

Wszystkie te zbieżności mają jednak zupełnie różne źródła. Ich uzasadnienia, dokonywane w ramach poszczególnych systemów nigdy się wzajemnie nie pokrywają. Z drugiej wszakże strony, są one na tyle znaczące, iż mimo wszystko, mimo tak gruntownie odmiennych podstaw filozoficznych obu systemów, wydaje się, że jest do przyjęcia teza o możliwości częściowego przynajmniej pogodzenia obu tych ujęć. O pewnej ich zgodności możemy mówić przyglądając się zwłaszcza konkretnym, rozwiązaniom instytucjonalnym. Za szczególnie interesujące należałoby uznać propozycje ekonomiczne von Misesa. Wydaje się, że bardzo dobrze służyłyby one realizacji dobra wspólnego w sferze materialnej, tak jak jest ono rozumiane w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego.

Kultura wobec orędzia Chrystusa.

Elżbieta Wolicka

„Czy kultura jest do zbawienia koniecznie potrzebna?" — pytał Jacek Woźniakowski, przed laty, w tytule swojej książki[1]. I udzielił na to pytanie odpowiedzi twierdzącej, która dziś wydaje się w sposób oczywisty zgodna z nauczaniem Kościoła powszechnego. Jednakże w historii chrześcijaństwa nie zawsze za taką uchodziła. Dopiero w czasach najnowszych głos Kościoła w tej sprawie potwierdza jednoznacznie konieczność kulturowego „wcielania" wiary. Przecież na tym polega „znaczenie istotne kultury", że jest ona „właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze (...). Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej celem"[2]. W taki oto dobitny sposób Jan Paweł II określił, od strony filozoficznej, organiczną niejako więź kultury z człowieczeństwem, wskazując zarazem na konsekwencje teologiczne: skoro istnieje „fundamentalny związek Ewangelii, czyli orędzia Chrystusa i Kościoła z człowiekiem w samym jego człowieczeństwie"[3], to analogiczny związek ma miejsce między kulturą i Ewangelią, kulturą i Chrystusem.

„Chrystus a kultura" — to temat podejmowany przez wielu myślicieli na przestrzeni wieków. Inspiracją do takich dociekań stały się słowa *Listu do Hebrajczyków*: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki"(13,8). Ale „ten sam" Zbawiciel był — i jest — rozmaicie „portretowany" przez przedstawicieli różnych kultur, w różnych obszarach geograficznych i w różnych epokach historycznych. Z szeregu apokryficznych „Żywotów Jezusa" można by złożyć pokaźną bibliotekę. Jeśli w przebiegu dziejów kulturowy obraz Chrystusa tworzono „na własne podobieństwo", jak zauważa Albert Schweitzer, to prawdą jest również, że „sposób, w jaki określona epoka opisuje Jego postać, jest często kluczem do uchwycenia ducha danego czasu"[4]. Tę różnorodność usprawiedliwia nie tylko historycz-

---

[1] Jacek Woźniakowski, *Czy kultura jest do zbawienia koniecznie potrzebna?*, wyd. „Znak", Kraków 1988.

[2] Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1988, s.54.

[3] Tamże, s.57.

[4] Jaroslav Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, wyd. „Znak", Kraków 1996.

na zmienność owego „ducha czasu" oraz realiów kulturowych. Precedensów do nakreślania różnych „portretów" Jezusa dostarcza nam Nowy Testament, którego Autorzy, odmalowując postać Mistrza z Nazaretu, rozmaicie rozkładali akcenty Jego nauczania i cech osobowości.

„Historia Jezusa" to nie tylko historia chrystologicznych dogmatów i oficjalnego nauczania, które z czasem zróżnicowało się również wyznaniowo, ale i historia Jego obecności w kulturze (kulturach) także poza ścisłymi granicami instytucji kościelnych i akceptowanych przez nie doktryn teologicznych. W historii tej zaznacza się zarówno ciągłość (tradycji dogmatycznej), jak i nieciągłość różnych wyobrażeń Jezusa, utrwalonych w filozofii i literaturze, poezji i sztukach wizualnych. Uniwersalność orędzia Ewangelii zderzała się zawsze z historycznym pluralizmem kultur, które to orędzie o zbawieniu asymilowały i interpretowały. Postulat inkulturacji oraz nowej ewangelizacji, na który taki nacisk położył Sobór Watykański II i nauczanie ostatnich papieży, jest wyrazem pogłębionej świadomości Kościoła wobec odwiecznego wyzwania, jakie stawia chrześcijaństwu sam fakt jego zakorzenienia w kulturze i jej dziejach.

Zakorzenienie to nie oznacza wszakże utożsamienia orędzia Chrystusa z jakąś jedną, wybraną, bądź z każdą — i jakąkolwiek — kulturą. Dotykamy tu centralnego dylematu, z którym od początku zmagała się tradycja chrześcijańska: w jakiej mierze i do jakiego stopnia Jezus i Jego orędzie może (powinno) spełniać się w kulturze i historii, a w jakiej historię i kulturę transcenduje? W jakim sensie można (należy) mówić o kulturze chrześcijańskiej jako postulacie takiego spełnienia, nie zacierając zarazem granic między rzeczywistością „tego świata", którego „postać przemija", a rzeczywistością Królestwa, które „nie jest z tego świata"; nie redukuje się do żadnego, choćby najdoskonalszego ładu kulturowego, zaprojektowanego, czy też stworzonego przez chrześcijan? Wreszcie, jak godzić uprawnioną autonomię owej „rzeczywistości ziemskiej", którą jest kultura, z zadaniem jej chrystianizacji i ewangelizacji?

Powyższe pytania podsuwają tematy na niejedną, obszerną rozprawę. Odpowiedzi na nie próbowano udzielać wielokrotnie na przestrzeni dziejów, a stanowiska w powyższych kwestiach dzieliły samych chrześcijan na różne, często ostro rywalizujące ze sobą obozy. Ich panoramę i wnikliwą analizę znajdujemy w wydanej przez „Znak" książce Helmuta Richarda Niebuhra

pod znaczącym tytułem: *Chrystus a kultura*[5]. Przedstawia on typologię odpowiedzi na „odwieczny dylemat", starannie wypunktowując w nich to, co wydaje się cenne i zgodne z duchem Ewangelii oraz to, co prowadzi (lub może prowadzić) do jej wypaczenia i do zniekształcenia wizerunku Jezusa w świadomości wierzących, a także poszukujących Jego „prawdziwego oblicza". Niejednokrotnie w historii zdarzało się bowiem, że za dechrystianizację kultury i odrzucenie orędzia Jezusa odpowiedzialni bywali sami chrześcijanie.

Niebuhr prezentuje najpierw dwa stanowiska skrajne — najmniej zgodne z duchem Ewangelii oraz powołaniem chrześcijan. Pierwsze z nich głosi radykalny rozbrat Chrystusa i kultury. Jego przedstawiciele powoływali się — i dziś to czynią — na *Pierwszy List świętego Jana*, w którym przeciwstawia on „świat" społeczności uczniów Jezusa. Chrześcijanie „anty-kulturowi" mają skłonność do negowania tego, co „świeckie", zamykając się we „wspólnocie oddzielonych" i upatrując we wszystkim, co pozachrześcijańskie, zagrożenia własnej tożsamości i integralności. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa stanowisko to usprawiedliwiały wyjątkowo niekorzystne warunki, w jakich przyszło przepowiadać Dobrą Nowinę. Dziś jest ono bliskie fundamentalizmowi, który krytycyzm wobec świata i kultury posuwa aż do radykalnego odrzucenia świeckiej cywilizacji i wylania dążenia separatystyczne, bliskie postawie sekciarskiej. Pozytywnym rysem owych „radykałów" jest wyostrzona świadomość wysokich moralnych zobowiązań, jakie stawia chrześcijaństwo, a także zła, które płynie z „pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pychy tego życia" (1J 2,16).

Drugie skrajne stanowisko zajmują zwolennicy pojednania Chrystusa z kulturą, pojednania idącego niekiedy tak daleko, że rolę Chrystusa sprowadza się do świeckiego profetyzmu „wielkiego eksponenta religijnej i etycznej kultury", wybitnego humanisty, który uosabia najwyższe ideały, najszlachetniejsze instytucje i najlepsze filozofie ludzkości. Zbawienie zaś interpretuje w kategoriach kulturowego postępu i samodoskonalenia człowieka. Zasługą owych „swatów Chrystusa i kultury" jest podkreślanie uniwersalności orędzia Jezusa, który jest Zbawicielem nie tylko jakiejś grupy wybranych, lecz całego świata, a także wyraziste postawienie problemu inkulturacji, gdyż Ewangelia nie wyklucza żadnej ludzkiej kultury z obszaru swego potencjalnego wpływu („Idźcie i nauczajcie wszystkie narody..."

[5] Helmut Richard Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, wyd. „Znak", Kraków 1996.

Mt 28,19). Wszelako orędzie Jezusa nie jest projektem tak czy inaczej pojętego humanizmu.

Trzy następne, pośrednie stanowiska umieszcza Niebuhr w ramach szeroko pojętej chrześcijańskiej ortodoksji (sam jest protestantem, lecz o szerokich, ekumenicznych horyzontach). Nazywa je: „Kościołem syntetyków", „Kościołem dualistów" i „Kościołem konwersjonistów". Najwybitniejszym przedstawicielem tego pierwszego pozostaje wciąż święty Tomasz z Akwinu ze swoją imponującą wizją kultury integralnie chrześcijańskiej. Wizji tej zarzucić by można tylko to, że kosztem uniwersalizmu pomniejsza wagę zróżnicowań historycznych i środowiskowych, kulturowego pluralizmu. Jak każde przedsięwzięcie ludzkie, które jest wyrazem dążenia do doskonałości, ale o charakterze tylko symbolicznym, taka wizja musi podlegać empirycznej i praktycznej konkretyzacji i weryfikacji — a zatem relatywizacji do warunków i okoliczności swego czasowego i przestrzennego urzeczywistnienia.

