

HELMUT JUROS

METAETYCZNE REFLEKSJE WOKÓŁ KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

„Zegary Kościoła spóźniają się” — mówią krytycy Kościoła nie od dziś. Powiedzenie to było i jest w obiegu wtedy, kiedy podnosi się zarzut, że Kościół nie rozpoznaje znaków czasu. Typowym przykładem takiego rzekomego nienadążania Kościoła jest, zdaniem wielu krytyków, właśnie encyklika *Rerum novarum* (RN). Z wielkim opóźnieniem podejmowała ona kwestię robotniczą, bo dopiero prawie 50 lat po *Manifestie Komunistycznym* (1848) i blisko 25 lat po opublikowaniu I tomu *Kapitału* K. Marksa (1867). Fakt ten dowodzi jakoby, iż także tym razem Kościół zawiódł, za długo milczał, zbyt ostrożnie czekał, jak rozwinie się sprawa. W końcu jego wystąpienie było nie na czasie i dla sprawy okazało się mało przydatne.

Współczesne wydarzenia w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej są pośrednią odpowiedzią na pytanie historyczno-doktrynalne, czy Kościół za późno wystąpił przeciw marksistowskiej ideologii socjalizmu. Potwierdzają one, że nauczanie społeczne Kościoła i katolicyzm społeczny w praktyce związkowej i duszpasterskiej we właściwym czasie tropiły błędy marksistowskiego socjalizmu i w sposób ciągły zmagaly się z jego ideologicznym złudzeniem i polityczną dyktaturą.

W kontekście naszych historycznych doświadczeń z ideologią marksistowską sformułował S. Lec znany dziś aforyzm: „Ex oriente lux, ex occidente luxus”. Za dowcipną wymową tego powiedzenia kryje się pewna mądra myśl. Formuła „ex occidente luxus” — „z Zachodu luksus” odnosi się nie tylko do kierunku, skąd ma pochodzić i docierać do nas dobrobyt materialny, lecz wskazuje także na to, że właśnie przez Zachód eksportowane są do nas różne idee i doktryny. Otóż niektórzy ideologowie z Zachodu pozwalali sobie na luksus koncipowania i konstruowania pewnych teorii społecznych, które eksportowali na Wschód Europy, a potem do krajów Trzeciego

Świata dla ich wypróbowania i praktycznego zastosowania. Na ten fakt i na obcość ideologii marksistowskiej wobec katolickiej tradycji narodu polskiego i nauczania społecznego Kościoła zwracał uwagę polskim powojennym komunistom ks. prymas S. Wyszyński już w pierwszych latach ich dyktatury politycznej¹. Między innymi właśnie ten cynizm zachodnich konstruktorów teorii społecznych, wprowadzonych w czyn przy pomocy obcych i rodzimych rąk, kosztował już w samej tylko Europie Wschodniej 70 lat tyranii i niewolnictwa, ludobójstwa i wyzysku. Spowodował on rany antropologiczne i spustoszenie duszy tzw. homo sovieticus, deformacje społeczne, wsteczność ekonomiczną krajów i pauperyzację ludności, zrujnowanie życia państwowego i gospodarki narodowej. Te i inne następstwa ideologii marksistowskiego socjalizmu mają swój czytelny rodowód duchowy. Nie można zatem mówić tylko o utopijności tego programu ideologicznego, lecz także o arogancji tego eksperymentu, który u niektórych intelektualistów i filozofów Zachodu i Wschodu znajduje swoją kontynuację i cieszy się cichą sympatią jeszcze dziś.

„Ex oriente lux” — „ze Wschodu światło” może tu znaczyć światło bezpośredniego poznania *prima facie* płynące z ogromu negatywnych doświadczeń; światło, jakie bije z twarzy wielu ludzi oraz z oblicza ziemi, naznaczonych cierpieniem. Dzięki temu światłu poznania świat powinien być mądrzejszy i bardziej odpowiedzialny w budowaniu porządku społeczno-politycznego i gospodarczego. Mógł on podarować sobie ów okres błędów i wypaczeń ideologicznych, gdyby poważniej potraktował krytykę ideologii socjalizmu, zawartą w encyklice RN.

Formuła „ex oriente lux” ostrzega naukowców i filozofów przed arbitralnym konstruowaniem hipotez i głoszeniem haseł ideologicznych, przed nieodpowiedzialnością za skutki antropologiczne i społeczne swoich poglądów. Pozostając bowiem w służbie prawdy o człowieku i społeczeństwie nie mogą ulegać ideologicznym przesądom i złudzeniom, lecz powinni uprawiać nauki społeczne metodologicznie poprawnie i etycznie odpowiedzialnie. Także katolickiej nauce społecznej musi towarzyszyć refleksja metateoretyczna, metaetyczna. Oczywiście, naukowcy zachowują wolność budowania teorii życia społecznego na miarę odkrywanej przez siebie prawdy i we-

¹ Por. H. Juros, *Die Katholische Kirche im Polen der fünfziger Jahre*, „Kirchliche Zeitgeschichte” 3 (1990), nr 1, s. 59—79.

