Chrześcijanin wobec... zagadnień społecznych

I. ZASADY OGÓLNE

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

1. Godność człowieka we współczesnym świecie: cienie i blaski

Akceptacja i zrozumienie godności człowieka to tylko pozornie akademicki, abstrakcyjny problem. Z jednej bowiem strony idea godności i wypływających z niej praw człowieka znajduje się w centrum współczesnego myślenia i różnorakich działań. Od momentu ogłoszenia przez ONZ „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka" (1948 r.), wzrasta powoli świadomość, że „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw" (art. 1). W oparciu o tę zasadniczą przesłankę próbuje się kształtować wielorakie relacje pomiędzy ludźmi. Sprzeciw budzi jakiekolwiek działanie, które bezpośrednio lub pośrednio godzi w ludzką godność. W ciągu minionego półwiecza powstały liczne akty międzynarodowe (np. 18 konwencji dotyczących różnych kategorii osób i działań, które mają na celu obronę i promocję ludzkiej godności). Zostały również powołane do życia liczne organizacje, które koncentrują się na konkretnych wymiarach tego problemu (np. Amnesty International, Komitety Helsińskie itp.).

Z drugiej jednak strony nie sposób nie zauważyć pewnego paradoksu we współczesnym myśleniu i działaniu, których owocem jest upowszechniająca się coraz śmielej „cywilizacja śmierci". Uważny obserwator współczesności - jakim jest ks. prof. M. Schooyans - (prof. filozofii moralności i polityki na Katolickim Uniwersytecie w Louvain w Belgii oraz autor m.in. książki „Aborcja i polityka", (dostępnej w jęz. polskim) - tłumaczy ten fakt, odwołując się do dwóch koncepcji rozumienia praw człowieka[1]. Zauważa on bowiem, że istnieje spór pomiędzy dwoma, fundamentalnymi dla godności człowieka, koncepcjami prawa. Według pierwszej, pozytywistycznej (w której widać wpływ teorii prawa austriackiego prof. Hansa Kelsena, biorącego udział w przygotowaniu Karty Narodów Zjednoczonych w 1945 r.), prawa człowieka są nadawane, a co za tym idzie, jawią się jako rezultat dyskusji i negocjacji. Jest to oparte na założeniu, że nie istnieje wspólna dla wszystkich absolutna prawda o człowieku. Owocem takiego myślenia są tzw. „nowe prawa": np. do aborcji i eutanazji, małżeństw homoseksualnych i adopcji przez nie dzieci. Przejawem tej tendencji jest m.in. tzw. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, proklamowana w Nicei w grudniu 2000 roku. Jeśli, jak stwierdzają komentatorzy (np. R. Kuźniar), niektóre z jej nowych ujęć praw człowieka są wyrazem postępu, inne rodzą niepokój. Wszystkie zaś odzwierciedlają właśnie tendencję pozytywizacji tych praw, np. odrzucono zamieszczenie w preambule Karty odwołania do religijnego dziedzictwa Europy. Już w artykule 1. nie mówi się o przyrodzonej godności i niezbywalnych prawach człowieka, ale tylko o ich ochronie i szacunku. Również artykuł 2; mówiący o prawie do życia, sytuuje je tylko w kontekście zakazu kary śmierci. Natomiast ujęcie praw dziecka (art. 24) pomija zupełnie odpowiedzialność i prawa rodziców wobec własnego dziecka!

Druga koncepcja, stanowiąca fundament etosu wspomnianej wyżej „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka", zakłada przekonanie, że istnieje prawda antropologiczna, w świetle której godność człowieka jest przyrodzona i niezbywalna. I dlatego może być tylko proklamowana, nigdy ustalana przez jakiekolwiek autorytety. W swojej książce, Schooyans pokazuje, że obecnie w strukturach ONZ obie koncepcje zmagają się ze sobą, jednak - jak twierdzi - zdecydowanie zwycięża koncepcja pozytywistyczna (co tłumaczyłoby niespójność ideową obserwowaną w wielu działaniach tej organizacji, np. sławne konferencje w Kairze i Pekinie).

Rzecz jednak w tym, że spór toczony na „areopagach" współczesnego świata schodzi „pod strzechy" i staje się kluczem do przyszłości zarówno pojedynczych osób, jak i całej ludzkości. Począwszy od ośrodków intelektualnych (uniwer-

[1] Por. M. Schooyans, *La face cachée de L'ONU*, Paris 2000.

sytety) poprzez ośrodki władzy (np. parlamenty i rządy), laboratoria medyczne, szpitale, miejsca pracy, szkoły, urzędy, aż do domów i mieszkań, w których żyją rodziny i osoby samotne. Wszystkie bowiem „palące" problemy współczesnego świata, jak np. aborcja, eutanazja, klonowanie, eksperymenty i manipulacje genetyczne, kara śmierci, bezrobocie czy przemoc w rodzinie - na czele ze sprawą pokoju w świecie - mają swe źródło właśnie w rozumieniu i poszanowaniu godności człowieka oraz praw i obowiązków z niej płynących. Wynika z tego, że chrześcijańskie świadectwo w tym względzie, ma zasadnicze znaczenie. Trudno nie odwołać się w tym miejscu do profetycznego stwierdzenia Jana Pawła II, wypowiedzianego w Krakowie, w kościele św. Anny, podczas pielgrzymki w 1997 roku: „Wielki spór o człowieka u nas, w Polsce - mówił wtedy Papież - wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił. Formy degradacji osoby ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne. Potrzeba dziś **wielkiej czujności** w tej dziedzinie".

2. *Nauka Kościoła o godności osoby ludzkiej*

Punktem wyjścia tej nauki jest prawda religijna o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. „To podobieństwo ukazuje, ze człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (KDK, nr 24). Stąd płynie przekonanie, że istnieje wspólna dla wszystkich prawda o powszechnej i niezbywalnej godności człowieka - kobiety i mężczyzny, dziecka, człowieka młodego i starego, zdrowego i niepełnosprawnego, umierającego, bogatego i biednego, niezależnie na jakim kontynencie i w jakim kraju żyje, niezależnie od rasy, wyznawanej religii lub ateizmu, poglądów politycznych, kulturowych itp.

W ten sposób przyrodzona godność człowieka staje się również źródłem konkretnych praw i obowiązków, a co za tym

idzie, jest ona „podstawą, przyczyną i celem wszelkich instytucji społecznych"[2]. Uzasadnienie godności osoby ludzkiej znajduje w nauczaniu Kościoła dwa rodzaje argumentów: naturalne (zdroworozsądkowe i filozoficzne) oraz nadprzyrodzone (religijne, gdyż zostały objawione). Pierwsze z nich wspólne dla wszystkich, a zatem stanowiące punkt wyjścia w dialogu z niechrześcijanami, wychodzą z obserwacji pozycji człowieka w kosmosie, jak również „wyposażenia" ludzkiej jednostki. Łączą się one ze sobą w prostym stwierdzeniu, że człowiek jest mikrokosmosem w makrokosmosie. Z uwagi na swą rozumność, wolność, odzywający się głos sumienia, zdolność do twórczości w różnych dziedzinach oraz miłości, człowiek jest nie tylko cząstką przyrody, ale kimś „wyosobnionym" z niej, czyli osobą[3]. „Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc, uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść ułudną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy" (KDK, nr 14). A zatem uważna obserwacja siebie samego może doprowadzić każdego w sposób naturalny do odkrycia swojej „inności" wobec przyrody ożywionej i nieożywionej i podać argumenty, które tą „inność" rozumieją jako najwyższą i specyficzną wartość, czyli wielkość i godność.

Wśród argumentów religijnych znajdujemy zarówno takie, które są wspólne dla religii monoteistycznych np. judaizmu i islamu (stworzenie, przeznaczenie człowieka do życia wiecznego), jak i specyficznie chrześcijańskie (wcielenie, odkupienie, powołanie do synostwa Bożego i dar Ducha Świętego). „I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów... ludzki wymiar

---

[2] Jan XXIII, *Mater et Magistra*, 219.

[3] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 27.

Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. (...). Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną"[4].

Jakie wnioski wypływają z tak rozumianej (racjonalnie i religijnie) godności człowieka? Godność wyraża zdolność do wolnego i świadomego działania, do rozwoju intelektualnego i moralnego w życiu doczesnym. Natomiast w życiu wiecznym możność uczestnictwa w rzeczywistości transcendentnej, czyli w życiu Osób Bożych. Bowiem godność jako wartość nieredukowalna, zakorzenia się w ontycznej, osobowej strukturze człowieka. Dlatego możliwa jest tzw. norma personalistyczna, która mówi, że „osoba jest takim bytem, iż właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość"[5]. Stąd człowiek ma być zawsze celem, nigdy środkiem do celu.