„Kościół dualistów" — na czele z Marcinem Lutrem — w szczególny sposób podkreśla realność zła i grzechu, paradoksalność ludzkiej kondycji, która niejako przynależy do „dwóch światów": naznaczonej nieusuwalnym złem fizycznym i moralnym doczesności oraz świata łaski i przebaczenia w perspektywie eschatologicznej. Niebezpieczeństwo stanowiska dualistycznego polega na bliskiej manicheizmowi deprecjacji rzeczywistości ziemskiej, co może prowadzić — jak w przypadku „klasycznej" gnozy — do skrajnego spirytualizmu, niechętnie uznającego zobowiązania wobec kultury, albo do takiego „liberalizmu" (w efekcie: permisywizmu), który sferę działań na polu kultury radykalnie oddziela od sfery wiary i moralności, lub podporządkowuje tę ostatnią świeckim ideologiom — np. postępu społecznego. Zasługą „dualistów" jest podkreślanie dynamicznego charakteru kondycji chrześcijanina, uwiklanego w podwójną strategię: „na froncie zmagań między Bogiem a człowiekiem oraz na froncie walki z grzechem i siłami ciemności".

Dla „Kościoła konwersjonistów" charakterystyczne jest przekonanie, że — podobnie jak człowiek — kultura potrzebuje nawrócenia. Dzieje kultury są dla nich objawieniem wielkich czynów Boga oraz manifestacją ludzkich odpowiedzi na nie. „Sprawy ostateczne" umieszczają w teraźniejszości, która zobowiązuje do „przeistoczenia kultury w Chrystusie". Relatywizacje historyczne i kulturowe są dla nich stale aktualnym wyzwaniem i bodźcem do nowej ewangelizacji, lecz nie w znaczeniu opatrywania kultury etykietką „chrześcijańskiej", lecz raczej przepajania działań i twórczości w każdej

dziedzinie wiernością duchowi Ewangelii. Ze stanowiskiem „konwersjonistów" zdaje się utożsamiać sam Niebuhr.

I w tym punkcie okazuje się bliski nauczania Jana Pawła II, który wypowiadał się w swoim czasie na temat „nowej hermeneutyki" kultury, wypływającej z wiary. Hermeneutyka ta ma być początkiem nowej wrażliwości i uzdalniać do trzeźwego osądu każdej kultury w świetle Ewangelii[6]. Ma również inspirować twórczość kulturową, traktowaną jako świadectwo wierności orędziu Jezusa: „Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, w pełni przemyślaną, przeżytą w całkowitej wierności"[7].

Jan Paweł II nie jest „dualistą": „Niebezpieczna jest jakakolwiek dychotomia pomiędzy Ewangelią i autentycznymi kulturami". Chrześcijanie mają „podwójną misję: ewangelizować kulturę i bronić człowieka. Ewangelia sama w sobie jest do tego stopnia zaczynem kultury, że wychodzi naprzeciw człowiekowi w jego sposobie myślenia, zachowania się, pracy, odpoczynku, to znaczy, w jego sferze kulturowej"[8].

Ostatnia encyklika *Fides et ratio* pokazuje, że Jan Paweł II nie jest również takim „syntetykiem", który neguje, lub choćby tylko „bierze w nawias" pluralizm kulturowy — uniwersalizm Ewangelii nie oznacza dla niego uniformizmu: „Ewangelia głoszona w różnych kulturach domaga się wiary od tych, którzy ją przyjmują, ale nie przeszkadza im zachować własnej tożsamości kulturowej. Nie prowadzi to do żadnych podziałów, ponieważ cechą wyróżniającą społeczność ochrzczonych jest powszechność, która potrafi przyjąć każdą kulturę, wspomagając rozwój tych jej elementów, które pośrednio prowadzą do pełnego wyrażenia się w prawdzie"[9]. Jest on „syntetykiem" w tym znaczeniu, że bliska mu jest wizja „jedności w różnorodności" kultur, przepojonych uniwersalizmem Ewangelii: „W obliczu skarbów zbawienia, dokonanego przez Chrystusa, upadają bariery dzielące kultury. Obietnica złożona przez Boga w Chrystusie zyskuje teraz wymiar uniwersalny: nie jest już zamknięta w granicach jednego narodu, jednego języka i obyczajów, ale zostaje udzielona wszystkim jako dziedzictwo, z którego

---

[6] Por. Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, Rzym 8 lutego 1984, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*... dz.cyt., s. 234.

[7] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do świata kultury*, Quito (Ekwador), 30 stycznia 1985, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*... dz.cyt., s. 269.

[8] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Seul (Korea), 5 maja 1984, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*... dz.cyt., s. 247; 249.

[9] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratia. O relacjach między wiarą a rozumem*, 71, wyd. „Biblos", Tarnów 1998, (s. 108).

każdy może swobodnie czerpać. Wszyscy ludzie, wywodzący się z różnych krajów i tradycji, zostają powołani w Chrystusie do udziału w jedności rodziny dzieci Bożych. To Chrystus pozwala dwóm narodom stać się <jednym>. Ci, którzy byli <dalecy>, stali się <bliscy> dzięki nowej rzeczywistości ustanowionej przez misterium paschalne. Jezus obala mury podziałów i zaprowadza nie znaną dotąd i doskonałą jedność przez uczestnictwo w Jego tajemnicy"[10].

Można by się w tych słowach papieża dopatrzyć owej „aktualizacji eschatologii" — postulatu przeżywania „spraw ostatecznych" w egzystencjalnym „tu i teraz" kultury — która, według Richarda Niebuhra, charakteryzuje „Kościół konwersjonistów".

[10] Tamże, 70 (s. 105–106).

Ewangelia i kultura w encyklikach Jana Pawła II.

Michał Mrozek OP

Jan Paweł II w swoich encyklikach[1] podejmuje szereg ważnych problemów dotyczących współczesnego świata. Autor przedstawia je w świetle płynącym z bogatej tradycji Kościoła i w świetle wiary w Jezusa Chrystusa, który jest Zbawicielem człowieka i ludzkości. W tym artykule chciałbym zwrócić uwagę na temat wzajemnych relacji kultury i Ewangelii na podstawie encyklik Jana Pawła II, temat tak często obecny na kartach encyklik w różnych kontekstach. Najpierw spróbuję ukazać wewnętrzną więź pomiędzy Ewangelią i kulturą w papieskiej wizji świata. Następnie przedstawię związek Dobrej Nowiny z określoną kulturą w kontekście problemu inkulturacji i powołania misyjnego Kościoła. W kolejnej części postaram się opisać konflikt pomiędzy nauką Ewangelii (*kultura życia*) i kulturą współczesną (*kultura śmierci*). Na zakończenie przyjrzymy się papieskiej wizji *kultury życia*.

Pytanie o kulturę.

Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* pisze: „Człowiek jest przede wszystkim istotą, która szuka prawdy, usiłuje nią żyć i pogłębiać ją w dialogu, który obejmuje dawne i przyszłe pokolenia. To otwarte i odnawiające się w każdym pokoleniu poszukiwanie prawdy charakteryzuje kulturę narodu" (CA 49–50).[2] Myślę, że jest to dobry punkt wyjścia do zrozumienia papieskiej wizji kultury.

Papież mówi najpierw o człowieku, a później o kulturze. W ten sposób podkreśla podmiotowość człowieka w stosunku do kultury i odcina się od tendencji odwracających ten porządek (np. strukturalizm). Człowiek jest podmiotem kultury. Człowiek kulturę tworzy, w niej się wyraża, jest jej właściwym przedmiotem i celem. *Genus humanum arte et ratione vivit.*[3] Człowiek w kulturze się wyraża i realizuje. Jest ona naturalnym sposobem ludzkiego bytowania.[4] Tak rozumiana kultura obejmuje całokształt ludzkiego działania. „Cała ludzka działalność dokonuje się w obrębie określonej

---

[1] Artukul został nadesłany do redakcji przed ogłoszeniem encykliki *Fides et ratio*. (przyp. redakcji)

[2] Spis skrótów: CA — *Centesimus annus*, RH — *Redemptor hominis*, EV — *Evangelium vitae*, VS — *Veritatis splendor*, RMI — *Redemptoris missio*, SA — *Slavorum apostoli*.

[3] Św. Tomasz, *Komentarz do Analityk Arystotelesa*, 1.

[4] Por. Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO (2.VI.80), nr 6, *AAS* 72 (1980), 735–752.

kultury i obie na siebie wzajemnie oddziaływują" (CA 51). Stąd też nie można, ani nawet nie da się wyabstrahować warstwy kultury z sieci uwarunkowań i powiązań z wszelkimi innymi problemami ludzkiej egzystencji, takimi jak np. sytuacja materialna, polityka.

Człowiek powinien być pojmowany integralnie w całokształcie duchowo materialnej egzystencji. Taka wizja człowieka „wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym" (CA 36). Chodzi o prymat etyki przed techniką, prymat osoby w stosunku do rzeczy, pierwszeństwo ducha wobec materii (por. RH 16).

Cel wychowania Papież opisuje za pomocą Marcelowskiego rozróżnienia na „być" i „mieć". Celem życia dojrzałego człowieka jest to, aby bardziej „być" niż więcej „mieć". W wychowaniu chodzi o to, aby człowiek przez wszystko, co „ma", umiał bardziej „być" z drugimi i dla drugich. Wychowanie jest pierwszym i zasadniczym zadaniem ludzkiej kultury. Młodzież często kontestuje wartości, które są jej w wychowywaniu przekazywane. Ta kontestacja może stanowić egzystencjalną weryfikację tych wartości, zanim zostaną osobiście wybrane i przyjęte w życiu. Do tego nie wystarczą same tylko instytucje, najważniejsza jest pomoc konkretnego człowieka i jego moralny autorytet (por. CA 50). Jest to jakaś część zgłębiania prawdy w dialogu obejmującym dawne i przyszłe pokolenia.

Spotkanie kultury i Ewangelii.

„Człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga, i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony" (CA 38). W tych słowach Papież dotyka tego, co istotne w związku pomiędzy kulturą i Ewangelią, które spotykają się w człowieku *poszukującym prawdy i usiłującym nią żyć*. Sposób rozumienia siebie i własnego przeznaczenia leży u podstawy wszelkiej kultury i zaangażowania człowieka zarówno w wewnętrznym wymiarze jego pracy nad samym sobą, jak w zewnętrznej twórczości, solidarności i pracy dla dobra wspólnego.

Tej właśnie fundamentalnej podstawy rozumienia przez człowieka własnego człowieczeństwa dotyczy „specyficzny i istotny wkład Kościoła na rzecz prawdziwej kultury" (CA 51). Istotą orędzia Kościoła jest prawda o stworzeniu świata przez Boga i odkupieniu go w Chrystusie. Prawda o stworzeniu świata i człowieka przez Boga zawarta w *Księdze Rodzaju* odsłania najwyższą godność człowieka zakorzenioną w więzi łączącej go ze Stwórcą: „życie jest tym darem, przez który Bóg udziela coś z siebie stworzeniu" (EV 34). Człowiek, jako zwieńczenie dzieła stworzenia, ma uczest-

nictwo w Bożym panowaniu (VS 38). Świat jest złożony w ręce człowieka, aby ten czynił go sobie poddanym (por. Rdz 1,28) i doskonalił się przez swoją pracę.

Przez grzech człowiek oddalił się od Boga. Oszpecił obraz Boży w sobie i wciąż doznaje pokusy, aby zniekształcić go także w innych (EV 36).

Chrystus przywraca pełnię życia i odnawia pierwotny obraz podobieństwa Bożego w człowieku. Dlatego człowiek, aby siebie zrozumieć i odnaleźć „musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa" (RH 10). Przez odkupienie Syn Boży zbawił i zjednoczył ponownie wszystkich ludzi i odnowił ich wzajemną odpowiedzialność za siebie. Godność człowieka zajaśniała nowym blaskiem, skoro człowiek „zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela."[5]

Istotą Ewangelii jest „głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka" (RH 10). Ta Dobra Nowina objawia Boga bliskiego i kochającego, który zaprasza człowieka do głębokiego zjednoczenia z sobą, objawia więź Chrystusa z każdym człowiekiem, jest ukazaniem, że „bezinteresowny dar z siebie" to utworzenie „miejsca pełnej realizacji własnej wolności." (EV 81). Przesłanie ewangeliczne objawia człowiekowi jego własne człowieczeństwo i wielkość powołania. Właśnie od pojmowania siebie i własnego przeznaczenia uzależniony jest sposób zaangażowania człowieka w dzieło kultury (por. CA 51). Tutaj najgłębiej dotykamy więzi Ewangelii i kultury, tajemniczego, ożywczego wpływu misteriów chrześcijańskich na głębię sposobu bytowania człowieka, jaką jest kultura.

Misje i inkulturacja.

Bogactwo depozytu wiary domaga się — i taki jest nakaz Chrystusa — głoszenia Ewangelii wszystkim narodom (por. Mt 28,19). Ten temat podejmuje szeroko encyklika *Redemptoris missio*. Mamy tutaj inny aspekt wzajemnych odniesień Ewangelii i kultury. Głoszenie Ewangelii na krańcach świata stawia pytanie o związek Ewangelii z określoną kulturą. Dotyczy to zarówno kultury, w której dotychczas Ewangelia była wyrażona, jak też tej, w której ma być głoszona.

a) Dlaczego misje?

Współcześnie często podważa się samą zasadność głoszenia Ewangelii. Ewangelizację określa się jako wyraz fundamentalizmu i nietolerancji.

[5] Por. hymn *Exsultet* z Wigilii Paschalnej.

Papież odpiera te zarzuty. Mówi o prawie każdego człowieka do prawdy i wyjaśnia związek zachodzący pomiędzy głoszeniem Ewangelii, wolnością i prawdą.

Każdy człowiek ma prawo do prawdy. A szczególnie winien mieć dostęp do tej Prawdy, która ma moc zbawczą i objawiła się w Chrystusie. Najgłębszym uzasadnieniem misji jest więc dar zbawienia przyniesiony każdemu człowiekowi. Kościół głosząc Dobrą Nowinę szanuje wolność człowieka: prawda — jak czytamy w pierwszym numerze Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* — „nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy". „Wiara w Chrystusa jest propozycją skierowaną do wolności człowieka" (RMI 7–8). Należy tę propozycję przedstawiać, aby człowiek miał możliwość poznania „bogactw tajemnicy Chrystusa" (RMI 8). Widać więc bezzasadność zarzutów o fundamentalizm wobec misji Kościoła. Świadczą one o niezrozumieniu istoty ewangelicznego orędzia albo o złej woli przeciwstawiającej Ewangelię kulturze.

b) Kościół katolicki czyli powszechny.

Papież wskazuje na osobę Ducha Świętego jako na pierwszy i nadrzędny podmiot misji. W tym bowiem Duchu Chrystus posyła Apostołów w świat z misją głoszenia. Duch Święty posyła Pawła i Barnabę do pogan. Powstaje pytanie o konieczność przyjęcia judaizmu jako koniecznego elementu objawienia. Pierwszy Sobór Jerozolimski rozstrzyga ten spór na korzyść pogan: mogą oni bezpośrednio przez chrzest stać się chrześcijanami. „Odtąd Kościół otwiera szeroko swe drzwi i staje się domem, do którego wszyscy mogą wejść i czuć się u siebie, zachowując własną kulturę i własne tradycje, byleby nie sprzeciwiały się one Ewangelii" (RMI 24).

Ewangelia wyrażona w licznych kulturach ukazuje katolickość czyli powszechność Kościoła. „Każdy człowiek, każdy naród, każda kultura i cywilizacja mają swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i w powszechnej historii zbawienia" (SA 19).

Św. Paweł głosząc Ewangelię wchodzi w kontakt z wartościami kulturowymi i religijnymi różnych ludów. Wychodząc z ich doświadczenia prowadzi do prawdy objawionej w Chrystusie. Mowy św. Pawła stanowią przykład inkulturacji Ewangelii (RMI 25).

c) Co to jest inkulturacja?

Inkulturacja jest to „wcielenie Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła" (SA 21).

Wzorcowym przykładem inkulturacji była postawa Cyryla i Metodego, którym Papież poświęcił osobną encyklikę *Slavorum apostoli*. Bracia Soluńscy wychowani i świetnie wykształceni w kulturze greckiej zanieśli wiarę ludom słowiańskim wyrażając ją w ich rodzimej kulturze. Rozwijali swoją misję z pełnym poszanowaniem słowiańskiej kultury, a ponadto „wraz z religią wybitnie i nieustannie ją rozwijali i umacniali" (SA 26). Przez stworzenie alfabetu dostosowanego do potrzeb języka i przekład ksiąg świętych dali tej kulturze niezwykły impuls rozwoju. Z tego powodu Cyryl i Metody uchodzą za ojców nie tylko chrześcijaństwa, lecz także kultury Słowian.

Inkulturacja jest procesem długotrwałym i powolnym. Chodzi o „wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie" (RMI 52). Pozwala to na ubogacenie Kościoła nowymi sposobami wyrażania tej samej wiary w innej kulturze.

Od misjonarzy proces inkulturacji wymaga dogłębnego poznania kultury, do której są posłani, począwszy od znajomości języka, aż po wszelkie znamienne przejawy danej kultury. Taka postawa pozwala, przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości kulturowej, na rzeczywisty kontakt z miejscowym środowiskiem. Dzięki temu ułatwia także wyrażenie „ewangelicznego świadectwa i solidarności z tamtejszymi ludźmi" (RMI 53).

Ze strony Kościoła proces inkulturacji winien się kierować podwójną zasadą:

1. Zgodność z Ewangelią; chodzi o staranne rozeznanie wartości i znaczeń danej kultury tak, aby treść „depozytu wiary" w niej wyrażona w żaden sposób nie była zniekształcona.
2. Jedność Kościoła powszechnego. Proces inkulturacji musi dojrzewać w czasie. Należy nim kierować i pobudzać, jednak nie należy go przyspieszać. Ważne jest zachowanie doświadczenia jedności chrześcijańskiej wspólnoty, obejmującej cały Lud Boży.

Kultura życia i kultura śmierci.

a) Rozdźwięk.

Z tego co napisałem dotychczas wynika, że Kościół stoi na straży dobra człowieka i kultury. Jednak tajemnica nieprawości i grzeszności stawia człowieka w opozycji do Dobrej Nowiny. Kultura jako dzieło człowieka jest naznaczona jego grzechem. A to oznacza, że może stać się wyrazem sprzeciwu i odrzucenia Ewangelii. W *Redemptoris missio* (37) Autor cytuje słowa Pawła VI: „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia

dramatem naszych czasów". Jest to kolejny aspekt relacji Ewangelii i kultury zawarty w encyklikach.

W nauczaniu papieskim najbardziej wielostronną i wnikliwą ocenę kultury współczesnej znajdujemy w encyklice *Evangelium vitae*. Głównym tematem tego dokumentu jest głoszenie Ewangelii życia jako odpowiedzi na szerzącą się we współczesnym świecie „kulturę śmierci". Na podstawie tej encykliki chciałbym wskazać zasadnicze rysy i główną przyczynę *kultury śmierci*.

b) Co mówi Papież o współczesnej kulturze?

Obok dotychczasowych zagrożeń życia i godności człowieka pojawiło się nowe niebezpieczeństwo. Polega ono na legalizacji prawa do zabijania: „znaczna część opinii publicznej usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu w imię prawa do indywidualnej wolności i (...) domaga się nie tylko ich niekaralności, ale wręcz aprobaty państwa" (EV 4). Świadczy to jednoznacznie o niepokojącej utracie wrażliwości sumienia na tak podstawową wartość, jaką jest ludzkie życie. W numerze 11 *Evangelium vitae* czytamy: „Jak mogło dojść do takiej sytuacji? (...) Podłoże [takiego stanu rzeczy] stanowi głęboki kryzys kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec samych fundamentów poznania i etyki oraz sprawia, że coraz trudniej jest zrozumieć sens istnienia człowieka, jego praw i obowiązków".

