

# Henryk Skorowski

---

## Wartości chrześcijańskie a wartości liberalne : zgodność czy rozbieżność?

---

Seminare. Poszukiwania naukowe 24, 279-297

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

24 \* 2007 \* s. 279–297

KS. HENRYK SKOROWSKI SDB

### WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE A WARTOŚCI LIBERALNE. ZGODNOŚĆ CZY ROZBIEŻNOŚĆ?

#### WSTĘP

Aksjologia ma istotne znaczenie zarówno dla jakości życia jednostkowego człowieka, jak i jakości życia społecznego. W odniesieniu do człowieka jako jednostki środowisko wartości jest zawsze bezpośrednim światem jego istnienia. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a następnie konsekwentnie przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości oddziałują na człowieka lub często używane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami. Oddziaływanie to idzie w trzech zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wartości kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonalą go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być” i „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby<sup>1</sup>. W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby<sup>2</sup>. Chodzi tu o to, co papież na innym miejscu nazwie humanizacją. Tu należy widzieć pierwszy wymiar „użyteczności” wartości w życiu jednostkowego człowieka.

Oddziaływanie wartości na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”. Powszechnie przyjmowany jest pogląd, że „świat wartości w swoim podstawowym wymiarze, to nic innego, jak wychowa-

---

<sup>1</sup> Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 127.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Gniezno 1979, s. 41.

nie człowieka”<sup>3</sup> lub jak ujmuje to Jan Paweł II: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem świata wartości w ogóle i każdego zarazem wartości jest wychowanie”<sup>4</sup>. Można powiedzieć, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcję poznawczo-motywową, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego a nie innego postępowania; funkcję modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnotie; a także funkcję wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa<sup>5</sup>. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka.

Oddziaływanie wartości w życiu człowieka jednostkowego idzie jednak w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistnienia własnej podmiotowości, co ma także związek z rozwojem i wychowaniem człowieka. Przede wszystkim wartości własnego środowiska umożliwiają człowiekowi poprzez „zakorzenienie” w nich odkrywanie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej<sup>6</sup>. Człowiek musi zatem mieć poczucie „zakorzenienia”, jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie ludzi we współczesnym świecie, w momencie gdy pozbawieni są oni możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim im środowiskiem aksjologicznym.

Aksjologia ma jednak także swoje odniesienie do jakości życia społecznego. Życie społeczne jest nieodzownym środowiskiem bytowania człowieka realizującego swoje osobiste cele i zadania. Ponieważ człowiek z kolei jest podstawowym podmiotem szeroko rozumianego życia społecznego w jego politycznym, gospodarczym i kulturowym wymiarze, cała rzeczywistość społeczna musi być na miarę wielkości i godności tegoż człowieka. Musi to bowiem być rzeczywistość, która nie tylko nie przeszkadza realizacji ludzkich celów, ale je wspomaga i umożliwia. Stworzenie zaś rzeczywistości politycznej, gospodarczej i kulturowej na miarę wielkości człowieka możliwe jest nie tylko poprzez ustanowione prawo, ale także odpowiedni system wartości i zasad etycznych. W tym kontekście wydaje

---

<sup>3</sup> Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 24.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, w: Jan Paweł II, *Wiara...*, p. 11.

<sup>5</sup> Por. Z. Zdybicka, art.cyt., s. 24–25.

<sup>6</sup> L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i Myśl” 3–4 (1961), s. 95.

się oczywiste, że cała rzeczywistość społeczna, włącznie z stanowionym prawem, musi mieć swój aksjologiczny wymiar.

Przemawia za tym także fakt, że współczesną rzeczywistość cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. I tak jedynie w celu egzemplifikacji podkreślić należy, iż w płaszczyźnie politycznej jest to przechodzenie od państw typu totalitarnego do państw demokratycznych, od dyktatur do tzw. państwa prawa, od państw programowo ateistycznych do państw neutralnych światopoglądowo. Z kolei do zjawisk pozytywnych w płaszczyźnie społecznej zaliczyć można upodmiotowienie poszczególnych wspólnot i społeczności, a tym samym odkrywania rzeczywistej podmiotowości przez człowieka w ramach życia państwowego, narodowego, regionalnego. Także wiele zjawisk współczesnego życia gospodarczego uznać należy za pozytywne. Wystarczy wspomnieć, iż w wielu krajach powrót do kierowania się gospodarki właściwymi jej prawami stworzył przestrzeń autentycznej ludzkiej aktywności i osobistego zaangażowania. Wreszcie także płaszczyzna kulturowa przyniosła wiele pozytywnych zjawisk, jak chociażby poszerzanie się poczucia wspólnoty dzisiejszego świata, poszanowanie praw mniejszości, a tym samym powszechny dostęp do całości narodowych i etnicznych kultur, zniesienie cenzury w wielu krajach, powszechny dostęp do środków społecznego przekazu. Wszystkie zaakcentowane tu zjawiska stanowią ciągle poszerzający się krąg zjawisk pozytywnych będących konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych.

Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Są to zjawiska, które godzą w jakość życia społecznego, a tym samym w samego człowieka. Można powiedzieć, że współczesność stawia zatem nowe wyzwania, które po prostu trzeba podjąć i dokonać próby ich rozwiązania. Wydaje się sprawą oczywistą, że to właśnie wartości mogą być pomocne przy rozwiązywaniu problemów wynikających ze współczesnych przemian cywilizacyjnych.

W tym kontekście istotne jest pytanie o jakość tych wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w świecie współczesnym trwa dyskusja na temat, jakie wartości najlepiej służyć mogą jakości życia człowieka i jakości samego życia społecznego jako środowiska bytowania człowieka. W polskiej rzeczywistości spór ten często dotyczy relacji pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi: Czy są to wartości zupełnie sprzeczne? Czy trzeba dokonywać diametralnego wyboru pomiędzy jednymi a drugimi? Czy można znaleźć pomiędzy nimi jakąkolwiek styczność?

Wypowiedź niniejsza dotyczy tej właśnie kwestii.

