

Ks. Tomasz Adamczyk

AKSJOLOGICZNE PODSTAWY POLITYKI SPOŁECZNEJ W ŚWIETLE ENCYKLIKI *CARITAS IN VERITATE*

Wstęp

Polityka społeczna i dokument papieski o „miłości w prawdzie” w pierwszym momencie mogą kojarzyć się bardzo konfesyjnie. Lektura encykliki społecznej Benedykta XVI pt. *Caritas in veritate* pozornie zdaje się utwierdzać w tym przekonaniu, gdyż argumentacja teologiczna w jej przesłaniu jest znacznie bardziej zaakcentowana niż kategorie filozoficzno-prawnonaturalne, charakterystyczne dla wcześniejszych wypowiedzi społecznych Kościoła katolickiego. Najłatwiej tego dowieść, odwołując się do przypisów do tekstu Papieża: zdecydowana ich większość wskazuje na źródła kościelne (Jan Paweł II, Jan XXIII), a także na klasyczne dzieła teologiczne św. Tomasza i św. Augustyna. Jedyny odsyłacz spoza obszaru chrześcijańskiego nawiązuje do Heraklita.

Pierwsze wydanie encykliki *Caritas in veritate* z roku 2009 zawierało adres skierowany tylko do członków Kościoła katolickiego: biskupów, prezbiterów, diakonów, osób konsekrowanych oraz wszystkich wiernych świeckich, w czym dostrzeżono specjalny zamysł Autora. To oni otrzymali specjalną misję od Benedykta XVI do promulgacji nauczania społecznego Kościoła, zawartego w encyklice. Była to sytuacja nowa, bowiem poczynawszy od encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* nauka społeczna Kościoła była kierowana do „wszystkich ludzi dobrej woli”, czyli także do osób niezwiązanych bezpośrednio z katolicyzmem. Wkrótce jednak adres omawianej encykliki Benedykta XVI został rozszerzony. Kolejne jej wydania wśród adresatów uwzględniają także „ludzi dobrej woli”, co można odczytać jako symptomatyczne. Papież kieruje swoje przesłanie do wszystkich ludzi niezależnie od ich poglądów religijnych, ale pragnących podjąć wspólne wyzwania, jakie stają przed ludzkością w świecie współczesnym. Treść encykliki do refleksji nad kondycją społeczną może więc inspirować osoby reprezentujące różne dyscypliny naukowe i różne poglądy religijne.

W naszych analizach encykliki *Caritas in veritate* będziemy poszukiwać idei, które mogą być inspiracją dla interdyscyplinarnej nauki, jaką jest polityka społeczna. Jest to stosunkowo młoda dyscyplina naukowa. Boryka się ona z charakterystycznymi dla bardzo wielu dorastających dziedzin akademickich problemami natury metodologicznej. Sam przedmiot jej badań nie jest jasno określony. Jedni kładą nacisk na konieczność analiz zmian zachodzących w strukturach społecznych, inni za główny jej cel badawczy uznają pojawiające się nieustannie nowe kwestie społeczne. Wypada też wspomnieć o poglądach traktujących politykę społeczną jako naukę badającą potrzeby i sposoby ich zaspokajania, oraz o stanowisku, według którego omawiana dyscyplina naukowa ma badać warunki do realizacji idei społecznej. Nie oznacza to braku własnej, charakterystycznej dla polityki społecznej tożsamości naukowej, budowanej na styku kilku innych nauk. Jej interdyscyplinarność, pomimo wielu rodzących się kwestii spornych, zdaje się czymś niezwykle interesującym z perspektywy naukowej.

Benedykt XVI tytuł *Caritas in veritate* uzupełnił podtytułem *O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*. Kwestia rozwoju jest przedmiotem zainteresowania także polityki społecznej. Można więc sformułować problem badawczy, na który składają się następujące pytania: Jakie znaczenie ma encyklika *Caritas in veritate* dla polityki społecznej? Czy zasada miłości w prawdzie, którą Papież analizuje w swoim dokumencie, jest możliwa do przyjęcia w polityce społecznej, czyli w nieoteologicznej dyscyplinie naukowej? Próba odpowiedzi na te pytania nie jest możliwa bez odwołania się do odpowiedniej aksjologii.