Dalej Papież wskazuje na następujący paradoks: w dzisiejszej epoce z jednej strony proklamuje się prawa każdego człowieka, a z drugiej strony brutalnie się te prawa łamie przez aborcję, eutanazję czy sterylizację. I to w imię wolności osobistej jako autentycznego prawa jednostki...

Aby wyjaśnić te współczesne sprzeczności Papież podejmuje „całościową ocenę zjawisk w dziedzinie kultury i moralności" (EV 19). Najpierw przygląda się współczesnym ujęciom osoby ludzkiej. Pewne koncepcje wiążą godność i prawa człowieka z jego autonomią i niezależnością od innych, a nawet z możnością bezpośredniego porozumiewania się z innymi za pomocą języka. W ten sposób pozbawia się pełnych praw najsłabszych, czyli nienarodzone dzieci, umierających i przyznaje się te prawa „silniejszym".

Następnie zwraca uwagę na absolutystyczną koncepcję wolności i jej konsekwencje (por. EV 19–20). Chodzi o wolność absolutyzującą znaczenie jednostki ludzkiej bez jej odniesienia do drugiego człowieka. Wolność we właściwym rozumieniu jest darem Stwórcy. Realizuje się przez dar z siebie i otwarcie się na drugiego człowieka. Gdy wolność zinterpretujemy jako niezależną od prawdy, wówczas człowiek zaczyna kierować się własnym

interesem zamiast prawdą o dobru i zlu. Drugi czlowiek staje się w tym kontekście zagrożeniem dla absolutnej wolności *ego*, stąd jest on postrzegany jako wróg. Społeczeństwo sprowadza się wówczas do zbioru jednostek realizujących własne cele. Solidarność jest zastąpiona przez indywidualizm. Brak wspólnych wartości i odniesień prowadzi do całkowitego relatywizmu: wszystko jest przedmiotem umowy, włącznie z prawem do życia. Na gruncie społecznym mamy wówczas do czynienia z sytuacją przeobrażenia się demokracji w system totalitarny, gdzie silniejsi dysponują życiem slabszych i bezbronnych (por. CA 46).

c) Korzeń zła.

Opisana powyżej wynaturzona wizja wolności nie jest jedyną przyczyną walki „kultury życia" z „kulturą śmierci". Jan Paweł II stara się dotrzeć do istoty problemu, do samego rdzenia kryzysu naszej kultury. „Trzeba dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim *osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka*, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm (...). Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może się znaleźć w zamkniętym kole, który wciąga go niczym straszliwy wir: *tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka*, jego godność i życie" (EV 21). Papież mówi, że istotą zla jest oddalenie się ludzi od Boga. Wszystkie inne współczesne problemy są tego skutkami. Często postrzega się odwrotnie: za największe zło uważa się wojnę, niesprawiedliwe struktury polityczne i gospodarcze, cierpienie. Zupełnie pomija się wymiar wiary w Boga. Czy nie taki właśnie punkt widzenia leżał u podstaw straszliwych systemów i ideologii, które miały przynieść ludziom szczęście i raj na ziemi?

Papież wskazuje na nieublagane konsekwencje sekularyzacji i ateizmu, życia tak, „jakby Bóg nie istniał" (por. EV 22). Sobór Watykański II podkreśla, że „stworzenie (...) bez Stworzyciela zanika".[6] Człowiek przestaje rozumieć transcendentny charakter swojego istnienia. Życie ze wspaniałego daru Bożego staje się rzeczą, przedmiotem posiadania, a natura, „przestając być *mater* czyli matką, zostaje sprowadzona do <materialu>, którym można swobodnie manipulować" (EV 22).

„Osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi nieuchronnie do materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu" (EV 23). Gubi się głębszy wymiar egzy-

[6] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 36.

stencji, jakość życia jest oceniana w kategoriach posiadania. Cierpienie jest pozbawione sensu. A gdy z powodu cierpienia życie traci sens, człowiek doznaje silnej pokusy przypisania sobie prawa do położenia mu kresu. Ciało z rzeczywistości osobowej zostaje sprowadzone do czysto materialnej. Płciowość traci wymiar osobowy i znaczenie daru z siebie na rzecz „afirmacji własnego <ja> oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów" (EV 23). Wydaje mi się, że jest to bardzo precyzyjny opis powszechnej dziś mentalności.

„O nową kulturę życia ludzkiego"[7]

Ten groźnie brzmiący i realistyczny opis naszej cywilizacji jest zrównoważony przez pełen nadziei głos Piotra naszych czasów. Papież wzywa, aby kochać i szanować życie każdego człowieka oraz dążyć wytrwale i z odwagą do tego, by w naszej epoce, w której mnożą się zbyt liczne oznaki śmierci, zapanowała wreszcie nowa kultura życia, owoc kultury prawdy i miłości. Ta „nowa kultura" wyraża cywilizację miłości, istotę przesłania Ewangelii. Jest to dzieło nierozerwalnie związane z misją Kościoła.

Na czym polega budowanie tej „kultury życia"?

Przyczyną „kultury śmierci" jest odwrócenie się od Boga. „Kultura życia" oznacza powrót do Boga, nawrócenie. Dlatego podstawowym zadaniem „kultury życia" jest głoszenie Jezusa Chrystusa i „zwiastowanie Boga żywego i bliskiego, który wzywa nas do głębokiego zjednoczenia z sobą i otwiera nas na niezawodną nadzieję życia wiecznego"(EV 81).

Zatem powrót do wiary i teologiczne spojrzenie na życie pozwala na budowanie nowej kultury. Nowej to znaczy zdolnej podejmować i rozwiązywać współczesne problemy, zdolnej do poważnej i śmiałej konfrontacji kulturowej ze wszystkimi (por. EV 95). Sprawą pierwszoplanową jest tu uwrażliwianie sumień, odkrycie nierozerwalnej więzi między życiem i wolnością, powołanie do miłości. „Ta miłość, pojmowana jako bezinteresowny dar z siebie, stanowi najprawdziwszy sens życia i wolności człowieka" (EV 96). Jest to jednocześnie wymowne świadectwo wobec głębokiego pesymizmu przenikającego dzisiejszą kulturę. Dla pełniejszego ukazania Ewangelii życia potrzebujemy pielęgnować w sobie i w innych postawę kontemplacji, która rodzi się z teologicznego spojrzenia na świat, które odkrywa w każdej rzeczy odblask Stwórcy, a w każdej osobie Jego żywy obraz

[7] Jest to podtytuł IV rozdziału *Evangelium vitae:* „Mnieście to uczynili".

(EV 83). Jest to jednocześnie wyzwanie rzucone tak powszechnemu dziś materializmowi i utylitaryzmowi.

Głoszenie Ewangelii wyraża się w naszej codzienności przez miłość do innych i dar z samego siebie. „Posługa miłości wobec życia powinna obejmować wszystko i wszystkich" (EV 87). W szczególny sposób winna objąć chorych i cierpiących. Szczególne znaczenie w budowaniu „kultury życia" ma rodzina, jako „wspólnota życia i miłości, opartej na małżeństwie" (EV 92). Właśnie tam jest możliwe przekazywanie „Ewangelii życia" z pokolenia na pokolenie, otoczenie cierpiącego miłością, odpowiedzialne ofiarowanie i przyjmowanie siebie w darze (prawdziwy cel płciowości).

W gruncie rzeczy „Ewangelia życia" jest wezwaniem do świętości. Jest wezwaniem radykalnym i daje konkretną wizję życia wobec ludzi naszych czasów. I jest to świętość daleka od słodkiej pobożności. Jest to świętość samego Boga, mogąca zajaśnieć w dzisiejszym człowieku i współczesnej kulturze.

Kultura a Ewangelia.

Papież przypomina „wyraźne i stanowcze wezwanie Mojżesza: <Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo> (Pwt 30, 15. 19). To wezwanie dobrze odpowiada także naszej sytuacji, bo i my musimy każdego dnia wybierać między <kulturą życia> a <kulturą śmierci>" (EV 28). Jest to najważniejszy aspekt wzajemnych relacji Ewangelii i kultury. Najważniejszy z tego powodu, że pozostawia miejsce dla każdego z nas, że jest nam bezpośrednio „dany i zadany". „Ewangelia życia" jest realizowana o tyle, o ile znajdują się święci, którzy mają odwagę żyć Ewangelią...

Linie antropologiczne encyklik Jana Pawła II.

Jacek Truszczyński OP

„Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. (...) Chrystus, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* i okazuje mu najwyższe jego powołanie."[1] Te słowa z konstytucji Duszpasterskiej o Kościele, *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, powtórzone przez Jana Pawła II w jego pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, naznaczają całą myśl antropologiczną papieskiego nauczania zawartego w encyklikach[2]. Ta prawda o człowieku, chociaż nie zawsze wyrażona tak bezpośrednio, stanowi niejako główną oś rozważań Papieża. Wszystkie encykliki, mimo że dotyczą bardzo różnych zagadnień, są skierowane do człowieka, aby mógł on odnaleźć swoją godność w tajemnicy Jezusa Chrystusa i w Nim odkryć swoje powołanie.

W myśli antropologicznej zawartej w encyklikach można wyróżnić dwie warstwy: filozoficzną i teologiczną. Ta pierwsza stanowi punkt wyjścia, jest ukazaniem doświadczenia danego poprzez rozumną naturę każdemu człowiekowi bez wyjątku. Jej ugruntowaniem i dopełnieniem jest Objawienie dane człowiekowi przez Boga, który będąc Stwórcą człowieka jako jedyny nosi w sobie wyjaśnienie jego tajemnicy, co ostatecznie dokonało się przez wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i zmartwychwstanie. W taki właśnie sposób papież konstruuje encykliki i całe swoje nauczanie. Punktem wyjścia jest wspólne ludzkie doświadczenie; można to określić jako *antropocentryzm metodologiczny*. Następny etap to wskazanie na Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, który przynosi ostateczną odpowiedź na pytania człowieka o człowieka.