Najogólniej, bez dozy pomyłki, można stwierdzić, że wiele wartości liberalnych bliskich jest wartościom chrześcijańskim. Stwierdzenie to wydaje się nieco szokujące, niemniej, jak stwierdza ks. Piotr Mazurkiewicz, „Nie ma w tym nic

dziwnego, gdyż liberalizm, podobnie do nowożytnej demokracji, wyrósł nie na innym gruncie kulturowym jak właśnie chrześcijański. Nie zmienia tego faktu nawet to, że niekiedy rósł przeciw rzymskiemu katolicyzmowi<sup>7</sup>. Podejmuje także autor trud sporządzenia protokołu zgodności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi. Zalicza do nich autor: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki (egalitaryzm), umiłowanie wolności, prawo do wolności sumienia i wyznania, neutralność światopoglądową państwa, zasadę pomocniczości, zasadę pluralizmu społecznego, rządy prawa, uznanie dla demokratycznej formy rządów, poszanowanie własności prywatnej, pozytywną rolę zysku (gospodarka wolnorynkowa), sprzeciw wobec państwa opiekuńczego<sup>8</sup>. W świetle tych stwierdzeń wydaje się istnieć stosunkowo szeroka płaszczyzna porozumienia, a nawet zbieżności w zakresie systemu wartości chrześcijańskich i liberalnych. Często jest to jednak porozumienie na płaszczyźnie samej ważności poszczególnych wartości, a nie ich rozumienia.

Spór aksjologiczny pomiędzy chrześcijaństwem a liberalizmem przy całej ich zgodności wydaje się dotyczyć przede wszystkim dwóch kwestii: wartości podstawowej w rozstrzygnięciu współczesnych kwestii i samego rozumienia wolności.

## 1. GODNOŚĆ OSOBY CZY WOLNOŚĆ – SPÓR O WARTOŚĆ PODSTAWOWĄ

W tym miejscu należy postawić fundamentalne pytanie, co jest wartością podstawową w aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej? W obu systemach aksjologicznych centralne miejsce zajmują dwie wartości: godność jednostki ludzkiej i wolność. Nie ulega jednak wątpliwości, że w aksjologii chrześcijańskiej wartością podstawową jest godność osoby ludzkiej, w aksjologii liberalnej zaś wolność. Chciejmy przybliżyć ten problem.

Fundamentalną wartością chrześcijańskiej etyki jest godność osobowa człowieka. W tym miejscu należy zatem przypomnieć zasadnicze tezy antropologii głoszonej przez Kościół. W syntetycznej formie można je sprowadzić do trzech zasadniczych tez.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż człowiek jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego, co w praktyce oznacza, że nie jest on jedynie „kawałkiem materii”. Przy tym podkreślić należy, że elementy materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni oddzielić, nie niszcząc jedności bytu ludzkiego. Jest oczywiste, że w konkretnym działaniu jeden z tych elementów może przeważać. Dlatego różne funkcje człowieka można

---

<sup>7</sup> P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch” liberalizmu*, „Społeczeństwo” 2 (2006), s. 218. Autor zwraca oczywiście uwagę, na fakt trudności w jednoznacznym zdefiniowaniu liberalizmu. Tym jednak, co łączy wszystkie jego nurty, wydaje się pewien typ wrażliwości, który stawia w centrum specyficzną koncepcję wolności (s. 215).

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 218.

podzielić na cielesne i duchowe. W każdym z tych działań jest jednak obecny cały człowiek<sup>9</sup>. Ta pierwsza teza ma daleko idące konsekwencje w odniesieniu do życia człowieka. Jeśli bowiem jest on nie tylko częścią materii, ale także ducha, to, to wyznacza mu określony sposób postępowania w płaszczyźnie np. moralnych zachowań.

Druga teza wiąże się z pojęciem osoby. Otóż w świetle nauczania społecznego Kościoła ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako osobę. To właśnie na tej płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek ma doświadczenie, iż jest sobą, to znaczy osobą. T. Styczeń tak charakteryzuje ten element antropologii: „Nie ulega także wątpliwości, że prawdę o sobie zna każdy najlepiej z własnego doświadczenia. Z własnego doświadczenia znaczy tu z doświadczenia siebie, z bezpośredniego obcowania poznawczego ze swym ja. To przecież dzięki temu doświadczeniu człowiek jawi się i uobecnia sobie przede wszystkim jako podmiot i zarazem przedmiot swego doświadczenia: ktoś, kto doświadcza, i ktoś, kogo doświadcza. Jedynie dzięki temu doświadczeniu człowiek widzi, że jest równocześnie kimś, kto kieruje, i zarazem kimś, kim kieruje. Równocześnie jednak to samo doświadczenie każe mu widzieć w każdym innym człowieku również kogoś, kto doświadcza, i zarazem kogoś kto siebie doświadcza; kogoś, kto kieruje, i zarazem kogoś, kto przez siebie jest kierowany, krótko: samorządnego sprawcę, osobę”<sup>10</sup>. Drugim zatem istotnym elementem chrześcijańskiej antropologii jest pojęcie osoby, które w swej najgłębszej istocie oznacza: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury oraz wolność i odpowiedzialność.

Trzecia teza katolickiej nauki społecznej w zakresie antropologii dotyczy godności osobowej. Otóż tak rozumiany człowiek – osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie<sup>11</sup>. Biorąc to pod uwagę, katolicka nauka społeczna w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości...*, p. 2.

<sup>10</sup> T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II, „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Lublin 1982, s. 93.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 13, 14.

Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikację i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego<sup>12</sup>. Godność osobowa człowieka oznacza zatem wyjątkową, tzn. najwyższą wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności, czyli wartości człowieka, przebiega nie tylko w płaszczyźnie przyrodzonej, ale przede wszystkim w płaszczyźnie nadprzyrodzonej. W takim ujęciu o niepowtarzalnej wartości człowieka świadczy nie tylko świadomość, wolność i odpowiedzialność, ale świadczy o tym pochodzenie tegoż człowieka od Boga, podobieństwo do Niego, a także dokonane dla człowieka dzieło Wcielenia i Odkupienia<sup>13</sup>. Istotnymi zatem wyznacznikami rzeczywistej wartości, tzn. godności człowieka, w ujęciu nauki społecznej Kościoła są: prawda o jego Bożym pochodzeniu i o wynikającym z faktu odkupienia Bożym usynowieniu. To właśnie z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec, z drugiej zaś strony równość wszystkich w ich godności.