Aksjologiczny wymiar polityki społecznej

Polityka społeczna nie jest nauką charakteryzującą się homogenicznością aksjologiczną. W toku historycznego rozwoju tej nauki dostrzega się wpływ wielu doktryn społecznych. Współcześnie jednorodność aksjologiczna również nie jest jej cechą charakterystyczną. Od początku określana jest jako nauka praktyczna. Dla lepszego uchwycenia jej charakteru warto przytoczyć wybrane definicje polityki społecznej.

Zofia Daszyńska-Golińska uważa, że „postawić należy sprawiedliwy i celowy rozkład praw, obowiązków i dochodu społecznego jako cel, do którego polityka społeczna dążyć powinna. Tak pojęta polityka społeczna będzie działem socjologii, a mianowicie jej normatywnym dopełnieniem”¹. Rok przed

¹ Cyt. za: J. Supińska, *Rozwój i zadania polityki społecznej jako nauki*, w: *Polityka społeczna. Materiały do studiowania*, red. A. Rajkiewicz, J. Supińska, M. Księżopolski, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1998, s. 35.

wybuchem II wojny światowej Stanisław Rychliński pisał: „[...] polityka społeczna jest więc naukowo usystematyzowanym zbiorem wskazówek, jak usuwać, a choćby łagodzić niesprawiedliwości i szkody płynące dla jednostki i społeczeństwa z ustroju pracy najemnej oraz jak przeciwdziałać dalszemu narastaniu i powstawaniu szkód”². Definicja polityki społecznej autorstwa Jana Szczepańskiego wskazuje na jej zamiar regulowania procesu rozwoju potrzeb. Jolanta Supińska uważa, że „naczelnym zadaniem polityki społecznej jest obrona przed niezaspokojeniem potrzeb, początkowo najbardziej elementarnych, a następnie potrzeb rozwojowych”³.

Nie ma potrzeby przytaczać tutaj więcej definicji ani dokonywać szczegółowych analiz i klasyfikacji polityki społecznej. Chodzi tylko o to, aby uzmysłowić sobie, że przedmiot materialny omawianej dyscypliny naukowej ma zasadnicze implikacje o znaczeniu teoretycznym i praktycznym. Mogą one zostać odczytane jako przekaz o charakterze normatywnym. Dla przykładu można odwołać się do rozważań dotyczących stopnia i zakresu ubóstwa. Christopher Hollis w swoich analizach dostrzegł, że w perspektywie dłuższego czasu bardzo różnie określano, czym jest ubóstwo. W początkach XX w. ubóstwo ujmowano w kategoriach przetrwania. Był to stan, w którym dochód jest niewystarczający do regeneracji sił fizycznych. Niezbędne dla każdego człowieka było posiadanie ubrania, opału i jedzenia. Inaczej określano ubóstwo w latach siedemdziesiątych XX w. Czyniono to za pomocą kategorii podstawowych potrzeb. Wprowadzono rozróżnienie na minimalne wymagania oraz dostęp do usług. Do potrzeb elementarnych zaliczono wówczas pożywienie, mieszkanie, ubranie, minimalną ilość mebli, a do koniecznych usług – kulturę, transport publiczny, służbę zdrowia, edukację, wodę pitną oraz kanalizację. Kolejną definicję ubóstwa skonstruowano, używając kategorii relatywnego pozbawienia dóbr. Ubogim stawał się człowiek stawiany poza granicami wspólnoty, do której należał, ze względu na brak odpowiednich środków, mających charakter środków niezbędnych⁴.