Człowiek jest istotą o naturze materialno–duchowej, rozumną i wolną, zdolną do wejścia w relacje z innymi ludźmi, zachowującą przy tym swą podmiotowość i własną autonomię. Z tego faktu bierze początek prawda o godności każdego człowieka. Ta godność wynika zatem z samej natury człowieka i sposobu jego istnienia w świecie, a to oznacza, że nie jest ona czymś, co można zdobyć lub utracić, co można komuś nadać lub go tego pozbawić. Jeżeli na człowieka spojrzy się w kategoriach czysto staty-

---

[1] *Redemptor hominis*, 8; Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.

[2] Artukul został nadesłany do redakcji przed ogłoszeniem encykliki *Fides et ratio*. (przyp. redakcji)

stycznych lub zredukuje się człowieczeństwo do warstwy tylko biologicznej, to nie zauważy się jego indywidualności i unikalności na tle otaczającego świata. A jednak każdy człowiek posiada doświadczenie godności swojego życia, które choć jest jednym z miliardów podobnych istnień, to jednak na swój sposób jest jedyne i niepowtarzalne. To właśnie godność osoby ludzkiej i jej obrona przed współczesnymi zagrożeniami jest jednym z wiodących tematów rozważań nad człowiekiem, jaki możemy dostrzec na kartach papieskich encyklik.[3]

Podstawowe cechy bytu osobowego to rozumność i wolność. Człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra, może dokonać wyboru będąc przez nie od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego czy jakiegoś zewnętrznego przymusu. Dla dokonania takiego wyboru konieczne jest rozpoznanie przez człowieka prawdy o rzeczywistym dobru odpowiadającym mu jako osobie. Dlatego rozpoznanie prawdy przez rozum jest konstytutywnym elementem wolności i pozwala jej wzrastać. W przeciwnym razie człowiek ulega zniewoleniu. Rozumność współtworzy dojrzałą wolność. „Wolność zapiera się samej siebie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje *uznawać konstytutywną więź, jak łączy ją z prawdą*. Ilekroć wolność, pragnąc wyswobodzić się od wszelkiej tradycji i autorytetu, zamyka się nawet na pierwotne, najbardziej oczywiste pewniki prawdy obiektywnej i powszechnie uznawanej, stanowiącej podstawę życia osobistego i społecznego, wówczas człowiek nie przyjmuje już prawdy o dobru i złu jako jedynego i niepodważalnego punktu odniesienia dla swoich decyzji, ale kieruje się wyłącznie swoją subiektywną i zmienną opinią lub po prostu swym egoistycznym interesem i kaprysem."[4]

Każdy człowiek przy pomocy rozumu jest zdolny odczytać *„uniwersalną prawdę o dobru"* [5] i w sposób wolny zadecydować w sumieniu, aby się za nią opowiedzieć w konkretnej sytuacji życia. „Osąd sumienia jest *osądem praktycznym*, to znaczy sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo że ocenia czyn już przez niego dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła."[6] *„Praktyczny*

[3] Zob. *Redemptor hominis*, 17; *Dives in misericordia*, 5–6; *Laborem exercens*, 9; *Dominum et vivificantem*, 60; *Sollicitudo rei socialis*, 33, 41, 47; *Centesimus annus*, 7–9, 11; *Veritatis splendor*, 31, 42.

[4] *Evangelium vitae*, 19.

[5] *Veritatis splendor*, 32.

[6] Tamże, 59.

osąd sumienia, który naklada na czlowieka powinność dokonania określonego czynu, *ujawnia więź łączącą wolność z prawdą*. Właśnie dlatego sumienie wyraża się poprzez akty <sądu>, odzwierciedlające prawdę o dobru, a nie poprzez arbitralne <decyzje>. Zaś miarą dojrzalości i odpowiedzialności tych sądów — a w ostateczności samego człowieka jako ich podmiotu — nie jest wyzwolenie sumienia od obiektywnej prawdy, prowadzące do rzekomej autonomii jego decyzji, ale przeciwnie — intensywne poszukiwanie prawdy oraz kierowanie się nią w działaniu."[7]

Człowiek przeżywa swoją egzystencję w sposób dramatyczny. Ten dramatyzm wyraża się przede wszystkim w rozdarciu między dwoma sprzecznościami jakiego doświadcza on w sobie i w otaczającym go świecie. Bo chociaż jest jednością psychofizyczną, tzn. duszą ożywiającą ciało, to jednak to złożenie z dwóch elementów — duchowego i materialnego — sprawia, że w jednym ludzkim podmiocie ścierają się ze sobą przeciwne dążenia, powodując bolesne rozdwojenie. Z jednej strony, człowiek zjednoczony ze światem materialnym przez fakt posiadania ciała, jest nieustannie popychany ku bezwzględnemu zaspokajaniu jego pragnień wyrażających się zarówno na poziomie somatycznym jak i psychicznym. Z drugiej zaś strony, uczestnicząc w świecie duchowym przez fakt posiadania duszy, nosi w sobie bardzo głębokie pragnienie przekraczania swojej cielesności, zarówno przez wchodzenie w relacje z innymi osobami, jak i przez poszukiwanie czegoś (lub kogoś), co radykalnie przekracza świat postrzegany zmysłami i jest w stanie do końca wypełnić ludzką egzystencję. Jan Paweł II w wielu punktach swoich encyklik, analizując sytuację człowieka w świecie, wyraźnie pokazuje ten niezwykły dramatyzm, tę walkę *ciała* przeciwko *duchowi*, która współcześnie przybiera postać walki między *cywilizacją miłości* a *cywilizacją śmierci*.[8] Mimo, że bardzo często życie ludzkie, zwłaszcza w ostatnim czasie, wypełnione jest dążeniem do posiadania ogromnej ilości dóbr materialnych, zdobywaniem na różnych płaszczyznach panowania nad innymi ludźmi, a także zaspokajaniem za wszelką cenę seksualnych pragnień, to jednak istnieje w głębi ludzkiego serca jakieś tajemnicze wezwanie do poszukiwania prawdy, dobra i piękna, do walki o ludzką godność, do obrony wolności i sprawiedliwości. Istnieje w człowieku jeszcze jedno napięcie, które świadczy o tym, że nie można zamknąć osoby ludzkiej tylko w ramach doczesnego, materialnego życia.

[7] Tamże, 61; temat wolności, prawdy i sumienia oraz ich wzajemnych relacji w *Veritatis splendor*, 35–64.

[8] Zob. *Redemptor hominis*, 15–16; *Dives in misericordia*, 10–12; *Dominum et vivificantem*, 55-57; *Evangelium vitae*, 7–28.

Mimo przerażającej kruchości ludzkiej egzystencji, otaczającego cierpienia, zla i śmierci, w głębinach czlowieczego serca jest zawsze obecne jakieś, często trudne do zwerbalizowania, pragnienie nieśmiertelności, pragnienie życia, które nie byloby absurdem, ale znalazło swoje ostateczne spelnienie. Czlowiek ze swojej natury poszukuje jakiejś absolutnej prawdy i dobra, które bylyby pewnym oparciem wśród zmiennego i przemijającego świata materialnego.

Z podwójnego charakteru ludzkiego istnienia, materialno–duchowego, wynikają daleko idące konsekwencje. Mówiąc o różnych sferach ludzkiego życia i działania, Papież zawsze odwoluje się do tej fundamentalnej prawdy antropologicznej. Czyni to, aby ukazać prawidlowe kierunki postępowania czlowieka, odpowiadające jego rzeczywistemu dobru.

I tak wszelki rozwój, zarówno jednostek jak i calych spolecześtw, musi mieć zawsze dwa wymiary — materialny i duchowy.[9] W przeciwnym wypadku, gdy rozwój ograniczy się jedynie do sfery ekonomicznej, będzie prowadzil do dehumanizacji życia ludzkiego, ponieważ zaspokojenie nawet wszystkich materialnych potrzeb czlowieka nie może sprawić, aby byl on naprawdę szczęśliwy. Jan Pawel II ciągle przypomina podstawową zasadę prymatu czlowieka wobec rzeczy; chodzi bowiem o to, aby *bardziej być* niż *więcej mieć*. Posiadanie tylko wtedy spelnia swój cel, gdy prowadzi do duchowego wzrostu osoby i pomaga odkryć najglębszy sens i wartość jej życia, tak indywidualnego, jak i spolecznego. Niestety bardzo często dzieje się tak, że caly rozwój czlowieka sprowadza się tylko do rzeczywistości ekonomicznej zaniedbując lub, co gorsze, pomijając w ogóle, rozwój duchowy, zwlaszcza moralny. Wielkim dramatem ostatnich dziesięcioleci jest fakt, że wraz z ogromnym rozwojem naukowo–technicznym nie nastąpil proporcjonalny rozwój czlowieka jako osoby. Nie mniej jednak rozwój duchowego wnętrza wymaga niezbędnego minimum dóbr materialnych, które zapewnią czlowiekowi godne życie. I dlatego tak wiele miejsca w encyklikach jest poświęcone piętnowaniu wszelkich form wyzysku czy skrajnej nędzy, zwlaszcza jeżeli są one skutkiem celowych działań bogatych grup ludzi czy calych spolecześtw.[10]

Innym podstawowym wymiarem ludzkiego życia jest praca. Tej kwestii Papież również poświęca wiele uwagi w encyklikach,[11] jako że jest to ta dziedzina, która dotyczy każdego czlowieka, a niewlaściwe jej rozu-

[9] Problemowi rozwoju poświęcona jest encyklika *Sollicitudo rei socialis.*

[10] Zob. *Redemptor hominis,* 16; *Dives in misericordia,* 11; *Laborem exercens,* 13; większa część *Sollicitudo rei socialis.*

[11] Problemowi pracy poświęcona jest encyklika *Laborem exercens*, temat ten jest także obecny w *Sollicitudo rei socialis* oraz w *Centesimus annus.*

mienie prowadzi bardzo często do poważnych nadużyć mających tragiczne skutki, czego ostatnie dwa wieki są najlepszym przykładem. Myślą przewodnią papieskiego nauczania jest podkreślenie, że celem pracy jest człowiek. Ma ona swoją wartość nie dlatego, że prowadzi do wytworzenia pewnej ilości dóbr różnego rodzaju, ale przede wszystkim dlatego, że jej podmiotem jest osoba. Praca ma w tym ujęciu wymiar antropotwórczy, przyczynia się do wzrostu ku pełni człowieczeństwa. Niemniej jednak nie konstytuuje ona człowieka w jego bycie, choć istotnie przyczynia się do jego prawidłowego rozwoju. Kiedy zaś pracę rozumie się jako cel człowieka, prowadzi to nieuchronnie do urzeczowienia osoby, a przez to do jej wyniszczenia, zarówno fizycznego jak i duchowego.

