

Ks. MARIAN SZYMONIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ŁAD SPOŁECZNY W KONTEKŚCIE PRZEMIAN CYWILIZACYJNYCH WSPÓŁCZESNEJ POLSKI

1. KLIMAT SPOŁECZNO-KULTUROWY PRZEŁOMU TYSIĄCLECI

W klimacie społeczno-kulturowym przełomu tysiącleci daje się zauważyć analogicznie do klimatu przyrodniczego wiele kontrastów. Mamy tu bowiem do czynienia z całym szeregiem wykluczających się tendencji. W dziedzinie społeczno-ekonomicznej da się zauważyć głębokie rozwarstwienie między ludźmi bardzo bogatymi i skrajnie biednymi, zarówno w skali poszczególnych państw, jak również w odniesieniu do całego globu. Podobnie jest w dziedzinie zachowań społecznych. I w tej kwestii ludzkość zmagą się ze sprzecznymi tendencjami. Z jednej strony następuje wzrost tolerancji, niekiedy do przesady, dla zachowań i postaw odmiennych, a z drugiej strony mamy do czynienia z nasilaniem się postaw fanatycznych, posuniętych aż do działań terrorystycznych.

Natomiast niewątpliwą zdobyczą cywilizacyjną współczesnego świata jest fakt, że od czasów II wojny światowej w sferze globalnej, mimo potwornych, ale jednak lokalnych konfliktów, dało się utrzymać pokój. Niemala w tym zasługa pontyfikatu Jana Pawła II, który ciągle przypomina o dialogu i pokojowym rozwiązywaniu wszelkich konfliktów. Drugą zdobyczą cywilizowanego świata jest coraz powszechniejsza świadomość i afirmacja godności każdego człowieka, co znalazło wyraz w szeregu dokumentów międzynarodowych¹. Z problematyką godności człowieka związane jest zagadnienie praw człowieka w jego jak najbardziej fundamentalnym rozumieniu. Po drugiej wojnie światowej można mówić o swoistej karierze praw człowieka. Prawa człowieka stały się niejako istotnym elementem współczesnej kultury. I tu jednak mamy do czynienia z pewnym paradoksem. Idzie o to, że na płaszczyźnie praktycznej prawa te są uznawane i afirmowane, natomiast od strony teoretycznej mówi się nawet o niemożliwości istnienia praw człowieka w ogóle². Po-

¹ F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 142–145.

² M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 13–14; K. Bagan-Kurluta, K. Cuadrat-Grzybowska, *Ochrona praw człowieka*, [w:] *Integracja europejska. Wprowadzenie*, red. M. Perkowski, Warszawa 2002, s. 340.

nadto w polskiej sytuacji społeczno-kulturowej należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden fakt. Mianowicie, społeczeństwu polskiemu w momencie wchodzenia w nową pokomunistyczną epokę towarzyszył ogromny optymizm, który obejmował także dziedzinę kultury i wielkie perspektywy życia intelektualnego. Tymczasem, jak słusznie zauważa Ryszard Legutko, w polityce i sferze życia ekonomiczno-gospodarczego udało się odnieść spore mieralne sukcesy, podczas gdy w odniesieniu do sfery kultury nadal, a nawet z coraz większym przekonaniem mówi się o kryzysie, zagubieniu, chaosie³.

Nic zatem dziwnego, że jednym ze słów-kluczy do zrozumienia współczesności jest słowo kryzys. Kryzys ten dotyka sfery ekonomii (podział na I, II, III świat), ale obejmuje przede wszystkim dziedzinę ludzkich zachowań. Po 11 IX 2001 r. należy mówić nade wszystko o kryzysie bezpieczeństwa. Wydarzenie to zachwiało jedną z najbardziej elementarnych potrzeb człowieka, mianowicie potrzebą bezpieczeństwa. Dziennikarze, politycy, socjologowie, kaznodzieje mówią, że świat po 11 IX 2001 r. nie jest już taki sam jak poprzednio. Nasuwa się zatem pytanie, jaki więc jest? Nie chcemy dawać żadnych uproszczonych odpowiedzi na tak ogólne i ważne pytanie. Można natomiast podjąć próbę naświetlenia klimatu społeczno--kulturowego przełomu tysiącleci, co wydaje się zasadne przy roztrząsaniu wspomnianej wyżej kwestii.

Wydaje się najpierw, że cały szereg kontrastów charakterystycznych dla współczesnego świata (np. afirmacja godności człowieka w dokumentach międzynarodowych z jednej strony i aborcja, eutanazja dopuszczane w prawodawstwie wielu cywilizowanych krajów świata z drugiej strony) ma swoje źródło w braku najgłębszego punktu odniesienia, czyli w braku transcendentnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Człowiek współczesny i społeczność, w której żyje, zostają sprowadzone do jedynie horyzontalnego wymiaru. Wprawdzie badania socjologiczne mówią, iż w XX w. nastąpiło znaczne ożywienie religijne, to jednak obejmuje ono głównie cały konglomerat zjawisk określanych mianem „nowych ruchów religijnych”⁴. Natomiast Europa jako kontynent zdaje się wyraźnie odchodzić od swych chrześcijańskich korzeni, tracąc tym samym punkt odniesienia, wokół którego ukształtowało się całe europejskie dziedzictwo. O potrzebie takiego punktu odniesienia dla jednoczącej się Europy mówił między innymi kardynał Meisner. Arcybiskup Kolonii stwierdził, że nowa waluta zjednoczonej Europy – euro nie może stać się dla niej żadnym punktem orientacyjnym. Zdaniem Kardynała, trzeba, by takim punktem odniesienia z powrotem stał się Chrystus i cała chrześcijańska tradycja⁵.