Godność osoby ludzkiej, jak wyżej wspomniano, jest źródłem jej praw i obowiązków. Wśród nich wymienia się tzw. prawa osobowe (prawo do życia od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, prawo do wyżywienia, mieszkania i odzienia, opieki zdrowotnej, prawo do założenia rodziny i warunków koniecznych do życia rodzinnego, prawo do osobistego życia duchowego i jego rozwoju). Drugą grupą praw są tzw. indywidualne prawa wolnościowe, jak wolność sumienia i wolność religijna. Ostatni jest pakiet tzw. praw społecznych wśród których wymienia się prawo do pracy i sprawiedliwej zapłaty, do odpoczynku i rozrywki, do emerytury; prawo do zrzeszania się w związkach zawodowych; prawo do własności i współwłasności środków produkcji oraz prawo do udziału w życiu politycznym. Oczywiście, zastosowany tu podział bazuje na jednym fundamencie, którym jest godność człowieka, stąd wszystkie te prawa łączą się ze sobą, stanowiąc jedność. Dlatego nierespektowanie któregoś z nich uderza w człowieka w taki sam sposób, choć z psychologicznego punktu widzenia może być odczuwane bardziej czy mniej intensywnie.

[4] Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.
[5] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 43.

Osobnym problemem są tzw. „nowe prawa", które usiłują proklamować różne gremia, np. prawo do aborcji czy eutanazji. Z punktu widzenia moralności katolickiej nie są to żadne prawa, a jedynie uzurpacja. Argumentem zasadniczym dla takiego stwierdzenia jest pominięcie prawdy o człowieku, co w efekcie prowadzi do tego samego niebezpiecznego procederu: zawężania lub rozszerzania praw, bo *extrema iunguntur* (przeciwności się łączą). Teologiczna wizja człowieka mówi o pewnym stałym wyposażeniu natury ludzkiej. Określa je jako „dar" (prawda antropologiczna) oraz „zadanie" (prawda etyczna); czyli płynące z natury ludzkiej uprawnienia i powinności. Istotne jest tutaj zachowanie komplementarności i harmonii praw i obowiązków. *Katechizm Kościoła Katolickiego* ujmuje to następująco: „Poszanowanie osoby ludzkiej przejawia się w poszanowaniu zasady «Poszczególni ludzie powinni uważać swojego bliźniego bez żadnego wyjątku za *drugiego samego siebie*, zwracając przede wszystkim uwagę na zachowanie jego życia i środki do godnego jego prowadzenia»"[6]. W ten sposób moje prawa staje się równocześnie źródłem obowiązku wobec drugiego (np. prawo do życia, wolności, pracy czy własności jest jednocześnie obowiązkiem poszanowania cudzego prawo do życia, wolności, pracy czy własności). Jest to zatem przełożenie ewangelicznej „złotej reguły": co byście chcieli, by wam ludzie czynili, i wy im czyńcie" (por. Mt 7, 12; Łk 6, 31). W tym świetle jasno widać, że nie istnieje nic takiego jak, np. „prawo" do eutanazji czy aborcji.

ks. Bogusław Mielec

[6] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1931.

PERSONALIZM WOBEC KOLEKTYWIZMU I INDYWIDUALIZMU

1. *W obronie osoby ludzkiej*

Refleksja nad powstającymi w Europie systemami społecznymi była prowadzona przez Kościół katolicki z pozycji antropologicznej i etycznej[1]. Najważniejszymi dokumentami tej refleksji są encykliki: Leona XIII - *Rerum novarum*, Piusa XI - *Quadragesimo anno*, Jana Pawła II - *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*. Ta ostania encyklika jest niejako podsumowaniem wielowiekowego namysłu Kościoła nad sprawami społecznymi. Okazuje się bowiem, że podstawowy błąd powstałych w XX wieku systemów społecznych, jak to stwierdza Jan Paweł II, „ma charakter antropologiczny"[2]. Jest to błąd w ujęciu człowieka.

Kolektywizm (komunizm, socjalizm) czy indywidualizm (dziki kapitalizm, liberalizm) w starciu ze sobą podkreślały skrajnie pewne cechy człowieka, a pewne jego własności redukowały lub całkowicie odrzucały. Personalizm próbuje zdemaskować te błędy, gdyż tylko takie systemy społeczne są etycznie usprawiedliwione, które stwarzają właściwe warunki dla pełnego rozwoju osoby ludzkiej, a nie takie, które je zniekształcają i wypaczają. Personalizm nie proponuje wprost jakiegoś systemu społecznego, niemniej wskazuje drogi poszukiwań lub poprawy istniejących form życia społecznego, gospodarczego, państwowego.

[1] Por. F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania społecznego Kościoła*, Lublin 1995; W. Kawecki, *Kościół a nowy porządek świata*, Kraków 1997.

[2] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 13.

Jak sugeruje sama nazwa, personalizm w centrum dyskusji o systemie społecznym stawia osobę ludzką. Osoba rozumiana jest w perspektywie stworzenia, jako *imago Dei*. Posiada ona swoje transcendentne przeznaczenie. Realizuje siebie w naturalnych wspólnotach, jakimi są: rodzina, następnie różne grupy zawodowe i społeczne, gospodarcze, ojczyzna, państwo. Jest obdarzona wolnością, ale jednocześnie jest istotą społeczną, realizującą się we wspólnocie osób.

„Błąd socjalizmu - pisze Jan Paweł II - ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru. (...) Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny"[3].

Na pytanie, skąd się bierze błędne ujęcie natury człowieka oraz wykluczenie podmiotowości społeczeństwa, i to zarówno w materializmie marksistowskim, jak i w skrajnym liberalizmie, Jan Paweł II odpowiada, że „pierwszym źródłem tego jest ateizm"[4].

2. *Ateizm u podstaw błędnej koncepcji człowieka i błędnych systemów społecznych*

Ateizm, negując istnienie Boga, zaczął ujmować człowieka jedynie jako istotę materialną, jako drapieżne zwierzę, egoistę zdeterminowanego instynktem samozachowawczym i instynktem posiadania. Traktował stosunki międzyludzkie w kategoriach walki i absolutyzował mechanizmy ekonomiczne i społeczne. W tym duchu komunizm zaczął głosić walkę klas, a bez-

[3] Tamże.

[4] Tamże.

względny kapitalizm dopuszczał wyzysk biednych przez bogatych. W obu doktrynach odwołano się do siły i przemocy jednych wobec drugich. Walka klas propagowana przez kolektywizm, jak i walka każdego z każdym, propagowana przez indywidualizm, odrzucała chrześcijańskie ujęcie człowieka jako bliźniego, który we wspólnocie osób pielgrzymuje do domu Ojca.

W obu tych nurtach negacja Boga prowadziła do negacji człowieka. Odrzucenie miłości Boga prowadziło do odrzucenia miłości między ludźmi. W miejsce więzi międzyludzkiej weszła walka, przemoc i nieograniczona pogoń za własną korzyścią.

3. *Osoba a własność prywatna*

Komunizm odrzucił naturalne prawo człowieka do posiadania własności prywatnej. Właścicielem mógł być tylko kolektyw, a w rzeczywistości partia albo jej wódz. Prowadziło to do wydziedziczenia człowieka i do całkowitego uzależnienia go od kolektywu. Podważało naturalną wspólnotę, jaką jest rodzina, pozbawiało ją należnych jej praw i poddawało tyranii partii czy państwa[5].

Przeciwną perspektywę poznajemy już w *Rerum novarum:* „Jest świętym prawem natury, by ojciec rodziny troszczył się o utrzymanie i wszelkie potrzeby tych, których zrodzi (...). Sama natura skłania go do tego (...), by nabywał i gromadził dobra potrzebne do obrony przed niedolą podczas zmiennych kolei życia (...) Dlatego rodzina ma prawo nabywania i używania dóbr, potrzebnych jej do zachowania swej stałości i prawdziwej wolności"[6].

Odebranie rodzinie prawa do posiadania własności i zabezpieczenia swej przyszłości, przekreślało w praktyce ludzką wolność, niszczyło naturalną inicjatywę jednostek i ich przedsiębiorczość. Nic dziwnego, że kolektywistyczna, scentralizowana gospodarka stawała się niewydolna[7]. Podważała ona każdą indywidualną inicjatywę na rzecz centralnego sterowania. Stwierdza to dosadnie encyklika *Mater et magistra:* „Tam gdzie brak prywatnej inicjatywy jednostek, władza państwowa przekształca się w tyranię; ponadto zamiera tam aktywność w dziedzinie życia gospodarczego oraz dostrzega się braki w zakresie dóbr konsumpcyjnych oraz tych, które służą zaspokojeniu nie tyle materialnych, co duchowych potrzeb"[8].

Przekreślenie podmiotowości, wolności i inicjatywy prowadziło do niszczenia właściwego środowiska rozwoju osoby. „Człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby „nazwać swoim" oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od machiny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty"[9]. Kolektyw był przeciwieństwem wspólnoty. Stawał się bezosobową machiną, sterującą i kontrolującą jednostki. Hamował nie tylko rozwój gospodarczy, ale niszczył duchowe siły człowieka. Człowiek zredukowany do anonimowego członka kolektywu, tracił swą podmiotowość, nie mógł realizować przynależnej mu autonomii[10], nie mógł rozwijać swej osobowości[11].

