

Jerzy W. GAŁKOWSKI
Dominik STANNY

GLOBALIZACJA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Systemem, w którym panuje absolutna dominacja kapitału, własności narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka, może być nie tylko „dziki kapitalizm” z początkowego okresu jego rozwoju, ale także system socjalistyczny, który jest po prostu „kapitalizmem państwowym”. Warunkiem skutecznego zaspokojenia ludzkich potrzeb jest wytwarzanie w życiu gospodarczym dóbr w odpowiedniej ilości i jakości.

Bezpośrednio o globalizacji, używając wprost tego terminu, Jan Paweł II mówi tylko w dwóch miejscach¹. Jednakże zarazem wskazuje tam na inne swoje wypowiedzi, w których można znaleźć nawiązania do tego zjawiska, i dzięki temu poszerzyć jego rozumienie. Tak więc stosowane w wypowiedziach o globalizacji różnorodne inne pojęcia wskazują na konteksty i sposób rozumienia tego zagadnienia.

Niektóre elementy problematyki globalizacyjnej występują we wcześniejszych encyklikach Jana Pawła II, choć bez użycia terminu „globalizacja”. Papież pisze tam o współczesnej sytuacji świata, o pogłębiającej się dysproporcji w poziomie bogactwa między poszczególnymi narodami, a także wewnątrz nich. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* zauważa jednak, że niektóre kraje Trzeciego Świata „zdołały osiągnąć pełną samowystarczalność w zakresie wyżywienia lub pewien stopień uprzemysłowienia, który pozwala im żyć w sposób godny oraz zapewnić zatrudnienie czynnej zawodowo ludności” (nr 26). Wiąże to osiągnięcie z zaangażowaniem „ludzi rządzących, polityków, ekonomistów, syndykalistów, ludzi nauki i pracowników instytucji międzynarodowych” (tamże), docenia też wkład wielkich organizacji międzynarodowych. W trosce o skuteczność tych działań Papież upomina się o „reformę międzynarodowego systemu handlowego obciążonego protekcjonizmem i rosnącym bilateralizmem; reformę światowego systemu monetarnego i finansowego, uważanego dzisiaj za niewystarczający; [...] konieczność dokonania rewizji struktur istniejących organizacji międzynarodowych w ramach systemu pra-

¹ Zob. J a n P a w e ł I I, *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 27 IV 2001), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 42n.; t e n ż e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej* (Przemówienie do uczestników IX Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 2 V 2003), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 10, s. 29n.

wa międzynarodowego” (nr 43). Wymienione przez Papieża kwestie dotyczą globalizacji ekonomicznej.

Niektórzy komentatorzy zjawisk związanych z globalizacją, także teologowie, uważają, że katolicka nauka społeczna, ujęta w całości, jest mało dostosowana do ich teoretycznego podjęcia. Jednakże zarazem piszą, jak czyni to na przykład Dennis P. McCann, że stanowisko Jana Pawła II w tej materii jest wyjątkowe². Autor ten wskazuje na encykliki *Laborem exercens* oraz *Centesimus annus* jako te, w których Jan Paweł II omawia już globalizację. Zdaniem McCanna na przykład w *Laborem exercens* Papież twierdzi, że sprawiedliwość społeczna w erze globalizacji, dezindustrializacji i tworzenia się społeczeństwa wiedzy nie może sprowadzać się jedynie do troski o prosty podział zysku między pracowników a właścicieli. Sprawiedliwość domaga się dostępu pracowników do kapitału, domaga się również umożliwiania im zdobywania wiedzy i umiejętności potrzebnych do skutecznego uczestnictwa w procesie produkcji, dzięki czemu od tej strony stają się oni jak gdyby współwłaścicielami przedsiębiorstw. Także w *Centesimus annus* Jan Paweł II mówi, że specyficzną formą własności we współczesnym świecie jest posiadanie wiedzy, technologii i know-how³. McCann uważa, że „*Centesimus annus* [...] daje moralną legitymizację procesom globalizacyjnym wspieranym przez współczesne korporacje międzynarodowe”⁴. Nawet jeśli można by powiedzieć, że autor ten pisze o stanowisku Jana Pawła II w sprawie globalizacji z nadmiernym entuzjazmem, to mogłoby to dotyczyć tylko jego interpretacji nauczania, a nie stanowiska Papieża.