W Europie Zachodniej, której siła wyrasta z fenomenu chrystianizmu, w której dokonała się asymilacja wielkiej tradycji judaizmu z filozofią sta-

³ R. Legutko, *O czasach chytrych i prawdach pozornych*, Kraków 1999, s. 201.

⁴ M. Libiszowska-Zółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin 2001, s. 7.

⁵ *Europa potrzebuje Chrystusa*, „Nasz Dziennik” 2002, nr 23 (1216) z 28 I, s. 7.

rożytniej Grecji, ciągle niestety są obecne wśród intelektualistów, artystów i dziennikarzy antykatolickie fobie. Przykładem tego może być Deridiańska dekonstrukcja fenomenu religijnego. Z wielką mocą Derrida krytykuje nietolerancję i imperialne zapędy, które kojarzą mu się z Kościołem rzymskokatolickim. Natomiast Islam w tej kwestii traktuje o wiele pobłażliwiej. Zdaniem Derridy szczerze intencje Kościoła objawiłyby się w jego samolikwidacji⁶.

Generalnie rzecz ujmując, z powodu wielu przyczyn, których nie sposób tu analizować, w dziedzinie przekonań dotyczących Boga i moralności sytuacja współczesnej kultury jest bardzo niekorzystna⁷. Zważywszy na ogromną rolę, jaką religia odgrywa w kulturze i społeczeństwie, możemy mówić nie tylko o kryzysie religijno-moralnym, ale także kulturowo-społecznym. Każda bowiem religia, zawierając swoisty pogląd na świat, ukazuje właściwą sobie hierarchię wartości z wartością naczelną włącznie. W ten sposób religia poszerza perspektywy poznawcze człowieka, a działalność kulturotwórcza osoby ludzkiej otrzymuje mocny fundament. Ostatecznie religia stanowi usensownienie kultury⁸. Odejście od religii stanowi zatem zawsze jakąś formę pomniejszenia, a nawet degradacji człowieka jako osoby. Wielu badaczy ze smutkiem zauważa, że po proklamacji we współczesnej kulturze tzw. „śmierci Boga”, najbardziej zagrożony stał się człowiek. „Śmierć Boga” jest równocześnie „śmiercią człowieka”⁹. Z horyzontalizacją życia ludzkiego wiąże się to, co jest określane, szczególnie w nauczaniu Jana Pawła II, mianem cywilizacji śmierci. Postępująca sekularyzacja przyczynia się do upadku religii, co w konsekwencji prowadzi do poczucia pustki duchowej współczesnego człowieka. Egzystencja współczesnego człowieka, szczególnie na zachodzie Europy, zostaje w ten sposób pozbawiona głębszego sensu¹⁰. Dzisiejsze społeczeństwa wysoko rozwinięte pod względem cywilizacyjnym są społeczeństwami typowo świeckimi, z całym konglomeratem zjawisk właściwych dla procesu sekularyzacji. Dokonuje się w nich eliminacja tego wszystkiego, co nadprzyrodzone. Zostają odrzucone wszelkie autorytety, zrywa się z tradycją. W dalszej konsekwencji ma miejsce indywidualizacja życia, a stosunki międzyludzkie stają się bezosobowe¹¹. Kryzys, który obecnie przeżywa kultura europejska, polega zatem na negacji transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Dokonuje się to w kontekście wysokiego rozwoju materializmu praktycznego i związanego

⁶ H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa–Poznań 2001, s. 425–426.

⁷ Z. J. Zdybicka, wypowiedź [w:] *Wobec Boga i moralności*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 105.

⁸ Tamże, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 370–371.

⁹ Tamże, s. 371.

¹⁰ J. Kowalski, *Współczesne sekty i gnozy. Neopoganizm i nowa religijność*, [w:] *Złudzenia Nowej Ery. Teologowie o New Age*, red. I. Dec, Oleśnica 1993, s. 16.

¹¹ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992, s. 161.

z nim konsumpcyjnego stylu życia, ufundowanych na wysokim stopniu rozwoju cywilizacyjnego¹².

Wobec powyższego dla zrozumienia klimatu społeczno-kulturowego doby współczesnej warto także zwrócić uwagę na to, co jest ogólnie określane konsumpcyjnym stylem życia. Konsumpcjonizm to nie tylko kategoria, którą można jakoś powierzchownie określić stosunek człowieka do dóbr materialnych. Przy głębszym przyjrzeniu się temu problemowi okaże się, że to ważna kategoria antropologiczna i społeczna określająca kondycję współczesnych ludzi. Z konsumpcyjnym stylem życia wiąże się problem tempa życia i braku czasu. W konsumpcyjnym modelu egzystencji ludzkiej idzie bowiem oto, by jak najszybciej zapominać, a nie uczyć się rzeczy nowych¹³. W człowieku wprzęgniętym w mechanizm konsumowania, przy braku nowości, rodzi się poczucie pustki, które z kolei domaga się uzupełnienia. W celu zwiększenia możliwości nabywczych konsumentów organizatorzy nabywania poszerzają nieustannie swoją ofertę. W takim klimacie nie ma mowy o odpoczynku dla konsumenta¹⁴. Najgłębsze jednak zagrożenie dla osobowej egzystencji człowieka ze strony konsumpcjonizmu polega na tym, że konsumpcyjny styl życia nadbudowany jest na świecie fikcji. Niebagatelna w tym rola reklamy. Człowiek oddany niepohamowanej konsumpcji jest narażony na utratę kontaktu z realnym światem¹⁵.