4. *Absolutyzacja wolności jednostki i mechanizmów rynkowych*

Personalizm chrześcijański przeciwstawia się zarówno przekreślaniu wolności ludzkiej, jak i jej absolutyzowaniu. „Indywidualizm i liberalizm słusznie bronią wolności każdego człowieka - pisze St. Kowalczyk - ale izolują wolność od całokształtu ludzkiej osoby i właściwych jej wartości. Jest to wolność egocentryczna, aspołeczna, oderwana od prawdy i moral-

[5] A. Zwoliński, *Wobec komunizmu*, Kraków 1991, s. 58n.
[6] Leon XIII, *Rerum novarum*, 10.

[7] W. Kawecki, *Kościół a nowy porządek świata*, dz. cyt., s. 113n.
[8] Jan XXIII, *Mater et magistra*, 57.
[9] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 13.
[10] J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 33-36, 64-67; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 395.
[11] S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, Lublin 1999, s. 250.

nych wartości. Taka koncepcja wolności jest wysoce wątpliwa, gdyż w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych"[12]. Tak rozumiana wolność prowadzi do wzrostu egoizmu i upadku moralności w społeczeństwie[13].

Wolność jest przynależna osobie jako istocie rozumnej obdarzonej właściwą jej naturą. Wolności nie można przeciwstawiać rozumowi, dobru wyznaczonemu naturą osoby ludzkiej, prawdzie o człowieku czy Bogu. Wolność nie ustanawia tego, co dobre, co prawdziwe. Sumienie ludzkie nie jest aktem decyzji, ale aktem rozumu rozpoznającego prawdę moralną[14]. Dzięki temu sumienie wydaje sąd o nas samych i umożliwia nam przekraczanie naszych wad i rozwój moralny.

„W niektórych nurtach myśli współczesnej - pisze Jan Paweł II w *Veritatis splendor* - do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości"[15]. Absolutyzacji tej dokonuje ideologiczny liberalizm i egotyczny indywidualizm[16]. Jeden i drugi podważa zdolność naturalnego rozumu do ujęcia prawdy i staje na stanowisku subiektywizmu, sceptycyzmu czy agnostycyzmu. Jeśli nie ma obiektywnej prawdy, to wszystko zależy od aktu decyzji, w której każdy człowiek może coś uznać za prawdę czy dobro. Człowiek urasta wtedy do miary dobra, chce decydować, co jest dobre a co złe. Uzurpacja ta uderza jednak w samą naturę osoby ludzkiej, niszczy ją. Człowiek chce być - jak Stwórca - kreatorem swej natury, a w rzeczywistości nie respektując jej praw ontycznych i moralnych, staje się jej destruktorem.

Jan Paweł II przestrzega przed „groźbą sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie

[12] Tamże, s. 258.
[13] A. Zwoliński, *Kościół a ideologia*, Kraków 1991, s. 106.
[14] Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 55nn.
[15] Tamże, 32.
[16] S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, dz. cyt., s. 254.

społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy"[17].

Według H. Kelsena, zwolennika nieuchronnego związku między sceptycyzmem, relatywizmem a demokracją, tylko sceptyk czy relatywista może być szczerym demokratą[18]. Wszystkich, którzy nie są sceptykami czy relatywistami, liberalizm oskarża o fundamentalizm i brak tolerancji. Propagowanie takiego stanowiska „rodzi z jednej strony nadmierne fobie, a z drugiej nadmierną tolerancję. Fobie te są najczęściej nakierowane na wszystko, (...) co kojarzy się z zwykle z tradycyjnymi lojalnościami, a więc z metafizyką, religią, odziedziczonymi praktykami społecznymi, więziami etnicznymi i narodowymi, itd. Nawet u najwybitniejszych współczesnych liberałów - stwierdza R. Legutko - spotykamy wynikające z owych fobii przekonanie, że wszelka etyka, która nie jest minimalistyczna, stanowi poważne polityczne zagrożenie - ma ona bowiem w sobie dynamikę, która sprawia, iż „w ostatecznym rozrachunku" każdy nieminimalista może przekształcić się w inkwizytora, faszystę czy ksenofoba"[19]. Paradoksalnie liberaliści obalając prawdę chcą, aby sfera moralności była bezwzględnie podporządkowana ich prawdzie. W zwalczaniu innych poglądów, w tym również moralności chrześcijańskiej, są niezwykle agresywni.

W ten sposób demokracja przekształca się w manipulację jednych przez drugich. Zwyciężają ci, którzy szafując frazeologią nowoczesności i postępu, przy pomocy współczesnych mediów, potrafią efektywnie narzucić innym swoją ideologię. „Demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm"[20].

[17] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 101.
[18] V. Possenti, *Wyzwania demokracji liberalnej*, w: *Katolicyzm społeczny a Polska współczesna*, Warszawa 1997, s. 52.
[19] R. Legutko, *Liberalizm i moralna neutralność*, „Znak" 12 (1997), s. 85-91.
[20] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 101.

„Tradycja katolicka utrzymuje - przyznaje M. Novak - że liberalizm jako doktryna moralna zbyt beztrosko obchodził się z autorytetem i tradycją religijną, polegając na sumieniu jednostki, która przecież bywa ofiarą zachcianek, ducha epoki i niewiarygodnych sprzeczności Co więcej, nadmierny indywidualizm niszczy rodzinę, a „dbając tylko o siebie", niszczy także narodową wspólnotę"[21].

Zaskakujące jest to, że egoistyczny indywidualizm i skrajny liberalizm im więcej absolutyzuje wolność, tym bardziej propaguje utylitarystyczny, hedonistyczny i konsumpcyjny styl życia. Człowiek owładnięty tą mentalnością traktuje siebie i innych jako rzecz do użycia. Ofiarami hedonizmu czy konsumizmu padają najpierw osobowości niedojrzałe i słabe. Wykorzystuje się nieodporność jednostek słabych dla rozszerzania narkomanii, pornografii czy alkoholizmu[22]. Propaguje się ideologię ekonomizmu i sztucznej konsumpcji. W sumie człowiek zaczyna być zniewolony swymi własnymi instynktami i wytworami. „Człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny jest do opanowania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania sobie ich przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny: posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej im hierarchii, tak by posiadane rzeczy pomagały mu wzrastać"[23].

ks. Tadeusz Biesaga SDB

---

[21] M. Novak, *Liberalizm - sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 56.
[22] M. Zięba, *Papieże i kapitalizm*, Kraków 1998, s. 115.
[23] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 41.

DOBRO WSPÓLNE. ZASADA POMOCNICZOŚCI

1. Relatywizm fundamentem demokracji?

Żyjemy w społeczeństwie, które coraz częściej i chętniej odwołuje się do procedur demokratycznych jako do najlepszego sposobu rozwiązywania trudnych problemów międzyludzkiego współżycia. Widzi się dla nich miejsce nie tylko w polityce, ale próbuje się je wprowadzać w różne dziedziny życia społecznego - od rodziny poczynając, a na szkole i zakładzie pracy kończąc. Nasze uznanie dla demokracji bierze się z obecnego w nas pragnienia współdecydowania. Nie chcemy, by ktoś nam narzucał, co mamy myśleć i jak postępować, choćby dlatego iż żywe jest jeszcze wspomnienie systemów totalitarnych, które narzucały jednostkom jedną wizję prawdy i jedną koncepcją dobra. Tymczasem ludzie są wolni i równi i jako tacy nie chcą być przedmiotem, lecz podmiotem polityki. Trudno odmówić słuszności tym aspiracjom, tym niemniej obraz traci na jasności, gdy trzeba rozstrzygnąć pomiędzy dwoma stanowiskami sobie przeciwstawnymi, gdy jedni uważają aborcję za podstawowe prawo człowieka, inni zaś nie znajdują dla niej innego określenia niż morderstwo.

W tym miejscu dotykamy sprawy zasadniczej dla społeczeństwa demokratycznego, a mianowicie rozumienia wolności. Można ją bowiem traktować jako rzeczywistość stanowiącą cel sam w sobie: w wolności chodzi o samą wolność. Każda jednostka ma swoją własną koncepcję dobra, swoją własną drogę do szczęścia i wspólnota ma zadbać jak najskuteczniej o to, by jednostce w swobodnym rozporządzaniu sobą nie przeszkadzać. U podłoża takiego stanowiska leży relatywizm: nie ma prawdy, a szczególnie nie ma prawdy moralnej. Co więcej, ci wszyscy, którzy utrzymują coś przeciwnego, repre-

zentują poważne zagrożenie dla ładu społecznego i demokratycznego państwa. Demokracja może się ostać tylko wówczas, gdy jej fundamentem jest teoriopoznawczy sceptycyzm i moralny relatywizm.