Inny filozof i teolog, Stephen C. Rowntree SJ, przedstawiający się jako zwolennik wolnego handlu, omawia historię stosunku katolickiej nauki społecznej do zagadnienia wolnego handlu w relacjach międzynarodowych i wskazuje na ambiwalentny charakter stanowiska Magisterium w tej kwestii⁵. Ekonomiczną racją handlu jest zaspokojenie ludzkich potrzeb. Nierównomierne rozmieszczenie zasobów, jak również nierównomierne rozłożenie technologii, z czego wynika niemożność zaspokojenia potrzeb siłami własnego gospodarstwa rodzinnego czy też kraju, wywołuje potrzebę handlu międzynarodowego. Katolicka nauka społeczna, jak twierdzi Rowntree, w okresie od lat trzydziestych do sześćdziesiątych ubiegłego wieku popierała ten handel. Argumentami za rozwojem handlu międzynarodowego były trudne doświadczenia wielkiego

² Por. D. P. M c C a n n, *Catholic Teaching in an Era of Economic Globalization: A Resource for Business Ethics*, „Business Ethics Quarterly” 7(1997) nr 2, s. 65.

³ Por. tamże, s. 66.

⁴ Tamże, s. 68.

⁵ Zob. S.C. R o w n t r e e SJ, *The Ethics of Trade Policy in Catholic Political Economy*, „Theological Studies” 65(2004) nr 3, s. 596-622.

kryzysu oraz zamknięcie się gospodarcze państw, które doprowadziło do długotrwałego bezrobocia. Dostrzeżono też pozytywny związek między wolnym handlem a pokojem. Doświadczenia dwu wojen światowych przyczyniły się do zrozumienia, że pomoc, jakiej należy udzielić krajom zniszczonym przez wojny, polega na szybkim włączeniu ich w gospodarkę światową. Takie oceny sytuacji i zadania stawiał w swoim nauczaniu Pius XII.

W drugim okresie, od połowy lat sześćdziesiątych do połowy lat siedemdziesiątych, dominowało w katolickiej nauce społecznej przekonanie, że wolny handel prowadzi do „rozwierania nożyc” między społeczeństwami bogatymi a biednymi, do wzrostu biedy biednych i do ich ekonomicznej eksploatacji. Takie stanowisko prezentował Paweł VI w encyklikach *Populorum progressio* i *Octogesima adveniens*. Argumentów przeciwko wolnemu handlowi było kilka. Przede wszystkim wskazywano na wyzysk byłych kolonii przez byłe imperia kolonialne. Wyzysk ten polegał na tym, że bogate państwa kupowały od biednych tanie surowce (a z powodu zapóźnienia technologicznego innego towaru państwa te nie miały), sprzedawały im natomiast drogie towary, wysoko przetworzone. Ponadto bogate kraje wyłączały niektóre sektory gospodarki ze sfery wolnego handlu; chodzi tu przede wszystkim o rolnictwo, którego produkty były – oprócz niepoddawanych procesom technologicznym surowców – jedynym bogactwem biednych. Subsydowanie rolnictwa w krajach bogatych skutkowało redystrybucją dochodu dla rolników, na co nie mogły pozwolić sobie kraje biedne. Nadto działalność i rozwój korporacji międzynarodowych pozostawały poza kontrolą państw narodowych, szczególnie biednych.

Okres trzeci przypadł na czas pontyfikatu i nauczania Jana Pawła II, a szczególnie ważne okazały się jego encykliki społeczne. Jak pisze Rowntree, był to okres „błogosławieństwa” katolickiej nauki społecznej dla wolnego handlu, jakkolwiek „błogosławieństwa” udzielanego z mieszanymi uczuciami. Argumenty za i przeciw były następujące: Wolny handel jest korzystny zarówno dla krajów bogatych, jak i krajów biednych, o czym świadczy znacznie szybszy rozwój krajów otwartych na wolny handel niż krajów zamkniętych. Jednakże przynosi on także pewne niebezpieczeństwa, polegające na tym, że pracownicy biednych krajów są bardzo nisko wynagradzani (nie tylko ze względu na niską wydajność ich pracy), w krajach tych zatrudnia się dzieci, a w krajach bogatych tani import może powodować eliminację pewnych rodzajów wytwórczości i nasila bezrobocie. Ponadto mimo deklarowanej wolności w handlu między krajami bardzo często występują bariery i są one niesprawiedliwe. Należy więc rozwijać wolny handel, ale zarazem łagodzić jego negatywne skutki. To zadanie polityków, ekonomistów i przedsiębiorców. Wolny handel ograniczany jest przez ustanawianie ceł, które powodują nieuzasadnione kierowanie wartości ekonomicznych od konsumentów do producentów. Wolny handel jest zatem – jak twierdzi Rowntree – najlepszym sposobem zwiększa-