Istota zagadnienia konsumpcjonizmu sprowadza się ostatecznie do kwestii samoświadomości współczesnego człowieka. Idzie mianowicie o to, czy człowiek chce widzieć siebie jako maszynę konsumpcyjną, robiącą karierę i zorientowaną tylko horyzontalnie, czy też może raczej chce szukać integralnej wizji samego siebie na miarę swoich w pełni ludzkich aspiracji, rozumiejąc siebie jako byt nie tylko cielesny, materialny, ale byt materialno-duchowy.

2. ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Kluczem do zrozumienia fenomenu życia społecznego i fenomenu ludzkiej kultury jest sposób pojmowania człowieka. Dwa tysiące lat myśli chrześcijańskiej w tym względzie znajduje wspaniałe podsumowanie w programowej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Papież stwierdza, że każdy prawdziwy humanizm, czyli głębokie dowartościowanie godności człowieka, odnosi się jakoś do tajemnicy odkupienia. W tajemnicy odkupienia człowiek zostaje na nowo potwierdzony i na nowo obja-

¹² J. K o p e r e k, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, Warszawa 2001, s. 346–347.

¹³ Z. B a u m a n, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 97.

¹⁴ Tamże, s. 99.

¹⁵ Z. S a r e ł o, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 19.

wiony sobie, Chrystus–Odkupiciel, to uosobienie miłości, która – zdaniem Ojca Świętego – stanowi klucz do zrozumienia człowieka (*Redemptor hominis* nr 10)¹⁶. Głęboki humanizm i personalizm papieskiego przepowiadania stanowią przedłużenie soborowego nauczania. Warto w tym miejscu odnieść się do *Gaudium et spes* – konstytucji duszpasterkiej o Kościele w świecie współczesnym, która ukazuje styk Dobrej Nowiny ze współczesnym światem.

Wspomniana konstytucja chce ująć człowieka i społeczeństwo w pełnych wymiarach. Pełny obraz człowieka i jego związek ze społeczeństwem jest tu ukazany w duchu personalizmu chrześcijańskiego. „Osoba ludzka – stwierdza dokument – jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego” (*Gaudium et spes* nr 25)¹⁷. Istotna treść soborowego przekazu daje się zamknąć w stwierdzeniu, że człowiek jest z natury istotą społeczną. Jest to więc wyraźne nawiązanie do tradycji myśli arystotelesowsko-tomistycznej.

Wielki Arystoteles uważał, że człowiek jest z natury istotą społeczną, a ściślej należałoby powiedzieć, że „człowiek – według niego – jest istotą państwową”¹⁸. Arystotelesowskie określenie człowieka jako istoty społecznej zostaje przyjęte przez św. Tomasza z Akwinu¹⁹. Uznanie człowieka za istotą społeczną nie rozwiązuje jednak automatycznie problematyki relacji między człowiekiem-osobą a społecznością. Właściwe zaś naświetlenie tej relacji jest sprawą kluczową dla wszelkich doktryn polityczno--społecznych. Wypada w tym miejscu zwrócić uwagę na transcendencję człowieka jako osoby. W tradycji filozofii klasycznej mówi się o podwójnej transcendencji osoby ludzkiej: najpierw względem przyrody, następnie względem społeczności. Jeśli idzie o transcendencję osoby w stosunku do natury, to dokonuje się ona poprzez akty duchowe poznania intelektualnego, miłości i wolności. Natomiast przy transcendencji osoby względem społeczności mówi się o podmiotowości prawa, zupełności i godności osoby²⁰. Ludzkie poznanie, miłość i wolność decydują o odrębności człowieka-osoby w stosunku do natury. Być osobą – znaczy mieć zdolność intelektualnego poznania rzeczywistości. Z ludzką rozumnością wiąże się wolność wyboru oraz akt miłości. Poprzez akty poznania, wolności i miłości osoba „przekracza”, czyli transcenduje całą przyrodę, która działa na zasadzie nadanej jej determinacji²¹. Jeśli idzie o transcendencję względem społeczności, to dla naszych rozważań ważne jest szczególne zwrócenie uwagi na moment zupełności osoby. Czło-

¹⁶ Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980.

¹⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1967.

¹⁸ Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 27.

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, q. 188, a. 8.

²⁰ M. A. Krąpiec, *Ja–człowiek*, Lublin 1991, s. 417; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 328; I. Dec, *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław–Lublin 1991, s. 156.

²¹ M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 328.

wiek-osoba jest bytem społecznym i potrzebuje społeczeństwa dla swojego normalnego rozwoju. Nie oznacza to jednak podporządkowania osoby społeczności. Osoba bowiem jako substancja jest wyższym tworem bytowym niż społeczność, która jest tworem relacyjnym. Dlatego w ostatecznym rozumieniu społeczność jest dla osoby, a nie osoba dla społeczności²². Tu, jak się wydaje, znajduje się najgłębsze metafizyczne uzasadnienie relacji między człowiekiem i społecznością z konkluzją prymatu osoby przed społecznością.