wewnętrznej prawości lub też wolność opowiadania się za taką teorią, której implikacje światopoglądowe gwarantują treściowo bogate twierdzenia o rzeczywistości społecznej i mocne uzasadnienia. Uprawiający nauki społeczne filozof i etyk kieruje się niewątpliwie także sumieniem w wyborze właściwych założeń światopoglądowych, nieobojętnych w budowaniu teorii, a nawet współdecydujących o jej ostatecznym profilu. Z tego tytułu ponosi on odpowiedzialność za strukturę metodologiczną teorii, wolnej od uwikłań ideologicznych oraz za skutki uprawiania swej nauki w postaci wpływu na kształt ethosu społecznego, na ład i politykę społeczną. Musi on być świadomy tego, że postawy i zachowania społeczne ludzi bynajmniej nie są obojętne wobec teorii życia społecznego, tak jak np. wobec jakiejś astronomicznej teorii na temat ruchów planet. Współczesne nauki społeczne dostarczają dostatecznie dużo przykładów przekształcania się teorii naukowych w ideologie i wynikających z nich perwersji społecznych.² Szczególną uwagę na to zwraca nowoczesna krytyka ideologii. Potwierdza ona szerzący się dziś wpływ uprzednich rozstrzygnięć ideologicznych na teorie naukowe. Takie kryptoideologiczne teorie występują oczywiście w szacie obiektywności i kształtują w imię rzekomej obiektywności naukowej sposób myślenia i zachowania się ludzi.³ Poza tym wiadomo, że np. etyka społeczna, która opowiada się za określoną pozycją metaetyczną lub z ignorancji metodologicznej nieświadomie takową zajmuje, rozstrzyga tym samym także o treści normatywnej swych twierdzeń. Następstwa wynikające ze stanowiska metaetycznego sięgają głęboko także w treściowe tezy etyki społecznej.⁴

Katolicka nauka społeczna jako etyka społeczna niewątpliwie cieszy się dziś uznaniem. Po załamaniu się ideologii marksistowskiej i dyktatury komunistycznej odnotowuje się nawet nie bez obaw niebywałą koniunkturę na nią. Znaczenie kato-

² Por. J. L. Lambert, *Wissenschaft und Weisheit: Die Verantwortung der Akademiker. Ein Gesichtspunkt in den Sozialwissenschaften*, w: *Wissenschaft und Weisheit. Die Verantwortung des Wissenschaftlers*, Freiburg/Szw. 1990, s. 34—38.

³ Por. A. Rauscher, *Kirchliche Soziallehre: Ideologie zur Legitimation von Machtstrukturen in Kirche und Gesellschaft*, w: *Kirche in der Welt*, Würzburg 1988, t. 1, s. 63.

⁴ Por. C. Wiemeyer-Faulde, *Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik* von Basil Mitchel, Keith Ward und John Macquarie, Altenberge 1990, s. 15.

lickiej nauki społecznej polega właśnie na tym, że nie chce być ideologią, lecz całościową, obiektywną koncepcją życia społecznego, opartą na realistycznej wizji człowieka, na podstawowych prawach i wartościach ludzkich. Przy budowaniu instytucji i struktur polityczno-ekonomicznych ma ona dawać pewną orientację: gospodarczo wolną, społecznie sprawiedliwą i ekologicznie odpowiedzialną. Jak to potwierdza współczesna obserwacja, poszczególne jej tezy mogą być ideologicznie zinstrumentalizowane lub koniunkturalnie potraktowane. W kontrowersjach wokół naszych rodzimych tendencji neoliberalnych jest tak np. z tezą o interwencjonizmie państwowym lub zasadą nadrzędności pracy wobec kapitału. Tezy te jednak są ważne w spójnej, całościowej teorii w systemie katolickiej nauki społecznej, uznawanym skądinąd za „układ zdań otwartych”.

Niewątpliwie aktualne znaczenie i uznanie dla katolickiej nauki społecznej jest świadectwem jej poznawczej i metodologicznej rzetelności, ale jeszcze bardziej wyzwaniem do coraz większej staranności o realizm i obiektywizm przy jej uprawianiu. Potrzebne są dalsze badania podstawowe i meta-teoretyczne, gwarantujące jej maksymalną rzeczowość i nieobalalną zasadność. Nakazem jej wiarygodności i ciągłego dorastania do nowych problemów jest krytyczne prześwietlanie i sprawdzanie zakładanych przez nią metodologicznych struktur i modeli wyjaśniania. Wszak jej tezy i rozwiązania nie są konstruowane na tablicy kreślarskiej naukowca; nie pochodzą też z kancelarii watykańskiej. Katolicka nauka społeczna nie jest „zbiorem dowolnie zmiennych poglądów” (L. Roos), ale za to ma być nauką na miarę swoich czasów (por. SRS 1).

Przykładem tego jest geneza i kontekst powstania encykliki *Rerum novarum*. Nie została arbitralnie zadekretowana przez Urząd Nauczycielski Kościoła, lecz jest finalnym dziełem zbiorowego, katolicko-społecznego myślenia i zaangażowania XIX wieku. Proces kształtowania się idei oraz ruch ideowy i związkowy katolików był jednak kontrolowany krytyczną refleksją nad społecznymi, gospodarczymi i politycznymi doktrynami i teoriami. Stało się to dzięki samozwrotnemu odwoływaniu się do podstawowej chrześcijańskiej idei społecznej i możliwości powoływania się na mocne zasady teoretyczne, skąd można było czerpać orientację w poszukiwaniu rozwiązań kwestii społecznej i wytyczyć jednoznaczne granice w stosunku do ideologicznych systemów. Jedynie swoistą krótkowzrocznością doktrynalną i teoretyczną można tłumaczyć złudzenie, jakoby

między katolicką nauką społeczną a krytykowanymi przez nią doktrynami zachodziły daleko idące zbieżności międzysystemowe.

Takiemu złudzeniu ulegli zachodnioeuropejscy przedstawiciele katolickiej nauki społecznej, którzy spotkali się w Moskwie z radzieckimi filozofami społecznymi z okazji jubileuszu 100-lecia RN i zamierzają zorganizować dalsze spotkania. Z relacji z tego zebrania wiadomo, że jego uczestnicy byli w wielu tezach zgodni (konieczność ograniczenia władzy państwa, odwrót od moralności klasowej, społeczna rola rodziny itp.), że nie ujawniały się treściowe różnice stanowisk; różnice dotyczyły natomiast metody uzasadniania tych wartości, które stanowią podstawę i punkty odniesienia dla etosu społecznego. Podczas gdy sowieccy uczestnicy — pisze M. Spieker — wychodzili z pojęcia „ludzkości” i rozwiniętego z niego w ciągu historii kodeksu moralnego, to zachodni uczestnicy na ogół zakotwiczyli te wartości w wierze chrześcijańskiej.⁵ Nawet zachodzące na ich oczach fiasko ideologii marksistowskiej nie otrzeźwiło niektórych katolickich etyków społecznych, nie uświadomiło im, że za zbieżnością słów i wypowiedzi funkcjonują rozbieżne światy pojęć i twierdzeń filozoficznych — etycznych. Refleksja metaetyczna potrafi wykryć obcość tych światów bytów i wartości, różnic koncepcji człowieka i społeczeństwa i dopiero przez to zapewnić dialogowi między marksizmem i katolicką nauką właściwe granice.