Tak rozumiany przez katolicką naukę społeczną człowiek stanowi najwyższą wartość w aksjologii chrześcijańskiej. Z niej dopiero wyrastają inne wartości, jak np. personalizm, który określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie życia społecznego, aby osoba była zawsze uszanowana w swej niepowtarzalnej godności; solidarność, której istotą jest jedność i wspólnotowość; miłość jako jedynie właściwą relację człowieka do człowieka; sprawiedliwość, której istotą jest bezwzględne poszanowanie praw drugiego człowieka, a przede wszystkim wolność jako jedynie właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka w świecie. Tych jednak szczegółowych wartości nie zrozumie się bez odwołania się do wartości fundamentalnej, jaką jest sam człowiek w swej godności. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza bowiem, że w świetle katolickiej nauki społecznej wartość człowieka rozstrzygać winna o jakości współczesnego życia społecznego. Chodzi o taką jakość, w której ramach człowiek – wartość będzie uszanowany w swej podmiotowości. Podmiotowość oczywiście uwydatnia pozycję osoby w otaczającej ją rzeczywistości.

W aksjologii liberalizmu człowiek też zajmuje jedną z podstawowych wartości. Nie jest to jednak pozycja taka, jak w aksjologii chrześcijańskiej, chociaż raz jeszcze powtórzmy ważną. Człowiek, a właściwie jego nienaruszalna godność, analizowana jest jednak poprzez perspektywę wolności i to swoiście rozumianej (będzie o tym mowa jeszcze później). Stąd też człowiek widziany jest i definiowany jako podmiot należnych praw, w tym szczególnie praw wolnościowych. Oczywiście chrześcijaństwo także opowiada się za katalogiem należnych osobie praw, ze względu na jej godność, niemniej jest to także katalog praw społecznych i solidarnościowych jako integralnych praw na równi z prawami wolnościowymi i

<sup>12</sup> Por. tamże, nr 13, 14, 15.

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*. Tekst polski, Warszawa 1995, s. 19–20.

to dotyczącym każdego człowieka od momentu poczęcia. Jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „Liberalna wrażliwość nie jest w tym punkcie aż tak wrażliwa na los każdego człowieka. Raczej opowiada się ona po stronie ludzi zdrowych i silnych, wspomnianych autonomicznych podmiotów, które prowadzą aktywne życie, napotykać na swojej drodze rozmaite przeszkody. Skupia swoją uwagę na usuwaniu owych przeszkód (uwolnieniu człowieka). Usuwanie z tej drogi ludzi słabych (aborcja, eutanazja) bywa prezentowane jako przejaw miłosierdzia”<sup>14</sup>. Człowiek jako podmiot autonomiczny jest zatem zawsze widziany i analizowany poprzez pryzmat wolności. W takim ujęciu sama wolność staje się wartością fundamentalną w systemie aksjologicznym liberalizmu.

Takie ujęcie problemu nie stawia aksjologii chrześcijańskiej w zupełnej opozycji do aksjologii liberalnej. Inaczej nieco rozłożone są akcenty. Otóż podstawową wartością w aksjologii chrześcijańskiej, rozstrzygającą o wartościowości lub bezwartościowości wszelkich zjawisk społecznych, jest wartość samego człowieka. Z tej wartości wynikają inne wartości, w tym przede wszystkim wartość wolności. Wolność jako wartość jest konsekwencją wartościowości człowieka. Po prostu z koncepcji człowieka jako osoby wynika odpowiedź na pytanie: co człowiekowi wolno?<sup>15</sup> Ze względu na swoją wartościowość bytową człowiekowi bezwzględnie należna jest wolność. Jest to jednak wolność na miarę wielkości i godności człowieka. Podstawową zaś wartością aksjologii liberalnej jest wolność. Jest ona elementem konstytuującym człowieka jako autonomiczny podmiot: „chodzi o radykalnie rozumiany w liberalizmie indywidualizm, a więc traktowanie jednostki jako luźno jedynie powiązanej, tzn. wyłącznie na mocy własnych decyzji, z innymi osobami”<sup>16</sup>. Istotne jednak jest, że w obu aksjologiach zarówno człowiek w swojej godności, jak i wolność stanowią fundamentalne wartości. To jest istotny protokół zgodności przy zachowaniu jednak protokołu rozbieżności.

## 2. SPÓR O KONCEPCJĘ WOLNOŚCI

Wspomniano powyżej, że zarówno w aksjologii chrześcijańskiej, jak i liberalnej wolność uznaje się za wartość ważną. W aksjologii chrześcijańskiej jest ona konsekwencją ludzkiej godności, w aksjologii zaś liberalnej wyznacza jakość bytu człowieka i tym samym jego godności. I to jest kolejny element protokołu zbieżności między chrześcijaństwem a liberalizmem. Takie ujęcie problemu nie oznacza jednak, że w protokole tym nie ma rozbieżności. Dotyczą one samej koncepcji wolności. Chciejmy zatem nieco przybliżyć ten problem.

<sup>14</sup> P. Mazurkiewicz, art. cyt., s. 218–219.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 221.

<sup>16</sup> Tamże, s. 219.



Wyjdźmy od chrześcijańskiej koncepcji wolności. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań”<sup>17</sup>. To dość ogólne stwierdzenie wymaga się interpretacji.

Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to jednak uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakoby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle katolickiej nauki społecznej główny wymiar wolności jest o wiele głębszy, tzn. brak przymusu i konieczności nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje Katechizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji<sup>18</sup>. Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta też możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem chrześcijańskiego ujęcia wolności jest jej negatywny wymiar ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.<sup>19</sup>. Jak stwierdza I. Vigano, ten aspekt wolności co prawda nie jest podstawowym jej wymiarem, ale jest istotny. Uświadamia bowiem, iż człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje<sup>20</sup>. Pierwszym zatem elementem określającym samą istotę ujęcia wolności w katolickiej nauce społecznej jest uświadomienie sobie tych dwóch aspektów: wolności „do” i wolności „od”.

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia ta oczy-

<sup>17</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1731.

<sup>18</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 139.