Bardzo ważnym punktem papieskiej myśli antropologicznej jest pokazanie w jaki sposób kształtuje się relacja między jednostką a społeczeństwem. Jan Paweł II odwołuje się tutaj do klasycznego rozumienia właściwości osoby ludzkiej.[12] Człowiek, będąc bytem substancjalnym, stoi wyżej w hierarchii bytowej niż społeczeństwo, które jest bytem relacyjnym. W dziedzinie swoich specyficznych właściwości osobowych człowiek nie wymaga dopełnienia ze strony innej całości: społeczności są dla osób, a nie osoby dla społeczności. Dlatego ludzka wspólnota rozwija się prawidłowo tylko wówczas, gdy każdy z jej członków ma udział we wspólnym dobru. Kiedy respektowane są jego prawa przysługujące mu jako osobie oraz gdy szanowana jest jego godność, która nie pozwala na wykorzystanie go jako środka do realizacji jakichkolwiek celów jednostkowych czy grupowych. Z tego wynika także, że podmiotem aktów moralnych jest zawsze człowiek–osoba, a nie grupa ludzi. Za wszelkie zło jest zawsze odpowiedzialna jednostka, nic istnieje *grzech strukturalny*, chociaż, jak zauważa Jan Paweł II, mogą istnieć *struktury grzechu*.[13]

Jednak jako byt przygodny (ograniczony) człowiek może w pełni rozwinąć swoją naturę osobową tylko w przenikniętym miłością współżyciu z innymi osobami. Papież podejmuje tu niezwykle ważne stwierdzenie Soboru Watykańskiego II: „człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego."[14] Im człowiek więcej daje siebie innym, tym bardziej sam staje się w pełni człowiekiem. I chociaż brzmi to paradoksalnie, ta prawda jest głęboko wpisana w ludzką naturę. Człowiek jest istotą społeczną i potrzebuje innych ludzi, aby mógł w pełni zaktualizować swoją ludzką potencjalność. Dlatego wspólnota nie

[12] Por. Józef Herbut [red.], *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 417, hasło *osoba*.
[13] Zob. *Sollicitudo rei socialis*, 36–40; *Evangelium vitae*, 12, 24.
[14] *Gaudium et spes*, 24.

jest jedynie prostą sumą jednostek. Istniejące relacje międzyosobowe nie są wynikiem umowy, ale mają charakter realny. Wynikając ze spotkania równych w swej godności podmiotów, między którymi nawiązuje się dialog na płaszczyźnie poznania, miłości i współdziałania. W człowieku-osobie istnienie dla siebie oraz współżycie z innymi w ramach społeczności dopełniają się. Widząc w ten sposób człowieka Papież przeciwstawia się jednostronnym stanowiskom kolektywizmu i indywidualizmu.

Tak w dużym skrócie można by pokazać najważniejsze kierunki filozofii osoby ludzkiej zawarte w encyklikach. Najpełniejszą perspektywę antropologiczną przynosi dopiero Objawienie. Jan Paweł II patrzy na człowieka zawsze w świetle wiary w Trójjedynego Boga, który jest ostateczną odpowiedzią na pytanie o ludzkie istnienie. „Kościół czerpie <zdolność rozumienia człowieka> z Bożego Objawienia. <Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga>, powiedział Paweł VI, przywołując następnie słowa świętej Katarzyny ze Sieny, która wyrażała w modlitwie tę samą myśl: <W Twojej naturze, wieczne Bóstwo, poznam moją naturę>."[15] Dlatego we wszystkich wypowiedziach Papieża spojrzenie filozoficzne jest przeniknięte i uzupełnione prawdą teologiczną, choć, jak zostało wyżej powiedziane, punktem wyjścia jest to, co każdy może odczytać w świetle rozumu naturalnego.

Podstawowa teologiczna prawda o człowieku, to fakt jego stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. „Człowiek w swoim człowieczeństwie zostaje obdarowany szczególnym *<obrazem i podobieństwem> Boga*. Oznacza to nie tylko rozumność i wolność jako konstytutywną właściwość natury ludzkiej. Oznacza to zarazem, od samego początku, zdolność *obcowania* z Bogiem *na sposób osobowy*, jako <ja> i <ty>. Oznacza również *zdolność do przymierza*, jakie ma ukształtować się wraz ze zbawczym udzielaniem się Boga człowiekowi."[16] Człowiek jest przez Boga obdarowany istnieniem osobowym, a to oznacza, że w Jego oczach każde życie ma wielką wartość i należy mu się szacunek ze strony innych ludzi. Człowiek został nie tylko przez Boga stworzony, ale także powołany do przymierza z Nim; został zaproszony do wejścia z Bogiem w osobową relację miłości. Ostatecznym celem człowieka jest udział w życiu Trójcy Świętej.

Człowiek jest na ziemi jedynym stworzeniem którego Bóg chciał dla niego samego, z czego wynika niepowtarzalna wartość każdej osoby ludz-

[15] *Centesimus annus*, 55.
[16] *Dominum et vivificantem*, 34.

kiej.[17] Cały świat został stworzony ze względu na człowieka, dla jego rozwoju i szczęścia. Co więcej, Bóg zaprasza ludzi do współudziału w swoim dziele stwórczym obdarzając człowieka, mężczyznę i kobietę zdolnością do przekazywania życia. Poleca także człowiekowi, aby *czynił sobie ziemię poddaną*, co prowadzi do wniosku, że wszelka ludzka praca posiada wielką wartość. Taka refleksja teologiczna dopełnia przedstawioną już wcześniej myśl o godności pracy ludzkiej.

Niestety, człowiek przez grzech nieposłuszeństwa i pychy oddalił się od swego Stwórcy. Tymczasem bez Stwórcy stworzenie zanika — od chwili grzechu pierworodnego w ludzkie dzieje wpisane jest zło, cierpienie i śmierć, a człowiek odrzucając Boga przestał też rozumieć siebie, stał się obcy samemu sobie. Odtąd w człowieku toczy się walka pomiędzy dążeniami ciała i ducha, walka między dobrem a złem. To bolesne rozdwojenie, które było już omawiane jako dramatyzm ludzkiego istnienia, jest właśnie skutkiem grzechu.[18]

Ale mimo to Bóg nie opuścił człowieka. Posłał na świat swego Jednorodzonego Syna, aby wyrwał nas z mocy grzechu i śmierci. „W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka — świat, który wraz z grzechem został poddany marności — odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości."[19] „Bóg stworzenia objawia się jako Bóg odkupienia, jako Bóg, który jest wierny Sobie Samemu, wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia."[20] „Chrystus (...) w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości *objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi* i ukazuje mu najwyższe jego powołanie."[21] Tylko Chrystus „jest tym, który dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka, który wszedł w jego <serce>."[22] Odkupienie (...) nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech."[23] „Przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania."[24]

Te niektóre myśli Jana Pawła II z *Redemptor hominis* zawierają całą głębię antropologii teologicznej Papieża, którą można nazwać *personalizmem chrystocentrycznym*. Wyznaczają one podstawowe kierunki nauczania o godności odkupionego człowieka, które jest obecne we wszystkich następnych encyklikach.

---

[17] Por. *Centesimus annus*, 11.
[18] Por. *Dominum et vivificantem*, 38.
[19] *Redemptor hominis*, 8.
[20] Tamże, 9.
[21] Tamże, 8.
[22] Tamże.
[23] Tamże, 10.
[24] Tamże, 11.

Objawienie pełnej prawdy o osobie ludzkiej dokonało się ostatecznie przez Chrystusa i w Chrystusie. Chrystus przez Wcielenie i Odkupienie objawił człowiekowi prawdę o człowieku. On sam jest słowem o godności człowieka. Przez fakt przyjęcia ludzkiej natury Syn Boży pokazał człowiekowi jak ma żyć, a przez śmierć i zmartwychwstanie jest On słowem o całym naszym życiu, którego ostatecznym spełnieniem jest życie wieczne z Bogiem. Jezus Chrystus jest „Boskim Pierwowzorem człowieka"[25] i dlatego „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie <przyswoić>, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć."[26]

Te wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, które człowiek rozpoznaje już swym naturalnym rozumem, znajdują potwierdzenie i ostateczne wyjaśnienie w Tajemnicy Jezusa Chrystusa, zwłaszcza prawda o godności każdego człowieka i bezcennej wartości jego życia. Albowiem „słowa, czyny i sama osoba Jezusa dają człowiekowi możliwość <poznania> *pełnej prawdy* o wartości życia ludzkiego; z tego <źródła> czerpie on zwłaszcza zdolność doskonałego <czynienia> tej prawdy, to znaczy przyjęcia i pełnej realizacji obowiązku miłowania ludzkiego życia i służenia mu, bronienia go i wspomagania."[27] *„Przez swoją śmierć Jezus objawia całą wielkość i wartość życia*, jako że Jego ofiara na krzyżu staje się źródłem nowego życia dla wszystkich ludzi. (...) Prawdziwie wielka jest wartość ludzkiego życia, skoro Syn Boży przyjął je i uczynił miejscem, w którym dokonuje się zbawienie całej ludzkości!"[28]

Chrystus jednocząc się z każdym człowiekiem przez fakt wcielenia i odkupienia ukazał niepowtarzalność osoby ludzkiej, każdej bez wyjątku, niepowtarzalność jej życia i powołania. Jest On także objawieniem transcendencji osoby i jej bytowania w stosunku do otaczającego świata rzeczy. To, co w człowieku najgłębsze i zarazem najprawdziwsze jest duchowe i niezniszczalne, gdyż ma swoje źródło w stwórczej miłości Boga, która w Jezusie ukazała się jako miłość odkupieńcza. W tajemnicy zmartwychwstania Bóg objawił ostatecznie, że życie ludzkie ma sens, że pomimo zła, cierpienia i śmierci jaśnieje dla człowieka nadzieja nieśmiertelności, nadzieja na spełnienie jego życia w wiecznym życiu Trójcy Świętej.