Encyklika RN, jej jubileuszowa relektura, zwłaszcza w kontekście naszych usilnych starań o wprowadzenie społecznej gospodarki rynkowej, prowokuje do stawiania krytycznych, metaetycznych pytań pod jej adresem i formułowania odpowiedzi, które mogą być miarodajne dla dalszego rozwoju katolickiej nauki społecznej. Pytając się dziś o ideowe korzenie i historyczno-duchowe tło encykliki, w końcu musi nam chodzić o kwestię, jakie kryteria zostały w niej zastosowane do specyficznym etycznych analiz i do formułowania sądów orzekających o społecznych procesach i strukturach. Nie za bardzo może kogoś interesować pytanie, czy encyklika RN, jej oficjalny autor, Leon XIII, wielki odnowiciel tomizmu w teologii, poprawnie oddaje myśl św. Tomasza z Akwinu, jakby na to wskazywały odnośniki do tekstów Akwinaty, czy też raczej ma inną, pozatomaszową proveniencję ideową. Nasza dzi-

⁵ Por. M. Spieker, *Abkehr von der Klassenethik*, „Rheinischer Merkur” 1990, nr 20, s. 27.

slejsza, krytyczna odpowiedź, że w encyklice można stwierdzić pewne załamanie tradycji tomistycznej, powinna nas motywować nie tyle do pocieszania dominikanów i tomistów, ile raczej do zaostrenia naszej uwagi metodologicznej co do wielości strategii argumentacyjnej w katolickiej nauce społecznej. Chodzi przy tym o całość tej nauki, nie zaś tylko o samą teorię prawa do własności prywatnej, na gruncie której stwierdzono wspomniane załamanie. Encyklika RN, jak wiadomo, powołuje się na św. Tomasza z Akwinu i tym samym stwarza wrażenie, że stosuje nieprzerwaną, konsekwentną linię argumentacyjną na rzecz prawa do własności prywatnej. Tymczasem dokładniejsze badania⁶ — na które powołuje się H. B. Streithofen,⁷ wykazały, że magistralne uzasadnienie nie pochodzi od Tomasza, lecz z innego kontekstu historyczno-ideowego, w którym Tomaszowa logika rozumowania uległa załamaniu. Występująca mianowicie różnica w uzasadnianiu polega na tym, że encyklika RN (a potem wszystkie inne papieskie wypowiedzi) opiera swoje usprawiedliwienie sądów na pojęciu bycia osoby. Prawo do własności prywatnej według RN jest wprost wyprowadzone z pojęcia osoby, zasada się bezpośrednio na byciu osobą. Dla katolickiej nauki społecznej znaczy to, że w jej punkcie wyjścia człowiek występuje jako indywiduum, jednostka, w sferze prywatności, jako podmiot praw, któremu dopiero odpowiadają społeczne obowiązki. Tomasz z Akwinu jednak tak nie argumentuje. Bazową przesłanką i punktem wyjścia jego filozoficzno-społecznego myślenia jest dobro wspólne jako osobowe dobro wszystkich uczestników wspólnoty. Pojęcie dobra wspólnego i cel wspólnotowy zatem jest bazową wypowiedzią i najwyższą przesłanką w definiowaniu i przy wyprowadzaniu prawa do dóbr materialnych. Dopiero później dyskurs etyczny prowadzi do jednostki, która pozostaje w służbie względem dobra wspólnego. Będąc zaś we wspólnocie nie jest rozumiana jako całkiem niezależna. W przeciwieństwie do tego ujęcia, personalistyczne podejście encykliki RN i w ogóle nowoczesnego sposobu myślenia jest inne. Członkowie społeczności są przede wszystkim

⁶ Por. A. F. Utz, *Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit, Theologische Summe II — II, Fragen 57—79, Nachfolgefassung vom Band 19 der Deutschen Thomasausgabe*, Bonn 1987.

⁷ Por. H. B. Streithofen, *Thomas und Marktwirtschaft*, „Rheinischer Merkur” 1990 nr 16.

niezależnymi jednostkami, tzn. są indywidualnymi podmiotami praw, dążącymi przez wypełnianie swoich uprawnień do udoskonalenia własnego bytu osobowego. Zatem w pierwszym rzędzie podkreśla się independencję pojedynczej osoby, która wprawdzie nie wyklucza interdependencji i kooperacji między ludźmi. Przeciwnie, są oni nawet zobowiązani do działań na rzecz dobra wspólnego. To dobro wspólne jednak funkcjonuje tylko jako system porządku, który indywidualne prawa, ugruntowane w osobie, koreluje między sobą, tworząc z nich system odniesień. Streithofen przypuszcza, że za tym rozumowaniem encykliki RN i pochodnych opracowań katolickiej nauki społecznej kryje się racjonalistyczne ujęcie prawa naturalnego (w duchu Christiana Wolffa), które wpieryw podkreśla subiektywne prawa jednostki jako członka społeczeństwa i dopiero wtórnie wskazuje na społeczne zobowiązania i współodpowiedzialność.

Wydaje się, że współcześnie mamy do czynienia z tą samą indywidualistyczną tendencją, która weszła do katolickiej nauki społecznej razem z deklaracją praw człowieka. Wydaje się także, iż można się zgodzić z tą krytyczną uwagą z perspektywy postkomunistycznej i prokapitalistycznej, tzn. dzisiejsze wołanie o społeczną gospodarkę rynkową ulega tej indywidualistycznej opcji. Jeżeli nawet eksponuje się to, co społeczne, jeśli porządek gospodarczy ma być sprawiedliwy i zorientowany ekologicznie, wynika to raczej z empirycznego doświadczenia i z pragmatycznych nacisków polityki. To zaś znaczy, że owo „społeczne” zastrzeżenie nie wpływa istotnie i decydująco z teoretycznego rozważania nad osobowym statusem człowieka i jego rozstrzygającą pozycją w fenomenie gospodarki rynkowej.