Odwołanie się do antropologicznego zagadnienia transcendencji człowieka-osoby stanowi dogodny punkt wyjścia do dyskusji z różnego rodzaju deterministycznymi i socjopriorycznymi teoriami społecznymi o podłożu materialistycznym. Skoro człowiek jako osoba transcenduje zarówno naturę, jak i społeczeństwo, to jest rzeczą oczywistą, iż zasady życia społecznego powinny być ustanawiane pod kątem respektowania fundamentalnych praw bytu osobowego, na miarę w pełni ludzkich aspiracji. Nic zatem dziwnego, że przywołana konstytucja *Gaudium et spes* jako wielka karta personalizmu kładzie duży nacisk na szacunek dla człowieka. Wyrażać się on ma przede wszystkim w poszanowaniu życia i w godnym jego prowadzeniu. Z tego punktu widzenia zostają przez dokument soborowy potępione: zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja, dobrowolne samobójstwo, a także tortury fizyczne i psychiczne, przymus psychiczny, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel ludźmi, nieludzkie warunki życia (*Gaudium et spes* nr 27). Przesłanie to do dziś jest aktualne. Przy czym należy podkreślić, że nowoczesne społeczeństwa demokratyczne wpadły w straszną pułapkę, zabezpieczając na wielu odcinkach życia społecznego poszanowanie ludzkiej godności przy jednoczesnym stanowieniu praw dopuszczających aborcję i eutanazję, będące największym podeptaniem tejże ludzkiej godności.

Przemiany mentalne mające miejsce w dobie współczesnej nie stwarzają dogodnych warunków dla obrony podstawowych praw osoby. Oderwanie człowieka od Transcendensu-Osobowego Absolutu i powierzchowny styl życia wielu współczesnych ludzi, o czym była mowa wcześniej, stwarzają sytuację zawieszenia człowieka w próżni. Człowiek dzisiejszy ma wielkie poczucie własnej godności, ale bardzo często nie rozumie, jakie są jej najgłębsze podstawy. Znajduje to odzwierciedlenie w codziennych ludzkich wyborach i preferencjach, o których informują nas bardziej lub mniej rzetelne badania socjologiczne. Dlatego wydaje się zasadne ciągle pogłębianie personalistycznej myśli chrześcijańskiej, która stanowi, jak się wydaje, udaną próbę ukazania pełniejszego wymiaru życia człowieka w kontekście kultury i społeczności, które człowiek tworzy.

3. PODSTAWOWE ZASADY ŁADU SPOŁECZNEGO

²² Tamże, s. 329.

Spośród zasad, na których opiera się porządek społeczny zapewniający ludzkiej osobie w pełni integralny rozwój, zostaną obecnie bliżej omówione trzy, a mianowicie: wolność, sprawiedliwość i pomocniczość.

Wolność jest istotnym atrybutem człowieczeństwa. Dzięki niej człowiek zostaje wyniesiony ponad cały wszechświat materialny. Wolność umożliwia także człowiekowi nieustanne doskonalenie siebie²³. Wolność w rozumieniu filozofii klasycznej jest ujmowana w sposób integralny w kontekście struktury bytowej człowieka. Człowiek jest przede wszystkim istotą rozumną. Rozumność jest więc czynnikiem konstytuującym treść bycia człowiekiem. Ludzka wola jest sprzężona z intelektualnym poznaniem spostrzeżonego dobra. Człowiek jako osoba konstytuuje się poprzez poznanie i wyrażającą się w wolnych decyzjach wolę²⁴. Ludzki wolny wybór stanowi źródło działania człowieka. W jego skład wchodzi czynności intelektualnego poznania i akt wolnego wyboru dokonany przez naszą wolę. Ostatecznie więc w ludzkim wolnym działaniu, w ludzkiej decyzji przeplatają się akty intelektu i woli. Natomiast istotny dramat wolnego wyboru, zdaniem Krąpca, ma miejsce nie w fazie teoretycznego poznania, lecz w fazie praktycznej, gdzie ma miejsce mój wybór jednego z wielu sądów praktycznych o konkretnym dobru. W chwili bowiem wyboru intelekt przedstawia mi wiele praktycznych sądów o konkretnym dobru²⁵. Według Gogacza, poprawne rozumienie ludzkiej wolności możliwe jest wówczas, gdy się opiera na klasycznej realistycznej metafizyce człowieka. Jego bowiem zdaniem, „człowiek jest wolny ze względu na to, że jest wierny istnieniu bytu i przejawom istnienia”²⁶. Tak rozumiana wolność, jako wolność woli w najgłębszym bytowym sensie, jest atrybutem każdego człowieka, stanowi bowiem część ludzkiej natury²⁷.

Nieco inne spojrzenie na ludzką wolność mamy w filozofii Józefa Tischnera. Rozróżnia on przede wszystkim, w nawiązaniu do Hegla, wolność „od” i wolność „do”. Istoty natomiast wolności należy szukać w głębszych pokładach życia ludzkiego. W ostatecznym rozrachunku to nie wolna wola, zdaniem Tischnera, ale po prostu człowiek jest wolny. Więcej, człowiek jakby tworzy siebie z wolności²⁸. Bardzo cenne jest także Tischnerowskie rozumienie wolności jako kategorii dramatycznej. Tischner ma tu na myśli rozumienie wolności jako kategorii międzyludzkiej, a ściślej międzyosobowej z całą paletą konkretnych wyborów: „Problemem wolności jest: odpowiedzieć czy nie odpowiedzieć na postawione mi pytanie; pójść czy

²³ W. Grana t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 124.