Powyższy opis kształtowania się pojęcia stopnia i zakresu ubóstwa w Wielkiej Brytanii dobrze ukazuje wpływ pierwiastka wartościująco-normatywnego. Biorąc pod uwagę trzy przytoczone spojrzenia na kategorię ubóstwa, dostrzega się, że wybór teorii mocno determinuje wyniki badań empirycznych. Konsekwencją przyjętej definicji ubóstwa może być odpowiednia polityka społeczna, służąca przeciwdziałaniu społecznemu ubóstwu. Akceptacja definicji nie dokonuje się za pomocą zastosowania jakiegoś algorytmu, ale jest rezultatem sądu

² Tamże.

³ R. Szarfenberg, *Polityki społecznej definicje*, w: *Leksykon polityki społecznej*, red. B. Rysz-Kowalczyk, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JA, Warszawa 2001, s. 119.

⁴ A. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 88.

wartościującego, skłaniającego badacza do wybrania dla niego najlepszej definicji. Podobnie wygląda sytuacja z wyborem całej teorii⁵.

Socjologom nieobca jest teza o zagubieniu aksjologicznym. Związane jest ono z przemianami społeczno-kulturowymi społeczeństw oraz z zachodzącymi w nich silnymi procesami pluralizacji. Powoduje to zagubienie psychiczne jednostki w „chaosie aksjologicznym”, w którym wzory zachowań obwarowanych sankcjami tracą stabilność. Wywołuje to dwie reakcje obronne. Jedną jest fundamentalizm, mający za zadanie wyzwolenie od dylematu pluralizmu i względności. Druga reakcja związana jest z relatywizmem, uzyskującym status normatywny. W jego końcowym etapie pojawia się nihilizm i cynizm. Jest to myśl zaczerpnięta z pracy Petera Bergera i Antona Zijdervelde, twórców teorii sekularyzacji. Zauważają oni, że przy braku obiektywnej prawdy przekonania są kwestią arbitralnego wyboru, żadne zasady nie odgrywają znaczącej roli, a przestrzeń publiczna pozbawiona jest moralności. Jako rozwiązanie proponują rozumne wątpliwości, które uwzględniają obiektywne i subiektywne trudności w dotarciu do prawdy. Zakładają możliwość uzyskania umiarkowanej pewności moralnej, wyrastającej z dorobku cywilizacji ludzkiej. Może ona stanowić pewien fundament moralny (np. zasada „nie czyni drugiemu tego, co tobie niemiłe”, harmonizująca z zasadą godności jednostki). Byłaby to podstawa wszelkich działań zbiorowych i indywidualnych, w których człowiek nie byłby traktowany jako środek do celu, lecz jako cel sam w sobie⁶.

Na jakich podstawach aksjologicznych można oprzeć politykę społeczną i jak szukać konsensu w sprawie programów społecznych? Zagadnienia teoretyczne dotyczące polityki społecznej nie powinny abstrahować od dyskusji nad wartościami. Pominiecie refleksji aksjologicznej w pewnym sensie oznacza także pominiecie człowieka, sprowadza politykę społeczną do problemów czysto technicznych. Znaczenia wartości w polityce społecznej nie sposób kwestionować. „Istotne bowiem – pisze B. Szatur-Jaworska – jest określenie, czy wartości, będące podstawą wybranej doktryny polityki społecznej, pod wpływem której tworzy się jej programy, są znane członkom społeczeństwa i przez nich akceptowane, czy pokrywają się z wartościami jednostek i grup”⁷. Wartości pełnią choćby funkcje programowe i są ważnym elementem, któremu podporządkowuje się cele polityki społecznej. Warto wspomnieć o ich sile motywującej do określonego działania, o konsekwencjach normatywnych czy o tworzonych na ich bazie prognozach społecznych. Pragmatyzm odarty z głębszych założeń aksjologicznych na poziomie teoretycznym pozbawiony będzie idei przewodnich, które pomagają porządkować (interpretować, hierar-

⁵ Tamże, s. 89.