Przy takim podejściu do wolności i demokracji nietrudno ustalić odniesienie do religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo jako nośnik prawdy absolutnej, jako orędownik uniwersalnych wartości postrzegane jest z dużym niepokojem, widzi się w nim bowiem potencjalne źródło nietolerancji i zagrożenie wolności. Stąd też jedynym uprawnionym miejscem dla religii głoszącej niepodważalną prawdę o dobru jest sfera prywatna. Jak długo człowiek wierzący traktuje swoje przekonania jako rodzaj swoistego hobby, tak długo postępuje demokratycznie. Kiedy jednak swoje wybory polityczne kształtuje w zgodzie z wyznawaną wiarą, społeczeństwo tolerancji i pluralizmu znajduje się w niebezpieczeństwie.

Pogląd ten w ostatnim czasie uległ znacznemu rozszerzeniu. Współczesny filozof R. Rorty utrzymuje, iż do spraw czysto prywatnych należy sprowadzić nie tylko religię, lecz również filozofię i dlatego głosi *pierwszeństwo demokracji przed filozofią*[1]. Oznacza to, że należy powstrzymać się w sferze publicznej przed roztrząsaniem filozoficznych kwestii, z natury nader konfliktogennych, np. szukaniem odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, a w to miejsce należy wprowadzić procedury demokratyczne. Tym sposobem sceptyczne i relatywistyczne korzenie tak pojmowanej demokracji ujawniają swoje ostateczne konsekwencje. Skoro zatem jest tak, że nie możemy poznać prawdy, że każdy ma swoją własną koncepcję dobra, do której nie możemy przyłożyć żadnego obiektywnego i absolutnego kryterium wartości, to pozostaje nam tylko jedno: głosujmy! Jest bowiem czymś naturalnym, że wyznawane przez jednostki koncepcje dobrego życia wchodzą we wzajemny konflikt i wtedy okazuje się, że jedynym źródłem prawdy jest opinia większości.

[1] Por. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, w: Tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 261–291.

Tak wielkie zaufanie pokładane w zasadzie demokratycznej większości bierze się stąd, że dla Rorty'ego ludzkość osiągnęła pewien poziom rozwoju, np. nie akceptuje niewolnictwa, i dlatego można w jej zdaniu widzieć źródło prawdy o dobru. Jednakże prostota takiego rozwiązania zostaje naruszona, gdy uświadomimy sobie, iż ludzkość długo dojrzewała do odrzucenia niewolnictwa. Do czego się odwołamy, jeśli dzisiaj większość uzna, że bardziej niż opinie Rorty'ego o niewolnictwie przekonuje ją pogląd Arystotelesa, dla którego było ono czymś naturalnym? Co wówczas jeśli powtórzy się, znane nam przecież z minionego wieku zjawisko *ucieczki od wolności*? Jest bowiem paradoksem demokracji, iż w zgodzie ze swoimi demokratycznymi procedurami może ogłosić swój własny koniec i przerodzić się w tyranię.

To otwiera przed nami konieczność dalszych poszukiwań tak, by móc ominąć rafy takiego rozumienia prawdy, gdzie demokracja jest przedstawiana jako dobra na wszystko. Tu widzimy miejsce dla tego, co Kościół określa jako „dobro wspólne".

2. *Wolność a prawda o dobru wspólnym*

Nawiązując do Konstytucji *Gaudium et spes*, *Katechizm Kościoła Katolickiego* definiuje dobro wspólne jako: „«sumę warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość». Dobro wspólne odnosi się do życia wszystkich"[2]. U podstaw takiej definicji dobra wspólnego leży naturalnie pewna wizja człowieka, zgodnie z którą człowiek ma społeczną naturę. Tak o niej pisze św. Tomasz z Akwinu: „Każdy człowiek ma wszczepione z natury światło rozumu, którym kieruje swoje czyny ku celowi. I gdyby człowiek, tak jak liczne zwierzęta żył w pojedynkę, nie potrzebowałby żadnego innego kierowania, lecz każdy sam dla siebie byłby królem... Otóż człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie, bardziej nawet

[2] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1906.

niż wszystkie zwierzęta. Wynika to z naturalnej konieczności"[3]. Zwierzęta otrzymały od natury różnoraką pomoc i obronę, człowiek natomiast, aczkolwiek pozbawiony wielu sprawności właściwych zwierzętom, otrzymał dar szczególnie cenny: rozum, którym może zaspokajać swoje potrzeby, tym niemniej „jeden człowiek do tego nie wystarczy, gdyż nie zdoła on samodzielnie przejść przez życie. Jest więc dla niego czymś naturalnym, że żyje w licznej wspólnocie"[4]. Potrzebny jest zatem drugi człowiek, potrzebna jest wspólnota, albowiem jednostka nie jest samowystarczalna. Dopiero państwo, będąc społecznością doskonałą, cieszy się samowystarczalnością. Tylko w nim człowiek może osiągnąć właściwą sobie doskonałość. I tak jak jednostka dąży do własnego dobra, różnego od dobra innych, tak i państwo winno mieć własny cel, w tym wypadku nie różnicujący, a łączący - i jest nim dobro wspólne. Zdaniem św. Tomasza, tym różnią się rządy sprawiedliwe od przewrotnych, iż porządkują społeczność osób wolnych wedle dobra wspólnego wszystkich[5]. W czym to dobro wspólne konkretnie się wyraża? *Katechizm Kościoła Katolickiego* widzi w tym miejscu trzy rzeczy istotne.

Pierwszą z nich jest szacunek dla każdej osoby. „W imię dobra wspólnego władze publiczne są zobowiązane do poszanowania podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Społeczność powinna umożliwić każdemu ze swych członków urzeczywistnienie swego powołania. W szczególności dobro wspólne polega na korzystaniu ze swobód naturalnych niezbędnych do rozwoju powołania ludzkiego; są nimi: «prawo... do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności, także w dziedzinie religijnej»"[6].

[3] Tomasz z Akwinu, *O władzy*, I, 1, w: *Dzieła wybrane*, opr. J. Salij, Poznań 1984.

[4] Tamże.

[5] Por. tamże.

[6] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1907.

Po wtóre, obok poszanowania podstawowych praw człowieka, dobro wspólne oznacza troskę o dobrobyt społeczny. Władza państwowa ukierunkowana na przezwyciężanie prywaty winna służyć rozwojowi społeczności. Winna zatem „zapewnić każdemu to, czego potrzebuje on do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego: wyżywienie, odzież, opiekę zdrowotną, pracę, wychowanie i kulturę, odpowiednią informację, prawo do założenia rodziny"[7].

Trzecim natomiast i ostatnim elementem dobra wspólnego jest troska o to, aby zarówno zrzeszenia, jak i poszczególni członkowie społeczeństwa mogli żyć w pokoju i bezpieczeństwie, bo tylko takie warunki umożliwiają osiągnięcie właściwej im doskonałości[8].

Aczkolwiek państwo najpełniej wyraża społeczną naturę człowieka, to jednak Kościół, świadom przemian dokonujących się w świecie, pragnie pokazać, iż istnieje coś, co przekracza granice państwowe. Chodzi tutaj o powszechne dobro wspólne. Tym zatem, co nas łączy jest równość w godności, a co za tym idzie - jedność w odpowiedzialności, której terenem jest cały świat.

Napięcie pomiędzy relatywistycznym a chrześcijańskim podejściem do demokracji najjaskrawiej wychodzi na jaw w podejściu do procesu Jezusa. Piłat, stawiając pytanie: „Cóż to jest prawda?" (J 18,18) daje wyraz swojemu sceptycyzmowi. Z tej racji Chrystus przedstawiający istotę swojej misji jako danie świadectwa prawdzie nie spotyka się ze zrozumieniem. W tej sytuacji Piłat postępuje jak wzorowy demokrata-relatywista, albowiem odpowiedzi na pytanie o winie Jezusa nie szuka w obiektywnej prawdzie, lecz w głosie ludu, dlatego też to do niego zwraca się z pytaniem: „Cóż więc mam uczynić z Jezusem, którego nazywają Mesjaszem?" (Mt 27,22). Skoro nie ma absolutnych wartości (a nawet jeśli są, to nie możemy ich poznać) dla konsekwentnego demokraty jedynym rozsądnym rozwiązaniem jest oparcie się na procedurach. Kiedy nie

[7] Tamże, 1908.

[8] Por. tamże, 1909.

wiemy, co jest słuszne, trzeba oddać głos większości, by ta wydała werdykt[9].

W tym miejscu odsłania się najsłabszy punkt demokracji. Gdy próbuje ona być sama dla siebie twórcą prawdy, to staje się ustrojem niesprawiedliwym. Piłat zapomniał, że nie miałby żadnej władzy, gdyby mu nie została dana z góry (por. J 19, 11), stąd jego odwołanie się do tłumu nie jest wyrazem szacunku dla autonomii jednostki, ale przejawem najzwyklejszego tchórzostwa. W sytuacji braku prawdy uprzedniej wobec demokratycznych procedur stałe staje się niebezpieczeństwo cynizmu przejawiającego się w fakcie akceptacji krzywdy jednostki, gdy presja opinii publicznej staje się groźna. Gdy nie ma prawdy moralnej, ostateczną instancją staje się siła.