²⁴ M. A. Krąpiec, *Ja—człowiek...*, s. 282–286.

²⁵ Tenże, *Natura ludzkiej wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20–25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 36–37.

²⁶ M. Gogacz, *Wolność jako przejaw sumienia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 36.

²⁷ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 116.

²⁸ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985, s. 87–89.

nie pójść za skierowanym ku mnie wyzwaniem; podzielić się chlebem czy się nie podzielić; zabić czy nie zabić?”²⁹.

Powyższe uwagi miały ułatwić zrozumienie wolności jako fundamentalnej kategorii antropologicznej. Na tym tle będzie łatwiej naświetlić realizację ludzkiej wolności w życiu społecznym. Stanisław Kowalczyk wyróżnia trzy odmienne koncepcje życia społecznego, w których na różny sposób realizuje się wolność człowieka. Są to koncepcje: liberalno-indywidualistyczna, kolektywistyczno-marksistowska i personalno-chrześcijańska³⁰. Dla pierwszej koncepcji właściwe jest maksymalistyczne rozumienie wolności w życiu społecznym. Społeczeństwo powinno zagwarantować jednostce możliwość nieskrępowanego działania. Podstawą całego życia społecznego jest realizacja prawa do tak szeroko pojętej wolności. Liberalistyczne rozumienie ludzkiej wolności akcentuje fakt wolności obywatelskich. Bycie wolnym – to bycie obywatelem obdarzonym możliwością wyboru. Na tak realizowanej wolności człowieka możliwe jest powstanie społeczeństw obywatelskich³¹. Wolność jest oczywiście niezbywalnym atrybutem ludzkiej osoby, bo wypływa z natury człowieka, jednakże liberalistyczna maksymalizacja wolności prowadzi do wynaturzeń np. w sferze ekonomicznej, a nawet do dezintegracji życia społecznego³². Skrajnie odmienną, w stosunku do poprzedniej, koncepcję wolności życia społecznego prezentowała, już częściowo przebrzmiała, ideologia marksistowska. W ujęciu marksistowskim wolność jest kreowana przez kolektyw. Teoria marksistowskiego kolektywizmu redukowałą człowieka do małego egzemplarza społeczności. Człowiek był tu traktowany krańcowo instrumentalnie³³. Skrajny przykład marksistowskiego instrumentalizmu stanowią terror i zbrodnie stalinowskie. I wreszcie chrześcijańska koncepcja wolności społecznej dystansuje się zarówno od liberalizmu, jak i kolektywizmu. Życie społeczne jest tu rozumiane jako uczestnictwo we wspólnotcie. Zagwarantowana zostaje przede wszystkim realizacja wszystkich fundamentalnych praw człowieka jako osoby. Przesłanie dokumentów kościelnych, zwłaszcza soborowych, i wypowiedzi ostatnich papieży doskonale współbrzmiały w tym względzie z wieloma dokumentami międzynarodowymi, a szczególnie z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka³⁴. Przywoływana już niejednokrotnie konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza krótko, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (*Gaudium et spes* nr 25). To chyba najkrótsze i najpełniejsze uzasadnienie wolności jako naczelnej zasady wszelkich urządzeń społecznych.

²⁹ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 298.

³⁰ S. K o w a l c z y k, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 121.

³¹ S. D z i a m s k i, *Podstawy aksjologiczne demokracji*, [w:] *Filozofia a demokracja*, red. P. W. Juchacz, R. Kozłowski, Poznań 2001, s. 208–209.

³² S. K o w a l c z y k, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 122.

³³ Tamże, s. 123.

³⁴ Tamże, s. 123–124.

Jako pewne uzupełnienie trzech powyższych koncepcji życia społecznego należy jeszcze przywołać bardzo dziś aktualną i żywotną ideologię neoliberalizmu. Neoliberalizm zdaje się przejmować w stopniu bardziej radykalnym to, co głosił liberalizm. Zostaje zatem potwierdzona na nowo pełna wolność i autonomia człowieka we wszystkich dziedzinach ludzkiej egzystencji. Człowiek w ujęciu neoliberalnym to stwórca, prawodawca porządku społecznego i moralnego, jedyny pan własnej egzystencji i innych. Wszelkie ważne normy regulujące życie społeczności ludzkiej są określone na zasadzie negocjacji i konsensusu. Hedonistyczna pogoń za przyjemnościami przybiera niekiedy rozmiary absurdałne, aż do zadawania śmierci innym i sobie (aborcja, eutanazja). Ideologia neoliberalizmu zdaje się podważać podstawowe ludzkie prawa³⁵. Z liberalistycznego punktu widzenia podnoszone są także obawy w odniesieniu do roli i miejsca moralności w nowoczesnym życiu politycznym. Z tego punktu widzenia widzi się bardzo dobrą koniunkturę moralności i twierdzi się, że jest jej za dużo w życiu publicznym. Zgłaszana jest także obawa, że zasady moralne mogą wymuszać w dziedzinie polityki decyzje sprzeczne zarówno z polityczną, jak i ekonomiczną racjonalnością³⁶. Rzeczą godną zaważenia jest oczywiście fakt, że klasyczny liberalizm, zwany liberalizmem politycznym, wnosi cenny wkład w życie społeczno-polityczne. Jego zasługą jest zagwarantowanie wolności i wolnościowych praw człowieka jako jednostki, a także podział władzy i jej demokratyczny wybór³⁷. Jednakże dzisiejsza ideologia neoliberalna pokazuje, że samo zagwarantowanie praw jednostki i standardy demokratyczne w państwie nie fundują jeszcze ładu społecznego na miarę w pełni ludzką. Polityka jako dzieło ludzkie potrzebuje jeszcze wartości.