Można jednak na tę sprawę spojrzeć, za Anzenbacherem, z innej strony. Otóż jego zdaniem kościelne przepowiadanie społeczne od czasów ogłoszenia encykliki RN stosowało następującą strategię w budowaniu własnych podstaw teoretycznych: z jednej strony świadomie dystansowało się od takich teoretycznych koncepcji właściwych dla czasów nowoczesności, jak od koncepcji państwa prawa, praw człowieka jako praw wolnościowych, aby z drugiej strony odwołać się do tematów poniekąd sprzed epoki nowoczesności, przede wszystkim do Tomaszowej recepcji Arystotelesa i do filozofii społeczno-gospodarczej późnej scholastyki. Nauczanie to przywoływało zatem i nadal przywołuje pewien podstawowy typ myślenia społecznego, zorientowanego nie w pierwszym rzędzie

na właściwe dla nowoczesności pojęcia wolności i równości, ile raczej na pojęcia dobra wspólnego i sprawiedliwości.⁶

W takim przypadku podniesienie przez katolicką naukę społeczną (oraz inne koncepcje) zastrzeżenie „społeczne” w odniesieniu do gospodarki rynkowej byłoby teoretycznym spójnym i konsekwentnym postulatem, świadczącym o dowodowo nieobojętnej ciągłości nauki społecznej Kościoła. Ciągłość taką podkreślają papieże przez częste stosowanie zwrotu „jak nasi poprzednicy” w celu uroczystego zapewnienia, że ich aktualne nauczanie jest zgodne z dotychczasowym stanowiskiem. Encyklika RN jest dla nich takim stałym punktem odniesienia, jak to przykładowo podkreślano w *Mater et Magistra* nr 9, *Octogesima adveniens* nr 3, *Sollicitudo rei socialis* nr 1, 2 oraz *Centesimus annus*, passim. Tym sposobem dla uniknięcia nieporozumień co do czasowo uwarunkowanych dewiacji doktrynalnych podkreśla się fakt jednomyślności z dotychczas stosowanymi zasadami i naczelnymi prawdami. Oznacza to także zapewnienie argumentacyjne o kontynuacji i powszechnej ważności głoszonych tez. Praktyka odwoływania się do poprzedników i zapewniania o nieodejściu od ich pozycji przy formułowaniu nowych tez świadczy jednak niezaprzeczalnie o dalszym rozwoju nauczania społecznego Kościoła. Słusznie mówi się o rozbudowie katolickiej nauki społecznej, o fazach na przestrzeni jej historycznego rozwoju, o przesunięciach akcentów i punktów ciężkości, o nowym współczesnym stawianiu problemów i pogłębionym sposobie ich rozpatrywania, nawet o pewnych korekturach kierunkowych z uwagi na prawdy i wartości, których nie dostrzegało się w ogóle lub niewystarczająco. Historia nauczania społecznego Kościoła od czasów RN obejmuje modyfikacje i odwroty od pierwotnych opcji, których nie można wytłumaczyć jedynie faktem podejmowania nowych wyzwań. Na jej przestrzeni występują różne prądy i odmienne interpretacje, których bazowe twierdzenia starano się zintegrować i wylegitymować np. jednoczącą zasadą personalistyczną.

Nie uwalnia to jednak katolickiej nauki społecznej od konieczności wytłumaczenia się z różnych trudności metodologicznych. Katolicka nauka społeczna jest zbiorem różnych teorii, przy pomocy których zamierza się adekwatnie opisać i osta-

⁶ Por. A. Anzenbacher, *Zur Kompetenz der Kirche in Fragen des wirtschaftlichen Lebens*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften” 1988, nr 29, s. 78—79.

tecznościowo wyjaśnić specyficznie społeczne problemy rzeczowe. Dla eksplikacji i eksplanacji jednego określonego stanu rzeczy dochodzą do głosu różne teorie. Wielość istniejących szkół i teorii, istniejąca zwłaszcza w pozachrześcijańskich naukach społecznych, może okazać się zgubna, prowadzi bowiem do braku orientacji, uniemożliwiającej działanie społeczno-polityczne. Z uwagi na zgubne skutki społeczne, wynikające z określonych teorii, nieodzowne jest stałe przypomnianie racji, dla których dana teoria została wybrana, w tym także wszystkie jej założenia metafizyczne, składające się na jej „program antropologiczny” (J. Ratzinger). Nie chodzi tu już tylko o samą elegancję w budowaniu teorii. To boleśnie dziś odczuwalne skutki społeczne, wynikające z błędnych teorii i ideologii, domagają się wyższej kultury metodologicznej i bardziej zaostrej refleksji metateoretycznej. Dzięki niej także katolicka nauka społeczna musi stale dopracowywać swoją teorię i wyposażać ją w przemyślane podstawy i strategie argumentacyjne.

Tymczasem w ostatnich dziesięcioleciach nie podejmowano w katolickiej nauce społecznej, w przeciwieństwie do innych nauk teologicznych i kościelnych, żadnych prób całościowego przemyślenia jej systematycznego wykładu. Krytycy podnoszą zarzut, że nie przyswojono w niej centralnych założeń i idei przewodnich współczesnej historii wolności.⁹ W konsekwencji zawodzi ona w obliczu złożoności problemów społeczeństwa funkcjonalnie zróżnicowanego i pluralizującego się. W tej sytuacji przedstawiciele katolickiej nauki społecznej młodszego pokolenia, deklarujący się przede wszystkim jako etycy społeczni, mówią o konieczności przebudowy paradygmatów, o dyskontynuacji tradycyjnych paradygmatów metafizycznie i prawnonaturalnie ujętej etyki społecznej. Wszystko to w nadziei, że ona wtedy mogłaby wykazać się większą ostrością diagnostyczną, lepiej pełnić funkcje dyzyluzjonizujące, otworzyć nowe perspektywy i ujawniać nowe aspekty rzeczywistości społecznej, a tym samym stanowić bardziej przydatną teorię.