Zdajemy sobie jednak sprawę z faktu, iż proste stwierdzenie, że państwo demokratyczne bez moralnego fundamentu jest puste, a przez to może być wypełnione dowolną treścią, daleką od elementarnego poczucia sprawiedliwości, nie daje nam rozwiązania zadowalającego, albowiem żywy jest niepokój, że ten, kto budowałby państwo, czyniłby to nie licząc się z wolnością człowieka, uważając dobro wspólne za coś tak istotnego, że narzucałby siłą swoją wizję dobra i szczęścia. Inkwizycja kładzie się cieniem na chrześcijańską wizję dobra wspólnego. Głoszenie prawdy o dobru może wywoływać lęk. Jakie można podać nań lekarstwo?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, dotknijmy sprawy najbardziej podstawowej. Staje bowiem przed nami kwestia następująca: jak pogodzić dobro wspólne z wolnością? Człowiek z jednej strony nie może być pozbawiony prawa do decydowania o sobie, do podejmowania najistotniejszych dla siebie wyborów, z drugiej zaś winien uszanować drugiego. Własny rozwój nie może się odbywać za cenę podeptania praw innej osoby. Co zrobić zatem, by faktycznie granicą wolności mojej była twoja wolność i odwrotnie?

[9] Por. V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991, s. 334-336; J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, Kraków 1999, s. 67-68.

W człowieku można wskazać dwa wymiary jego godności[10]. Jeden - egzystencjalny, wynikający z faktu, iż posiadamy możliwość wyboru pomiędzy różnymi możliwościami. Nie jesteśmy niewolnikami przypadku czy też biernymi narzędziami w ręku koniecznych praw, np. praw dziejowych. Każdy z nas jest panem swojego losu. Chrześcijaństwo ten wymiar ludzkiej godności zawarło w nakazie „Czyńcie sobie ziemię poddaną". Wolność egzystencjalna zatem nie jest w świetle religii chrześcijańskiej tylko prostym stwierdzeniem faktu o naszej możliwości dokonywania prawdziwego wyboru, ale stanowi wezwanie moralne: nie można być biernym. Każdy z nas otrzymał od Boga talenty i z tego, co z nimi uczynił, przyjdzie mu zdać przed swym Stwórcą rachunek, który zadecyduje o jego wiecznym przeznaczeniu. Wszelka małostkowość w tym względzie, zabijanie w sobie woli działania, rezygnacja z aktywności życiowej i przedsiębiorczości winny być traktowane jako wyraz zakopywania powierzonego talentu.

Tym niemniej ten wymiar godności człowieka nie wyczerpuje jej treści, ponieważ innym, ważniejszym od niego jest wymiar metafizyczny. Dla niego decydującym nie jest sam akt wyboru, lecz umieszczenie go pomiędzy dobrem i złem. Człowiek staje tutaj przed wezwaniem do posłuszeństwa głosowi własnego sumienia. Ten głos zaś nakazuje mu: poszukiwanie prawdy i miłość do dobra. W nim odkrywamy wolę Bożą, której treścią jest przykazanie miłości bliźniego. Jest więc wolność metafizyczna komplementarną wobec egzystencjalnej. Mam czynić sobie ziemię poddaną, ale moja życiowa aktywność ma być przeniknięta wartościami duchowymi, tzn. energia życiowa nie ma być ukierunkowana na niszczenie drugiego, ale rozwój talentów ma się dokonywać tak, by obowiązek miłości bliźniego wyznaczał granice ludzkiej aktywności. To jedyna droga do budowania dobra wspólnego.

Jeśli treścią demokracji ma być dobro wspólne, to winno ono mieć źródło w samych osobach żyjących w duchu respektu

[10] Por. M. Dzielski, *Liberalizm i chrześcijaństwo*, w: Tenże, *Odrodzenie ducha - budowa wolności*, Kraków 1995, s. 146-149.

dla praw innych. Uznanie, iż granicą mojej wolności jest wolność drugiego, nie sprawia trudności temu, kto myśli w kategoriach przenikniętych Dekalogiem i przykazaniem miłości. Wyłania się zatem przestrzeń, w której nie tylko troszczę się o własny rozwój i realizację bliskiej sobie koncepcji dobra, ale ujmuję ją w taki sposób, iż dążenie innych do osobistej doskonałości postrzegam jako powiązane z podobnym własnym pragnieniem, albowiem chodzi o dobro wspólne, o odpowiednie warunki rozwoju dla każdego. Tam, gdzie naruszane jest przykazanie miłości, gdzie łamane są wskazania Dekalogu, nie może być mowy o dobru wspólnym, a przez to także demokracja jest wypaczona, a wolność staje się wolnością silniejszego. Nie bez powodu więc autor jednej z najlepszych książek na temat demokracji napisał, iż „wolność nie może zostać ustanowiona bez moralności, a moralność bez wiary"[11].

Pisze on te słowa w latach trzydziestych XIX w., bolejąc nad pewnym niepokojącym paradoksem, który obserwuje w swojej ojczyźnie, Francji. Widzi tam, iż wskutek splotu historycznych okoliczności „ludzie wierzący walczą z wolnością, a przyjaciele wolności atakują religię; wzniosłe i szlachetne umysły opowiadają się za niewolnictwem, a dusze niskie i służalcze za swobodą; prawi i światli obywatele są wrogami wszelkiego postępu, podczas gdy ludzie wyzbyci patriotyzmu i zasad głoszą się apostołami cywilizacji i oświecenia!"[12] Taka sytuacja musi niepokoić kogoś, kto nie widzi szansy dla wolności poza religią, rozumiejąc przez nią chrześcijaństwo - i jego obserwacje amerykańskie potwierdzają tę tezę. W Stanach Zjednoczonych religia uczy ludzi wolności i stanowi jedną z głównych przyczyn trwałości jej ustroju, republiki demokratycznej. Jej siła przejawia się nade wszystko w niekwestionowanym wpływie na obyczaje, a jeśli jednostka i rodzina poddane są jej wpływom, to zaprowadza ona ład także w sprawach państwa.

[11] A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. I, Kraków 1996, s. 14.
[12] Tamże.

Uwagi Tocqueville'a wydają się nam być cenne i dzisiaj przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, żadne pokolenie nie jest z góry odporne na niebezpieczeństwo powtórki sytuacji francuskiej. Można bowiem w najlepszej wierze umieścić się po stronie wrogów wolności, pozbawiając wiarę czegoś bardzo istotnego. Wolność może się stać wówczas, jak to ujął współczesny myśliciel, „nieszczęsnym darem"[13]. Po wtóre, istnieje ogromny obszar pracy, rzekłbym, pracy u podstaw, niezbędnej dla wolnego społeczeństwa. Wszelkie wysiłki podejmowane przez rodziców, kapłanów i wychowawców, służące kształtowaniu osobowości i postaw zgodnych z Ewangelią stanowią najlepszą przysługę, jaką można oddać demokracji. Wartości chrześcijańskie w takim ujęciu są zaczynem, bez którego nie sposób wyobrazić sobie wzrostu ciasta wolnego społeczeństwa. Zresztą dla osiągnięcia tego celu ważne są również pewne rozwiązania instytucjonalne. Wśród nich niezwykle ważny jest respekt dla zasady pomocniczości.

3. *Zasada pomocniczości*

Jej sformułowanie zawdzięczamy papieżowi Piusowi XI, który w encyklice *Quadragesimo anno* pisze, że „nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: jak nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać"[14]. Człowiek ma naturę społeczną, potrzebuje bowiem innych do tego, by osiągnąć swą osobową doskonałość. Tak więc to społeczność istnieje dla czło-

[13] Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.
[14] Pius XI, *Quadragesimo anno*, 79.

wieka, a nie człowiek dla społeczności. On zatem stanowi centrum życia społecznego. Z tej racji nie można pozbawiać go tych sfer aktywności, w których on radzi sobie sam, nie potrzebując wyręki ze strony innych.

Prócz tego sama rzeczywistość społeczna winna być bogata i zróżnicowana. Czymś ze wszech miar niepożądanym i groźnym jest sytuacja, w której państwo porządkuje życie zatomizowanych jednostek. Respekt dla zasady pomocniczości oznacza, że czyni się wszystko, by organizacja społeczna była wielostopniowa, a więc aby przestrzeń pomiędzy jednostką a państwem wypełniona została przez społeczności pośrednie. Dobro wspólne, którego treść stanowi pełny rozwój każdego z osobna i wszystkich razem, domaga się uwzględnienia faktu, iż człowiek realizuje swoje powołanie nie tylko jako obywatel państwa, ale także jako uczestnik bogatej rzeczywistości społecznej, w której musi znaleźć się właściwe miejsce zarówno dla rodzin czy ich stowarzyszeń, jak i dla związków zawodowych, szkół prywatnych czy wreszcie dla autentycznej samorządności terytorialnej.