⁶ Por. P. Berger, A. Zijderveld, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2010.

⁷ B. Szatur-Jaworska, *Polityki społecznej wartości*, w: *Leksykon polityki społecznej*, jw., s. 138.

chizować, uzgadniać i mediuować) ludzkie marzenia o dobrym społeczeństwie. Jest to ważna racja istnienia polityki społecznej, dyscypliny naukowej o przekształcaniu społeczeństwa, a także praktyki tego przekształcania.

Trzeba przyznać rację Jolancie Supińskiej, która podkreśla, że państwo neutralne światopoglądowo nie oznacza automatycznie neutralności aksjologicznej. Czym innym jest zachowanie autonomii państwa na przykład wobec poszczególnych systemów religijnych, a czym innym troska państwa o zagwarantowanie praw człowieka, mających swe źródło w godności człowieka. Instrumenty prawa państwowego nie powinny być wykorzystywane w karaniu grzechów i nagradzaniu cnót, ale muszą wkraczać tam, gdzie aksjologia pozostaje w ścisłym związku przyczynowo-skutkowym z dobrem obywateli. W szczególności prawo państwowe musi uwzględniać niebezpieczeństwo konfliktu pomiędzy obywatelami w sytuacji, gdy korzystają oni ze swoich uprawnień i wypełniają swoje obowiązki⁸.

W społeczeństwach pluralistycznych trudno zakładać absolutny konsensus aksjologiczny wśród wszystkich podmiotów indywidualnych czy grupowych. Różnice poglądów dotyczące akceptowanych wartości czy ich hierarchizacji wydają się bardzo naturalną cechą współczesnych społeczeństw. Nie zwalnia to jednak z poszukiwania wspólnej płaszczyzny porozumienia aksjologicznego, które byłoby fundamentem ładu społecznego współczesnych społeczeństw. Politykę społeczną zaś umiejscawia się w grupie nauk praktycznych, gdzie istotnym jej zadaniem jest budowanie wiedzy praktycznej, aksjologicznie zaangażowanej, nie sprowadzając jej tylko do „inżynierii społecznej”.

Benedykt XVI w *Caritas in veritate* opowiada się za trwałym i niezmiennym „powszechnym porządkiem moralnym”. Ma on swoje uzasadnienie zarówno teologiczne (biblijno-chrześcijańskie), jak i filozoficzne (mądrość etyczna). Papież zauważa, że „we wszystkich kulturach występują zbieżności etyczne proste i złożone, będące wyrazem takiej samej natury ludzkiej, jakiej chciał Stwórca, i które mądrość etyczna ludzkości nazywa prawem naturalnym. Owo powszechne prawo moralne jest niewzruszonym fundamentem wszelkiego dialogu kulturowego, religijnego i politycznego. Pozwala ono, by wielokształtny pluralizm różnych kultur nie odrywał się od wspólnego poszukiwania prawdy, dobra i Boga. Dlatego zgoda na akceptację tego prawa wpisanego w ludzkie serca stanowi przesłankę wszelkiej konstruktywnej współpracy społecznej” (CV 59). Poszukiwanie w świecie pluralistycznym wspólnego systemu aksjologicznego jako fundamentu ładu społecznego jest czymś ogromnie ważnym zarówno dla nauki, jak i dla Kościoła. Rozum i wiara nie muszą się wzajemnie wykluczać. Mogą się dopełniać. Owocem ich poznania mogą być

⁸ J. Supińska, *Wartości uwikłane*, w: *Teoretyczne problemy nauki o polityce społecznej. Materiały z konferencji w Warszawie 27-29 XI 1997 r.*, red. J. Auleytner, J. Danecki, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1999, s. 34-36.

wspólne wartości, co niewątpliwie stanowi swego rodzaju manifest optymizmu poznawczego, wiary w możliwości ludzkiego rozumu.