<sup>19</sup> Por. I. Vigano, *Powołani do wolności odkrywamy system uprzedzający, wychowując młodych do prawdziwych wartości*, Kraków 1995, s. 5.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 5.

wiście sama w sobie zakłada wolność zarówno „do” – człowiek jest tu podmiotem decydującym, jak i wolność „od” – wszelkiego rodzaju nacisków i determinacji. Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar samego pojęcia wolności. Nie ulega bowiem wątpliwości, że istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Tu bowiem tkwi rzeczywista możliwość decydowania człowieka<sup>21</sup>. Drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania. Jest to owa „możliwość działania lub nie działania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań”<sup>22</sup> – o czym w sposób dobitny mówi Katechizm. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką. Jak stwierdza J. Majka: „Ze względu jednak na nie tylko duchowy, ale i materialny charakter ludzkiej natury, wypełnienie tego zadania (możliwości korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji) przez człowieka jest w dużym stopniu uzależniony od tego, czy nie podlega on uciskom i przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się możliwością korzystania z wolności społecznej, politycznej, kulturowej. Brak tej możliwości równa się nie tylko pozbawieniu człowieka środków dążenia do swobodnie obranych celów, ale stanowi zagrożenie jego egzystencji”<sup>23</sup>. Jest zrozumiałe, że także ten aspekt wolności zawiera w sobie tak zwaną wolność „do”, jak i wolność „od”.

Trzecim fundamentalnym elementem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest dobro. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek z samej swej natury może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek<sup>24</sup>. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności”<sup>25</sup>. Z kolei Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis splendor* stwierdza: „Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. *Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności* (Ga 5, 13), woła z radością i dumą Apostoł Paweł. Natychmiast jednak dodaje: *Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie* (tamże). Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawie-

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność*. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. Tekst polski, Warszawa 1981, n. 3.

<sup>22</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1731.

<sup>23</sup> J. Majka, *Etyka społeczna*, Wrocław 1982, s. 240.

<sup>24</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1740.

<sup>25</sup> Tamże, nr 1733.

dliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie – służą praktykowaniu miłości”<sup>26</sup>.

Z przytoczonej powyżej wypowiedzi wynika jednoznacznie, że samym rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (zła) jest zawsze anty-wolnością. Wolność człowieka zatem właściwie rozumiana nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które należy rozumieć system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mielibyśmy do czynienia z antywolnością. Można to zobrazować następującym przykładem: życie ludzkie (jego poszanowanie) jest wartością. Jego afirmacja w jakiegokolwiek formie jest przestrzenią prawdziwej wolności. Jest on zawsze wyborem dobra, tzn. wyborem wartości. Wybór zaś i godzenie w życie, tzn. jego niszczenie nie może być uznane za wolność człowieka. Jest to bowiem wybór antydobra, antywartości, zła. Ten wybór będzie zawsze antywolnością. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać możemy właściwą i dojrzałą wolnością.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że chrześcijańskie rozumienie wolności to wolność „do” i „od”, mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar. Jej zaś granicą jest zawsze wybór dobra.

Nieco inaczej widzi wolność liberalizm. W jego koncepcji wolności istotne są dwa elementy. Pierwszy dotyczy głównego jej aspektu. Jak wspomniano we wcześniejszych analizach, chrześcijańskie rozumienie wolności akcentuje tzw. aspekt pozytywny, co w praktyce oznacza, że jej istotą jest tzw. wolność „do” – wolność do szerokiego wachlarza decyzji i działania. Człowiek jest autentycznie wolny, kiedy ma możliwość podejmowania decyzji i ich realizacji – kiedy jest podmiotem autentycznie decydującym. Dopiero drugim aspektem jest tzw. wolność negatywna – wolność „od” – szeroko rozumianych nacisków i determinacji. Liberalizm w swojej koncepcji wolności na pierwsze miejsce wysuwa ów aspekt negatywny. W takim ujęciu istotą wolności jest wolność „od”. J. Szacki tak definiuje ten fundamentalny element wolności w ujęciu liberalizmu: „Inaczej niż w doktrynach demokratycznych, miarą wolności nie jest tu stopień, w jakim jednostka wpływa na losy zbiorowości, lecz to, czy wpływ zbiorowości na jej losy został zredukowany do minimum”<sup>27</sup>. W tak ujętej koncepcji istotą wolności nie jest element decydowania i wyboru, ale jak największe uniezależnienie się od wszelkich form nacisku i zależności. Chrześcijaństwo w swojej koncepcji wolności także podkreśla ten aspekt wolności chociaż stawia go zdecydowanie na drugim miejscu. Stąd, jak stwierdza P. Mazurkiewicz: „polemiczne zacięcie sprawa,

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*. Tekst polski, Warszawa 1993, n. 17.

<sup>27</sup> J. Szacki, *Liberalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, Warszawa 1999, s. 125.

że często umyka nam z pola widzenia fakt, że przekonanie o konieczności zagwarantowania jednostce wolności negatywnej należy również do NSK. Wszak tutaj podobnie do liberalizmu, chodzi o maksymalizację ludzkiej wolności<sup>28</sup>.

Drugi element różnicujący liberalną koncepcję wolności od jej chrześcijańskiego ujęcia dotyczy granicy wolności. Jak wspomniano wcześniej, w chrześcijańskiej koncepcji mocno podkreśla się, że dobro wyznacza rzeczywistą perspektywę i granicę wolności. Wolność jest wolnością do wyboru dobra: „w koncepcji katolickiej wolność o tyle jest autentyczną wolnością, o ile sprowadza dobro” – stwierdza P. Mazurkiewicz<sup>29</sup>. A Jan Paweł II tak to ujmując: „Wolność jest dla miłości. [...] Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem”<sup>30</sup>. W takim ujęciu dobro nie zniewala człowieka, nie narzuca mu się z absolutną koniecznością, ale jawi się jako przedmiot autentycznego wyboru. Zakłada możliwość jego odrzucenia, tzn. może również rodzić zło<sup>31</sup>. Wtedy jednak staje się antywolnością, jest bowiem wyborem antydobra. W liberalizmie ten element zdecydowanie zanika. Wolność jest zatem w najgłębszej swej istocie czynieniem czegośkolwiek. W tym sensie wolność jest wolnością całkowicie pozbawioną celu, a raczej jej celem jest „wolność dla samej wolności”. W takim ujęciu różnicę pomiędzy wolnością chrześcijańską a liberalną w tym elemencie, można ująć w odpowiedzi na pytanie: czemu ma służyć wolność? Chrześcijaństwo twierdzi, że powinno służyć realizacji dobra. Liberalizm odpowie, że winno służyć człowiekowi. To zaś nie zawsze oznacza dobro<sup>32</sup>.