Drugą zasadą regulującą porządek społeczny i zabezpieczającą jednocześnie wartości osobowe jest zasada sprawiedliwości. Czym jest sprawiedliwość? Należy najpierw zauważyć, że sprawiedliwość oznacza przede wszystkim cnotę, czyli sprawność moralną do oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy. Sprawiedliwość może być także rozumiana jako fundamentalna zasada życia społecznego. Bez sprawiedliwości dana społeczność traci swoją tożsamość. Sprawiedliwość zatem – to racja istnienia i funkcjonowania danej społeczności³⁸. Rozumienie sprawiedliwości jako stałej dyspozycji woli do oddania każdemu tego, do czego ma prawo, przynależy do tradycji filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Arystoteles przyjmował, że każda cnota jest jakąś sprawiedliwością, a sprawiedliwość kumuluje w sobie wszystkie cnoty. Należy bowiem pa-

³⁵ M. Schooyans, *Wolność ludzka a uczestnictwo w polityce*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 160–161.

³⁶ Z. Krasnodębski, *Polityka i moralność – w ogóle, u nas i gdzie indziej*, „Znak” 1997, nr 506, s. 9.

³⁷ H. Juros, *Kościół. Kultura. Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin–Warszawa 1997, s. 137.

³⁸ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 188.

miętać, że w rozumieniu Stagiryty cnota jest cnotą obywatelską³⁹. To legalistyczne rozumienie sprawiedliwości zostaje pogłębione przez św. Tomasza z Akwinu. Legalna sprawiedliwość starożytnych Greków, ukazana najpełniej przez Arystotelesa, która była zwrócona całkowicie ku dobru państwa, zostaje uzupełniona kategorią sprawiedliwości szczegółowej, przez którą należy rozumieć wzbogacenie duszy o tę cnotę⁴⁰. Akwinacie idzie o to, że aby sprawiedliwość stała się chrześcijańską, musi, jak każda inna cnota, się uwewnętrznić. Człowiek najpierw musi stać się sprawiedliwym przed samym sobą, aby stać się sprawiedliwym wobec państwa. I dopiero wtedy może być sprawiedliwy w oczach Bożych⁴¹. Dla właściwego ujęcia stosunków społecznych ważne jest wyróżnienie sprawiedliwości zamiennej i rozdzielczej⁴². Sprawiedliwość zamienna związana jest z podstawową równością wszystkich ludzi, którzy mają jednakowe prawa. Taki stan rzeczy domaga się równego traktowania wszystkich członków społeczności. Czyli realizacja sprawiedliwości zamiennej domaga się bezwzględnej równości świadczeń wzajemnych⁴³. Sprawiedliwość zaś zwana rozdzielczą uwzględnia sytuację osoby, czyli jest korygowana przez okoliczności, które tę sytuację kształtują. W tym kontekście mówi się właśnie o sprawiedliwości rozdzielczej, ale także prawnej, społecznej, czy – jeśli zachodzi taka potrzeba – karzącej, przy której stosowaniu uwzględnia się rozmaite okoliczności⁴⁴.

Sprawiedliwość jako zasada społeczna od strony teoretycznej jest bardzo klarowna i zrozumiała. Skoro wszyscy ludzie obdarzeni są taką samą naturą, to domagają się słusznie równego traktowania. Jednakże praktyczne stosowanie sprawiedliwości nastrocza pewne trudności. Już starożytni rzymianie mawiali w przysłowiu: „Summum ius summa iniuria”. Trudność realizacji tej podstawowej zasady społecznej polega na tym, że zarówno trudne do jednakowej oceny są sytuacje poszczególnych osób, jak również trudne do określenia jest to, co ma być sprawiedliwie mierzone⁴⁵. Można powiedzieć, że przy stosowaniu zasady sprawiedliwości należy uwzględnić całe bogactwo osobowego życia człowieka i różnorodny kontekst społeczny, oczywiście bez pomniejszania istotnej treści samej sprawiedliwości.

Dla właściwego funkcjonowania społeczeństwa, w którym chronione są prawa osobowe, niezbędna jest realizacja zasady pomocniczości. Zasada pomocniczości ma swoją podstawę w naturalnym pierwszeństwie człowieka osoby przed społecznością. Zasada ta pozwala osobie zabezpieczyć pra-

³⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, s. 169–170; E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 352.

⁴⁰ E. Gilson, *Tomizm...*, s. 352–353.

⁴¹ Tamże, s. 353.

⁴² Tamże, s. 356.

⁴³ J. Majka, *Filozofia społeczna...*, s. 190.

⁴⁴ Tamże, s. 190–191.