Jedną z cech pontyfikatu Papieża Benedykta XVI jest troska o pogodzenie wiary i rozumu. Biskup Rzymu naucza, że dwie odrębne sfery poznania, składające się na prawdę wiary i prawdę rozumu, tworzą harmonijną całość. Na słynnym wystąpieniu w Regensburgu Ojciec Święty wygłosił bardzo mocną afirmację *Logosu*, przyjmującą postać wyjątkowej obrony racjonalności. Znalazła ona rozwinięcie w tezie uznającej działanie niezgodne z *Logosem* za sprzeczne z naturą Boga. Taka koncepcja *Logosu* wywarła istotny wpływ na rozwój kultury europejskiej. Z chrześcijańskiej inspiracji powstały Newtonowskie *Principia*, będące symbolem nauki nowożytnej. Arcybiskup Józef Życiński dodaje, że „niezależnie od tego, jak w poszczególnych środowiskach układało się współistnienie chrześcijaństwa i nauk przyrodniczych, istotna dla sygnalizowanego rozwoju była koncepcja godności człowieka stworzonego na Boży obraz, jako istota rozumna i wolna. Racjonalność i wolność stanowią szczególnie ważne wartości, które trzeba chronić wśród zagrożeń niesionych przez współczesne wersje nihilizmu”⁹. W ten sposób nawiązując do klasycznego podziału społeczeństwa autorstwa Karla Poppera na otwarte i zamknięte. Benedykt XVI proponuje inne kryterium otwarcia i zamknięcia. Jego elementem jest odrzucenie laicyzmu i fundamentalizmu jako formy zamknięcia się człowieka czy nawet społeczeństwa w paradygmacie jakiejś ideologii. Zarówno laicyzm, jak i fundamentalizm wykluczają zdaniem Papieża możliwość owocnego dialogu i inspirującej współpracy rozumu i wiary religijnej¹⁰.

W encyklice *Caritas in veritate* Papież wzywa, by otworzyć się na rozum i doceniać jego znaczenie. Spotkanie *Logosu* z drugim *Logosem* tworzy *dialogos*. Poszukiwanie prawdy tą drogą prowadzi do wychodzenia poza krąg subiektywnych opinii i możliwości przekraczania uwarunkowań kulturowo-historycznych. *Dialogos* prowadzi do spotkania komunii jednoczącej umysły w *Logosie* miłości (CV 4). Trzeba jednak zauważyć, że spotkanie i dialog z drugim człowiekiem samo w sobie nie prowadzą automatycznie do „rozumu otwartego”. Koniecznym warunkiem jest otwarcie rozumu na transcendencję. Bez tego może on w dalszym ciągu być zamknięty we własnej immanencji. Skoncentrowanie na sobie zamyka go na sens i wartości. Rozum otwarty uznaje, że – podobnie jak miłość – jest darem; nie jest twórcą swojego istnienia¹¹. Benedykt XVI twierdzi, że rozum, także rozum polityczny, potrzebuje oczyszczenia przez wiarę. Religia zaś potrzebuje oczyszczenia przez rozum.

⁹ J. Życiński, *Nauki przyrodnicze i myśl chrześcijańska w komplementarnym dążeniu do prawdy*, w: *Kadry i infrastruktura nauki: teoria i praktyka. Materiały przygotowane na I Międzynarodową Konferencję „Zarządzanie nauką” w Lublinie, 20-22 listopada 2009 r.*, red. P. Kawalec, P. Lipski, t. 1, Wydawnictwo Lubelskiej Szkoły Biznesu, Lublin 2009, s. 23.

¹⁰ Por. P. Mazurkiewicz, *Miłość w prawdzie*, „Pastores” 2010, nr 1, s. 119.

¹¹ Tamże, s. 117.

Cena rozejścia się wiary religijnej i rozumu jest bardzo wysoka, co pokazuje bardzo dobitnie historia ludzkości.

