

MORALNOŚĆ GLOBALNA CZY UNIWERSALNA?
ZNACZENIE HERMENEUTYKI W DOBIE PRZEMIAN

Hans Küng w swoim dziele „Weltethik” stwierdził, że *etyka nie jest czymś ponadludzkim i boskim, ale w swojej istocie jest czymś bardzo praktycznym i racjonalnym. Jest po prostu czymś, co gwarantuje ludziom ich godność oraz możliwość przetrwania. Jest swoistym zbiorem reguł dla wszystkich ludzi żyjących na świecie.*¹ Rodzi to jednak pytanie: czy jest możliwe opracowanie takiego zbioru reguł i instytucji utworzonych w oparciu o te reguły, które gwarantowałyby funkcjonowanie życia moralnego w skali globalnej? Jeśli nawet można by stworzyć taki zbiór norm, to czy będą to normy o zasięgu globalnym z racji ich powszechności, czy też zachowają one swoją uniwersalność niezależnie od ilości osób żyjących według tych norm? Na te – jak się wydaje - zasadnicze pytania o charakter moralności oraz znaczenie hermeneutyki w dobie przemian będzie się poszukiwać odpowiedzi w niniejszym artykule.

Rozróżnienie, jakie poczyniłem w tytule na moralność globalną i uniwersalną, wydaje się być uzasadnione, gdyż osoby żyjące zasadami tzw. moralności uniwersalnej (czy lepiej – opartej na wartościach uniwersalnych) nie zawsze są zwolennikami procesów globalizacji. Z kolei w systemie nowej ekonomii globalnej, każda osoba pozostająca z boku procesów globalizacyjnych jest ukazywana jako osoba przegrana w perspektywie rozwoju i postępu. Czy zatem oznacza to, że również moralność, jaka towarzyszyłaby procesom globalizacji musiałaby przejść jej cechę globalności w sposób konieczny? Jest to istotne pytanie, gdyż zakładając odpowiedź twierdzącą, należałoby zauważyć, iż moralność straciłaby jedną z istotnych cech, jaką jest dobrowolność.²

Próba określenia moralności budowanej pod presją procesów globalizacyjnych jest tym bardziej ważna, gdyż podział na moralność globalną i uniwersalną jawi się jako podział bardzo uproszczony, podyktowany bardziej koniecznością porządkowania zjawisk, niż rzeczywistym zrozumieniem natury problemu. Przykładem nieco zawężonego spojrzenia na te kwestie może być rozumienie świata zaproponowane przez Samuela P. Huntingtona w książce „Zderzenie cywilizacji”. Jego zdaniem *świat dzieli się w pewnym sensie na dwa światy, ale jest to podział między Zachodem, cywilizacją do tej pory dominującą, a wszystkimi*

¹ Cyt. za T. Pyzdek, *W kierunku nowego świata*, „Homo Dei” LXXII(2002) nr 1, s. 31-47.

² Por. tamże.

*innymi, które mają ze sobą mało wspólnego. Krótko mówiąc, mamy do czynienia z jednym światem zachodnim i wieloma światami niezachodnimi.*³ Wniosek, jaki można wyprowadzić z tego opisu wydaje się prosty: w procesie swoistej rywalizacji typów moralności we współczesnym świecie nie musi wygrać „produkt” najlepszy.

Wart opisu jest również sam proces rywalizacji. Towarzyszy jej walka o autonomię, zwłaszcza kultury i polityki. Jest to jednak nie tyle walka o prawo do twórczego procesu określania własnych obszarów działań, ile raczej proces detradycjonalizacji kultury (szczególnie odnosi się to do kultury europejskiej). A właśnie rola tradycji jest w procesie globalizacji szczególnie ważna, gdyż to ona odnosi się do czasu, bardzo konkretnego, ten zaś jest miejscem ujawniania się wartości. W praktyce oznaczałoby to, że przekaz wartości poza konkretną tradycją jest przekazem, co najwyżej pewnych form imperatywnych, którym brakuje wypełnienia konkretną treścią.⁴

Obserwacja współczesnego społeczeństwa pokazuje również, że jest ono swoistym systemem kooperacji poszczególnych podmiotów, i że do poprawnego funkcjonowania potrzebuje takich reguł, które byłyby powszechnie akceptowalne oraz wykluczające przymus w ich wprowadzaniu i realizacji. Oznaczałoby to drogę ewolucyjną i empiryczną tworzenia wartości a na ich podstawie norm moralnych. Takie ujęcie moralności miałoby swoje słabe punkty. Otóż niewątpliwie wizja świata oparta na powszechnym zaspokojeniu ludzkich potrzeb i wyrwaniu człowieka ze zniewoleń przeszłości jest pozornie bardzo pociągająca. W praktyce jednak, im bardziej ta wizja jest idealna, tym bardziej jest też nierealna, gdyż zakłada również idealną wizję natury człowieka i społeczeństwa, nie zaś prawdę antropologiczną o ludzkim bycie.⁵

Czy potrzeba zatem nowej moralności na nowe czasy, czy raczej konieczny jest ciągły powrót do działania moralnego, które odwoływałoby się do uniwersalnych źródeł

³ Por. R.S. Czarnecki, *Unifikacja czy pluralizm. Uwagi o globalnej autonomii Wschodu i Zachodu*, „Dziś” 2000 nr 5, s. 55-64. W podobnym duchu wypowiada się T. Pyzdek. Stwierdza on: *Globalizacja jest postrzegana przez znaczną część mieszkańców globu jako fenomen Zachodu...* (tenże, *W kierunku świata lepszego dla wszystkich*, „Homo Dei” LXXIII(2003) nr 1(266), s. 24. Z kolei A. Szostek, wskazując na przemiany ostatniej dekady, zwraca uwagę na zmianę znaczenia podziału politycznego Wschód-Zachód na rzecz podziału ekonomicznego: „bogata Północ - biedne Południe” (por. tenże, *Kto zyskuje, a kto traci na globalizacji?*, „Ethos” 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 165, 168.

⁴ Por. J. Kurczewska, *Przeszłość, tradycja i globalizacja w Europie*, „Studia Polityczne” 2000 nr 1, nr specjalny z okazji dziesięciolecia ISP PAN, s. 97-108.

⁵ Por. A. Walicki, *Moralność polityczna liberalizmu, narodowa moralistyka i idee kolektywistycznej prawicy*, „Znak” 49(1997) nr 7 (506), s. 21-37; L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, Kraków 1994, s. 199; A. Grzegorzcyk, *Racjonalizm europejski jako sposób myślenia*, „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna” nr 2/2000-2001, s. 5-8.

wartościowania?⁶ Pierwsza możliwość, aczkolwiek świeża i pozornie bardziej dostosowana do nowych zjawisk, okazuje się jednak programem minimalistycznym i ograniczającym, szczególnie w zestawieniu z drugą propozycją, jaka zawiera się w systemie moralności chrześcijańskiej.⁷

Rysuje to określoną drogę metodologicznych poszukiwań, według której należałoby najpierw prześledzić te wartości, które można wydobyć z obserwacji życia moralnego, którego płaszczyzną są procesy globalizacyjne, by następnie, analizując propozycje pewnej uniwersalizacji wartości i norm podjąć próbę znalezienia właściwego klucza hermeneutycznego w budowaniu moralności powszechnie akceptowalnej, przynajmniej co do sposobu uzasadniania norm.