[25] *Dominum et vivificantem*, 59.
[26] *Redemptor hominis*, 10.
[27] *Evangelium vitae*, 29.
[28] Tamże, 33.

Syn Boży przynosi też każdemu odpowiedź na jego pytania moralne, wyznacza drogę, pokazuje jak żyć, aby naprawdę dobrze zrealizować swoje powołanie i być w pełni człowiekiem, jak właściwie korzystać z Bożego daru wolności, aby służył on rzeczywistemu dobru osoby zgodnemu z jej ostatecznym przeznaczeniem — wiecznym życiem z Bogiem. „W młodzieńcu, którego imienia Ewangelia Mateusza nie podaje, możemy rozpoznać *każdego człowieka, zbliżającego się* świadomie lub nieświadomie *do Chrystusa, Odkupiciela człowieka, i stawiającego Mu pytanie moralne.* Młodzieniec pyta nie tyle o to, jakich zasad należy przestrzegać, *ale jak osiągnąć pełny sens życia.* To dążenie bowiem stanowi rzeczywiste podłoże każdej ludzkiej decyzji i działania, to ukryte poszukiwanie i wewnętrzny impuls porusza ludzką wolność."[29] *„Również człowiek współczesny winien zwrócić się do Chrystusa, aby uzyskać od Niego odpowiedź na pytanie, co jest dobrem, a co złem.* To Chrystus jest Nauczycielem, Zmartwychwstałym, który ma życie w sobie i pozostaje zawsze obecny w Kościele i w świecie."[30] Władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale do Boga. On jest stwórcą ludzkiej natury, dlatego wie najlepiej, co jest dla człowieka dobre i z miłości do niego nakazuje mu to dobro w przykazaniach. Boże prawo, będąc „uniwersalną i obiektywną normą moralności"[31], nie niweczy wolności człowieka, lecz jest jej gwarancją i pomaga w prawidłowym jej rozwoju. Dzięki posłuszeństwu temu prawu wolność trwa w prawdzie i w pełni odpowiada godności ludzkiej. „Więź między wolnością człowieka a prawem Bożym ma swą żywą siedzibę w <sercu> osoby, czyli w jej *sumieniu.* (...) Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony."[32]

A czy życie Jezusa, Jego miłość do człowieka, która zaprowadziła Go aż na Krzyż, nie pokazuje najwyraźniej, że „człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego?" To w Chrystusie objawia się ostatecznie prawda, że życie człowieka jest w pełni ludzkie tylko wówczas, gdy jest bezinteresownym darem dla innych. W świetle Ewangelii widać jasno, że człowiek potrzebuje drugiego człowieka, i że podstawowa relacja między osobami powinna być zawsze relacją miłości; bez niej człowiek zamyka się w sobie tracąc swoje życie. „Krew Chrystusa objawia też człowiekowi, że jego wielkość, a zatem jego powołanie, polega na *bezinteresownym darze z siebie.* Właśnie dlatego, że krew Jezusa została wylana jako dar życia, nie jest już znakiem śmierci i ostatecznej rozłąki z braćmi, ale narzędziem komunii udzielającej wszystkim

[29] *Veritatis splendor,* 7.
[30] Tamże, 8.
[31] Tamże, 60.
[32] Tamże, 54.

życia w obfitości."[33]

Doskonałym wzorem jedności i miłości między osobami jest wewnętrzne życie Trójcy Świętej, w której każda z Osób jest całkowitym i bezinteresownym Darem. Uczestnictwo w Boskim istnieniu jest ostatecznym celem człowieka, ale dzięki darowi Ducha Świętego już na ziemi ma on udział w tym życiu Trójcy Świętej. Człowiek może dzięki temu coraz pełniej odkrywać godność i niepojętą głębię swego życia, którym został obdarowany przez Stwórcę, a także w dojrzały sposób budować relacje z innymi ludźmi. „Pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli <duchowy>. Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który <zna to, co ludzkie>, spotyka się z <Duchem, który przenika głębokości Boże>. *W tym Świętym Duchu*, który jest Darem przedwiecznym, *Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka*, dla ducha ludzkiego. Ukryte tchnienie Ducha Bożego powoduje, iż ludzki duch otwiera się również wobec zbawczego i uświęcającego samootwarcia się Boga. (...) zaś sam człowiek staje się <mieszkaniem Ducha Świętego>, <żywą świątynią Boga>. Przez Ducha Świętego bowiem Ojciec i Syn przychodzą do niego i czynią u niego swe mieszkanie."[34] „Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku. Ta wewnętrzna prawda bytu ludzkiego musi być stale na nowo odkrywana w świetle Chrystusa, który jest Pierwowzorem obcowania z Bogiem, i w Nim musi być odkrywana także racja tego odnajdywania siebie przez bezinteresowny dar z siebie wspólnie z innymi ludźmi."[35]

Na tle tych zaledwie kilku myśli na temat głównych linii antropologicznych ukazanych w encyklikach Jana Pawła II przebija bardzo wyraźnie jeden zasadniczy motyw nadający ton papieskim rozważaniom: człowieka nie można w pełni zrozumieć bez Chrystusa. Dlatego punktem odniesienia we wszystkich rozważaniach na temat osoby ludzkiej, jej życia i wieloaspektowego działania w świecie jest zawsze Tajemnica Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. „Ukazanie człowieka w pełnej godności jego człowieczeństwa nie może się dokonać inaczej niż przez odniesienie do Boga, chodzi zaś nie tylko o odniesienie czysto pojęciowe, ale uwzględniające pełną rzeczywistość ludzkiej egzystencji. Człowiek i jego najwyższe powołanie odsłania się w Chrystusie *poprzez objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości*."[36]

[33] *Evangelium vitae*, 25.
[34] *Dominum et vivificantem*, 58.
[35] Tamże, 59.
[36] *Dives in misericordia*, 1.

Glosa

Jarosław Kupczak OP

Tekst br. Jacka stanowi potrzebną i interesującą próbę odczytania antropologii zawartej w encyklikach Jana Pawla II. Jest to przedsięwzięcie ważne, polegające na przyjrzeniu się papieskiej wizji człowieka — pewnej nowej antropologii.

Kilka lat temu, po tym jak Jan Paweł II został uznany człowiekiem roku przez amerykański tygodnik „Time", *porte-parole* Stolicy Apostolskiej — Joaquin Navarro-Valls — mówił, że zamiarem Papieża jest stworzenie chrześcijańskiej alternatywy dla mniej lub bardziej humanistycznych filozofii ostatnich wieków np.: marksizmu, strukturalizmu, czy ateistycznych idei oświecenia i postoświecenia. Na tę papieską antropologię można spojrzeć z bardzo wielu punktów widzenia. Brat Jacek zauważa w encyklikach wiele linii nauczania o człowieku. Ja chcę zwrócić uwagę na linię, nie tylko moim zdaniem, najważniejszą, czyli na koncepcję wolności.

Krakowski filozof i interpretator myśli Jana Pawła II — Jan Galarowicz, mówi — że są dwa filary, na których opiera się chrześcijańska antropologia Karola Wojtyły (a potem Jana Pawła II). Są to teoria wolności i teoria świadomości. W tym momencie ukazuje się nam ważność papieskiej antropologii i konieczność włożenia wysiłku w jej odczytanie. Dlaczego? Dlatego, że przecież przez ostatnich kilka wieków w historii świata zachodniego główną ideą nośną, która wyznaczała rozwój kultury zachodniej, była idea wolności. Można popatrzeć na historię ostatnich stuleci cywilizacji zachodniej, jak czyni to wielu historyków, jako na okres, w którym powiększała się wolność człowieka, i którego celem, dla różnego rodzaju reformatorów, było rozszerzenie autonomii człowieka. Autonomii, czyli porządku *autos* i *nomos*; porządku praw istniejących jako rzeczywistości tworzone przez człowieka. Jest to okres naznaczony próbą budowania porządku świata, jako porządku *sensu stricto* ludzkiego, nie pochodzącego od jakiegokolwiek pozaludzkiego autorytetu.

Jan Paweł II tworząc swoją teorię wolności podejmuje wielką polemikę, usytuowaną jakby ponad wiekami, z nowożytnym pojęciem wolności. W ten sposób polemizuje także z całą nowożytną koncepcją osoby ludzkiej i z nowożytnym ujęciem kultury, czyli środowiska, w którym rozwija i formuje się człowiek. *Last but not least* Papież rozpatruje, na kanwie katolickiej nauki społecznej, również koncepcje

dotyczące porządku spolecznego, ekonomicznego, politycznego. Można więc popatrzyć na encykliki jako na wielką polemikę z oświeceniowym rodowodem wymienionych zagadnień.

Wolność człowieka, która jest dziś kluczowym nowożytnym konceptem, a także dążność do jej rozszerzania, stanowi jakby pierwszy *locus theologicus* encyklik papieskich. Istnieje także drugi *locus theologicus*, jest nim Sobór Watykański II.