Pośród nich radykaliści traktują postulowaną zmianę paradygmatów w katolickiej nauce społecznej rewolucyjnie, jako przełom metodologiczny w myśleniu społeczno-etycznym, w imię przekonania, że pierwotne modele etyki społecznej rzekomo nie są w stanie podać rzeczowo słusznych odpowiedzi

⁹ Por. tamże, s. 81.

na nowe problemy społeczne. Umiarkowani natomiast stwierdzają jedynie potrzebę uzupełnienia starych paradygmatów, mówią o kompatybilności nowych, widząc punkty styczne między starymi i nowymi teoriami. Są oni świadomi ryzyka teoretycznego eksperymentowania, ryzyka zastąpienia np. etyki społecznej w katolickiej nauce społecznej socjologiczną teorią społeczną. Ostrzegają przed współczesnymi tendencjami, np. występującymi w praktyce badawczej teologii i etyki wyzwolenia, do ucieczki od etycznej racjonalności, co prowadzi do słabości dyskursywnej. Poza tym trzeba młodym reformatorom katolickiej nauki społecznej przypomnieć, że nowe paradygmaty, jak: wyzwolenie, solidarność, postęp, ekologia, dyskurs etyczny, pragmatyka transcendentálna, teoria systemów itp., zawierające w sobie całą teorię in nucleo, są nie tylko podstawowym założeniem, kryterium czy kluczowym pojęciem teorii, lecz także zasadniczą decyzją i nastawieniem myślowym badacza, którymi definiuje on pole badań, metody i zadania etyki społecznej. Nie mogą zapomnieć i o tym, że dzieje się to w naukach humanistycznych i społecznych, w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, w taki sposób, że wymianie paradygmatów towarzyszy implanacja nowych przekonań metafizycznych i ideologicznie zdeterminowane decyzje aksjologiczne, że dzieje się to nawet nie bez wpływu biografii badacza.¹⁰ Wobec zaś pewnych podejmowanych już prób wymiany filozoficznego paradygmatu, jak w odniesieniu do centralnej myśli transcendentálno-pragmatycznego uzasadnienia ostatecznościowego w tzw. etyce dyskursywnej, trzeba negatywnie ocenić samą taką próbę i zakładany w niej pogląd, według którego filozofia historycznie biorąc, z racji zniewalających swą koniecznością, musiała jakoby przechodzić z ontologicznego, poprzez teoretyczno-świadomościowy do filozoficzno-językowego paradygmatu.¹¹

Poszukiwania nowych paradygmatów i kierunków rozwojowych katolickiej nauki społecznej w zasadzie są nie tylko

¹⁰ Por. A. Dylus, *Paradygmaty w etyce społecznej*, „Collectanea Theologica” 60 (1991) f. 1; R. Hofmann, *Soziologie als theologische Grunddisciplin? Zur vergessenen Metaphysik der Sozialwissenschaften*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 19 (1990), nr 5, s. 453—466.

¹¹ Por. H. M. Baumgartner, *Die argumentationstheoretische Uneinholbarkeit der praktischen Vernunft. Bemerkungen zu problematischen Aspekten einer letztbegründeten Diskursethik*, w: *Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute*, red. B. Irrgang, M. Lutz Bachmann, Würzburg 1990, s. 122.

usprawiedliwione, lecz także zdeterminowane niedostatkami teoretycznymi, zwłaszcza wobec nowych problemów społecznych. Zmiana paradygmatów w katolickiej nauce społecznej jednak nie może być podjęta na sposób przesiadki na inny pociąg, bez uświadomienia sobie, czy nowe fundamentalne założenie nie jest błędne, albo filozoficznie obciążone określonymi konsekwencjami. Łatwo tu o wylanie dziecka razem z kąpielą, czyli o pożegnanie się z etyką społeczną w imię jakiegoś jej surogatu.

Katolicka nauka społeczna w klasycznym wydaniu, traktująca przedmiotowo o społeczeństwie ludzkim na bazie pełnej prawdy o człowieku, z godności osoby ludzkiej, z jej praw i natury społecznej, wzajemnej zależności osoby i społeczeństwa, wywodzi refleksyjnie odpowiednie zasady wolności i odpowiedzialności, „które nadają kierunek życiu społecznemu i rządzą nim (...), które odnoszą do dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości, uczestnictwa, organicznej koncepcji życia społecznego i powszechnego przeznaczenia dóbr”¹². Wydaje się, że mamy tu do czynienia z szeroko założonym paradygmatem, z formułą treściowo bogatą, z podstawą argumentacyjnie tak nośną i zasadnie solidną, by mogła nadal służyć w rozwiązywaniu współczesnych i przyszłych kwestii społeczno-etycznych. W ustalaniu humanistycznych treści społecznych struktur, norm, instytucji i systemów na podstawie tego personalistycznego założenia, jej procedura opracowania i rozstrzygania problemów społecznych pozostaje dalej ważna; w każdym razie długo jeszcze nie zostaną wyczerpane wszystkie jej możliwości epistemologiczne i metodologiczne. Dyktat mody ze strony innych pokrewnych nauk czy też chęć zabawiania się w konstruowanie teorii społecznych nie może powodować niepokoju czy utracenia pewności co do dalszej przydatności i teoretycznej ważności katolickiej nauki społecznej.

Trudno zgodzić się bezkrytycznie z poglądem, że korzystne mogą być dla katolickiej nauki społecznej „także całkowicie obce lub wyrosłe na odmiennym podłożu ujęcia jakichś stanów rzeczy, albo teorie je wyjaśniające”, ponieważ „nie można ich pominąć tylko z tej prostej przyczyny, że pochodzą z teorii społecznych o zabarwieniu (neo-)marksistowskim”¹³.