nia dobrobytu materialnego i jego rozpowszechniania, a ograniczanie wolnego handlu jest nieetyczne. Trzeba jednak powiedzieć, że ambiwalentny stosunek katolickiej nauki społecznej do wolnego handlu nie wynika wyłącznie z jej nienadążania za rozwojem świata. Powody mogą być również inne, jak ewolucja tej nauki, a także pojawianie się nowych zjawisk, procesów i mechanizmów światowych oraz związana z tym potrzeba tworzenia nowych teorii wyjaśniających je i oceniających.

Wspomniany ogólnie pozytywny stosunek Jana Pawła II do wolnego handlu stanowi element jego stanowiska wobec globalizacji. Chociaż zjawisko to występuje już od dość dawna, przynajmniej jako tendencja, to jednak pełny jego zakres mógł przejawiać się, zdaniem Jana Pawła II, dopiero po „załamaniu się systemu kolektywistycznego w środkowej i wschodniej Europie”. Wówczas to „ludzkość weszła w nową fazę, w której, jak się zdaje, gospodarka rynkowa opanowała prawie cały świat”⁶. Tak więc globalizacja – w takim zakresie, jaki dzisiaj znamy – stała się możliwa dzięki upadkowi systemu kolektywistycznego, czyli w tym wypadku komunistycznego. Państwa, które wyszły z tego systemu, kierowanego z jednego centralnego ośrodka władzy politycznej, także ponadnarodowego, nawet jeśli nie została w nich dokonana znacząca zmiana ustrojowa, demokratyzacja, mogły włączyć się w światowy nurt wzajemnych zależności systemów gospodarczych i społecznych⁷. (Nie jest to jedyny skutek upadku systemu kolektywistycznego – równocześnie bowiem rozpowszechnione zostały nowe idee filozoficzne i etyczne, których podłożem są nowe warunki pracy i życia). Można zauważyć, że wejście w globalny system gospodarki rynkowej wyprowadziło państwa te ze ślepego zaułka gospodarczego, społecznego i politycznego, umożliwiło ich rozwój, chociaż jednocześnie spowodowało głębokie przemiany, które nie dokonują się bez bólu i krzywdy niektórych warstw społecznych.

Niemniej jednak w państwach tych i społeczeństwach ujętych jako całość następuje znaczący rozwój pod każdym względem. Można też zauważyć, że państwa, które nie zmieniły swoich systemów gospodarczych i politycznych, które zamknęły się szczelnie w swoich granicach i odizolowały się od reszty świata w obawie przed miazmatami globalizacji, idei burżuazyjnych czy kapitalistycznych – co zresztą oznacza również izolację ich elit rządzących od całości społeczeństwa – są przykładem zastoju i nędzy, jak Kuba, albo nawet dochodzi w nich do masowej śmierci głodowej, jak w Korei Północnej.

Globalizacja handlu nie jest jakimś – nawet względnie tylko stałym w swym kształcie – stanem świata współczesnego, ale procesem „złożonym i podlegającym szybkim przemianom”. Najważniejszą jego cechą jest „postępujący za-

⁶ J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

⁷ Por. tamże.

nik przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów”⁸. Tak ujęty proces jest więc poszerzaniem granic ludzkiej wolności. Prawa rynku i jego wewnętrzna logika są źródłem tego procesu, co „pociąga za sobą gwałtowną ewolucję systemów społecznych i kultur”⁹. Ponieważ procesem tym kierują prawa rynku – zdaniem Papieża – wielu członków społeczeństwa, szczególnie nienależących do grup uprzywilejowanych, „odbiera zachodzące zmiany jako coś, co zostało im narzucone, a nie jako proces, w którym mogłyby czynnie uczestniczyć”¹⁰. Proces globalizacji może więc być rozumiany przez nich jako zjawisko niezależne od działań człowieka albo wręcz przygniatające.