Na *Vaticunum II* można popatrzyć w ten sposób, żeby dostrzec, iż najważniejszym dokumentem tego Soboru byla Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. W niej Kościół Katolicki po raz pierwszy z taką mocą powiedzial, że każdy człowiek ma prawo do poszukiwań religijnych w wolności. Istnieje zatem wolność poszukiwań religijnych. Trzeba popatrzeć więc na inne kultury i na inne religie jako na miejsca, gdzie ta wolność się realizuje. Takie stanowisko Soboru, w którym Karol Wojtyla jako Biskup Krakowski uczestniczyl, jest czymś szalenie doniosłym, ponieważ stawia kilka bardzo istotnych pytań. Przede wszystkim nasuwa się pytanie o prawo do błędu. Ojcowie soborowi stwierdzają, że dobrze jest, jeżeli ktoś w wolności dochodzi do akceptacji stanowiska Kościola Katolickiego w różnych dziedzinach. Jeśli jednak tak nie jest, jeżeli ktoś w wolności dokonuje wyboru innych opcji religijnych czy innych wizji życia, które nie zgadzają się z nauką Kościola, powinien być tolerowany. W gruncie rzeczy z *Dignitatis humanae* wynika jakby konieczność tolerancji dla innych niż katolicka dróg przez życie. W taki właśnie sposób dokument ten podejmuje problem wolności. Dyskusja, która wybuchla na Soborze wokół tej deklaracji, dotyczyla, w gruncie rzeczy, problemu relatywizmu. Jeżeli Kościół mówi, że każdy człowiek ma prawo do swoich własnych poszukiwań religijnych i do znalezienia swojej własnej drogi, to czy nie jest tak, iż Kościół po raz pierwszy w swojej historii zgadza się na relatywizm wartości? Sposobem, w jaki Sobór staral się rozwiązać ten problem, było zwrócenie uwagi na prawdę. Istnieje jedna prawda obiektywna przyniesiona przez Objawienie, a jej depozytariuszem jest Kościół Katolicki. W związku z tym każdy człowiek ma prawo do swoich wolnych poszukiwań, ale pod warunkiem, że istotnie szuka prawdy. Poszukiwanie prawdy jest zatem warunkiem wolności.

Zgodnie z takim rozumieniem Soboru kształtował się rdzeń koncepcji antropologicznej Karola Wojtyly — filozofa, a potem Jana Pawła II — papieża i wybitnego teologa. Tym rdzeniem jest wzajemny związek pomiędzy prawdą i wolnością. Myślę, że uchwycenie nierozerwalności relacji pomiędzy prawdą i wolnością stanowi centrum antropologii filozoficznej i teologicznej Ojca Świętego.

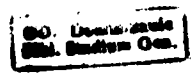
Pierwszy etap antropologicznych poszukiwań Karola Wojtyły, filozoficzny, to przede wszystkim podstawowa książka *Osoba i czyn* z roku 1968, ale także Wykłady Lubelskie, które wygłosił na KUL-u w latach 1954–1958. Tematyka związku prawdy i wolności jest dla tych rozważań absolutnie podstawowa, ważny jest także temat sumienia. Potem problematyka wolności będzie kontynuowana przez Papieża przede wszystkim w encyklice *Veritatis splendor*, gdzie myśl z książki *Osoba i czyn* jest jeszcze bardziej rozwinięta, głębiej poddana interpretacji teologicznej.

Uważam, że można spojrzeć na ostatnią encyklikę *Fides et ratio* również jako na kontynuację rozważań związku wolności z prawdą. Może dwa zdania na ten temat. W *Osobie i czyn* i w *Veritatis splendor* Papież mówi, że do tego, aby człowiek był wolny, potrzebne jest odniesienie do prawdy. Dlaczego? Dlatego, że podstawowa sytuacja ludzkiego wyboru polega na tym, że mamy do czynienia z wieloma konkurencyjnymi opcjami. Wieczorem mogę obejrzeć telewizję, pójść do kaplicy, mogę uzupełnić korespondencję albo mogę wcześniej pójść spać, bo jestem zmęczony. To wszystko są ważne dobra, może z wyjątkiem telewizji, dobra konkurencyjne, spośród których muszę coś wybrać. Sytuacja wolności polega na tym, że ja nie jestem wciągany przez te dobra, nie jestem zmuszony, żeby koniecznie wybrać jedno z nich. Bywają jednak ludzkie sytuacje, kiedy jestem wciągnięty przez jakieś dobro, np. przez oglądanie telewizji, przy której spędzam dwie lub trzy godziny, nie oglądając czegoś konkretnego, ale nieustannie zmieniając kanały. Jest to przykład sytuacji uzależnienia, gdyż nie mogę odejść od telewizji, bo jestem tak mocno przez nią wciągnięty. Sytuacja wolności polega natomiast na tym — pisze Papież z perspektywy fenomenologa — że jestem w pewnym dystansie wobec dóbr, które jawią mi się jako atrakcyjne, mogę zadecydować, które z tych dóbr są dla mnie najważniejsze i w tym momencie najbardziej nadające się do realizacji. Papież mówi, że aby to nastąpiło, musi być element rozumowej oceny poszczególnych dóbr. Karol Wojtyła nazywa to momentem odczytania prawdy o każdym z dóbr. Ważne dla antropologicznej struktury czynu jest to, że w tym momencie wola wymaga współpracy rozumu. Rozum pomaga woli podjąć odpowiednią decyzję oświetlając prawdę o każdym z dóbr. Dostrzegamy, co jest ważniejsze: czy uzupełnienie korespondencji, czy pójście wcześniej spać, czy pójście do kaplicy. Dopiero w świetle prawdy o dobru wola może podjąć decyzję. Na przykład rozum mówi woli, że w ciągu dnia było mało modlitwy i trzeba się jednak dowlec do kaplicy. Taka analiza, która już znajduje się w książce *Osoba i czyn*, a w zarodku występuje w Wykładach Lubelskich, później jest

obecna w encyklice *Veritatis splendor* i pokazuje związek wolności i prawdy.

Wielkim *novum*, jakie wprowadza encyklika *Fides et ratio*, jest temat wyzwolenia ludzkiej zdolności poznania. Jeżeli poznanie prawdy jest konieczne dla ludzkiej wolności, a prawda umożliwia ludzką wolność, to poznanie prawdy — wedle Papieża — również wymaga wyzwolenia, musi zostać wyprowadzone na wolność, ponieważ ludzki rozum po grzechu pierworodnym znajduje się w stanie niewoli. Dopiero wyzwolenie ludzkiego rozumu przez łaskę Jezusa Chrystusa sprawia, że nasza zdolność poznania uzyskuje właściwą sobie zdolność transcendowania każdej dotychczasowej wiedzy. Jan Paweł II powtarza za Arystotelesem, że ludzki umysł chce wiedzieć, poznawać. Każdy człowiek chce wiedzieć coraz więcej, coraz głębiej i w coraz pewniejszy sposób. Papież pisze, że ludzka zdolność poznania w ciągu naszego życia nie zatrzymuje się na niczym. Nie ma takiego przedmiotu poznania, który zatrzymałby ludzką chęć poznania, ponieważ każdy poznawany przedmiot odsyła do kolejnego. Ludzki rozum jest niezaspokojony, ciągle pragnie poznawać więcej, a to jest równie konieczne, aby zaistniał fenomen ludzkiej wolności. Mówiąc słowami książki *Osoby i czyn* — następuje wyzwolenie rozumu ku transcendencji. To wyzwolenie ludzkiego rozumu do ciągłej transcendencji, do ciągłego transcendowania stanu dotychczasowej wiedzy może być dokonane tylko przez łaskę Jezusa Chrystusa, która podźwiga rozum z ran zadanych mu przez grzech pierworodny.

Można popatrzeć na encyklikę *Fides et ratio* także jako na polemikę Jana Pawła II z wszystkimi współczesnymi kierunkami filozoficznymi i epistemologicznymi, które są sceptyczne co do możliwości ludzkiego poznania. Należą do nich oczywiście pozytywizm i neopozytywizm, które twierdziły, że jakiekolwiek mówienie o poznaniu religijnym czy metafizycznym jest pozbawione sensu. W ten sposób zawęziły możliwość ludzkiego poznawania. Innym kierunkiem filozoficznym, o którym mówi Papież, jest pragmatyzm utrzymujący, że każde ludzkie poznanie weryfikuje się przez swoją użyteczność. Tylko to, co pragmatycznie użyteczne może być prawdziwe. Kryteria pragmatyczne decydują o prawdzie. Kolejnym kierunkiem jest bezkrytyczny relatywizm, który relatywizuje wszelkie ludzkie poznanie, wszelką prawdę. Papież krytykuje także nihilizm i sceptycyzm. Pozostałe kierunki, z którymi Jan Paweł II polemizuje, to fenomenologia i egzystencjalizm. Polemika z tymi dwoma prądami, do których Papież przecież jakoś przyznawał się w czasie własnej edukacji i twórczości filozoficznej, dotyczy niezdolności tych kierunków do przejścia na płaszczyznę klasycznej metafizyki. Fenomenologia i egzysten-

cjalizm również ograniczają zdolność ludzkiego poznania, kiedy sprowadzają ludzkie poznanie do subiektywnych doznań i doświadczeń człowieka i wyrażają swoją niemożność mówienia o tym, co realnie istnieje poza ludzkimi doznaniami. W ten sposób są niezdolne do mówienia o bycie w sposób obiektywny.

Reasumując, myślę, że ważnym sposobem odczytania twórczości Jana Pawła II jest spojrzenie na podjętą przez niego wielką polemikę z oświeceniową koncepcją wolności, koncepcją, która stworzyła oświecenie. Polemika ta nie odrzuca pozytywnych dokonań oświecenia, a szczególnie na nowo odkrytej koncepcji wolności, ale nadaje ludzkiej wolności realistyczną interpretację. Integruje ją z zagadnieniem prawdy, gdyż rozumienie wolności jako powiązanej z prawdą jest fundamentalnie ważne dla chrześcijańskiej antropologii.