Takie ujęcie wolności nie stawia w zupełnej opozycji aksjologii chrześcijańskiej do liberalnej. Inaczej nieco znowu rozłożone są akcenty. W chrześcijaństwie fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „do” z jednoczesnym uznaniem ważności aspektu wolności „od”. W liberalizmie fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „od” z uznaniem także ważności wolności „do”. W chrześcijaństwie istotą wolności jest wybór dobra. Dobro jest zatem celem wolności a tym samym jej granicą. W liberalizmie celem wolności jest sama wolność, w której zaciera się jej granica. W jakimś sensie jest ona zatem czynieniem czegośkolwiek – tego, co człowiek uzna za słuszne. I to jest protokół zbieżności aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej przy zachowaniu protokołu rozbieżności.

---

<sup>28</sup> P. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 219.

<sup>29</sup> Tamże, s. 220.

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 48.

<sup>31</sup> Por. P. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 220.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 220–221.

### 3. WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE I LIBERALNE W ROZSTRZYGANIU WSPÓŁCZESNYCH NIEPOKOJÓW CYWILIZACYJNYCH

Dotychczasowe analizy miały pokazać zbieżność i różnice aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej [protokół zbieżności i rozbieżności] w dwóch podstawowych elementach owych aksjologii: wartości fundamentalnej i rozumienia wolności. Oczywiście można te analizy kontynuować, pokazując owe zbieżności i rozbieżności w innych elementach. Trudno jednak w jednej wypowiedzi dokonać całościowego i wyczerpującego omówienia problemu. Na przykład P. Mazurkiewicz po ukazaniu 11 wspólnych wartości (była o tym mowa na początku) zwraca uwagę na 7 kwestii spornych: spór antropologiczny, spór o koncepcję wolności, spór o granice „woli ludu”, spór o granice sfery prywatnej i publicznej, spór o znaczenie religii dla życia publicznego, spór o uniwersalizm<sup>33</sup>. Wydaje się jednak, że przybliżenie dwóch zasadniczych kwestii: sporu o wartość fundamentalną i sporu o rozumienie wolności w sposób dostateczny obrazuje analizowany problem. W tym miejscu warto jednak zobrazować jak praktycznie owe zbieżności i rozbieżności w obu aksjologiach, przekładają się na rozstrzyganie współczesnych problemów cywilizacyjnych.

Współczesne przemiany cywilizacyjne niosą ze sobą wiele pozytywnych zjawisk w płaszczyźnie społecznej. Wystarczy chociażby wspomnieć odchodzenie w świecie współczesnym od państw typu totalitarnego do społeczeństw demokratycznych. W tej płaszczyźnie życia współczesnego ujawniają się jednak także niepokoje, będące konsekwencją tych przemian. I tak podstawowym zagrożeniem w tym wymiarze życia może dziś być źle pojęta i rozumiana demokracja jako ustrój polityczny państwa.

Otóż pojęcie demokracji wiąże się nierozzerwalnie z ideą wolności, która jest wielkim osiągnięciem czasów nowożytnych. Ta idea, jak pokazano wcześniej, stanowi także istotny element aksjologii liberalnej i chrześcijańskiej. Ta idea w sposób jednoznaczny zdominowała myślenie współczesnego człowieka i całego świata, przybierając postać tzw. nowego humanizmu. Oczywiście jest, że demokracja musi stwarzać horyzonty wolności dla człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Człowiek jest bowiem istotą bytowo wolną, tzn. wolną w najgłębszej swej istocie i dlatego musi mieć zabezpieczoną płaszczyznę wolności. Nie ulega zatem wątpliwości, iż każda demokracja musi być związana z wolnością człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Należy bowiem powiedzieć, że idea jest wtedy demokratyczna, gdy daje ludziom możliwie jak największe pole indywidualnej wolności. W tej kwestii istnieje pełna zgodność między aksjologią chrześcijańską a liberalną. W tym miejscu należy jednak stwierdzić jednoznacznie, że jeśli przyjmując ideę wolności jako jedyną i najgłębszą podstawę demokracji, a tak właśnie dziś w wielu wypadkach ujmuje to liberalizm, to trzeba powiedzieć i to, że sama

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 218–228.

wolność, szczególnie w ujęciu liberalnym, jako wolność dla samej wolności, bez uznania jej granicy, którą jest dobro, jak chce aksjologia chrześcijańska, może być niepokojąca. Należy powiedzieć w ten sposób: tam gdzie brak wolności, tam nie ma demokracji, tam jednak gdzie źle pojęta wolność, przewartościowana, tam także trudno mówić o prawdziwej demokracji<sup>34</sup>. To przewartościowanie wolności w kontekście demokracji jest dziś w szczególności widoczne. Wyraża się ono właśnie między innymi w oderwaniu wolności od dobra, czyli chce się ją ujmować poza systemem wartości moralnych. Jest to dążenie do tzw. autonomii całkowitej poza wszelkim dobrem. Człowiek w sferze tak rozumianej i interpretowanej wolności zaczyna wybierać już nie tylko wartości, ale także antywartości jako przedmiot swojego działania. Stąd właśnie niepokój o wolność jako jedyną i najważniejszą podstawę demokracji, jak chce liberalizm. Raz jeszcze należy zatem podkreślić, iż demokracja musi się wiązać z ideą wolności – inaczej bowiem nie byłaby ideą demokratyczną. Nie oznacza to jednak, iż wolność jest najgłębszą podstawą demokracji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na znaczenie wartości chrześcijańskich w tworzeniu właściwie rozumianej demokracji, która zdominowała myślenie i działanie współczesnego świata. W świetle aksjologii chrześcijańskiej rzeczywistością, fundamentalną ideą demokracji jest godność człowieka jako jednostki i wspólnoty osób<sup>35</sup>. Chociaż każdy ową godność odczuwa i definiuje na swój sposób: człowieczeństwo, natura ludzka, godność, to jednak, to co podstawowe w tym pojęciu jest wspólne. Oczywiście godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji: „w poczuciu godności odnajdują się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki. Nawet wołanie o chleb jest wołaniem o uznanie godności. Dlatego jest ona dziś podstawą naszej demokracji”<sup>36</sup>. To właśnie godność, czyli najwyższa wartość człowieka jako osoby, mówi o potrzebie takiego systemu (rzeczywistości) społecznego i politycznego, który jest nowym i jedynie właściwym typem stosunków międzyludzkich, stosunków opartych na poszanowaniu godności wszystkich ludzi, a tym samym stosunków wyznaczających horyzonty prawdziwej wolności każdego, ale także i odpowiedzialności. I to jest istotne dopowiedzenie. Godność człowieka jako najwyższa wartość rozstrzyga o wolności w ramach demokracji, która jednocześnie musi być odpowiedzialna. Dzięki tej wartości, jaką jest człowiek, zdążanie współczesnego świata ku demokracji może być zdążaniem ku społeczności ludzi wolnych, ale i odpowiedzialnych za poszanowanie godności każdego człowieka.