¹² Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej. Dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, „L'Osservatore Romano” 1989, nr 7, 36.

¹³ F. Furger, *Die katholische Soziallehre — eine Einführung*, Freiburg 1989, s. 42—43.

Nie do zaakceptowania jest, pod pozorem uznania słusznej skądinąd formuły katolickiej nauki społecznej jako „zbioru zdań otwartych” (H. J. Wallraff), podkreślającej jej dynamiczne i sytuacyjne odniesienie do realnych stanów rzeczy, teorio-poznawcza dowolność czy teorio-naukowy indyferentyzm. Uprawiający katolicką naukę społeczną musi zdawać sobie sprawę z tego, że każde nawiązanie do jakiejś innej teorii, funkcjonującej na innym podłożu ogólnofilozoficznym i światopoglądowym, nawet tylko dla celów politycznych, z konieczności prowadzi do wypowiedzi uwikłanych i nasyconych daną teorią i w ogóle do wniosków systemowo uwarunkowanych.

Sprawdzanie kroków eksplikacyjnych i wyjaśniających rzeczywistość społeczną musi mieć miejsce także w przypadku, gdy tą teorią jest teologia, tzn. gdy są podejmowane próby teologizowania tradycyjnej katolickiej nauki społecznej. Dąży się bowiem na tej drodze do przeformułowania metodologicznych podstaw i rozumienia naukowości katolickiej nauki społecznej. Wzmacnianie tej naukowości można osiągnąć jakoby jedynie przez odejście od ponadhistorycznego obrazu Kościoła, przez przyjęcie faktu historycznych zależności między Kościołem i światem, na sposób posoborowego myślenia i argumentowania teologicznego. W świetle wiary zostaną w ten sposób ujawnione nowe momenty i aspekty historycznej natury społecznej człowieka, co z kolei nie może odbywać się bez nawiązania do filozofii praktycznej. Mimochodem zaznacza się tylko, że właściwe tu jest podejście transcendentarno-filozoficzne, jako bardziej obiecujące pod względem epistemologicznym i metodologicznym. Znaczy to zaś zerwanie z arystotelesowsko-scholastyczną koncepcją nauki, z neoscholastyczną teorią prawa naturalnego itp. W końcu taka teologizacja katolickiej nauki społecznej, uczynienie z niej dyscypliny teologicznej, jest opłacone daleko idącymi konsekwencjami w orzekaniu treściowym o życiu społecznym oraz w usprawiedliwianiu sądów społeczno-etycznych.¹⁴

Wobec współczesnych prób uprawiania katolickiej nauki społecznej jako teologii trzeba postawić pytanie, w jaki sposób nabywa ona charakteru teologicznego, w jaki sposób staje się teologią i to spośród różnych typów teologii — tą jedynie właściwą. Jeśli generalnie nie wchodzi w rachubę jej ewangelikalno-fundamentalistycznie, biblicystyczne konstrukcje te-

¹⁴ Por. P. Hünermann, *Zur Theorie katholischer Soziallehre*, w: *Katholische Soziallehre — Wirtschaft — Demokratie*, red. P. Hünermann, M. Eckholt, Mainz — München, 1989, s. 42—43.

ologiczno-społeczne, w miejsce dotychczasowych ujęć prawno-naturalnych i filozoficzno-społecznych, to nie można uchylić się od pytania, jak ona jako teologia wchodzi w logiczny związek z filozofią (nie tylko z filozofią transcendentalną!) i naukami empirycznymi. W żadnym przypadku nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem odwołanie się do kościelnego, dogmatycznie zdeterminowanego nauczania społecznego (jak to chciał przeprowadzić N. Monzel), ani wzorcowo potraktowany model teologizacyjny samego Magisterium Kościoła. Zarówno twierdzenie Jana Pawła II w encyklice SRS (41), że katolicka nauka społeczna jest częścią teologii moralnej, jak i jego sposób przeprowadzenia refleksji teologicznej nad rzeczywistością społeczną, wymaga dopiero krytycznej analizy na terenie katolickiej nauki społecznej, w wyniku której zostanie ustalona metateoretyczna pozycja, jaka funkcjonuje w nauczaniu społecznym Kościoła. Należy ją przełożyć w formie tez metafizycznych na płaszczyźnie semiotycznej i logiczno-metodologicznej, sprawdzając przy tym, z jaką substancją tez ontologicznych i teoriopoznawczych mamy w niej do czynienia.

Niewątpliwie katolicka nauka społeczna jako etyka społeczna sytuuje się jednoznacznie na pozycjach metaetycznego kognitywizmu, gdy opowiada się za podwójnym charakterem własnych źródeł poznania: rozumu i wiary, prawa naturalnego i objawienia religijnego, dzięki którym potrafi rozpoznać i pojąć rzeczywistość społeczną oraz sformułować oceny i normy znaczące dla działania społecznego i funkcjonowania struktur społecznych. Odżegnuje się więc od teoriopoznawczego sceptycyzmu czy metaetycznego akognitywizmu. Jednakowoż jako nauka społeczna nie może ona z tego tytułu pretendować do absolutnego charakteru swoich wyników poznawczych, tak jakby rozporządzała wiedzą, która wyjaśnia ostatecznościowo, raz na zawsze, wszystkie kwestie społeczno-etyczne i spełnia wszystkie oczekiwania, wynikające ze społecznych aspektów życia ludzkiego.