Intuicyjne przedzałożenia, jakie towarzyszą tej refleksji można sprowadzić do trzech punktów. Otóż wydaje się, że we współczesnym świecie zachodzą procesy szczególnych zmian paradygmatów etycznych na dwóch płaszczyznach. Pierwsza to płaszczyzna globalizacji w wymiarze społeczno-kulturowym i ekonomicznym, druga dotyczy rewolucji w dziedzinie biotechnologii. Pierwsza podważa istotę wolności (przez swoisty koniecznościowy charakter proponowanych zmian). Druga z kolei, odwołując się do imperatywu technicznego podważa to, co stanowi istotę samego człowieczeństwa - jego złożenie z dwóch nieredukowalnych poziomów: struktury i tajemnicy. Wydaje się zatem, że szczególnie istotne jest poddanie analizie współczesnej wizji człowieka, który jest podmiotem wszelkiej moralności, a zatem i tej, o którą w tej refleksji pytamy. Wydaje się, że to nie w obserwacji życia społecznego, ale przede wszystkim w samym człowieku można odkryć to, co może stanowić podstawę moralności uniwersalnej. Prowadzi to do konieczności przyjęcia hermeneutycznej i dialektycznej drogi wyrażonej w ciągu: „negacja, negacja negacji, afirmacja pierwotna”, które można opisać następująco: jeśli za płaszczyznę negacji przyjmie się tzw. nowoczesność z jej formą moralności, za negację negacji – moralność ponowoczesną, to jaki typ moralności zrodziłby się na poziomie afirmacji pierwotnej, jako końca dialektycznej drogi? Owa dialektyczna droga zdaje się prowadzić donikąd. Dlatego też nie rezygnując z przejścia podwójnej drogi (moralności globalnej i uniwersalnej), przyjmie się

⁶ Warto nadmienić, że niektórzy autorzy zwalniają się w ogóle od tego typu pytań uznając, iż „nowość” procesów globalizacyjnych faktycznie jest starym mitem i to nie tylko w wymiarze moralnym, ale również ekonomicznym – zob. P. Hirst, G. Thompson. *Globalization in Questions: the International Economy and Possibilities of Governance*. Cambridge 1996.

⁷ Por. I. Bokwa, *Czy chrześcijaństwo ma przyszłość?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9(2001) nr 2, s. 19-27.

ostatecznie jako metodologiczny wybór, powrót do źródeł afirmacji bytu, skoro poszukuje się moralności dla szczególnego rodzaju bytu, jakim jest człowiek.⁸

MORALNOŚĆ GLOBALNA

Poczynione uwagi sugerują więc, że zasadniczy trzon refleksji będzie skupiony wokół problematyki człowieka. Można postawić pytanie, czy nie jest to zbyt wąskie zawężenie problematyki? Na poparcie swojego wyboru przywołam słowa Jana Pawła II, jakie wypowiedział do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europy w październiku 1982 roku. Powiedział wtedy takie słowa: *Przez Europę przepływają dziś prądy, ideologie i ambicje, które uważa się za obce w stosunku do wiary, jeśli nawet nie wprost przeciwstawne chrześcijaństwu. Interesujące jest jednak ukazanie, jak poczynając od systemów i wyborów, których zamiarem była absolutyzacja człowieka i jego ziemskich osiągnięć, doprowadzono dziś do poddania pod dyskusję właśnie samego człowieka, jego godność i wewnętrzne wartości, jego wewnętrzną pewność i pragnienie absolutu.*⁹

Komentując te słowa można powiedzieć, że sprowadzenie poszukiwań moralnych do istoty człowieka jest w rzeczywistości poszukiwaniem owego *czegoś więcej*, gdyż człowieka nie można zamknąć wyłącznie w jego czysto ludzkiej perspektywie.¹⁰ Konieczność *czegoś więcej* nie odnosi się też wyłącznie do treści samych wartości, ale zakłada normy konkretnego działania, dzięki którym dobro może nie tylko *być* - w sensie ontologicznym, ale może się *stawać* - w sensie moralnym.¹¹

Gdzie tkwi zatem szczególny problem specyfikacji moralności globalnej? Otóż moralność koniecznościowo połączona z procesem globalizacji ma na celu *dobro-byt*¹². Ten zaś, nawet na poziomie czystej etymologii oznacza *dobro bytu, dobro-dla-bytu*. Nie wystarczy zatem określić dobro w sensie subiektywnym (chcieć dobrze), trzeba określić

⁸ Por. tamże; A. Mirski, *Wkład współczesnej psychologii do badań nad etyką uniwersalną*, w: *Ekologia ducha*, red. J.L. Krakowiak, Warszawa 1999, s. 127-143; I. Bokwa, *Czy chrześcijaństwo ma przyszłość?*, art. cyt., s. 19-27.

⁹ Por. *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wybór i oprac. A. Sujka, Kraków 2000, s. 37. Por. także W. Pannenberg, *Jak myśleć o sekularyzmie?*, tłum. A., P. Łąccy, „W drodze” 2003 nr 5(357), s. 58.

¹⁰ Por. M. Rusecki, *Co to są wartości chrześcijańskie?* w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, Lublin 1997, s. 517.

¹¹ Por. L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, dz. cyt., s. 22-25, 65.

¹² Z. Zdybicka określa globalizm jako *najnowszą ideologię i najnowszą formę współczesnej drogi „uszczęśliwiania ludzkości”* (por. Z. Zdybicka, *Globalizm i religia*, „Roczniki Filozoficzne” t. L (2002) z. 2, s. 25.).

również samą naturę bytu. Czym zatem jest sam byt i jego dobro w ramach moralności globalnej, przeżywanej szczególnie w naszym kręgu kulturowym?

Norman Davis w swojej książce „Europa” napisał, iż to, co cechuje nasze rozumienie dobra i bytu to *wiara w szczególną świecką odmianę zachodniej cywilizacji, w której „Wspólnota atlantycka” stanowi szczyt postępu i rozwoju ludzkości. Anglosaska demokracja, praworządność ukształtowana przez Tradycję Wielkiej Karty Swobód oraz kapitalistyczna gospodarka wolnorynkowa są uznawane za najwyższe formy dobra.*¹³

Do pełnego opisu kontekstu moralności globalnej należałoby dodać krótki hermeneutyczny opis samego pojęcia „globalizacja”. Znamienne są niektóre słowa zachwytu ukazujące globalizację. Dla przykładu: *Nigdy dotychczas ludzie nie słyszeli i nie wiedzieli tak wiele na temat reszty świata. Po raz pierwszy w dziejach świata ludzkość jest zjednoczona wspólną wizją bytu. [...] I drugi przykład: Po raz pierwszy w dziejach ludzkości wszystko może być wyprodukowane i sprzedane wszędzie na świecie.* Te dwa cytaty pokazują, że z jednej strony zjawisko globalizacji nie jest fenomenem nowym (wojny religijne, Pax Romana, Proletariat), z drugiej zaś strony procesy współczesne koncentrują się szczególnie wokół ekonomii i polityki, unikając skrzętnie problematyki wartości i wyprowadzanej z nich moralności.¹⁴

Tak pojęta globalizacja jest niewątpliwym znakiem czasu. Rozgrywa się ona na trzech płaszczyznach. Pierwsza charakteryzuje się moralną neutralnością, druga ma charakter pozytywny, trzecia negatywny. Niezależnie od tych podziałów, globalizacja stawia pewne trudne kwestie dotyczące samej istoty zjawiska, a mianowicie czy jest ona wyrazem globalnego kryzysu i upadku czy tylko zmianą kulturową; czy jest to dyfuzja wartości czy zmieniająca się rola kultury; czy jest to płynne łączenie ekonomii z prawami człowieka i podstawowymi wolnościami, czy też są to dwa hermetyczne światy, z których ten drugi nie ma większego znaczenia, poza czysto deklaracyjnym?¹⁵ Można wskazać w tym procesie również nie tylko ambiwalentne, ale wprost negatywne aspekty. Można do nich zaliczyć przesadne ujednoczenie przejawów życia społecznego wyrażające się w skrajnej

¹³ Por. R.S. Czarnecki, *Unifikacja czy pluralizm. Uwagi o globalnej autonomii Wschodu i Zachodu*, art. cyt., s. 59.