Tu zatem tkwi zbieżność i różnica aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej w kształtowaniu właściwego ujęciu współczesnej demokracji. Zbieżność dotyczy

---

<sup>34</sup> Por. H. Skorowski, *Refleksje nad postawami w społeczeństwie demokratycznym*, „Wojsko i Wychowanie” 1 (1993), s. 22.

<sup>35</sup> Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1982, s. 373–377.

<sup>36</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 50.

ukazania wolności jako zasadniczego elementu demokracji, rozbieżność w ukazaniu fundamentu, na którym demokracja się gruntuje: godność osoby – wolność.

Współczesne przemiany cywilizacyjne mogą nieść ze sobą jeszcze inne niepokojące zjawisko. Jest nim zagrożenie podstawowych praw osoby ludzkiej. W tej kwestii dostrzega się pewien absurd. Z jednej bowiem strony dostrzega się coraz większą świadomość należnych osobie praw, za którą idą określone dokumenty prawne, z drugiej zaś strony, pomimo uświadomienia sobie tego stanu rzeczy, nigdy nie przestały istnieć określone działania człowieka, grup społecznych, a także państw mające charakter godzenia w podstawowe prawa człowieka. Inaczej mówiąc, teoretyczna akceptacja i uznanie tych praw nie zawsze idzie w parze z praktyczną możliwością korzystania z nich poprzez konkretnego człowieka w określonej rzeczywistości polityczno-społecznej. Można nawet powiedzieć, iż współczesna rzeczywistość ujawnia ciągle nowe formy zagrożenia praw ludzkich<sup>37</sup>. Konkretnymi formami łamania tych praw są innymi.in.: dyktatorskie systemy sprawowania władzy, prześladowania ludzi za ich poglądy i przekonania, wszelkie formy zewnętrznego i wewnętrznego zniewalania człowieka, zjawiska nędzy i głodu, wielorakie formy godzenia w życie fizyczne i psychiczne człowieka<sup>38</sup>. Zasygnalizowane tu jedynie zjawiska wydają się stanowić ciągle poszerzający się kontekst współczesnych zagrożeń podstawowych praw człowieka. Zagrożenie tych praw Jan Paweł II określa współczesną formą ubóstwa: „w dzisiejszym świecie istnieją liczne formy ubóstwa. W istocie bowiem, czyż pewne braki lub ograniczenia nie zasługują na to miano? Czy negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr naturalnych?”<sup>39</sup>. O pozbawieniu człowieka jego naturalnych i niezbywalnych praw jako nowej formie ubóstwa jeszcze wyraźniej i wprost mówi papież w innym miejscu wspomnianej encykliki: „Nie można też w zaangażowaniu na rzecz ubogich pomijać owej szczególnej formy ubóstwa, jaką jest pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw”<sup>40</sup>.

Zagrożenie podstawowych praw osoby ludzkiej należy zatem także uznać za zjawisko związane ze współczesnymi przemianami cywilizacyjnymi. W tym miejscu należy zatem zapytać, jakie znaczenie w tej kwestii mogą mieć wartości chrześcijańskie i liberalne w swojej zbieżności i rozbieżności?

I tym razem należy zwrócić uwagę i odwołać się do zasadniczej wartości chrześcijańskiej i liberalnej, jaką jest wolność bez względu na różnice w jej rozumieniu. W obu systemach aksjologicznych wolność jest należna człowiekowi

<sup>37</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 155–156.

<sup>38</sup> Por. J. Czajowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1982, s. 124.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*. Tekst polski, Rzym 1986, nr 15.

<sup>40</sup> Tamże, nr 42.

ze względu na jego godność. W praktyce oznacza to, że oba systemy wartości stoją w służbie zagwarantowania człowiekowi jego praw, których istotą jest przecież wolność. Gdyby jednak pozostać tylko i wyłącznie na płaszczyźnie wolności jako istocie praw osoby ludzkiej, to można stanąć w obliczu zagrożenia praw społecznych jako istotnej kategorii tych praw. To zaś jest w wielu wypadkach faktem we współczesnym świecie. Stąd też chrześcijaństwo problem praw człowieka widzi i analizuje w świetle wartości podstawowej, jaką jest godność osobowa człowieka. W świetle nauczania społecznego Kościoła jest ona podstawą specyficznej koncepcji praw osoby ludzkiej. Powszechnie wiadomo iż wiele współczesnych koncepcji praw osoby ludzkiej odwołuje się do człowieka jako podstawy należnych mu praw. Żadne jednak tak głęboko nie interpretuje ludzkiej wartościowości. Tylko bowiem katolicka nauka społeczna ujmuje wartość człowieka w sferze nie tylko naturalnej, ale także nadprzyrodzonej. Tak też rozumiana wartość człowieka wyznacza samą koncepcję praw osoby ludzkiej. Jest to koncepcja absolutnych praw, a więc koncepcja, która uważa te prawa „za uprzednie w stosunku do państwa, nie czasowo, ale prawnie i w związku z tym również za nadrzędne w stosunku do niego. Państwo, czy jak to współcześnie bywa szerzej rozumiane, każda społeczność, w ramach której człowiek się znajduje, obowiązane są udzielić prawom człowieka ochrony i stwarzać warunki maksymalnie pełnej realizacji. Natomiast tak jak według tej koncepcji nie leży w gestii państwa ani żadnej innej społeczności ustawowe nadanie obywatelom praw człowieka, tak też nie mogą one ustawowo tych praw uchylać, ani nawet zmieniać ich treści”<sup>41</sup>. Wynika to z faktu, że godność człowieka, czyli jego wartość, jako podstawa normatywna praw, nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, stanowienia jakiegokolwiek władzy. Stąd też przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa. W tym właśnie wyraża się koncepcja absolutnych praw. Są to prawa nadrzędne w stosunku społeczeństwa i państwa. Żadna władza nie może ich ustawowo nadać człowiekowi, a tym bardziej ustawowo znieść<sup>42</sup>. Zatem pojęcie absolutności praw, wynikające z wartości człowieka, oznacza, iż przysługujące osobie uprawnienia są nienaruszalne i niezbywalne i przysługują bez wyjątku wszystkim.