W tym miejscu Jan Paweł II odwołuje się do encykliki *Centesimus annus* (ogłoszonej 1 maja 1991 roku), w której pisze, że „wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokojenia potrzeb” (nr 34). Nie chodzi tutaj jednak o wszelkie ludzkie potrzeby. Po pierwsze, zaspokojone mogą być tylko te z nich, których nosiciele dysponują środkami finansowymi pozwalającymi nabyć wartości je zaspokajające. Po drugie, nie wszystkie wartości zaspokajające potrzeby „nadają się do sprzedania” (tamże). Można to rozumieć dwojako: nie nadają się do sprzedania te, na które nie można wyznaczyć ceny (na przykład wartość czystego powietrza – chociaż i to stało się przedmiotem handlu, nawet międzynarodowego – oraz wartość czystej ziemi, wody); a także te, które nie uzyskałyby na rynku wystarczającej rekompensaty dla ich twórców.

Zdaniem Papieża rynek uwolniony od centralizmu generuje w jednostce samodzielność i przedsiębiorczość i pozwala na skuteczniejsze pomnażanie dóbr zaspokajających potrzeby. Istnieją jednak również „liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku” (tamże), które nie mogą być przedmiotem handlu. Są to podstawowe potrzeby, których niezaspokojenie prowadzi „do wyniszczenia z tego powodu ludzkich istnień” (tamże). Przedmiotem handlu nie może być istnienie i wartość ludzkiego bytu. Logika rynku i jego sprawiedliwości nie może dotyczyć tego, „co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości” (tamże). Już w encyklice *Rerum novarum* Leon XIII akcentował – co czyni również Jan Paweł II – że ani ludzkiej pracy, ani samego człowieka nie można sprowadzać do poziomu towaru rynkowego. Często jednak zbytnie poleganie jedynie na prawach ekonomii powoduje stracenie z oczu samego człowieka, jego potrzeb i praw, którym ekonomia ma służyć. Wolny rynek domaga się więc kontroli społecznej.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

W przemówieniu *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej* Papież skupia się na negatywnych aspektach globalizacji. Mówi: „Procesy wymiany i obiegu kapitału, towarów, informacji oraz technologii we współczesnym świecie częstokroć wymykają się tradycyjnym mechanizmom kontroli stosowanym przez władze państwowe oraz agencje międzynarodowe. Zdarza się często, że interesy partykularne oraz wymagania rynku biorą górę nad troską o wspólne dobro, co powoduje, że słabsi członkowie społeczeństwa zostają pozbawieni odpowiedniej ochrony, a całe narody i kultury muszą walczyć o przetrwanie”¹¹. Te negatywne aspekty globalizacji mogą prowadzić do innych, również negatywnych skutków, przed którymi Papież przestrzega: do ubóstwa, nierówności społecznej, zniszczenia środowiska naturalnego, a z kolei „te aspekty globalizacji mogą wywołać gwałtowne reakcje i doprowadzić do pojawienia się skrajnego nacjonalizmu, fanatyzmu religijnego, a nawet zamachów terrorystycznych”¹².

Jednakże to nie globalizacja jako taka powoduje owe negatywne skutki, ale brak skutecznych mechanizmów, które pozwoliłyby nadać jej właściwy kierunek. „Globalizacja musi stanowić część szerszego programu politycznego i ekonomicznego, którego celem będzie autentyczny postęp całej ludzkości. [...] Cel ten może zostać osiągnięty tylko przy udziale wspólnoty międzynarodowej oraz dzięki opracowaniu stosownych przepisów przez instytucje polityczne całego świata. [...] Nie oznacza to dążenia do tego, by stworzyć «globalne superpaństwo», ale wspieranie już rozpoczętych procesów, które umożliwiają demokratyczne uczestnictwo oraz umacniają odpowiedzialność i uczciwość na arenie politycznej”¹³. Papież zdaje sobie sprawę, że mechanizmy regulacji procesów globalizacji natrafiają na opory w różnych kręgach, opory te jednak nie mogą przeszkodzić w ich wprowadzaniu.

Systemem, w którym panuje absolutna dominacja kapitału, własności narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka, może być nie tylko „dziki kapitalizm” z początkowego okresu jego rozwoju (już Leon XIII w *Rerum novarum* przeciwstawiał się leseferyzmowi w wydaniu manchesterskim), ale także system socjalistyczny, który jest po prostu „kapitalizmem państwowym”. Przeciwnością kapitalizmów obu rodzajów jest – czytamy w *Centesimus annus* – „społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”. „Tego rodzaju społeczeństwo – czytamy dalej – nie przeciwstawia się wolnemu rynkowi, ale domaga się, by poprzez odpowiednią kontrolę ze strony sił społecznych i państwa było zagwarantowane zaspokojenie podstawowych potrzeb całego społeczeństwa” (nr 35).