Antropologia i polityka społeczna

Mogłoby się wydawać, że pytania dotyczące antropologii są już dawno rozstrzygnięte i nie należą do głównych wątków tematycznych, rozważanych w różnych perspektywach badawczych. W istocie należą one do gatunku spraw nigdy niestarzejących się, gdyż szybkie przemiany społeczno-kulturowe niosą wciąż jakościowe zmiany, które stawiają człowieka wobec nowych sytuacji i pytań etycznych. Nie są one tylko domeną filozofów zajmujących się antropologią, ale interesują wszystkie środowiska zatroskane o przyszłość świata.

Człowiek i jego godność to fundament, na którego bazie można budować podstawy teoretyczne i praktyczne działań podejmowanych w ramach polityki społecznej. Nie można tworzyć tej dziedziny bez jej odniesienia do kwestii antropologicznej. Nadaje ona polityce społecznej odpowiedni paradygmat teoretyczny i praktyczny, zaś przyjęta wizja człowieka ma swoje przełożenie w tworzonych diagnozach i programach społecznych.

Przyszłość polityki społecznej w dużej mierze będzie zależeć od sposobu postrzegania przez nią człowieka. Każdy człowiek, który chce racjonalnie uzasadnić swoją działalność, nie może abstrahować od rozstrzygnięć filozoficznych ze sfery antropologii. Od przyjętej wizji człowieka zależą modele teoretyczne, oceny i działania mieszczące się w szeroko pojętej polityce społecznej. Potrzeba racjonalnego uzasadnienia swego działania jest charakterystyczna dla każdego człowieka. Trudno zakładać funkcjonowanie na przykład pracownika socjalnego, który byłby tylko „rzemieślnikiem” wykonującym zlecone zadania. Uzasadniając swoje działania, człowiek staje się filozofem podejmującym problematykę antropologiczną. W polityce społecznej uwarunkowania społeczne są ważnym i niezbędnym czynnikiem naukowych dociekań, choć nie są wystarczające. Od przyjętej definicji człowieka, nie zawsze do końca uświadomionej, będzie zależała wizja polityki społecznej. Modele pozytywistyczne, pozbawione założeń wartościujących, też zawierają pewien model antropologiczny.

Benedykt XVI w omawianej encyklice podkreśla, że kwestia społeczna jest dziś kwestią radykalnie antropologiczną (CV 75). Papież nawiązuje do jakościowo nowej sytuacji, w której na przykład rozwój biotechnologii pozwala na nieznanne wcześniejszym pokoleniom badania na embrionach, na klonowanie ludzi, hybrydyzację ludzkiej istoty czy eugeniczne planowanie rodzin. Pojawia się na nowo, z dużym natężeniem, zjawisko technokratyzmu wraz z nadmierną wiarą w możliwości postępu naukowo-technicznego. Rodzi się też wiele pytań dotyczących ekonomii i rynku w kontekście sprawiedliwszego kształtowania procesu globalizacji. Nowe zjawiska i możliwości człowieka stawiają wiele

osób przed poważnymi dylematami etycznymi. Papież zwraca uwagę na niebezpieczeństwo umacniania się w mentalności ludzkiej materialistycznej i mechaniczystycznej koncepcji życia, która prowadzi do reifikacji człowieka (CV 75).

Wiele nauk dokonuje „świadomego redukcjonizmu” obrazu człowieka. W przestrzeni filozoficznej można znaleźć różne, czasami sprzeczne koncepcje antropologiczne. Richard Rorty w swojej teorii pragmatyzmu filozoficznego negował samo pojęcie osoby ludzkiej. W ujęciach utylitarystycznych ukazywana jest urynkowiona wizja człowieka, natomiast Nietzscheańska wersja antropologiczna zmierza do samouwielbienia jednostki. W wielu środowiskach różnorodność filozofii człowieka budzi zaniepokojenie, gdyż wizje te stanowią podstawę normatywnych działań podejmowanych przez ludzi.