Wydaje się, że katolicka nauka społeczna jako etyka społeczna w dalszym swoim rozwoju powinna wykazać większą czujność epistemologiczną w dwóch kierunkach: z jednej strony rozprawić się z akognitywistycznym decyzjonizmem (preskryptywizmem), z drugiej — kognitywistycznym naturalizmem (empiryzmem). Wprawdzie daleka jest ona od skrajnego, radykalnego emotywizmu, kwestionującego jej naukowo sprawdzalny charakter, to jednak niewątpliwie występują w niej tendencje decyzjonistyczne i poglądy preskryptywizmu,

według których społecznie działający człowiek sam stwarza wartości i ustanawia normy w wyniku swych wolnych decyzji w kontekście społecznym, nie zaś odpowiada na uprzednio dane, odkrywane i zadane obiektywne wartości, jako na wymagania, które w zasadzie są poznawalne w naturalny sposób.¹⁵

Częstą reakcją na akognitywistyczne odchylenia w katolickiej nauce społecznej jako etyce społecznej jest kognitywistyczny empiryzm i naturalizm. Występuje on w wyniku przekonania o konieczności naukowego podejścia do społecznej rzeczywistości. Przyjmuje się przy tym neopozytywistyczne credo naukowości, tzn. uważa się, że cele etyki społecznej: wartości i normy są dostępne na drodze badań eksperymentalnych, według kryteriów ścisłości, kwantyfikacji, obiektywności i koherencji. Fakty społeczne, według tego ujęcia, tak jak rzeczy, są poznawczo dostępne w polu obserwacji. Interesują się nimi socjologowie i w ramach katolickiej nauki społecznej przedstawiają modele ich zależności, jednak w ten sposób ryzykując redukcją katolickiej nauki społecznej jako etyki społecznej do etologii społecznej.¹⁶

Niewątpliwie empiryczne nauki społeczne dostarczają cennych informacji o kauzalno-funkcjonalnych zależnościach oraz oferują alternatywne możliwości podejmowania społeczno-politycznych decyzji. Ale też tym samym stwarzają wrażenie, jakoby były w stanie, na podstawie dostarczonych dzięki własnej metodzie empirycznych faktów i dokonanych analiz funkcjonalnych, rozwiązywać problemy z zakresu ładu społecznego, postawić priorytety w sferze decyzyjnej oraz regulować procesy społeczne. Nie miejsce tutaj, aby szerzej mówić o „precyzyjnych iluzjach” i manipulowanych statystykach psychologii czy socjologii (empirycznych nauk społecznych).¹⁷ Tym jednak złudzeniem nauki społeczne, w tym także katolicka nauka społeczna, wychodzą poza swoją bazę legitymacyjną, narażają się na bezdroża decyzyjonizmu i w ogóle na niebezpieczeństwo uwikłania się w hasła ideologiczne.

Konieczne i słuszne jest zatem odwołanie się katolickiej nauki społecznej jako etyki społecznej do pozaempirycznych, filozoficzno-teologicznych nauk o charakterze zasadniczym. Dzięki nim nie dopuszcza się rozstrzygnięć o charakterze de-

¹⁵ Por. C. Wielmayer-Faulde, dz. cyt., s. 16—17.

¹⁶ Por. J. L. Lambert, art. cyt., s. 34—35.

¹⁷ Por. W. Kramer, *So lügt man mit Statistik*, Frankfurt/M. 1991.

cyzjonistycznym. Ich zadaniem jest argumentacyjnie odwołać się do pojęcia i rozumienia człowieka i społeczeństwa, tzn. wykazać i usprawiedliwić działanie społeczne na gruncie refleksji nad człowiekiem i uprzednio danymi mu wartościami podstawowymi. Z tego powodu nieodzowne jest akceptowanie i postulowanie metaetycznego kognitywizmu w odmianie intuicjonistycznej. Dlatego katolicka nauka społeczna jako etyka społeczna przyjmuje w punkcie wyjścia społeczno-etyczne zasady jako oczywiste, bezpośrednio przez rozum ludzki uznawane, czyli jako powszechnie ważne i intersubiektywnie komunikatywne, niezależne od pozaracjonalnych źródeł poznania, np. typu wiary religijnej. Nie są one więc oczywiste w sensie ekskluzywnie chrześcijańskim. Nie musi to jednak znaczyć, że odkrycie zasad społecznych dokonuje się bez ujaśnienia rzeczywistości przez wiarę. Znaczy to wszakże, iż jako elementy porządku rzeczy posiadają tytuł do racjonalności.¹⁸ Zatem epistemologia etyki społecznej nie jest ani limitowana do zakresu etycznego poznania rozumu, ani też jej specyficznie chrześcijański charakter lub konstytuujący ją wymiar teologiczny nie daje podstaw do zakwalifikowania jej do akognitywizmu.¹⁹ Teologiczny charakter katolickiej nauki społecznej jako etyki społecznej nie polega więc na uwzględnieniu takich dodatkowych wypowiedzi, które nie są racjonalnie-poznawczo dostępne, lecz przyczynia się do tego, aby naturalne wyniki poznawcze były w pełni zrozumiałe dzięki wierze.

Rzecz jasna, taki zdecydowany kognitywizm i intuicjonizm etyki społecznej zakłada ontologiczną tezę o obiektywizmie wartości i powinności moralnej w życiu społecznym. To znaczy, że wartości jako istotne składniki rzeczywistości społecznej są obiektywnie dane i zadane człowiekowi. On sam zaś posiada możliwość ich akceptacji i działania zgodnie z nimi. Działanie takie, w formie spełnienia realnie istniejącej powinności społecznej, posiada swe ostateczne usprawiedliwienie w naturze człowieka, jest obowiązkiem i prawem naturalnym człowieka.

W dyskursie zatem etyki społecznej muszą występować wypowiedzi aksjologiczne i deontologiczne o charakterze metafizycznym, dotyczące samej istoty człowieka i jego społecznej natury. Samo zaś pojęcie natury człowieka jako natury

¹⁸ Por. W. Korff, *Sozialethik*, w: *Staatslexikon, Recht — Wirtschaft — Gesellschaft*, t. 4, Freiburg — Basel — Wien 1988, ssp. 1289—1290.