¹¹ T e n ę e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 29.

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Tamże.

Warunkiem skutecznego zaspokojenia ludzkich potrzeb jest wytwarzanie w życiu gospodarczym dóbr w odpowiedniej ilości i jakości. Dlatego Jan Paweł II mówi w *Centesimus annus*, że „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa: gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone” (nr 35). Wynika z tego, że prawa ekonomiczne, prawa gospodarki, nie mają być wyrugowane i zastąpione prawami człowieka, prawami moralnymi (wyrażanymi przez jakiegoś rodzaju politykę), ale mają zostać zachowane, choć prawom moralnym, jako wyrażającym człowieka i jego dobro, winny być podporządkowane i w nie wkomponowane.

Wymogi takie, jak sprawiedliwość dystrybucyjna, przyzwoitość czy uczciwość, nie są tylko wymogami etyki czy społecznego nauczania Kościoła. Mają one także, według przynajmniej niektórych zwolenników wolnego rynku, charakter pewnych naczelnych zasad działania firmy, w tym sensie, że dominują nad innymi jej zobowiązaniami, zwłaszcza nad zobowiązaniem do pomnażania zysku. Na przykład noblista w dziedzinie ekonomii Milton Friedman twierdzi, że „biznes ponosi jednego i tylko jednego rodzaju społeczną odpowiedzialność – może wykorzystywać swoje zasoby i angażować się w działania w celu zwiększania swoich zysków dopóty, dopóki przestrzega reguł gry; a to oznacza, że uczestniczy w wolnej konkurencji bez podstępów czy oszustwa”¹⁴. Z kolei Elaine Sternberg uważa, że „zasady te [przyzwoitości i sprawiedliwości dystrybucyjnej – J.G., D.S.] byłyby etycznie poprawne, nawet gdyby w jakimkolwiek przypadku z góry wykluczały działania gospodarcze bądź zmniejszały wartość dla właściciela”¹⁵. Jan Paweł II uważa, że zysk nie jest jedynym regulatorem działania przedsiębiorstwa; „Obok niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa” – czytamy w *Centesimus annus* (nr 35).

To podobieństwo, płynące z dostrzeżenia wagi zysku w procesie wolnej przedsiębiorczości, należy opatrzyć następującym zastrzeżeniem: Jan Paweł II swoją tezę formułuje na fundamencie rozważań antropologicznych i moralnych. Inaczej mówiąc, jego rozważania wychodzą jakby „od góry” hierarchii wartości, czyli od podstawowych wartości człowieka, natomiast rozważania cytowanych tu autorów prowadzone są „od dołu”, czyli od wartości ekonomicznych i rynkowych. Istotnym zadaniem jest doprowadzenie do spotkania

¹⁴ Cyt. za: *Wprowadzenie do etyki biznesu*, tłum. H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka, red. G.D. Chryssides, J.H. Kaler, PWN, Warszawa 1999, s. 265. Zob. M. Friedman, *The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*, „The New York Times” z 13 IX 1970.

¹⁵ E. Sternberg, *Czysty biznes. Etyka biznesu w działaniu*, tłum. P. Łuków, PWN, Warszawa 1998, s. 98.

obu rodzajów rozważań i utworzenie wspólnej płaszczyzny, na której określone winny być wartości i normy działania pośrednie między ogólnymi a jednostkowymi. Tutaj mieści się cała sfera tak zwanej etyki szczegółowej, czyli stosowanej, a więc etyki społecznej, polityki, pracy czy zawodu. Ostatecznie uwzględnienie w omawianych zagadnieniach praw i mechanizmów rynku staje się wymogiem moralnym, a uwzględnienie praw moralnych staje się warunkiem poprawnego działania rynku, warunkiem profesjonalnego działania gospodarczego.