W tym miejscu powiedzieć należy jednak więcej, a mianowicie, że godność, czyli wartość człowieka, jest także wyznacznikiem koncepcji integralnych praw. Ten problem jest dla nas istotny w kontekście zagrożenia praw społecznych. Pojęcie integralności oznacza jedność wszystkich praw, a więc zarówno wolnościowych, jak i społecznych, tzn. że są one niepodzielne i tak samo ważne. Jak twierdzi F. Mazurek „zaangażowanie się Kościoła w popieranie i obronę praw czło-

<sup>41</sup> H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 63–64 (1978), s. 25–26.

<sup>42</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka praw...*, s. 23.



wieka wyraża się między innymi przez rozwijanie i głoszenie koncepcji integralnych praw człowieka. Jednostronne bowiem ujmowanie praw człowieka pociąga za sobą jednoaspektowe ich urzeczywistnianie. Położenie akcentu na realizację praw wolnościowych prowadzi do naruszania praw społecznych, a nawet negacji praw społecznych. [...] Wolnościowe, społeczne i solidarnościowe muszą być realizowane łącznie<sup>43</sup>. Liberalizm, eksponując wolność jako wartość podstawową i jedyną w kontekście praw człowieka, może zagubić prawa społeczne. Tę integralność warunkuje właśnie godność człowieka jako najwyższa wartość. Prawa człowieka bowiem nie tylko wynikają z godności osoby, ale mają ją także ochraniać. Mogą zaś to czynić tylko i wyłącznie wtedy, gdy będą wszystkie gwarantowane człowiekowi. „Godność człowieka jest niepodzielna. Nauka o prawach, która uznaje, że wypływają one z godności ludzkiej, musi uznać, że tworzą one jedność mimo zachodzących między nimi różnic, że są niepodzielne”<sup>44</sup>.

Najwyższa wartość chrześcijańska, jaką jest godność osobowa człowieka jest zatem wyznacznikiem specyficznej dziś koncepcji praw. Jest to koncepcja absolutnych, ale także, a może przede wszystkim, integralnych praw. Pojęcie absolutności w tej koncepcji oznacza, że przysługujące osobie uprawnienia są nienaruszalne i niezbywalne i należne są wszystkim ludziom. Pojęcie zaś integralności, co nas szczególnie interesuje, oznacza, iż pomimo różnych generacji praw, wszystkie one stanowią nierozzerwalną jedność i całość, a tym samym wszystkie one w jednakowym stopniu należne są osobie. Jest to tym samym propozycja aksjologii chrześcijańskiej wobec zjawiska współczesnej cywilizacji, jakim jest zagrożenie praw człowieka poprzez zagrożenie praw społecznych. Chrześcijaństwo poprzez ową aksjologię osoby ludzkiej zwraca uwagę, ale także proponuje rozwiązanie kwestii zagrożenia praw poprzez odwołanie się do jej właściwej koncepcji. Ta zaś wyrasta na bazie godności osobowej człowieka.

Dotychczas zobrazowano problem zgodności i rozbieżności aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej na przykładzie dwóch zjawisk współczesnej cywilizacji. Można także odwołać się do innych zjawisk, z którymi boryka się współczesny świat. Ich istotą jest po prostu brak i ograniczenie tych dóbr, które winny służyć do zaspokojenia materialno-ekonomicznych potrzeb człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Podstawowy niepokój wiąże się z niewłaściwie rozumianą i realizowaną gospodarką rynkową. Chodzi o oparcie całej gospodarki tylko i wyłącznie na samych prawach rynku z pominięciem zobowiązań moralnych, które w gruncie rzeczy są jednak istotne. Pominięcie zasad etycznych we współczesnej rzeczywistości ekonomicznej, tzn. w gospodarce rynkowej, prowadzi ostatecznie do tego, iż same prawa ekonomii zwracają się ostatecznie przeciw człowiekowi<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 150 (1986), s. 4.

<sup>44</sup> Tamże, s. 9.

<sup>45</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich w Rzymie 15 stycznia 1993*, WAW 1 (1993).

Taka rzeczywistość ekonomiczna jest dziś faktem w wielu społecznościach państwowych. Dotyczy także naszej polskiej rzeczywistości. Konsekwencją źle rozumianej i realizowanej gospodarki rynkowej jest z kolei brak dostępu człowieka do wielu istotnych i nieodzownych dóbr ekonomiczno-gospodarczych.

W tym miejscu postawić zatem należy pytanie, jak wartości chrześcijańskie i liberalne przyczynić się mogą do rozwiązania tych niepokojących zjawisk?

I tym razem podkreślić należy, że uznanie wolności za istotną wartość w systemach aksjologicznych chrześcijaństwa i liberalizmu jest szansą właściwego funkcjonowania systemu gospodarki określonego państwa. System ten nie może być sztucznie sterowany przez struktury państwa. Byłoby to godzenie w podstawowe prawa ekonomii. Jest jednak faktem, że cały system gospodarczy nie może funkcjonować tylko i wyłącznie, opierając się na wolności. Stać się bowiem może systemem niesprawiedliwym.

Chrześcijaństwo oczywiście nie ma gotowych recept na poprawę sytuacji ekonomicznej, lecz, jak stwierdza Jan Paweł II: „ma zbiór zasad, które są niezbędne dla zbudowania sprawiedliwego systemu społecznego i gospodarczego”<sup>46</sup>. Istotnym dopowiedzeniem do treści wypowiedzi Jana Pawła II jest stwierdzenie Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski: „Postępujący proces przemian gospodarczych nie może odbywać się kosztem człowieka, lecz winien służyć jego dobru”<sup>47</sup>.