¹⁴ Por. M. Michalik, *Globalizacja etyki - wyzwanie czy paradoks*, „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna” nr 2/2000-2001, s. 33. Por. także Z. Zdybicka, *Globalizm i religia*, art. cyt., s. 23.

¹⁵ Por. P. Nguyen Thai Hop, *Globalizacja: perspektywy i ryzyko*, „Społeczeństwo” 8(1998) nr 1, s. 59-75; por. także M. Ripinsky-Naxon, *Ekologia globalna i transformacja świadomości*, w: *Ekologia ducha*, red. J.L. Krakowiak, dz. cyt., s. 87-91; M. Kempny G. Woroniecka, *Wprowadzenie. Globalizacja kulturowa i religia dziś*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, red. M. Kempny G. Woroniecka, Kraków 1999, s. 7-24; T. Pyzdek, *W kierunku nowego świata*, art. cyt, s. 31-47.

standaryzacji¹⁶, manifestację tych sił, które są szczególnie niszczące wobec najsłabszych¹⁷, dążenie do dominacji i podporządkowania, pewne mechanizmy, których skutkiem są liczne sprzeczności interesów i konflikty społeczne.¹⁸

Drugą stroną globalizacji są pewne tendencje odśrodkowe coraz bardziej zauważalne. Wyraża się to w nasilaniu konfliktów etnicznych i religijnych¹⁹. Towarzyszą jej też rozwarstwienie i marginalizacja. Wszystko to stawia pytanie o rolę i miejsce jednostki w globalizującym się świecie.²⁰ Współczesne transformacje sprzyjają niewątpliwie jednostkom silnym, pozbawionym lęku o przyszłość, nie wykazującym cech zewnątrz-sterowności²¹. Jak zauważa Zygmunt Bauman, otwarcie na te jednostki wyraża się w relatywizmie, pragmatyzmie i prywatyzacji. Jednostka zakłada jednak bardzo fragmentaryczną wizję świata. Ta z kolei domaga się pragmatyzmu. W takim błędnym kole, gdzie obserwuje się ciągle uprzywilejowanie jednostki, bardzo łatwo można wyakcentować jednostkę, która nie koniecznie musi spełniać niezbędne kryteria podmiotu życia moralnego. Rodzi to również życie nie tyle w kluczu *bycia razem*, co raczej w kluczu *separacji i izolowania się*.²²

Charakterystyczna jest również relacja jaka zachodzi pomiędzy kulturą i polityką. Podstawowy problem kultury wyraża się w tym, że globalizacja prowadzi z jednej strony do kulturowego różnicowania się, z drugiej zaś do uniwersalizacji pewnych wzorców kulturowych.²³ Szczególnie niebezpieczne jest zjawisko polegające na wprowadzaniu pewnych standardów, które dzięki upowszechnianiu zyskują znamię wartości i reguł obowiązujących powszechnie, nie mają one jednak żadnego zakorzenienia w „tu i teraz”. Funkcję kształtowania rzeczywistości przejmuje coraz bardziej polityka, stając się powszechnym i najbardziej wspólnym wymiarem życia społecznego. W dziedzinie uniwersalizacji zauważa się, że wspomniana już standaryzacja z jednej strony doskonale porządkująca życie, z drugiej, pozbawiona realnych odniesień do rzeczywistości sprawia, że

¹⁶ Por. H. Skorowski, *Znaczenie wartości chrześcijańskich w dobie współczesnych przemian cywilizacyjnych*, „Saeculum Christianum” 9(2002) nr 2, s. 262.

¹⁷ Szczególna w tym rola dla Kościoła – por. H. Sanks, *Globalization and the Church's Social Mission*, „Theological Studies” 60(1999), s. 625n.

¹⁸ Por. M. Michalik, *Globalizacja etyki - wyzwanie czy paradoks*, art. cyt., s. 34; A. Szostek, *Kto zyskuje, a kto traci na globalizacji?*, art. cyt., s. 168-169.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 8.

²⁰ Por. J.A. Sobkowiak, *Globalizm gospodarczy i polityczny - szansa czy zagrożenie dla pokoju?*, w: *Pacem in terris. Dar Boga powierzony ludziom. Materiały z sympozjum teologicznego. Stoczek Warmiński, 31 maja 2003*, red. J. Kumala, Licheń 2003, s. 47n; zob. także A. B. Cramp, *Economic Ethics*, w: *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, D. J. Atkinson, D. H. Field (red.), Leicester and Downers Grove 1995, s. 115-121.

²¹ Por. A. Szostek, *Kto zyskuje, a kto traci na globalizacji?*, art. cyt., s. 171.

²² Por. Cz. Porębski, *Co nam po wartościach?*, Kraków 2001, s. 186; por. także P. Starosta, *Społeczne skutki globalizacji*, w: *Globalizacja*, red. J. Klicha, Kraków 2001, s. 41-64; Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa 2000, s. 57.

²³ Por. A. Szostek, *Kto zyskuje, a kto traci na globalizacji?*, art. cyt., s. 166-167.

osoba szukając odniesień do wartości odwołuje się nie tyle do samych wartości, co do ich standardów i wyobrażeń.²⁴

Również sama dyskusja o wartościach jest pewnym zagrożeniem dla globalizacji. Na gruncie integracji europejskiej można było znaleźć tego dowód chociażby w dyskusji nad problematyką dziedzictwa religijnego i duchowego, jaka rozgorzała wokół preambuły do Karty Praw Podstawowych. Pokazało to, że z jednej strony w warunkach tak poważnych transformacji występuje potrzeba tego, co można by nazwać „wartościami wspólnymi”, z drugiej zaś strony wspólne może być tylko to, co jest wspólne w pewnym, minimalnym stopniu.²⁵

Refleksje nad moralnością globalną można zamknąć pięcioma dylematami, jakie w związku z tematyką zostają najczęściej wysuwane. Według Pawła Dembińskiego²⁶ można je przedstawić następująco: Sprawność czy godność? Sprawność jest hasłem rynku, godność elementem konstytutywnym osoby; Prawo czy zaufanie? Od pewnego czasu zauważając niewydolność prawa zachęca się do powszechnego zaufania. Z drugiej zaś strony w czasie jednej z rozmów ze studentami, tworząc nowy dekalog na nowe czasy, okazało się, że zaufanie jest wartością, która w codziennych relacjach schodzi na dalszy plan; Elastyczność czy wierność? Elastyczność wystarczy niewątpliwie do funkcjonowania i przetrwania rynku. Nie wystarczy jednak do przetrwania cywilizacji; Dobro wspólne czy interes ogólny? Na poziomie interesu ogólnego odwołujemy się do efektów działań per saldo. W przypadku dobra wspólnego nie można kompensować strat i zysków, szczególnie w odniesieniu do poszczególnych członków społeczności; Współzależność czy niezależność? Współzależność jest źródłem sprawności rynku, zaś niezależność źródłem autonomii.