⁴⁵ Tamże, s. 191.

wo wyboru, a także rozwijać jej swobodną inicjatywę⁴⁶. W celu przybliżenia treści tej zasady należy odwołać się do encykliki Piusa XI *Quadragesimo anno*⁴⁷. Zasadnicza treść zasady pomocniczości zostaje zamknięta w słowach tego dokumentu: „Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkowi organizmu społecznego, a nie niszczyć go lub wchłaniać” (*Quadragesimo anno* nr 79). Na treść zasady pomocniczości składa się także to, co dzisiaj w naszej polskiej rzeczywistości jest nazywane decentralizacją państwa. Idzie o to, że niższe społeczności, społeczności lokalne mogą swobodnie wykonywać te zadania, które same są w stanie wykonać. Ponadto ograniczanie inicjatywy oddolnej jest rzeczą szkodliwą społecznie i grozi zakłóceniem ustroju (*Quadragesimo anno* nr 79). W odniesieniu do obecnej sytuacji w Polsce można w tym miejscu poczynić następującą uwagę. W skali całego kraju przejawem kryzysu jest bezrobocie, a także problemy budżetowe. Tymczasem społeczności lokalne radzą sobie nieźle. Powstają nowe szkoły, organizowany jest dojazd dzieci do szkół, powstają oczyszczalnie ścieków, remontowane są drogi i chodniki, powstają ścieżki rowerowe itp. Oznacza to, że decentralizacja państwa jest słusznym postulatem społeczno-politycznym.

Istota zasady pomocniczości zasadza się na tym, że wszelka społeczność stanowi pomoc na drodze osobowego rozwoju człowieka wspólnie z innymi członkami społeczności⁴⁸. Nie wolno jednak tej zasady interpretować powierzchownie, tzn., że społeczność jest tylko pomocą. Trafniejsze jest stwierdzenie, że działalność społeczna traktowana jest jako forma rozwoju osoby⁴⁹. Z zasady pomocniczości da się wyprowadzić także wniosek, że dla rozwoju osobowego człowieka większe znaczenie mają te wspólnoty i społeczności, które są bliżej danej osoby ludzkiej. Bliższy wzajemny kontakt pozwala bowiem lepiej widzieć dany problem i właściwie go rozwiązać. Pomoc udzielana w tym wypadku ze strony społeczności ma charakter wspólnego działania, czegoś co robimy razem, a nie jest tylko jakąś anonimową propozycją narzuconą z góry⁵⁰. Właściwa realizacja zasady pomocniczości umożliwia proces decentralizacji, bez pomniejszania roli państwa oraz stwarza warunki do ciągłego aktywizowania społeczności lokalnych. Wszystko to daje szansę nieustannego ubogacania się i rozwoju poszczególnych osób ludzkich. W myśl zasady pomocniczości w procesie kształtowania ładu społeczno-gospodarczego państwo odgrywa rolę pomocniczą, a nie wiodącą. Idzie o to, by nie odbierać organizacjom przedsiębiorstw kompetencji im właściwych, co byłoby niewątpliwie ze szkodą dla wolności gospodarczej i

⁴⁶ Tamże, s. 186.

⁴⁷ P i u s X I, *Quadragesimo anno*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym–Łublin 1987.

⁴⁸ B. S u t o r, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 47.

⁴⁹ Tamże, s. 48.

⁵⁰ Tamże, s. 49.

obywatelskiej⁵¹. Zasada pomocniczości nie proponuje osłabiania państwa, ale chce interwencjonizm państwowy zamknąć w postulatcie: tyle interwencjonizmu – ile to konieczne. Można powiedzieć, że państwo prawdziwie demokratyczne powinno być państwem pomocniczym⁵². W kontekście polskich starań o wejście do Unii Europejskiej warto pamiętać, że zasada pomocniczości została zapisana w „Traktacie Ustanawiającym Wspólnotę Europejską” jako zasada jej działania. Oznacza to, że Wspólnota podejmuje działania tylko wtedy i w takim zakresie, gdy cele określonych działań nie mogą być skutecznie realizowane przez poszczególne państwa członkowskie⁵³.

4. KU DEMOKRACJI PERSONALISTYCZNEJ

Realizacja wyżej przedstawionych zasad życia społecznego stwarza możliwości budowania społeczeństwa i kultury na miarę godności ludzkiej osoby. Środki masowego przekazu lubują się w szafowaniu określenia, że współczesna Polska ma dążyć do ideału, którym jest demokratyczne państwo prawa. Jednakże bez antropologicznej i aksjologicznej podbudowy pojęcia: demokracji i państwa prawa czy też łącznie demokratycznego państwa prawa stają się pustym frazesem⁵⁴. Respektowanie bowiem godności człowieka i podstawowych ludzkich praw jest fundamentalnym warunkiem demokratyczności i praworządności państwa określanego mianem państwa prawa⁵⁵. Aby dokonać jakiejś głębszej rekapitulacji naszych dotychczasowych rozważań, wypada odwołać się do niektórych wypowiedzi Jana Pawła II w tym względzie.

W encyklice *Centesimus annus* Ojciec Święty pisze, że Kościół docenia demokrację, ponieważ daje ona obywatelom możliwość politycznych wyborów oraz kontrolowania rządów. Od razu jednak papież podkreśla, że autentyczna demokracja opiera się na właściwej koncepcji ludzkiej osoby (*Centesimus annus* nr 46)⁵⁶. Przede wszystkim Jan Paweł II przestrzega, że ludzkie doświadczenie pokazuje, iż demokracja bez wartości przemienia się w totalitaryzm. Ponieważ wartością podstawową jest osoba ludzka ujęta w sposób integralny, dlatego Ojciec Święty zaznacza, że Kościół szanuje wolność przy niezmiennym uznawaniu transcendencji osoby

⁵¹ K. Strzyczkowski, *Zasada pomocniczości jako zasada ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Czynić sprawiedliwość w miłości. Księga pamiątkowa od Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego dla Jego Eminencji Józefa Kardynała Glempa w dwudziestą rocznicę posługi prymasowskiej*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 257.