W encyklice *Centesimus annus* Papież pisze: „Współcześnie dokonuje się proces powstawania współzależności gospodarczych na miarę światową. Zjawiska tego nie należy uważać za negatywne, gdyż może stwarzać niezwykle możliwości osiągnięcia większego dobrobytu” (nr 58). Jan Paweł II mówi tu o możliwości, a nie o automatycznym osiągnięciu dobrobytu poprzez globalizację. Dobrobyt jest możliwy nie wówczas, gdy mechanizmy rynkowe zostawi się im samym, gdy człowiek się im bezwolnie podda, lecz wówczas, gdy będzie nad nimi panował. Chodzi więc o to, „by w miarę wzrastającego umiędzynarodowienia gospodarki powstawały odpowiednie i skutecznie działające międzynarodowe organy kontrolne i kierownicze, dzięki którym gospodarka służyłaby dobru wspólnemu” (tamże). Dalej Papież pisze o konieczności „harmnijnej współpracy wielkich krajów oraz równoprawnej reprezentacji w instytucjach międzynarodowych interesów całej wielkiej rodziny ludzkiej” (tamże). Pojęcie dobra wspólnego odnosi się zatem nie tylko do jednostkowych państw i społeczeństw, ale także do społeczności międzynarodowych, a nawet do społeczności globalnej. W obu cytowanych przemówieniach Papież rozszerza pojęcie dobra wspólnego poza ramy, do których dotychczas zwykle je ograniczano, a więc poza społeczeństwa mieszczące się w granicach jakiegoś państwa. Pojęciem „powszechne dobro wspólne” Jan Paweł II obejmuje całą ludzkość, cały świat. Moralność chrześcijańska nie dopuszcza więc możliwości egoistycznego działania na rzecz jednej partykularnej społeczności czy jednego państwa, nie dopuszcza zbiorowego egoizmu, często tłumaczonego względami patriotycznymi, lecz wskazuje również na społeczność globalną jako na podmiot dobra wspólnego.

Co więcej, tego celu, którym jest dobrobyt poszczególnych państw, nawet najbardziej rozwiniętych, szczególnie gdy dobrobyt ten ujęty zostaje jako element globalnego dobra wspólnego, nie można osiągać niejako samotniczo, bez międzynarodowej współpracy, w której przede wszystkim nie mogą być pomijane prawa narodów i krajów słabszych ekonomicznie. Respektowanie praw tych krajów i narodów stawia Papież w *Centesimus annus* jako jeden z głównych postulatów, dostrzegając, że „w tej dziedzinie wiele pozostaje do zrobienia” (tamże).

Jan Paweł II nie zgadza się z tezą, że „kraje uboższe, aby się rozwijać, muszą się odizolować od rynków światowych i zaufać jedynie własnym si-

łom” (nr 33). Izolacja, jak wskazuje doświadczenie, powoduje zastój, a nawet cofnięcie się w gospodarczym rozwoju. Rozwój dokonuje się poprzez włączenie się „w ogólny system wzajemnych powiązań gospodarczych na poziomie międzynarodowym” (tamże). Warunkiem wszakże jest równoprawny dostęp wszystkich do międzynarodowego rynku.

Otwarcie granic oznacza wolny handel i wolną wymianę informacji, które dzisiaj najmocniej wpływają na kształt społecznego życia. Jednakże mechanizmy rynkowe mają swój wewnętrzny rytm i logikę. Są one narzędziami życia społecznego. Właśnie dlatego, że są narzędziami, nie należy się im podporządkowywać bez reszty. Jako narzędzia winny bowiem służyć człowiekowi; powinny zatem podlegać „pewnym mechanizmom kontrolnym. [...] aby uniknąć zredukowania wszelkich relacji społecznych do sfery gospodarki oraz by chronić tych, którzy stali się ofiarami nowych form ubóstwa i dyskryminacji”¹⁶, chronić ich przez podporządkowanie wartości człowieka, jego godności i wartości moralnych wartościom ekonomicznym – można tu dodać.

Globalizacja, będąc formą i narzędziem życia społecznego, sama w sobie nie jest a priori dobra ani zła. Stanie się taka, jaką uczynią ją ludzie, stwierdza Papież. Najwyższą wartością i celem samym w sobie ludzkiego działania jest tylko osoba ludzka. Wszystko inne: rzeczy, technika, systemy społeczne, polityczne, gospodarcze, państwo – to tylko środki, narzędzia dla człowieka. „Należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu”¹⁷. Jak widać z powyższych i wielu innych słów głoszonych przez Papieża, pojęć dobra wspólnego i solidarności nie ogranicza on do jednostkowego państwa lub społeczeństwa, ale rozumie je w podobny sposób, jak zgodnie z teologicznym i filozoficznym widzeniem świata rozumie najwyższe, moralne wartości osoby. Te podstawowe wartości i prawa obejmują każdą osobę ludzką, w każdym miejscu i każdym czasie.