Podsumowując problematykę moralności globalnej można przywołać pięć zasad etyki globalnej, jakie zostały zaprezentowane w raporcie pod znamienym tytułem „Our Creative Diversity”²⁷ (1995) – „Nasza twórcza różnorodność”: uniwersalne prawa człowieka połączone z obowiązkami; demokracja z elementami społeczeństwa obywatelskiego; ochrona

²⁴ Por. P. Starosta, *Społeczne skutki globalizacji*, w: *Globalizacja*, red. J. Klicha, dz. cyt., s. 41; por. także J. Balicki, *Marginalizacja społeczeństw krajów rozwijających się w epoce globalizacji*, „Roczniki Naukowe Caritas” 3(1999), s. 95-114; Por. M. Michalik, *Globalizacja etyki - wyzwanie czy paradoks*, art. cyt., s. 36; por. także M. Klecel, *Moralny epilog wieku*, „Przegląd Powszechny” 116(1999) nr 7-8 (935-936), s. 120-130.

²⁵ J. Czaja, *Europa wartości - pytania o tożsamość Unii Europejskiej*, „Przegląd Europejski” 3(2001) nr 2, s. 22-39; por. także J.A. Sobkowiak, „*Deklaracja moralności europejskiej*” w *Karcie Praw Podstawowych*, STV 39(2002) nr 2, s. 157-175.

²⁶ Por. P.H. Dembiński, *Globalizacja - wyzwanie i szansa*, w: *Globalizacja*, red. J. Klicha, dz. cyt., s. 19-31.

²⁷ Cyt. za M. Ziółkowski, *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego. Teorie, tendencje, interpretacje*, Poznań 2000, s.72.

mniejszości; pokojowe rozwiązywanie konfliktów i uczciwe prowadzenie negocjacji; równość wewnątrz pokoleniowa i międzypokoleniowa.

Powyższe refleksje wykazały, że zapowiedziana we wstępie problematyka człowieka nie znalazła zbyt szerokiego oddźwięku na poziomie moralności globalnej. Okazało się bowiem, że to raczej człowiek jest podporządkowany pewnym procesom, a dyskusja o moralności i wartościach jest typowo deklaratoryjna. Należałoby zatem dokonać próby znalezienia pewnych elementów uniwersalizacji mających źródło w samej naturze człowieka.

MORALNOŚĆ UNIWERSALNA

Podjmując próbę określenia pewnych fundamentów uniwersalnych w ramach wspólnoty europejskiej (nie sposób bowiem dokonywać konfrontacji w skali globalnej kultur ze sobą nieporównywalnych czy wprost nieznanych) można przywołać trzy zasadnicze: filozofia grecka i demokracja, prawo rzymskie, tradycja i wartości chrześcijańskie.²⁸ Oczywiście najwięcej problemów wzbudza określenie *chrześcijańskie*. Zauważa się bowiem oficjalne odżegnywanie od jednej tradycji²⁹, z drugiej zaś strony trudno wyobrazić sobie spójny dla tego kręgu kulturowego system wartości, który w większym czy mniejszym stopniu nie odwoływałby się do chrześcijaństwa. Na to duchowe bogactwo zwraca uwagę bardzo często Jan Paweł II. Drugim szczególnie ważnym elementem wydaje się pielęgnowanie zmysłu społecznego, który stanowi fundament *etyczności* człowieka. To dzięki niemu człowiek może myśleć i działać w kategoriach „my”. Szczególną płaszczyzną otwierającą człowieka na uniwersalność jest kultura. Jest ona bowiem zakorzeniona w naturze człowieka i wskazuje na jego wymiar uniwersalny i transcendentny.³⁰

Niektórzy badacze (np. N. Lobkowicz) wskazują, że *Europa tylko i wyłącznie jako zjednoczona kulturowo całość jest samoistną rzeczywistością. Tylko jako twór dziejów [...] posiada ona coś spoistego*. Przy czym należy zauważyć, że przez kulturę rozumie on *wszystko, co inspiruje człowieka w jego osobowej indywidualności*. Szczególną formą takiej kultury jest kultura wolności, zarówno jednostek jak i narodów, przeżywana w duchu

²⁸ Por. J. Czaja, *Europa wartości - pytania o tożsamość Unii Europejskiej*, art. cyt., s. 22-39. Por. W. Brandmüller, *Znaczenie Kościoła katolickiego w integracji europejskiej*, „Społeczeństwo” 13(2003) nr 3/4(55/56), s. 632-635.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 7, 9.

³⁰ Por. T. Pyzdek, *W kierunku nowego świata*, art. cyt., s. 31-47; por. także *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wyb. i oprac. A. Sujka, dz. cyt., s. 34, 103.

solidarności i odpowiedzialności.³¹ Niemniej kultura nie może być płaszczyzną zastępującą religię. Niebezpieczeństwo to jasno ukazał Martin Heidegger. Pisał on, iż miejsce kultu religijnego może łatwo zastąpić *zachwyty dla twórczych zdolności kultury i zapal w rozpowszechnianiu cywilizacji*.³²

W tym momencie dochodzimy do pierwszego punktu zbieżnego z wysuniętą na początku tezą antropologiczną. Otóż wydaje się, że aby odkryć pewne elementy moralności uniwersalnej, należałoby najpierw uświadomić sobie, że takie cechy jak *powszechność* i *uniwersalność* się nie pokrywają. Uniwersalne zakłada bowiem zakotwiczone w antropologii.³³ Kolejnym istotnym elementem uniwersalności jest rozpoznanie własnej tożsamości. Bez niej niemożliwy jest proces komunikowania.³⁴

Należałoby jeszcze przez chwilę przyjrzeć się głębiej roli polityki w kształtowaniu uniwersalności. Polityka jest najniższym poziomem realizacji zasad etycznych. Projekt polityczny powinien zmierzać do tego, by nie iść w kierunku nacisku, lecz w kierunku formacji wspólnego ducha.³⁵ W podobnym sensie zwracał się Jan Paweł II do prezydentów siedmiu państw europejskich w Gnieźnie w 1997 roku. Mówił wtedy: *wzniosłość ludzi kierujących polityką polega na tym, że mają oni działać w taki sposób, aby zawsze była szanowana godność każdej ludzkiej istoty; stwarzać sprzyjające warunki dla budzenia ofiarnej solidarności, która nie pozostawia na marginesie życia żadnego współobywatela; umożliwić każdemu dostęp do dóbr kultury; uznawać i wprowadzać w życie najwyższe wartości humanistyczne i duchowe; dawać wyraz swoim przekonaniom religijnym i ukazywać ich wartość innym. Postępując tą drogą, kontynent europejski umocni swoją jedność, dochowa wierności tym, którzy położyli podwaliny pod jego kulturę, i spełni swoje doczesne powołanie w świecie*.³⁶

Szukając dalej można zapytać, jakie jeszcze syndromy moralności uniwersalnej można znaleźć we współczesnym świecie. Są nimi bez wątpienia z jednej strony rosnący szacunek i tolerancja, z drugiej zaś obojętność etyczna i sceptycyzm. Nastąpiło również pewne uniwersalne przesunięcie prymatu. Jeszcze do niedawna zauważano, że moralność coraz bardziej staje się zdominowana przez politykę. Dzisiaj z kolei zauważa się zdominowanie

³¹ Por. J. Krucina, *Solidarność czynnikiem integrującym Europę*, „Społeczeństwo” 9(1999) nr 1(33), s. 81-92; por. także *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wyb. i oprac. A. Sujka, dz. cyt., s. 201.

³² M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950, s. 203.

³³ Por. L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, dz. cyt., s. 101.

³⁴ *Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve*, red. R. Kastoryano, Mayenne 1998, s. 32.