⁵² S. Kowalczyk, *Zasady demokracji*, [w:] *Czynić sprawiedliwość w miłości...*, s. 391.

⁵³ F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka...*, s. 369–370.

⁵⁴ M. Szymonik, *Państwo przyjazne człowiekowi w ujęciu Jakuba Maritaina*, [w:] *Wokół archeologii słów i ich funkcjonowania. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Bańkowskiemu*, red. S. Podobiński i M. Lesz-Duk, Częstochowa 2001, s. 549.

⁵⁵ J. Kopeck, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego...*, s. 19.

⁵⁶ Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze...*, Lublin 1998.

ludzkiej. Dlatego powołaniem chrześcijanina jest życie w wolności i ofiarowanie innym prawdy, którą sam poznał (*Centesimus annus* nr 46). Papież konstatuje szerzenie się groźnych form niesprawiedliwości społecznej i gospodarczej oraz korupcji politycznej w świecie. Pojawia się potrzeba radykalnej odnowy jednostek i społeczeństw, zdolnej zapewnić sprawiedliwość, solidarność, uczciwość, jawność. Droga odnowy jest długa i uciążliwa. U podstaw tych niesprawiedliwości nietrudno, zdaniem Jana Pawła II, odnaleźć przyczyny w swej istocie kulturowe, to znaczy związane z określonymi wizjami człowieka, społeczeństwa, świata. „W rzeczywistości – jak podkreśla papież – istotę kwestii kulturowej stanowi zmysł moralny, którego podłożem i uzupełnieniem jest zmysł religijny” (*Veritatis splendor* nr 98)⁵⁷. Tak oto w papieskim nauczaniu wolność jako wielka wartość demokracji zostaje powiązana z prawdą, dzięki której człowiek rozpoznaje siebie i rzeczywistość, w jakiej żyje. To głębokie moralno-antropologiczne spojrzenie Ojca Świętego odnosi się do tak specjalistycznych wydawałoby się zagadnień, jakimi są kwestie ekonomiczne. I w tych bowiem problemach, zaznacza konsekwentnie Jan Paweł II, należy uwzględniać aspekt kulturowy i narodowy (*Centesimus annus* nr 24). Zdaniem Ojca Świętego, nie można zrozumieć człowieka poprzez analizę jedynie jego aktywności gospodarczej. Cała wielka dziedzina ekonomii zyska zupełnie nowe światło, gdy uwzględni się bardziej całościowe spojrzenie na człowieka poprzez jego kulturę, język, historię, obyczaje, a nade wszystko poprzez stosunek człowieka do największej tajemnicy: Boga (*Centesimus annus* nr 24). Kwestia kulturowa nabiera szczególnego znaczenia w kontekście polskich aspiracji do wejścia w struktury zjednoczonej Europy. Tylko bowiem jako ludzie świadomi wielkiego bogactwa kultury Starego Kontynentu i naszej rodzimej będziemy potrafili podzielić się naszym dorobkiem kulturowym i wnieść spore wiano do światowego dziedzictwa⁵⁸.

Z papieskiego nauczania jasno wynika, że aby mówić o standardach demokracji, a także państwie prawa, należy uwzględnić cały konglomerat spraw z dziedziny antropologii filozoficznej, filozofii wartości i kultury. Programu odnowy życia społecznego także w naszej Ojczyźnie nie można ograniczać jedynie do pewnych technicznych rozwiązań z dziedziny socjologii, polityki czy ekonomii. Idzie tu bowiem o całościowe spojrzenie na człowieka, który jako byt cielesno-duchowy domaga się ze strony społeczności umożliwienia mu wszechstronnego rozwoju.

⁵⁷ Tenże, *Veritatis splendor*, Poznań 1993.

⁵⁸ A. D y l u s, *Integracja europejska – sprzymierzeniec globalizacji czy antidotum na jej negatywne skutki?*, [w:] *10 trudnych pytań o Europę i Polskę*, Gliwice 2002, s. 41.

DIE SOZIALE ORDNUNG IM ZUSAMMENHANG MIT DEN ZIVILISATORISCHEN VERÄNDERUNGEN IM ZEITGENÖSSISCHEN POLEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Aus den päpstlichen Lehren der letzten zwei Jahrhunderte geht hervor, dass man um von demokratischen Standards und einem Rechtsstaat sprechen zu können, eine Vielzahl von Angelegenheiten aus dem Bereich der philosophischen Anthropologie sowie der Werte- und Kulturphilosophie berücksichtigen muss. Das Programm zur Erneuerung des gesellschaftlichen Lebens darf sich auch in unserem Land nicht allein auf gewisse technische Lösungen im Bereich der Soziologie, Politik und Ökonomie beschränken, denn hierbei geht es um den Menschen als Ganzes, dessen körperlich-geistiges Dasein von der Gesellschaft die Möglichkeit einer allseitigen Entwicklung fordert.