We współczesnych debatach dotyczących kwestii antropologicznych można usłyszeć o całkiem odmiennych stanowiskach, takich, w których negowany jest tradycyjny humanizm. Człowiek traci wówczas wyjątkową pozycję w świecie przyrody, wynikającą z przynależności do gatunku *homo sapiens*. Pojawiają się kryteria człowieczeństwa, biorące pod uwagę jakość życia. Najbardziej rozpoznawalnym zwolennikiem tego poglądu jest Peter Singer, profesor bioetyki w The Institute for Human Values w Princeton i działacz Ruchu Praw Zwierząt. Propaguje on wprowadzenie biologicznego egalitaryzmu w miejsce obowiązującego „gatunkizmu”. Oznacza to opowiedzenie się za równym traktowaniem wszystkich istot żywych. Singer odrzuca koncepcję „gatunkizmu”, w której człowiek znajduje się w pozycji uprzywilejowanej w stosunku do innych istot żywych, bytów, stworzeń. Według Singera założenie to ma znamiona szowinistycznej ideologii, która swoje praktyczne zastosowanie znalazła w rasizmie czy seksizmie, zakładającym dominację jednej płci nad drugą. Egalitaryzm biologiczny w wersji Singerowskiej nie dotyczy wszystkich jednostek, głosi bowiem zasadę, że jednostki „jakościowo wysokie” dominują nad niepełnosprawnymi, chorymi czy starszymi¹².

Singer krytycznie ustosunkowuje się do tradycyjnej koncepcji osoby ludzkiej. Wyrazem jego solidarności ze światem przyrody jest propagowany przezeń wegetarianizm i radykalny sprzeciw wobec eksperymentów dokonywanych na zwierzętach. Założenia takie mają konsekwencje antropologiczne. Zakwestionowana godność człowieka nie stoi już na straży osoby ludzkiej. Wskutek tego można usprawiedliwiać bardzo wiele eksperymentalnych działań względem człowieka, dokonywanych na osobach niepełnosprawnych czy dzieciach, które nie spełniają oczekiwań rodziców. Naczelna zasada głoszona przez australijskiego profesora: „Nie stosuj dyskryminacji na podstawie różnic gatunkowych”, znajduje uzupełnienie w kryterium jakości życia¹³.

¹² Por. P. Singer, *All Animals are Equal*, w: *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*, red. H. Kuhse, Blackwell Publishing, Oxford 2002, s. 81-83.

W swojej encyklice Benedykt XVI przypomina o paradygmacie personalistycznym, lokalizującym człowieka w centrum świata stworzonego. Warto zauważyć, że wcześniejsze dokumenty społeczne Kościoła różnie rozkładały akcenty. Wprawdzie nauczanie Magisterium zawsze podkreślało godność osoby ludzkiej, jednak wcześniejsze encykliki dotyczące kwestii społecznych znacznie bardziej koncentrowały się na problemach społeczeństwa, takich jak kwestia prawa pracy, sprawiedliwe zarobki, przedstawicielstwo pracowników w relacjach z pracodawcami itd. Późniejsze dokumenty społeczne Kościoła ogniskowały swoje zainteresowanie na sprawach międzynarodowych. Zwracano w nich baczną uwagę na stosunki międzynarodowe poszczególnych podmiotów państwowych czy na brak równowagi między biednymi i bogatymi.

Antropologia personalistyczna była obecna w nauczaniu Jana XXIII, a szczególnie przybrała na sile w myśli społecznej Jana Pawła II. Przez pryzmat człowieka analizowane w niej były wszystkie zjawiska społeczne, w których człowiek uznawany był za podstawę normatywną wszelkich działań¹³. W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI jako zasadę teoretyczno-poznawczą w nauczaniu społecznym Kościoła ukazuje antropologię teologiczną.