³⁵ Por. tamże, s. 20; por. także L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, dz. cyt., s. 102.

³⁶ Por. *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wyb. i oprac. A. Sujka, dz. cyt., s. 100-101.

samej polityki przez ekonomię. Jest to zjawisko, które nazywa się turbokapitalizmem.³⁷ Zauważa się też coraz silniejszą tendencję do absolutyzacji społeczeństwa kosztem jednostki.³⁸

Jakie są zatem charakterystyczne cechy moralności uniwersalnej? Przede wszystkim, jeśli nawet postmodernizm nie zanegował wszystkich wartości, to niewątpliwie upodobał sobie we wszelkich formach deformacji integralnej wizji człowieka. Brak integralnej wizji człowieka rodzi zaś proste konsekwencje w przyjmowaniu obiektywnej hierarchii wartości.³⁹ Cywilizacja uniwersalna dla przeciętnego Europejczyka oznacza przede wszystkim wolny rynek, prawa człowieka oraz indywidualizm, to, co zwykło się nazywać „kulturą Davos”.⁴⁰

Moralność uniwersalna musi więc mieć wiele momentów przeciwnych w stosunku do tej, która cechuje globalizację. Przede wszystkim uniwersalizacja w moralności musi uwzględniać kontekst. Uniwersalizacja polega oczywiście na tym, że trzeba nieustannie transcendować ten kontekst, ale transcendować nie oznacza pomijać. W praktyce uniwersalizacja nie może mieć nic wspólnego ze standaryzacją. Musi także uwzględniać konieczność dochodzenia do prawdy przez kompromis i silne poczucie własnej tożsamości. Kompromis nie jest jednak w tym wypadku rezygnacją z prawdy, lecz komunikacją z inną formą tożsamości, odnoszoną również do kategorii prawdy. Wydaje się zatem, że najlepszym narzędziem uniwersalizacji jest rozum. Jest on bowiem warunkiem postępu, ale równocześnie warunkiem syntezy wartości. Uniwersalizacja to również określony zespół wartości. Jednak zauważa się wśród nich coraz częściej nowe formy powiązań i zachowań oraz nowe wzorce kulturowe. Powstają one nie w oparciu o naturę człowieka czy społeczeństwa, ale wyłącznie na drodze empirycznej i ewolucyjnej. Szczególną zaś nową formą wartości stało się tempo życia i konieczność.⁴¹

Mówiąc o moralności uniwersalnej należy też zwrócić uwagę na pewne niebezpieczeństwo. Otóż z powodu różnorodnych nacisków niekiedy usiłuje się wymuszać sytuacje, gdzie wartości typowo partykularne pod wpływem nacisków mają zyskać znamiona

³⁷ Por. R.S. Czarnecki, *Unifikacja czy pluralizm. Uwagi o globalnej autonomii Wschodu i Zachodu*, art. cyt., s. 63; por. także *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wyb. i oprac. A. Sujka, dz. cyt., s. 117.

³⁸ Por. *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wyb. i oprac. A. Sujka, dz. cyt., s. 183.

³⁹ Por. J. Bramorski, *Zjawisko zaniku poczucia grzechu w świetle adhortacji apostołskiej Jana Pawła II reconciliatio et paenitentia*, „Universitas Gedanensis” (2001) nr 1(23), s. 35-46; por. także I. Mroczkowski, *Kondycja moralna człowieka ponowoczesnego*, „Roczniki Teologiczne” t. XLVIII (2001) z.3, s. 21-34.

⁴⁰ Por. R.S. Czarnecki, *Unifikacja czy pluralizm. Uwagi o globalnej autonomii Wschodu i Zachodu*, „Dziś” 2000 nr 5, s. 55-64; W. Pannenberg, *Chrześcijaństwo i Zachód - niejasna przeszłość, niepewna przyszłość*, tłum. P. Łącki, „W drodze” 2003 nr 1(353), s. 57.

⁴¹ Por. L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, dz. cyt., s. 61-63, 192, 236; por. także K.F. Papciak, *Konstruktywne obywatelstwo świata - uczestnictwo przez dialog*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9(2001) nr 1, s. 129-137; J. Czaja, *Europa wartości - pytania o tożsamość Unii Europejskiej*, art. cyt., s. 22-39.

wartości uniwersalnych. Tego typu działania prowadzą niewątpliwie do osłabienia wartości prawdziwie uniwersalnych.⁴² Należy również docenić rolę świadomości. Większość wartości, którymi żyjemy powszechnie nie są dane na zawsze w swojej ostatecznej formie. Szczególnie chodzi o ten poziom wartości, który w praktyce życia znajduje odzwierciedlenie w prawach człowieka. Same w sobie zyskują na uniwersalności dopiero w momencie ich respektowania i realizacji. Wartości upowszechniane w oderwaniu od bytu, któremu służą i od jego świadomości stają się szybko wartościami deklaracyjnymi. Potrzeba zatem do ich pełnego życia aktywnej świadomości bytu.⁴³

Ważne wydaje się również przywołanie relacji, jaka zachodzi pomiędzy uniwersalnym a powszechnym charakterem wartości. Otóż wartości uniwersalne winny stawać się powszechnymi, natomiast wartości powszechne, które nie są uniwersalnymi, nie powinny być tak traktowane. Powszechność jest czymś wtórnym wobec uniwersalności.⁴⁴ Z kolei dalsze rozróżnienie (wartości uniwersalne a obiektywne) zbliża nas do rozumienia wartości chrześcijańskich. Obiektywność wartości wiąże się bądź z przyjęciem pewnych założeń, bądź z ich egzystencją ukierunkowaną na własny przedmiot.⁴⁵ Czym są więc wartości chrześcijańskie, czy mają jakiś niezależny przedmiot, płaszczyznę? Otóż wydaje się, że podstawową rolę wartości chrześcijańskich jest asymilacja wartości ogólnoludzkich, szczególnie w pewnym ich porządkowaniu i hierarchizowaniu, szczególnie w perspektywie celu i sensu życia. Poza tym mogą one inspirować wiele dziedzin życia.⁴⁶ Odnoszą też ostatecznie istnienie i sens wartości ogólnoludzkich do osoby i jej nadrzędnej wartości w pewnym uniwersalnym porządku aksjologicznym.⁴⁷

Jakie zatem wartości moralności uniwersalnej należałoby szczególnie rozwijać. Pierwszą wartością zdaje się być kategoria *dobra wspólnego*. Służenie dobru wspólnemu zapewnia sprawiedliwość i harmonijny rozwój gospodarczy.⁴⁸ W dalszej perspektywie chodzi o powszechną *solidarność* najpierw w samej Europie, a dalej pomiędzy Europą i światem.⁴⁹ Rodzi się jednak pytanie, o jaką solidarność chodzi? Wydaje się, iż chodzi o solidarność jako

⁴² Por. tamże, s. 269.

⁴³ Por. tamże, s. 221-225. Por. także: V. Possenti, *Teraźniejszość i przyszłość praw człowieka*, tłum. J. Merecki, „Społeczeństwo” 13(2003) nr 1(53), s. 43-63.

⁴⁴ Por. tamże, s. 225.

⁴⁵ Por. M. Ziółkowski, *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego. Teorie, tendencje, interpretacje*, dz. cyt., s. 71-72.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 25.

⁴⁷ M. Rusecki, *Co to są wartości chrześcijańskie? w: Problemy współczesnego Kościoła*, red. tenże, dz. cyt., s. 517; por. H. Skorowski, *Znaczenie wartości chrześcijańskich w dobie współczesnych przemian cywilizacyjnych*, art. cyt., s. 249-252.