Zasada pomocniczości wyznacza więc granice ingerencji państwa. Winno ono pełnić funkcje służebne wobec osób i zrzeszeń pośrednich, albowiem wszelkie próby absolutyzowania państwa, doszukiwania się w jego interwencjonizmie lekarstw na wszelkie choroby, są niebezpieczne dla autonomii osób i prowadzą do faktycznej zamiany ról. To, co miało być środkiem, staje się celem. Miejsce człowieka w hierarchii wartości zajmuje wspólnota polityczna, która jeśli czemuś służy, to służy samej sobie.

ks. Piotr Andryszczak

SOLIDARNOŚĆ CNOTĄ OBYWATELSKĄ

1. *Indywidualizm rezultatem równości*

Demokracja opiera się na przekonaniu o równości i wolności ludzi. Problem pogodzenia tych dwóch wartości jest szczególnie ważny i interesujący, gdy zwróci się uwagę na napięcie panujące pomiędzy nimi w ustroju, dla którego są one równie cenne. W demokracji jednostki są postawione obok siebie - są one równe. Nie istnieje pomiędzy nimi pewien hierarchiczny porządek, w którym każdy, rodząc się, zajmowałby przeznaczone sobie miejsce, tak jak np. dzieje w ustroju arystokratycznym, będącym łańcuchem powiązań, sięgającym od chłopa aż po króla. W demokracji jest inaczej - panuje równość, nie ma hierarchii społecznej i ten fakt ma poważne konsekwencje, ponieważ ludziom pozbawionym wzajemnej więzi zagraża indywidualizm, a on stanowi śmiertelne zagrożenie dla demokracji. Ta więc, powstając, zawiera w sobie zarazki nader poważnej choroby.

Trzeba na wstępie odróżnić indywidualizm od egoizmu[1]. Egoizm stanowi nieuporządkowaną miłość własną. Człowiek tak koncentruje się na sobie, że wszystko i wszyscy traktowani są jako środki do zaspokojenia własnego *ego*. Gdzie panuje egoizm, tam umiera każda cnota. Z indywidualizmem jest inaczej. Jego istotą jest pragnienie izolacji polegającej na zamknięciu się na dobro wspólne, na sprawy publiczne i w miejsce więzi ogólnospołecznych tworzenie sobie swojskiego świata, wyznaczonego przez krąg najbliższych, z którymi ma się poczucie serdecznej więzi. Indywidualizm zatem to sprowadzenie

[1] Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. II, Kraków 1996, s. 107-108.

dobra wspólnego do partykularnego interesu rodziny i przyjaciół. Tego rodzaju postawa zagraża wolnemu społeczeństwu.

Łatwo to zagrożenie dojrzeć, gdy uchwyci się istotne rysy despotyzmu. Władzy despotycznej wcale nie chodzi przede wszystkim o to, by ludzie ją kochali. Dla niej dużo ważniejsze jest co innego: by nie kochali się nawzajem. Okazuje się więc, iż mająca swoje źródło w demokracji równość, zamykając ludzi na dobro wspólne, a koncentrując ich uwagę na tym, co partykularne, sprzyja despotyzmowi. On bowiem największe dla siebie niebezpieczeństwo widzi w osobach mocno zaangażowanych w sprawy publiczne, zaś za najcenniejszych sprzymierzeńców uważa obywateli, których zakres zainteresowań ograniczony jest czterema ścianami własnego mieszkania. Dla władzy despotycznej obojętność na dobro wspólne jest najwyższą cnotą[2].

W takiej sytuacji, naturalnie rodzi się pilna potrzeba postawy umożliwiającej zażegnanie niebezpieczeństwa utraty wolności. Taką postawą jest cnota solidarności. Człowiek solidarny bowiem myśli i działa, mając jako punkt odniesienia dobro wspólne. Solidarność jawi się tutaj w charakterze podstawowej cnoty obywatelskiej. Wolne społeczeństwo może istnieć jedynie wówczas, gdy pomiędzy ludźmi panuje więź: nie ma wolności bez solidarności.

2. *Rodzaje solidarności*

2.1. *Solidarność upaństwowiona*

Skoro jej waga jest tak duża, należy teraz postawić pytanie, o jaką solidarność chodzi? Co stanowi jej istotę? Można wyróżnić trzy jej rodzaje[3]. Pierwszą z nich jest solidarność upaństwowiona. Tak się bowiem dzieje, że w wolnym społeczeństwie tworzą się poważne nierówności majątkowe. Jedni, korzystając ze swoich talentów, osiągnęli większy sukces majątkowy, innym zaś powiodło się dużo gorzej. Wówczas nietrudno o teoretyków społeczeństwa domagających się możliwie największej równości, pojmowanej, zaznaczmy, nie jako równość szans, ale równość rezultatów. Jak ją zapewnić? Ano, bardzo prosto: potrzebni są politycy, którzy odwołując się do haseł takich jak, np. „wszyscy mamy takie same żołądki", wykorzystują ludzkie namiętności, które w tej dziedzinie są wyjątkowo silne i budują państwo opiekuńcze. W nim, metodą głębokiej redystrybucji, zabiera się bogatszym, a daje uboższym. „Obywatel płaci fiskusowi wygórowane podatki, dzięki którym państwo obejmuje całościową opieką wszystkich pozbawionych środków do życia. W ten sposób obywatel ma coraz mniej sympatii do swego nieszczęśliwego sąsiada, ponieważ, jeśli udziela mu jakiejś bezpośredniej pomocy, do gestu dołączając ciepłe spojrzenie, czuje się jak głupiec, który płaci dwa razy. Tą metodą wyrywa się z korzeniami - i o to właśnie chodzi - miazmaty współczucia i litości, indywidualne preferencje, obowiązek wdzięczności i atmosferę niespłacalnego długu, czyli to wszystko, gdzie zamieszkuje solidarność czysto ludzka"[4].

Istnieje pewien projekt sprawiedliwego społeczeństwa, zgodnie z którym bezduszna racjonalność matematycznej równości żąda, by solidarność nie została powierzona wolnym osobom, gdyż one jako obciążone uczuciami i osobistymi preferencjami postępowałyby w sposób odbiegający od tegoż projektu. Pozostaje wtedy uczynić jedno: oddać solidarność państwu. To jego urzędnik będzie beznamiętnie rozdzielał dobra materialne tak, by redystrybucja była wolna od irracjonalizmu. Oznacza to, powiedzmy krótko, śmierć solidarności jako cnoty. Nie może być ona „miłością społeczną"[5], albowiem nie może być miłością w ogóle. Miłość bowiem burzyłaby suchą racjonalność upaństwowionej solidarności. Nade wszystko jednak nie sposób doszukiwać się stałej dyspozycji człowieka do czynienia dobra tam, gdzie ona nie jest przedmiotem zainte-

[2] Por. tamże, s. 112.

[3] Por. Ch. Millon-Delsol, *Solidarność zakorzeniona*, „Znak", 8 (2000), s. 51-59.

[4] Tamże, s. 53.

[5] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1939.

resowania. Nie chodzi bowiem o jakość i siłę ludzkiej woli, ale o jakość i siłę struktur opiekuńczego państwa, które instytucjonalizując solidarność, pozbawia ją ludzkich cech. Solidarność upaństwowiona - to solidarność materialistyczna; ona nie ma duszy.

2.2. *Solidarność biologiczna*

Drugi rodzaj solidarności wypływa ze stanowiska odmiennego. Wiara w rozum, w jego poznawcze możliwości została zachwiana. Uważa się, że nie ma prawdy absolutnej. Każdy ma swoją prawdę. A. Bloom w książce *Umysł zamknięty* opisuje tę postawę na przykładzie amerykańskich studentów. Jego zdaniem tym, co ich łączy, niezależnie od pochodzenia, poglądów religijnych i politycznych oraz stopnia zamożności, jest przekonanie o względności prawdy. Ciekawa rzecz: twierdzenie to nie jest owocem teoretycznych badań, lecz przyjmowanym bezkrytycznie aksjomatem. Uważa się, że bez relatywizmu nie ma wolnego społeczeństwa. Wszyscy ci, którzy twierdzą co innego, opowiadając się za prawdą absolutną, stanowią zagrożenie, ponieważ ich postawa jest zalążkiem rasizmu, nienawiści i wojny. Nie można więc twierdzić, że ma się rację, ale trzeba być otwartym na rozmaite poglądy i kultury - i to właśnie otwartość pojmowana w duchu relatywizmu przedstawia cnotę najwyższą. Nie należy lękać się błędu; prawdziwy niepokój winna budzić wiara w prawdę odporną na relatywizm[6].

Tego rodzaju opis musi wzbudzać wątpliwości, czy w świecie wszechobecnej względności jest jeszcze miejsce na solidarność pojmowaną jako uniwersalna wartość. Skoro najwyższą cnotą jest otwartość, nakazująca w imię tolerancji przyjąć różne stanowiska, uchylając się jednocześnie przed zajęciem własnego, to czy ma jakikolwiek sens szukanie istoty solidarności? Każdy przecież powinien mieć własne jej rozumienie; powinna być ona kwestią osobistych upodobań i preferencji - jak każdy inny pogląd i każda inna wartość. Okazuje się jednak,

[6] Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997, s. 27-28.

że nie. Uznaje się solidarność za jedyną wartość uniwersalną, opartą nie na rozumie, lecz na instynktach[7].