Uwaga należy się globalizacji także z innego jeszcze powodu. Stała się ona, jak mówi Jan Paweł II, zjawiskiem na skalę o wiele szerszą niż tylko gospodarka, stała się zjawiskiem kulturowym. Jest to szczególnie ważne, gdyż rdzeniem kultury, jak ją rozumie Papież, jest moralność, co znalazło wyraz także w jego przemówieniu dotyczącym globalizacji. Zjawisko to najmocniej i najszybciej rozwija się poprzez rynek, który „narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości”¹⁸. Co więcej, bardzo szybki rozwój cywilizacji, głównie rozwój techniki, i rodzące się zmiany w stosunkach pracy oraz agresywny charakter mechanizmów rynkowych

¹⁶ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

powodują wyprzedzanie przez nie kultury, a wskutek tego brak w odpowiedzi na nie właściwej reakcji moralnej. Właściwie w tych słowach Papieża można odczytać apel do ludzi odpowiedzialnych i kompetentnych, do etyków i moralistów o pilne zajęcie się tymi problemami. Cywilizacja i tak będzie się rozwijać własnymi torami, zgodnie ze swoimi prawami, a aprioryczne jej negowanie może więc dać wyłącznie negatywne skutki. Należy zatem ująć cywilizację w karby racjonalnych prawideł. Oznacza to niepoddawanie się jej wartościom immanentnym i wewnętrznemu dynamizmowi, czyli nieuznawanie skuteczności i praw techniki za najwyższe wartości, ale podporządkowanie ich tej rzeczywistej naczelnej wartości, jaką jest człowiek.

Analizie nowożytnego utylitaryzmu i dyskusji z nim poświęcił Karol Wojtyła jedno z pierwszych swoich studiów filozoficznych, w którym ukazuje utylitaryzm Davida Hume'a i Jeremy'ego Benthama oraz filozofie Immanuela Kanta i Maxa Schelera, dążących do jego przewyciężenia¹⁹. Uzasadnieniem dla uti, podstawowej wartości tego systemu, jest hedone – uczucie przyjemności. Karol Wojtyła przypomina, że dla Hume'a uczuciami bezpośrednimi, czyli takimi, „które powstają wprost z tego, co dobre lub złe, a więc z przyjemności lub przykrości”, są „pożądanie, wstręt, smutek, radość, nadzieja i obawa”²⁰. Wśród tych „bezpośrednich skutków przyjemności i przykrości”²¹ jest również i wola. Chociaż według deklaracji Hume'a wola nie należy do uczuć, to jednak jego rozważania zdają się temu przeczyć. Prowadzą one do zaprzeczenia wolności woli czy też – inaczej mówiąc – wątpliwa staje się różnica między wolnością a koniecznością²². Analizy dokonane przez Wojtyłę w tym wczesnym studium są filozoficzną podstawą późniejszego nauczania Jana Pawła II na temat cywilizacji konsumpcyjnej i związanej z nią etyki utylitarnej, a także nauczania wskazującego pierwszeństwo osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, godności człowieka przed skutecznością.

Jednym z efektów coraz szybszego rozwoju cywilizacji, której techniczna skuteczność prowadzi do zachłyśnięcia się jej osiągnięciami, jest ujęcie ludzkiej natury w taki sam sposób jak każdego innego elementu świata przyrody, to znaczy jak tworzywa, które można prawie dowolnie kształtować, co prowadzi do uznania, że można też w taki sposób kształtować wartości i normy moralne. I tak oto etyka zostaje podporządkowana technice, tworzona jest nowa utopia. Zagadnienie to można ukazać od jeszcze innej strony. Nawet jeśli w nowej kulturze, będącej ubocznym produktem niekontrolowanej globalizacji, pod-

¹⁹ Zob. K. W o j t y ł a, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 179-292. Szczególnie istotny jest drugi rozdział tego studium, zatytułowany „Nowożytny utylitaryzm i próby jego przewyciężenia” (zob. tamże, s. 215-271).

²⁰ Tamże, s. 215.

²¹ Tamże, s. 221.

trzymuje się tezę o prymacie etyki, to i tak podstawowa jej wartość podporządkowana zostaje dyktatowi nowych wynalazków, techniki i wydajności. Nie jest więc obojętne, jaką będzie się przyjmowało etykę, jakie zajmie się stanowisko w kwestii relacji między etyką a techniką, systemem ekonomicznym czy społecznym.