⁴⁸ Por. *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wyb. i oprac. A. Sujka, dz. cyt., s. 143.

poczucie zobowiązania, zespolonego wysiłku, wspólnego dążenia do zbudowania pewnej całości.⁵⁰ Ważne jest w tym kontekście uświadomienie sobie czy do tego, by budować taką właśnie solidarność mamy jasną świadomość, co powinno stanowić ową całość? Co w twórczej różnorodności może stanowić siłę spajającą i jednoczącą? Wreszcie, jak zakreślić kryteria pomiędzy jednością a różnorodnością?⁵¹

Należy pamiętać, że moralność uniwersalna musi posiadać również jasno określone *wartości wspólne*. Tylko takie wartości mogą stanowić rdzeń danego społeczeństwa. Chodzi zatem – mówiąc językiem Jana Pawła II – o pewne wartości jutra. Papież zalicza do nich szczególnie *wolność religijną, poszanowanie osobowego wymiaru rozwoju, ochronę praw człowieka począwszy od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, troskę o rozwój i umocnienie rodziny, dowartościowanie kulturowych odrębności dla wzajemnego ubogacania się wszystkich ludzi, ochronę równowagi naturalnego środowiska*.⁵² Również w perspektywie nowej ewangelizacji można mówić o pewnych wartościach podstawowych, na które zwraca uwagę Józef Życiński. Należą do nich: *godność osoby ludzkiej, głębokie przywiązanie do sprawiedliwości i wolności, wolność religijna, wielkoduszność, szacunek dla pracy, duch inicjatywy, miłość do rodziny, szacunek dla życia, tolerancja, dążenie do współpracy i pokoju*.⁵³

Czy istnieją zatem takie wartości występujące w moralności globalnej, które spełniałyby jednocześnie postulaty wartości uniwersalnych? Swoistą próbę odpowiedzi na to pytanie podjął Religijny Parlament Świata, który obradował w Chicago między 28 sierpnia a 5 września 1993 roku. Jego zwieńczeniem było ogłoszenie dokumentu, który nazywa się „Posłaniem o etosie światowym”. Główna teza tego przesłania głosiła, iż nie ma ładu światowego bez nowego etosu światowego. Podkreślono w nim cztery tzw. niezmiennie zalecenia: kulturę niestosowania przemocy oraz szacunku dla życia; solidarności i sprawiedliwego ładu społecznego; tolerancji i życia w prawdzie; partnerstwa kobiety i mężczyzny. W podobnym duchu wypowiadały się inne ciała o zasięgu międzynarodowym, m.in. Międzynarodowa Akademia Humanizmu, szczególnie poprzez opublikowany w 1999 roku dokument „W stronę nowego globalnego humanizmu” Gdyby spróbować podsumować

⁴⁹ Por. „Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie*, OsRomPol 13(1992) nr 1, s. 46-53.

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 110-112.

⁵¹ Por. J. Krucina, *Solidarność czynnikiem integrującym Europę*, art. cyt., s. 81.

⁵² Por. *Europa jutra. Jana Pawła II wizja Europy*, wybór i oprac. A. Sujka, dz. cyt., s. 89-90; por. także A. Mirski, *Wkład współczesnej psychologii do badań nad etyką uniwersalną*, w: *Ekologia ducha*, red. J.L. Krakowiak, dz. cyt., s. 129.

⁵³ Por. J. Życiński, *Kryzys tożsamości chrześcijańskiej a integracja Europy*, w: *Pytania o duszę Europy*, Warszawa 2002, s. 59.

to, co można powiedzieć o przesłankach moralności uniwersalnej na podstawie pewnych trendów funkcjonujących we współczesnym świecie, można wyodrębnić trzy zarysowujące się tendencje. Pierwsza głosi uniezależnienie się człowieka od świata. Popiera się to przykładem zaczerpniętym z przysłowia wschodniego mówiącego, iż człowiek powinien być jak łądz na wodzie, utrzymywać się na wodzie, ale nie nabierać jej do środka. Druga tendencja głosi hasła dostosowania się człowieka do otaczającego go świata. Jest to uznanie pewnego kierunku od świata przedmiotów do świata podmiotów. Trzecia tendencja głosi potrzebę zmiany świata według kryterium potrzeb człowieka – na miarę jego dobra i aspiracji.⁵⁴

Wszystko to prowadzi na powrót do człowieka. Może zatem w zmieniającym się i globalizującym świecie potrzeba nie tyle, albo nie tylko odczytywania zmiennych sytuacji i zachowań, ale raczej pełnej integralnej wizji człowieka, i takiego klucza hermeneutycznego, który pomagałby tego człowieka rozumiejąc wyjaśniać i wyjaśniając rozumieć?

ZNACZENIE HERMENEUTYKI W DOBIE PRZEMIAN

Tej partii refleksji może towarzyszyć pytanie o to, jaki klucz hermeneutyczny można zastosować do wyjaśniania współczesnego świata i kształtowania moralności czasu przemian?

Jest sprawą oczywistą, że człowiek pojmuje cywilizację i kulturę, w której żyje na sposób, w jaki postrzega samego siebie. Tym zaś, co kształtowało przez długie wieki widzenie siebie była koncepcja człowieka jako obrazu Boga. Koncepcja ta przeżyła jednak trudne chwile szczególnie w obliczu nieszczęść, w jakie obfitował wiek XX. Może świadczyć o tym chociażby specjalny numer w Kolekcji Communion poświęcony męczennikom XX wieku. W pewnym momencie oddzielono *człowieka jako obraz Boga* od *człowieka jako obrazu cierpiącego Boga*. Wydaje się, że tych dwóch form tego samego obrazu nie można traktować oddzielnie.⁵⁵

Kolejny problem domagający się rozwiązania to relacja moralności uniwersalnej do religii. Istnieje tendencja do budowania takiej moralności uniwersalnej, która niezależnie od jej stosunku do religii, posiadałaby jasno sprecyzowane zasady.⁵⁶ W przeciwnym razie, w

⁵⁴ Por. M. Michalik, *Globalizacja etyki - wyzwanie czy paradoks*, art. cyt., s. 41-43.

⁵⁵ Por. M. Sievernich, *Globalizacja i compasión*, www.mateusz.pl/goscie/da/waj/inne/siev_nauka3.htm.

⁵⁶ W. Pannenberg zauważa, że: *Osobliwością naszych czasów jest fakt, że temat moralności i etyki uważa się za sprawę istotną dla społeczeństwa, natomiast temat Boga traktuje się jak ezoteryczną kwestię dla teologów (...)*. (Tenże, *Gdy wszystko jest dozwolone*, tłum. K. Olszowy, „W drodze” 2003 nr 9(361), s. 37.

wypadku, gdy jedyną bazą moralności jest religia, istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek odrzucając religię, odrzuci także moralność zbudowaną na tej religii.⁵⁷ Wyraża się to w niebezpieczeństwie na które zwraca uwagę tradycja chrześcijańska; chodzi mianowicie o niebezpieczeństwo oddzielenia porządku etycznego od porządku zbawczego.⁵⁸

Kolejny element klucza hermeneutycznego ukazuje człowieka jako podstawę uniwersalności i integracji. Ale również w tym przypadku taka forma interpretacji w oderwaniu od dziedzictwa religijnego i moralnego byłaby niepełna. Przyjmując bowiem tezę, że wszystkie cywilizacje są równe w godności nie można jednak twierdzić, że wszystkie one mają wspólną wizję człowieka.⁵⁹ Pozostając jeszcze na poziomie antropologii należy podkreślić, że również wizja relacji człowieka do Boga nie jest jednolita. Charakteryzują ją przynajmniej dwa porządki: grecki, podkreślający człowieka jako obraz Boga oraz łańciski skupiony szczególnie na drodze człowieka do Boga – na działaniu. Wiele zależy więc od koncepcji człowieka, jaką się przyjmuje.⁶⁰