¹⁹ Por. C. Wiemeyer-Faulde, dz. cyt., s. 177 nn.

osoby ludzkiej, której wsobną wartość (godność) i uprzednio dany cel należy rozumieć normatywnie, uchyla z góry możliwość podniesienia zarzutu tzw. błędu naturalistycznego pod adresem etyki społecznej. Pozornie tylko występuje w niej inferencja między zdaniami normatywnymi typu „powinien” i zdaniami opisowymi typu „jest”. Ta uwaga jest ważna także wówczas, gdy nauczanie społeczne Kościoła nawołuje coraz bardziej zdecydowanie do budowy etyki społecznej na bazie antropologii (por. CA 55). Przeto też w tym kontekście nie może nas zmylić jej aksjomat „agere sequitur esse”, głoszący, że byt człowieka stanowi podstawę powinności społecznych. Również etyka społeczna w katolickiej nauce społecznej nie musi się tłumaczyć z tego, czego skądinąd naturalizm (empiryzm) nie potrafi wyjaśnić, a mianowicie w jaki sposób wypowiedzi oznajmujące o faktach mogą stać się wypowiedziami powinnościowymi. Usprawiedliwia ona przecież swoje postulaty społeczno-etyczne operacją odwoływania się do personalistycznej koncepcji człowieka, jako do ontycznej racji, wypowiedzianej w języku zdań antropologii normatywnej, tj. w stylizacji praw człowieka i godności osobowej człowieka.

Tej oto „logice niedowolności” (Unbeliebigkeitslogik, W. Korff) zawdzięczają wypowiedzi społeczno-etyczne swą ważność. Nie można jednak przymykać oczu na fakt, że postulatuwi budowania etyki społecznej na antropologii towarzyszy mocne wahanie, o jaką konkretnie antropologię chodzi. Tego wahania nie uchyli nawet bliższe określenie jej jako personalistycznej w wersji filozoficznej czy teologicznej. Widać to chociażby przy próbie wbudowania wolnościowych praw człowieka w strukturę katolickiej nauki społecznej w ogóle oraz przy określeniu np. miejsca i roli kobiety w życiu społecznym lub w Kościele w szczególności. Znana jest soborowa (por. KDK), raczej optymistyczna wizja człowieka i społeczeństwa, której dzisiaj wyraźnie przeciwstawiana jest pesymistyczna, np. w etyce ekologicznej. Zakładane tu antropologie zdradzają rvsy m. in. anglosaskiego protestantyzmu czy ibero-latynokatolicyzmu. Także w takim przypadku zadaniem refleksji metaetycznej jest weryfikacja przyjętej antropologii i legitymacja antropologicznych wyjaśnień etyki społecznej w katolickiej nauce społecznej.

Z powyższych rozważań wynika ogólny wniosek: metaetyczna refleksja w katolickiej nauce społecznej jest tylko instancją kontrolną w toku jej uprawiania. Spełnia w niej jedynie funkcję teorio-krytyczną, lecz nie zastępuje samego jej upra-

wiania. Stymuluje do metodologicznie odpowiedzialnego uprawiania etyki społecznej. Celem etyki społecznej jest teoretyczne rozwiązanie problemów społecznych rzeczowo trafne i moralnie godziwe. Nie mówi ona tym samym głosem i nie powinna mówić z tą samą powagą doktrynalną o absolutnych zasadach i sytuacyjnych konkretyzacjach. W każdym jednak przypadku apeluje ona o skuteczne urzeczywistnianie wolności i sprawiedliwości społecznej w demokratycznym państwie prawa i społecznej gospodarce rynkowej.

Metaethische Reflexionen zur Entwicklung der katholischen Soziallehre

Zusammenfassung

Der Beitrag gilt als ein Plädoyer für intensivere metaethische Betrachtung und grössere methodologische Kultur in der gegenwärtigen Theoriebildung der katholischen Soziallehre. Anlass zu dieser Herausforderung ist das 100-jähriges Jubiläum der Enzyklika *Rerum novarum* und die gegenwärtige Ideologiekritik im Kontext des Zusammenbruchs des marxistischen Sozialismus. Die katholische Soziallehre, die heute eine Konjunktur hat, muss sich als Sozialethik fragen und befragen lassen: mit welcher Metatheorie sie zu tun hat; wovon und wie sie ihre Grundaussagen logisch korrekt herleitet; welche sind die unhintergehbaren Grundlagen und die entscheidenden Elemente ihrer methodologischen Aufbaustruktur; welche dürfen nicht in der Theoriebildung verkürzt werden; welche Begründungszusammenhänge werden ihr weitgehend zugesprochen? Rekuriert sie auf teilweise vorneuzeitliche Theoreme in bewusster Distanzierung von theoretischen Konzepten der Neuzeit?

Die These der Kontinuität und der Allgemeingültigkeit der katholischen Soziallehre ist mit der Notwendigkeit ihrer Weiterentwicklung und des Herausarbeitens einer mit durchdachten Grundlagen und Erklärungsstrategien ausgerüsteten Theorie zu verbinden. Auch eine Suche nach neuen Paradigmen der Sozialethik ist dabei legitim, aber nur dann, wenn ihr Neuansatz und Neuaufbau durch eine defizitäre Theoriebildung, durch eine Flucht vor der ethischen Rationalität in eine diskursive Schwäche nicht gekennzeichnet ist. Umfundierungsversuche in der katholischen Soziallehre müssen heute vollzogen werden. Weder ein wissenschaftstheoretischer Dogmatismus noch ein methodologischer Indifferentismus ist akzeptierbar.

Es wurde kritisch u.a.n. das Konzept einer Theologisierung der katholischen Soziallehre untersucht. Die metatheoretische Position der klassischen Auffassung der katholischen Soziallehre und deren Neuprofilierung wurde metaethisch analysiert und bestimmt, in Thesen auf der semiotischen und methodologischen Ebene nachgeprüft und in einer Metasprache übersetzt, die wiederum die ontologische These des axiologischen Objektivismus und die epistemologische These des intuitionistischen Kognitivismus subsumieren. Dieser Position widersprechen neopositivistischen Tendenzen eines Naturalismus bzw. Decisionismus.

H. Juros