W myśl tego poglądu nasze współczucie, nasze gesty życzliwości i ofiarności są bliskie zwierzęcej, instynktownej empatii. „Jaka jest różnica - zastanawia się jeden ze zwolenników tego stanowiska - między postawą szympansa, głaszczącego swego towarzysza, który stał się ofiarą agresji lub dzielącego się pożywieniem z innym głodnym zwierzęciem a postawą człowieka, który tuli płaczące dziecko lub uczestniczy w rozdzielaniu zupy dla biednych?"[8]

Doskonale zdajemy sobie sprawę ze słabości rozumowania uzasadniającego solidarność biologicznie. Gdyby ją sprowadzić do czysto zwierzęcego, instynktownego odruchu straciłaby swój charakter cnoty moralnej, a stałaby się czymś, do czego nie sposób zachęcać i czego niepodobna kształtować. Jakich argumentów można użyć wobec kogoś, kto powiada, że nic takiego nie czuje, że nie ma w nim podobnego odruchu, natomiast jest w nim całkowicie inny - odruch obojętności i egoizmu? Gdy nie można przedstawić siły argumentów (chodzi przecież o instynktowny odruch lub jego brak), to pozostaje argument siły (gdy perswazja traci sens, jedynym sensem staje się przemoc). Solidarność zbudowana na biologii ukazuje swoje zwierzęce oblicze.

2.3. *Solidarność Miłosiernego Samarytanina*

Solidarność jest więzią. Jej istotę jednakże nie ujmuje ani wprowadzona ręką urzędnika równość, ani wspólne ze zwierzętami odczucia i odruchy. Tym, co nas łączy, jest doświadczenie wspólnoty losu naznaczonego przez cierpienie. Trafnie przywoływanym przykładem obudzonej solidarności jest postawa Miłosiernego Samarytanina. „On - pisał ks. Tischner -

[7] Por. Ch. Millon-Delsol, dz. cyt., s. 54-57.

[8] F. de Waal, *Le bon singe*, Bayard 1997, s. 264, cyt. za: Ch. Millon-Delsol, dz. cyt., s. 56.

(...) żyje w określonym społeczeństwie, w świecie określonej religii i polityki. Niemniej jego czyn jest jakby trochę poza tym światem - poza strukturami, które świat ludziom narzucił. Dobry uczynek Samarytanina jest odpowiedzią na konkretny krzyk konkretnego człowieka. To proste: ktoś woła o ratunek. Ranny leży w przydrożnym rowie. Jego ból ma szczególny charakter: nie jest wynikiem choroby, nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, podeszłego wieku, lecz bólem z powodu drugiego człowieka. To człowiek człowiekowi zgotował taki los"[9]. Tym , co nas porusza, jest widok krzywdy. Fakt ten sprawia, że w obliczu rany bliźniego, rodzi się międzyludzka solidarność. Widząc drugiego w potrzebie, dzielę się z nim tym, co posiadam, aby mu przyjść z pomocą. Tym niemniej w solidarności chodzi o coś więcej: o wymianę dóbr duchowych[10].

Tu zaś ma miejsce interesujące i ważne zjawisko. Dobra materialne dzielone ulegają pomniejszeniu; zresztą, jak widzimy to dobrze, nie ma wystarczającej ilości tych dóbr, aby zaspokoić wszystkie roszczenia zgłaszane przez ludzi. Solidarność zakorzeniona w postaci ewangelicznej Miłosiernego Samarytanina daje nie tylko owe dwa denary (jak czytamy w przypowieści), lecz daje dobra duchowe, ofiaruje miłość. Z dobrami niematerialnymi zaś rzecz ma się tak, że w trakcie dzielenie nie tylko nie topnieją, ale się mnożą. I właśnie o to chodzi, by solidarność zakorzenić we wspólnej, podzielanej przez nas glebie wartości moralnych i religijnych. W przeciwnym razie nawet to, co na początku było czyste, zanurzone w nieskażonej krynicy dobrej woli i poświęcenia, bardzo szybko może się z jednej strony wynaturzyć w postawę roszczeniową, a z drugiej w ponawiane oskarżenia o niewdzięczność.

Pozostaje zatem jedno: zbudować solidarność na prawdzie - na tej prawdzie, której głęboko ewangeliczne ugruntowanie jest niepodważalne. Ewangelia przynosi człowiekowi prawdę i czyni to tak, aby uszanować jego wolność. Ona nie chce mu niczego, co wartościowe i ludzkie, odebrać - skoro jest Dobrą

[9] J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 15.
[10] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1948.

Nowiną, to nie dąży do uszczęśliwiania nikogo wbrew człowiekowi. Jak w praktyce to pogodzić? Do czego się odwołać, by prawda solidarności przemówiła wyłącznie siłą samej prawdy?

Jest to możliwe wówczas, gdy ukaże się ją jako *„mocną i trwałą wolę* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni *za wszystkich*"[11]. Solidarność rodzi się zatem w horyzoncie dobra wspólnego. Wobec cierpienia i bólu rodzi się poczucie odpowiedzialności nie tyle za abstrakcyjnego człowieka czy ludzkość, ile jak w przypadku Miłosiernego Samarytanina, za konkretną, poranioną osobę. Oprócz tego nie można pominąć innego niezwykle ważnego faktu, iż nie tylko nie ma wolności bez solidarności, ale też nie ma solidarności bez wolności. Zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego rodzi się tylko w przestrzeni wolności. Zwróćmy uwagę na jeden element tej przestrzeni - na samorządność.

Zauważyliśmy powyżej, iż demokratyczna równość prowadzi do kawałkowania, czy jak kto woli, atomizacji społeczeństwa. Nie myśli się i działa w kategoriach dobra wspólnego, ale widzi się i docenia jedynie walor tego, co partykularne, co ograniczone do nader wąskiego kręgu ludzi najbliższych. Taka sytuacja zagraża wolnemu społeczeństwu, gdyż prowadzi do rządów despotycznych. A zatem troska o dobro wspólne jest warunkiem wolności, ale też i odwrotnie: bez wolności nie można odkryć dobra wspólnego.

Obywatele nie angażują się w sprawy publiczne dla trudno uchwytnej abstrakcyjnej idei. Czynią to wtedy, kiedy odda się w ich ręce odpowiedzialność za ich region, gminę, ulicę. Trudniej zajmować się dobrem kraju, dużo łatwiej zaś to przychodzi, gdy w grę wchodzi najbliższe otoczenie. To wówczas można dojrzeć i pojąć sprawę kluczową dla dobra demokracji, że interesy osobiste nie mogą być oddzielone od spraw publicznych. Problemy omawiane w stolicy są odległe dopóty,

[11] Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 38.

dopóki nie postanowi się tam, by obok mojego domu wybudować autostradę. Konsekwentna i całkowita izolacja jest niemożliwa. Im szybciej obywatel dostrzeże związek interesu prywatnego i społecznego, tym lepiej dla niego, ale także tym lepiej dla wolnego społeczeństwa. Temu bowiem potrzebni są ludzie o określonej mentalności. A. de Tocqueville zauważa w tym względzie różnicę między Amerykanami a Francuzami. Ci pierwsi wobec fali pijaństwa samoorganizują się i sto tysięcy ludzi czyni wszystko, by zaradzić tej pladze - we Francji natomiast sprawy potoczyłyby się inaczej. Tam sto tysięcy ludzi napisałoby petycję do rządu, aby on coś w tej sprawie uczynił[12].

Wyłaniają się zatem dwie dziedziny odpowiedzialności za solidarność. Pierwsza polega na trosce o obronę właściwego, chrześcijańskiego rozumienia słowa. Druga natomiast na przełożeniu słowa na czyn; by faktycznie jeden drugiego brzemiona nosił (por. Ga 6, 2).

Antologia

Jan Paweł II, *Msza św. na Zaspie*, Gdańsk 12 czerwca 1987 r.

„Jeden drugiego brzemiona noście" - pisze św. Paweł do Galatów (6, 2), a słowa te mają wielką nośność. „Jeden... drugiego". Człowiek nie jest sam, żyje z drugim, przez drugiego, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy - i wymiar społeczny. Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań. Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego.

„Jeden drugiego brzemiona noście" - to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność - to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni - przeciw drugim. I nigdy „brzemię" dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie

[12] Por. A. de Toocqueville, dz. cyt., t. II, s. 113-114, 119-120.

może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej - rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze: gdy mówi się „walka" - choćby w znaczeniu walki klas - to bardzo łatwo - drugi, czy drudzy pozostają na „polu społecznym" przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia, z którymi wspólnie należy obmyślać: jak „dźwigać brzemiona". „Jeden drugiemu brzemiona noście".

Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*

39. Praktykowanie solidarności *wewnątrz każdego społeczeństwa* posiada wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby. Ci, którzy posiadają większe znaczenie, dysponując większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do *odpowiedzialności* za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają. Słabsi ze swej strony, postępując w tym samych duchu solidarności, nie powinni przyjmować postawy czysto *biernej* lub *niszczącej* tkankę społeczną, ale dopominając się o swoje słuszne prawa, winni również dawać swój należny wkład w dobro wspólne. Grupy pośrednie zaś nie powinny egoistycznie popierać własnych interesów, ale szanować interesy drugich.