Kolejny element klucza hermeneutycznego dotyczy sfery politycznej i społecznej. Otóż zauważa się, że w większości krajów panuje uproszczony obraz podziałów politycznych na prawicę i lewicę, a społeczeństwa na włączających i wyłączających się. Gdyby przyjąć również, że napięcie w sferze moralnej przebiega pomiędzy rozumieniem moralności w kluczu globalnym i uniwersalnym, można by wyciągnąć wniosek, że po stronie uniwersalności panuje rozum. Co w takim wypadku byłoby narzędziem interpretacyjnym moralności globalnej?⁶¹

Kolejny element, który należałoby zauważyć rozgrywa się pomiędzy etyką minimalną a etyką dynamiczną. Zapewne nie wystarczy ocalenie pewnych „wartości wspólnych”, które w praktyce byłyby wyłącznie kategorią standardów minimalnych. Potrzeba raczej etyki dynamicznej opartej na godności osoby, która z jednej strony pozwalałaby na otwarcie człowieka na kulturę, z drugiej zaś na wzajemne przenikanie się kultur.⁶²

Kolejnym kluczem, który niestety zbyt często przenoszony jest na grunt społeczny jest ekonomiczna zasada ekspansji rynkowej zwana „zasadą Pareta”. Polega ona na swoście nieprzekraczalnym stosunku 20 do 80. Oznacza to, że na każdym obszarze wolnej wymiany i

⁵⁷ Por. A. Mirski, *Wkład współczesnej psychologii do badań nad etyką uniwersalną*, w: *Ekologia ducha*, red. J.L. Krakowiak, dz. cyt., s. 141.

⁵⁸ Na niebezpieczeństwo takiego rozdzielenia zwraca uwagę Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*.

⁵⁹ J. Joblin, *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, ComP 21(2001) nr 4(124), s. 74-87.

⁶⁰ Por. R.S. Czarnecki, *Unifikacja czy pluralizm. Uwagi o globalnej autonomii Wschodu i Zachodu*, art. cyt., s. 56.

⁶¹ Por. M. Kempny, *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i społeczeństwo” 2000 nr 1, s. 5-26.

⁶² M.G. Totola, *Ekonomiczno-społeczna problematyka globalizacji*, „Społeczeństwo” 8(1998) nr 1, s. 77-102.

konkurencji 20 % jest siłą napędową zdolną pociągnąć pozostałe 80 %. W wielu publikacjach można zauważyć dzisiaj ostrzeżenia przed tworzeniem świata tzw. „jednej piątej”. Jak zauważył swego czasu R.F. Ziemkiewicz w „Polityce” w *„nadchodzących dziesięcioleciach, w dobie swobodnego przepływu pracy, informacji oraz kapitału, do podtrzymania rozwoju cywilizacyjnego w zupełności wystarcza jedna piąta populacji. Powstaje pytanie – co zrobić z resztą?”*⁶³ I to jest chyba zasadnicze pytanie moralne, jakie niesie zasada, która u podstaw miała kształtować rzeczywistość ekonomiczną.

Kolejny klucz przywołuje dobrze znane i nieprzerwanie funkcjonujące wartości takie jak dobro wspólne, solidarność jako *bonum commune* współczesnego świata, zasadę subsydiarności niezbędną do pełnego, ale również bezpiecznego rozwoju człowieka i społeczeństw oraz wolność rozumianą nie tyle, jako granicę wyznaczaną wolnością drugiego człowieka, co raczej wolność, która ramy dla swojego istnienia wyprowadza z natury człowieka.⁶⁴

Rozważania doprowadzają nas do dobrze znanego punktu, jakim jest człowiek. Rodzi się pytanie, w jaki sposób można by pogodzić globalność z uniwersalnością? Jak pokazano, w oderwaniu od bytu zarówno wartości moralności globalnej jak również moralności uniwersalnej nie stanowią dostatecznego sposobu uzasadniania życia moralnego człowieka. One same potrzebują bowiem autorytetu uzasadniającego. Może zatem należałoby szukać wyłącznie w samym człowieku? Aby udzielić odpowiedzi na to pytanie należałoby bardzo pobieżnie, ze względu na zakres tematyczny prześledzić wykorzystanie teorii L. Kohlberga do zbudowania moralności czasu przemian. Najpierw prześledźmy poziomy i stadia, jakie proponuje on w swojej teorii.⁶⁵

Wspomniany autor akcentuje powiązanie rozwoju poznawczego z rozwojem moralnym i uważa, że myślenie jest ściśle związane z działaniem moralnym. L. Kohlberg wyróżnia trzy poziomy, z kolei na każdym z nich wyróżnia dwa stadia. I tak poziomowi przedkonwencyjnemu odpowiadają dwa stadia: pierwsze charakteryzuje się moralnością kary i posłuszeństwa, drugie charakteryzuje się tzw. indywidualistycznym punktem widzenia. Na tym poziomie jednostka stara się unikać łamania reguł ze względu na spodziewaną karę. Normy są oparte na doraźnym interesie. W działaniu jednostki uwidacznia się hedonizm i lęk

⁶³ R.F. Ziemkiewicz, *Powrót gladiatorów*, „Polityka” 1999 nr 32, s. 58-60.

⁶⁴ Por. J. Krucina, *Solidarność czynnikiem integrującym Europę*, art. cyt., s.86-87; por. także J. Joblin, *Aktualność chrześcijaństwa w procesie globalizacji*, art. cyt., s. 77; M. Klecel, *Moralny epilog wieku*, art. cyt., s. 120-130; K. Wojnowski, *Osoba i globalizm - wspólnotowość a totalizm*, „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna” nr 2/2000-2001, s. 49-55.

⁶⁵ A. Mirski, *Wkład współczesnej psychologii do badań nad etyką uniwersalną*, w: *Ekologia ducha*, red. J.L. Krakowiak, dz. cyt., s. 129, 132.

przed mocą ustanawiającą prawa. Poziom drugi, konwencjonalny rozpoczyna się stadium, którego kryterium jest bycie dobrym w oczach własnych i innych. Na tym poziomie zwraca się szczególnie uwagę na uczucia i oczekiwania innych osób. W czwartym stadium, a drugim tego poziomu jednostka zauważa, że jest elementem społeczeństwa. Cechą charakterystyczną tego stadium jest przedkładanie prawa nad dobro jednostki. Wreszcie na poziomie pokonwencjonalnym jednostka zdaje sobie sprawę, że oprócz wartości preferowanych przez daną grupę istnieją także wartości ogólne, których przestrzeganie jest konieczne, i to nie ze względu na grupę. Szóste stadium zorientowane jest na uniwersalne zasady etyczne. W tym stadium prawo określa się za pomocą decyzji sumienia.