Obie zatem wypowiedzi wskazują na wartości moralne, które muszą być uwzględnione w zakresie rozwoju gospodarczego. W tym miejscu należy znowu zwrócić uwagę, iż ową podstawową wartością jest godność człowieka. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza ono, iż w świetle aksjologii chrześcijańskiej w całokształt życia gospodarczego wpisany jest człowiek. Wszystkie zatem procesy gospodarcze mają swoje odniesienie do człowieka. Co więcej nie chodzi tylko i wyłącznie o fakt, że człowiek jest wpisany w życie gospodarcze i że wszystkie zachodzące w nim procesy dotyczą człowieka. Osoba ludzka jest po prostu podmiotem życia gospodarczego. Oznacza to, że cała rzeczywistość gospodarcza, w tym także tzw. gospodarka rynkowa, musi być „tworzona” na miarę wielkości człowieka. Aksjologia w wymiarze rzeczywistości gospodarczej oznacza zatem zespół reguł moralnych dotyczących funkcjonowania samych struktur gospodarczych. Ponieważ jak wspomniano wcześniej, człowiek jest podstawową i fundamentalną wartością w katalogu aksjologicznym chrześcijaństwa, to ostatecznie ta wartość rozstrzyga o rzeczywistości gospodarczej. To wartość człowieka domaga się takiej rzeczywistości gospodarczej, którą określamy jako społeczną gospodarkę rynkową, a więc gospodarkę opartą na zasadach ekonomii, w tym także wolności, ale uwzględniająca także wartość najwyższą,

---

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Ojciec Święty do biskupów polskich w Rzymie. 15 stycznia 1993*, WAW 1 (1993).

<sup>47</sup> *Komunikat z 269. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, Warszawa 29 1994, WAW 3 (1994).

jaką jest człowiek. Odkrycie rzeczywistej wartości człowieka może zatem być szansą stworzenia takiej rzeczywistości gospodarczej, która będzie godna człowieka.

Odkrycie z kolei wartości człowieka rozstrzygającej o jakości życia gospodarczego wskazuje na konieczność zaistnienia w ramach tegoż życia konkretnej wartości, jaką jest wolność godna człowieka.

#### UWAGI KOŃCOWE

Wartości chrześcijańskie i liberalne – sprzeczność czy zbieżność?

Zaprezentowane powyżej przemyślenia można ująć w kilku zasadniczych tezach:

1. Wartości mają istotne znaczenie dla jakości życia człowieka jednostkowego, jak i dla jakości życia społecznego. Człowiekowi stwarzają one szanse właściwego rozwoju, wychowania i realizacji jego twórczej podmiotowości. Życie społeczne z kolei czynią godne i na miarę wielkości człowieka realizującego swoje podstawowe cele jako osoba.

2. Fundamentalne jest pytanie o jakość tych wartości. Nie ulega wątpliwości, że w świecie dzisiejszym, w tym także w polskiej rzeczywistości, istnieje spór, czy winny to być wartości chrześcijańskie, czy jednak liberalne. W tym kontekście w pełni zasadne wydaje się pytanie o relacje między tymi wartościami, ujęte w pytanie zgodność czy totalna sprzeczność?

3. Bezwzględnie należy odrzucić tezę o zupełnej sprzeczności aksjologii chrześcijańskiej i liberalnej. Do wspólnych wartości zaliczyć można: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki, wielkie znaczenie wolności, neutralność światopoglądową państwa, zasadą pomocniczości, zasadą pluralizmu społecznego, rządu prawa, uznanie demokratycznych form rządów, poszanowanie własności prywatnej, gospodarkę wolnorynkową, sprzeciw wobec państwa opiekuńczego. To jest protokół zbieżności.

4. Istota aksjologicznego sporu dotyczy, jak się wydaje, dwóch zasadniczych kwestii: wartości fundamentalnej w całym systemie aksjologii i rozumienia wolności. W aksjologii chrześcijańskiej fundamentalną wartością jest wartość samego człowieka, czyli tzw. godność osobowa. Z kolei w aksjologii liberalizmu fundamentalną wartością jest wolność.

W zakresie rozumienia wolności chrześcijaństwo widzi jej istotę w tzw. wolności „do” – wolności pozytywnej, gdy tymczasem liberalizm w tzw. wolności „od” – wolności negatywnej. Istotne jest także, że celem, a tym samym granicą wolności, w aksjologii chrześcijańskiej jest dobro, gdy tymczasem celem wolności w aksjologii liberalnej jest wolność dla samej wolności.

5. Tak też widziany protokół zgodności i rozbieżności w aksjologiach: chrześcijańskiej i liberalnej rzutuje na analizę, ocenę i możliwość rozwiązywania

współczesnych zjawisk społecznych, takich np. jak właściwe rozumienie demokracji, praw człowieka, gospodarki rynkowej itp.

6. W ostateczności stwierdzić można, że „dystans między tymi dwoma sposobami postrzegania świata nie jest niepokonalny. Wiele między nimi jest wspólnych punktów, a również te, które dzielą, nie muszą dzielić na zawsze, jako że wiele jest twarzy liberalizmu”<sup>48</sup>.

## DES VALEURS CHRETIENNES ET LIBERALES LA CONCORDANCE OÙ LA DIVERGENCE?

### Summary

Actuellement la question de relation entre les valeurs chretiennes et liberale se révèle entièrement justifiée. Il faut absolument rejeter la thèse de contradiction complete d'axiologie chretienne et liberal.

Il existe, en effet, des valeurs communes à ces deux systèmes: l'affirmation de l'inviolabilité de la dignité de la personne, l'importance de la liberté, le principe du pluralisme social, l'état de droit, le respect de la propriété privée et l'économie de libre marché.

Le débat se situe cependant au niveau de deux questions fondamentales, à savoir : quelle est la valeur essentielle pour chacun des deux systèmes et comment doit être comprise la notion de liberté.

La valeur fondamentale prônée par l'axiologie chrétienne, c'est l'homme lui-même, autrement dit sa dignité personnelle, tandis que celle prônée par l'axiologie libérale, c'est la liberté.

Dès lors, on comprend que ce positionnement différent des deux systèmes de valeurs ait de fortes répercussions tant sur l'analyse, que sur l'estimation et la possibilité d'explication des événements contemporains.

**Nota o Autorze:** ks. prof. dr hab. **HENRYK SKOROWSKI SDB** – socjolog, politolog, znawca katolickiej nauki społecznej, prorektor UKSW, kierownik Katedry Teorii Państwa i Polityki Międzynarodowej. W badaniach zajmuje się: prawami człowieka, teorią narodu, teorią państwa, teorią regionalizmu, wybranymi zagadnieniami problematyki międzynarodowej (wojna i pokój, zadłużenie międzynarodowe, współpraca międzynarodowa, i władza ogólnoświatowa).

**Słowa kluczowe:** wartości, chrześcijaństwo, liberalizm

---

<sup>48</sup> Por. P. Mazurkiewicz, art.cyt., s. 230.