Pozytywnymi znakami we współczesnym świecie są: *rosnąca świadomość* solidarności pomiędzy ubogimi, ich *działania na rzecz wzajemnej pomocy, wystąpienia publiczne* na arenie społecznej, gdzie bez uciekania się do przemocy przedstawiają własne potrzeby i własne prawa wobec nieskuteczności działania czy korupcji władz publicznych. Na mocy tego samego ewangelicznego zaangażowania Kościół czuje się powołany do tego, by stać u boku ubogich rzesz, by rozpoznawać słuszność ich żądań, przyczyniać się do ich zaspokajania, nie tracąc z pola widzenia dobra poszczególnych grup w ramach dobra wspólnego.

40. *Solidarność* jest niewątpliwie *cnotą chrześcijańską*. Już w dotychczasowym rozważaniu można było dostrzec liczne

punkty styczne pomiędzy nią a *miłością*, znakiem rozpoznawczym uczniów Chrystusa (por. J 13, 35).

W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów *specyficznie chrześcijańskich* całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się *żywym obrazem* Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg. Trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej: «oddać życie za braci» (por. 1 J 3, 16).

Józef Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 14-15.

Nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia. Z ludźmi bez sumienia można jechać w jednym pociągu, siedzieć przy stole podczas kolacji, czytać książki - to jednak nie jest jeszcze solidarność. Nie każde „my", nie każde „razem" jest już solidarnością. Autentyczna solidarność - powtórzmy to raz jeszcze - jest solidarnością sumień. To zrozumiałe, bo być solidarnym z człowiekiem, to zawsze móc liczyć na człowieka, a liczyć na człowieka, to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi. Sumienie jest w człowieku tym, co stałe i co nie sprawia zawodu. Do tego trzeba jednak jednego: trzeba chcieć mieć sumienie. Sumienie mają bowiem przede wszystkim ci, którzy chcą je mieć. To smutne, bo okazuje się, że człowiek ma moc zniszczenia w sobie tego, co stanowi o jego człowieczeństwie. Ale to również radosne, bo okazuje się, że sumienie zawsze można odbudować, byle tego chcieć.

Solidarność jest dziełem nie tylko tych, którzy zawsze mieli sumienia, ale również tych, którzy je w sobie odbudowali.

Jacek Żakowski, *Coś w Polsce pękło, coś się skończyło*, „Gazeta Wyborcza", 16-17 IV 1994.

Próbuję zrozumieć, co w moim kraju pękło. Szukam odpowiedzi na dziecięco naiwne pytania. Co się skończyło, że osoba najwyższej klasy, jako premier odwołanego rządu

skarżącego się wciąż na dziury w budżecie i hucznie wstrzymującego podwyżki dla urzędników, pobrała stumilionową premię uznaniową, a były szef URM próbował nas przekonać, że nic się nie stało, bo wszystko było „zgodne z obowiązującym prawem"? Dlaczego wciąż trwa takie prawo? Dlaczego milczało na ten temat kierownictwo, chętnie odwołującej się do etosu, partii?

Co się stało, że kryształowy człowiek z piękną opozycyjną kartą po paru latach urzędowania w gabinecie wiceministra faktycznie sam siebie mianował prezesem rady nadzorczej, brał drugą pensję i kontrolował siebie, występując jako jednoosobowe walne zgromadzenie, do którego jako minister delegował się w imieniu skarbu państwa? I dlaczego ten piękny człowiek, który przez lata w imię zasad buntował się przeciw peerelowskiemu prawu, płacąc za to osobistą cenę, dziś mówi po prostu: „To jest w porządku, bo prawo na to pozwala"?

Dlaczego szef państwowej telewizji uznał, że nie ma nic złego w robieniu interesów z firmą własnej żony? Dlaczego na ten temat milczał premier, który go powołał, i sam pan prezydent, właściciel słynnej wyborczej siekiery?

Dlaczego prezes wielkiego banku za naturalne uważa spekulacyjne wyzbywanie się akcji swojej firmy? Dlaczego nie zająknął się w tej sprawie związek polskich banków?

Dlaczego wicepremier uważał za całkiem w porządku jest, żeby w ostatnich dniach urzędowania, mianować kolegę na lukratywną posadę w państwowym konsorcjum i samemu z rąk tego kolegi przyjąć równie lukratywną nominację? Dlaczego na ten temat milczeli jego, ożywieni chrześcijańską wrażliwością, partyjni koledzy?

Co sprawiło, że żaden wysoki państwowy urzędnik nie czuje się winny powstania systemu policyjnego sponsoringu, który setki polskich policjantów poddał działaniu nacisku korupcyjnego?

I dlaczego prezes rządowej agencji w randze wiceministra, który najpierw tworzył państwowe spółki, a potem mianował się członkiem ich rad, za co wyznaczał sobie wielomi-

lionowe pensje, nie „strzelił sobie w łeb", kiedy prasa ujawniła jego operacje?

Dlaczego, dlaczego, dlaczego? Dlaczego przez ponad cztery lata żaden polski polityk ani wysoki urzędnik nie zwołał konferencji prasowej po to tylko, żeby powiedzieć: „Pogubiłem się, przekroczyłem granicę błędu, naruszyłem normę przyzwoitości - odchodzę"?

Dlaczego tak często słyszę, że „przecież prawo nie zostało złamane"? Tak jakby w życiu publicznym nie istniały poza prawem żadne inne normy - wyższe niż kodeks karny, ważniejsze od ustawowych zakazów.

Rok temu przypuszczałbym jeszcze, że to tylko kolejne „aferki", polityczne „wpadki przy pracy". Dziś mam poczucie, że ilość przeszła w jakość, że niepostrzeżenie wytworzył się jakiś nowy standard, fatalna norma sankcjonująca istnienie szarej strefy oplatającej świat polityki i obezwładniająca państwowy aparat.

Aż strach napisać wprost to, co czuję (chyba nie tylko ja jeden): pięć lat po Okrągłym Stole w Polsce, mimo wszystko będącej przecież krajem wielkiego sukcesu, fiasko poniosła rewolucja etyczna, która dla wielu z nas wydawała się być oczywistą konsekwencją końca realsocjalizmu.

Jan Skórzyński, *Na wolnym rynku demokracji*, „Rzeczpospolita" 25 X 1997.

Państwo jako teren łowiecki

Odrodzona w 1989 roku niepodległa Polska utworzyła podstawowe instytucje demokratyczne i przechodzi imponującą transformację gospodarczą, ale nie wykształciła jeszcze politycznego *savoire-vivre'u*. Nie ma reguł fair play, uznanych za obowiązujące przez wszystkich uczestników politycznej gry. Władza działa wedle zasady „zwycięzca bierze wszystko", a opozycja sądzi, że w walce z rządem wszelkie chwyty są dozwolone.

Zasada traktowania państwa jako „terenu łowieckiego" polityków i partii została podniesiona do rangi jawnej zasady politycznej - uważa Andrzej Zakrzewski. Trudno o lepsze potwierdzenie tej tezy niż ostatnie, gorączkowe mianowanie „swoich" ludzi na stanowiska, na pięć minut przed opuszczeniem rządowych gabinetów. W ten sposób nie tylko związano ręce następnemu gabinetowi, ale zanegowano samą ideę neutralnej politycznie służby cywilnej. Tymczasem bez utworzenia takiej służby i precyzyjnego rozdzielenia stanowisk politycznych od administracyjnych nie ma mowy o zbudowaniu sprawnego, nowoczesnego państwa.

Jak uchronić państwo przed polityką? Zasada podziału łupów funkcjonuje w wielu krajach, ale zazwyczaj towarzyszą jej reguły polowania. Parafrazując myśliwską metaforę Zakrzewskiego, można powiedzieć, że Polsce brakuje takich reguł oraz listy gatunków chronionych. Dopóki nie zostanie ona ustalona, dopóty państwo wydane będzie na łup politycznych kłusowników.

Osoby sprawujące wysokie stanowiska w III Rzeczpospolitej mają też kłopoty z dokładnym określeniem swoich ról publicznych. Klasa polityczna z trudem przyjmuje do wiadomości, że niektóre funkcje powinny być z definicji wyłączone z polityki, że przywdziewając togę sędziowską lub obejmując gabinet prezesa banku centralnego swoje aspiracje polityczne trzeba zostawić za drzwiami. Leży to także w interesie samych zainteresowanych. Przeskakiwanie z jednej roli w drugą powoduje, że w żadnej z nich człowiek nie jest wiarygodny.

Polskie życie publiczne potrzebuje ludzi godnych wiary. Ludzi, którzy nie muszą przysięgać, że nie przekazywali informacji agentom obcego wywiadu, bo nigdy nie mieli z nimi do czynienia. Ludzi, którzy nie wypierają się własnego życiorysu, bo nie mają w nim nic do ukrycia. Ludzi, którzy mówią to, co myślą i robią to, co mówią.

Tylko tyle i aż tyle.

ks. Piotr Andryszczak