Pierwsze badania przeprowadził sam Kohlberg w 1984 roku. Postawił hipotezę, że struktury rozumowania moralnego mają charakter uniwersalny. Różnice kulturowe jego zdaniem odzwierciedlają wyłącznie różne tempo dochodzenia do poszczególnych stadiów. W rok później (1985) Badania Snarey'a przeprowadzone na 28 kręgach kulturowych w ramach 46 prób miały na celu obalenie lub potwierdzenie teorii Kohlberga. Badania potwierdziły, iż we wszystkich obszarach kulturowych występują w zasadzie wszystkie stadia opisywanej metody. Można z tego wyciągnąć wniosek, że *moralność człowieka, przynajmniej w obrębie głębszych struktur, przejawia cechy uniwersalizmu.*⁶⁶ Skoro tak, rodzi się następujące pytanie: Czy jedyne źródła różnicy kultur można upatrywać w izolacjonizmie kulturowym i moralnym? Łatwo tu nie tylko o popadnięcie w pułapkę intelektualizmu etycznego, ale również w pułapkę tzw. „gilotyny Hume'a”, zwanej błędem naturalistycznym, który polegałby na tym, że z faktu, iż coś jest wyprowadzałoby się jego powinność.

Moralność globalna czy uniwersalna? Pytanie to wraca z różnym nasileniem w prezentowanej refleksji. Wydaje się, że pierwszym poziomem odpowiedzi jest dowartościowanie samego chrześcijaństwa. Jest ono niezbędną i wiarygodną podbudową dla życia moralnego.⁶⁷ Odwołuje się do natury człowieka, jednocześnie uczy ewangelicznego dystansu do niej. Uczy również, że nie można odwoływać się wyłącznie do swoich chrześcijańskich korzeni. Należałoby budować przyszłość w oparciu o Osobę i orędzie Jezusa Chrystusa.⁶⁸

Należałoby też wyakcentować to, co Johann Baptist Metz nazywa *compasion*. Jest to postawa elementarnej wrażliwości na cierpienie, którą Metz nazywa „biblijnym posagiem dla

⁶⁶ Por. tamże, s. 135-138.

⁶⁷ Por. W. Pannenberg, *Gdy wszystko jest dozwolone*, art. cyt., s. 44.

europiejskiego ducha”. *Compassion* jest także najlepszym wyrazem „globalizacji chrześcijańskiej odpowiedzialności”. To zaś może być istotnym wkładem w dzieło humanizacji i globalizacji współczesnego świata.

Należy zwrócić również uwagę na przejawy pseudo uniwersalizacji. Rozgrywa się ona pomiędzy niedopuszczaniem wyjątków i ich generalizowaniem. Prawdziwa uniwersalność domaga się komunikacji. Rodzi się jednak pytanie czy chodzi o komunikację transkulturową czy interkulturową? W komunikacji ważne jest też ustalenie właściwej relacji pomiędzy kulturą i polityką. W czasach komunizmu kultura była substytutem polityki. Teraz polityka staje się substytutem kultury.⁶⁹

Jak zatem pogodzić dwie pozornie różne wizje moralne: globalną i uniwersalną? Wydaje się, że mamy do czynienia z dwiema rodzajami świadomości: świadomością społeczną i świadomością moralną. Tym, co może je połączyć jest świadomość ludzka. To w niej świadomość społeczna i moralna wzajemnie się implikują i uzupełniają. Ważna jest też zależność świadomości moralnej od miejsca społecznego. Społeczność nie jest prostą sumą indywidualów zorganizowanych politycznie, społecznie czy gospodarczo. Społeczeństwo ma swój czas, swoją przestrzeń, swoją rzeczywistość. Jest ono swoistą formą kontraktu – stworzoną przez ludzi, ale ich przekraczającą.

Jaka jest zatem zależność: moralność-społeczeństwo? Społeczeństwo znajduje swoje źródło w procesie przeniesienia całokształtu dziedzictwa, ale człowiek nie pochodzi od społeczeństwa, gdyż żyjący pochodzi zawsze od żyjącego i żyje wśród żyjących. Wszystko, co zostaje przekazane człowiekowi (dziedzictwo biologiczne, kulturowe i moralne) zakłada pośrednictwo świadomości refleksyjnej; świadomość wspólna jest w sensie ścisłym tylko pewną metaforą.

Podlegamy jednak konieczności życiowej i społecznej, które nie korespondują z naszymi potrzebami indywidualnymi i wtedy odczytujemy je jako obowiązek czy powinność. Tak też odczytujemy zjawisko globalizacji. Pokazuje ono w szczególnie ostry sposób, że miejsce społeczne staje się jednocześnie miejscem moralnym *par excellence*. Wszelkie zaś normy, którymi posługujemy się w życiu społecznym mają charakter wzajemności i standardu minimalnego przebiegającego w kluczu: „ja polecam innym, inni mogą polecić mnie”. Inaczej mówiąc: świadomość moralna nie jest w sobie mniej społeczną niż świadomość społeczna – moralną. Wszakże pod jednym warunkiem, że jedna i druga wyrażą się w świadomości

⁶⁸ Por. „*Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*” *Deklaracja końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie*, OsRomPol 13(1992) nr1, s. 46-53.

ludzkiej, która w najlepszy sposób spełnia wymogi koła hermeneutycznego. Jest bowiem jednocześnie wyjaśniającym rozumieniem i rozumiejącym wyjaśnianiem bytu, któremu służy wszelka moralność, człowieka.

Morale globale ou universelle? Signification de l'hermeneutique dans la periode de changements

Le contenu de l'article présent se concentre autour de la question du caractère de la morale et de la signification de l'herméneutique dans la période de changements qui accompagnent les processus de la mondialisation. La distinction faite entre la morale globale et universelle se reflète dans les attitudes variées des gens (vivants selon les valeurs bien définies) en vue du phénomène de la mondialisation.

Le trait caractéristique du monde moderne se traduit, entre autre, par la rivalité de différents types de la morale accompagnée par une sorte de la bataille pour l'autonomie, surtout dans le domaine de la culture et de la politique. Les changements sont suivis par une compréhension spécifique de la société comme une sorte du système de la coopération des sujets particuliers qui pour bien fonctionner ont besoin des règles acceptées par tout le monde et libres de la contrainte, ce qui conditionne la création des valeurs par la voie évolutive et empirique uniquement et conduit en conséquence à la formation d'une vision irréaliste de l'homme et de la société.

Aux temps nouveaux il nous faut donc une nouvelle éthique, qui se réfère aux sources universelles du jugement et qui n'est pas cependant une éthique minimaliste.

Cela trace le chemin des recherches méthodologiques adopté dans cet article. D'abord nous avons examiné des valeurs dégagées par l'observation de la vie morale pour faire ensuite un essai, en analysant des propositions de l'universalisation des valeurs et des normes, de trouver une clé herméneutique convenable pour bâtir la morale acceptée universellement au moins quant au fondement des normes.

C'est justement le christianisme et ce que Johann Baptist Metz appelle *compasion* comme la meilleure expression « de la mondialisation de la responsabilité chrétienne » qui se révèlent comme clé pour répondre à la question suivante : l'éthique globale ou universelle ? Cependant une vraie universalité exige la communication pour laquelle il faut établir une relation juste entre la culture et la politique.

Il reste la dernière question : comment réconcilier ces deux éthiques, si différentes en apparence, une éthique globale et une éthique universelle ? La solution est peut-être dans le fait que nous avons ici affaire avec deux façons de conscience : conscience sociale et conscience morale. Elles peuvent s'unir dans la conscience humaine à l'intérieur de laquelle la conscience sociale et la conscience morale s'impliquent et se complètent mutuellement.

Jarosław A. Sobkowiak MIC

⁶⁹ L. Ostasz, *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, dz. cyt., s. 62-63; Cz. Porębski, *Co nam po wartościach?*, dz. cyt., s. 188; por. także *Une nouvelle Europe Centrale*, red. M. Frybes, Paris 1998, s. 36n.