Czy etyka jest autonomiczną dziedziną myśli wyznaczoną prawdą o człowieku, czy też ma opierać się na paradygmatach techniki i systemów społecznych? Etyka rozumiana w ten drugi sposób, etyka utylitarna, zamiast być „ubezpieczeniem” człowieka, staje się przedłużeniem, usprawiedliwieniem i uzasadnieniem – rzekomo bardziej pierwotnego i dlatego nadrzędnego – systemu cywilizacyjnego, technicznego, gospodarczego, którego naczelną wartością jest skuteczność. Znika natomiast pytanie, na ile skuteczność ta odpowiada naturze osoby ludzkiej. Człowiek bowiem tylko pozornie staje się w tych warunkach panem świata i siebie samego, a faktycznie jego wartość zostaje podporządkowana użyteczności i sam oceniany jest wedle tego, czy jest ekonomicznie, gospodarczo, emocjonalnie i społecznie użyteczny – ze wszystkimi tego konsekwencjami, których nie trudno się domyślić. Jeśli jednak podtrzymuje się tezę o bezwzględnym pierwszeństwie człowieka, to – mówi Jan Paweł II – „jedną z oczywistych konsekwencji tego postulatu jest zasada, że komisje etyczne, istniejące teraz prawie we wszystkich dziedzinach, powinny być całkowicie niezależne od wszelkich interesów finansowych, ideologii i opcji politycznych”²³. Można dodać, że aby kultura dotrzymała kroku cywilizacji i technice, a może nawet je wyprzedziła, trzeba dostosować mechanizmy wychowawcze i edukacyjne tak, aby doprowadzić do powszechnego rozumienia i uznania wartości człowieka-osoby jako zasady najwyższej, a więc należy kierować się zasadami personalizmu. Takie zadanie stoi przed wszystkimi typami szkół, od najniższych do najwyższych. Można powiedzieć, że pomyślność człowieka, jego dalszy los, a nawet jego przetrwanie zależą od skutecznej realizacji tego zadania. Wydaje się, że zrozumienie tego w Polsce jest coraz bardziej powszechne, choć może nie zawsze zadanie to jest najlepiej wykonywane.

Papież mówi także o roli Kościoła w tym działaniu. Przypomina dwie podstawowe zasady. Po pierwsze, człowiek ma niezbywalną wartość, „która jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego”. Po drugie, wartości ludzkich kultur „żadna zewnętrzna władza nie ma prawa lekceważyć ani tym bardziej niszczyć”, szczególnie zaś nie ma prawa lekceważyć „wierzeń i praktyk religijnych, gdyż autentyczne przekonania religijne są najbardziej wyrazistym przejawem ludzkiej wolności”²⁴. Globalizacja nie ma doprowa-

²² Por. tamże, s. 222.

²³ J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

²⁴ Tamże, s. 42n.

dział do wytworzenia jakiejś jednej wspólnej nadkultury, do jednego wspólnego nadsystemu społeczno-gospodarczego, wspólnego nadsystemu obyczajów czy do jednolitych form sztuki. W tym zakresie wartością jest pluralizm.

Ze wszystkich podanych tu powodów globalizacja, która zgodnie ze swoją nazwą i istotą obejmuje cały świat i wszystkich ludzi, domaga się jednak wspólnego kodeksu etycznego, aby uniknąć z jednej strony „absolutnej relatywizacji wartości”²⁵ (w tym przede wszystkim relatywizowania wartości człowieka), a z drugiej strony uniformizacji stylów życia i kultur, jakiegoś wspólnego systemu społeczno-ekonomicznego i likwidacji lokalnych kultur na rzecz jednolitej, wspólnej, globalnej kultury. Takiej wspólnoty nie można stworzyć, bo zaprzeczałaby ona zróżnicowaniu ludzi, wyrażającemu się w różnorodnych twórczych możliwościach i zewnętrznych uwarunkowaniach ich życia. Jedność można znaleźć jedynie „we wnętrzu człowieka jako takiego, w uniwersalnej naturze ludzkości, jaka wyszła z rąk Stwórcy”²⁶. To istota człowieczeństwa, natura człowieka – poprzez etykę mającą podstawę w godności osoby ludzkiej – ma wyznaczać drogi kultury i kształt społeczeństwa, to ona ma stanowić kryterium rozwoju cywilizacji i techniki, a nie odwrotnie.

²⁵ Tamże, s. 43.

²⁶ Tamże.