Autor encykliki *Caritas in veritate* podkreśla, że „Bez Boga człowiek nie wie, dokąd zmierza, i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest. [...] Tylko gdy uznamy, że jesteśmy powołani, jako pojedyncze osoby i jako wspólnota, do uczestnictwa w rodzinie Boga jako Jego dzieci, będziemy również zdolni zrodzić nową myśl i zaangażować nowe siły w służbę prawdziwego i pełnego humanizmu. [...] Dyspozycyjność wobec Boga otwiera na dyspozycyjność wobec braci oraz wobec życia, pojmowanego jako odpowiedzialne i radosne zadanie. I przeciwnie, ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, które prowadzą do zapomniania o Stwórcy i stwarzają niebezpieczeństwo zapomniania również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju. *Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem niehumanistycznym*” (CV 78). W humanizmie otwartym na Boga Papież widzi możliwość rozwiązania kwestii antropologicznej, chroniącej człowieka przed różnymi rodzajami zniewolenia. Osoba ludzka, która jest całością, wchodzi w relację ze wspólnotą ludzką, funkcjonującą jako całość¹⁵.

Ojciec Święty podejmuje kwestie antropologiczne w kontekście integralnego rozwoju ludzkiego w miłości i prawdzie. Zauważa, że „autentyczny rozwój

¹³ Tenze, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996, s. 205.

¹⁴ P. J. Cordes, „*Caritas in veritate*” papieża Benedykta XVI – lub: W jakiej relacji do światła Objawienia znajduje się nauka społeczna Kościoła, w: Paul Josef Kardynał Cordes Doktor honoris Causa, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 32.

¹⁵ A. F. Appi, *Refleksja teologiczna nad encykliką „Caritas in veritate”*, „Społeczeństwo” 19 (2009), nr 6, s. 738.

obejmuje całą osobę we wszystkich jej wymiarach” (CV 11). Jest to rozwój integralny, który Benedykt XVI wyjaśnia w perspektywie teologicznej. Źródło tego rozwoju jest w Bogu. Rozwój jest obligatoryjnym zadaniem stojącym przed ludzkością. Jest to nowa idea, wprowadzona przez Benedykta XVI. Ujmuje rozwój człowieka w kategoriach powołania, gdyż ma on boskie pochodzenie, wpisane w ludzką naturę.

Rozwój społeczny nie może ograniczać się tylko do celów o charakterze wertykalnym, mających się spełnić w doczesności. Dopiero wymiar horyzontalny z wpisaną perspektywą życia wiecznego nadaje rozwojowi wymiar integralny. Papież wskazuje, że jeśli kierunek rozwoju nadaje jedynie człowiek, rozwój przeradza się tylko w zwiększony stan posiadania. Rozwój zamknięty w granicach historii „traci odwagę, jakiej wymaga gotowość na przyjęcie wyższych dóbr, na podjęcie wielkich i bezinteresownych inicjatyw podyktowanych przez powszechną miłość” (CV 11).

Ujawnia się w tym ogromny realizm Benedykta XVI. Zauważa on, że rozwój społeczny nie dokonuje się wyłącznie dzięki własnym siłom człowieka. Rozwój nie może też przyjść z zewnątrz. Nie osiąga się go tylko przez tworzenie odpowiednich instytucji, których działalność byłaby *panaceum* na wszelkie bolączki i popychała ludzkość ku lepszemu przyszłości. Instytucje mogą się okazać bezskuteczne w trosce o integralny rozwój społeczeństwa, jeśli nie będą uwzględniać bezinteresownych inicjatyw podyktowanych przez miłość. To ona motywuje ludzi, aby w sposób wolny i solidarny wzięli odpowiedzialność za drugą osobę, dostrzegając w niej obraz Boży. Transcendentalna wizja osoby, którą Bóg powołuje do rozwoju, jest ważnym elementem integralnego rozwoju (CV 11).

W polityce społecznej rozwój społeczeństwa można rozumieć dwojako: jako wieloetapowy proces przemian w życiu społeczeństwa, który zachodzi w konkretnym kierunku, albo jako proces przemian, prowadzący do wzmacniania i doskonalenia danego społeczeństwa czy społeczności światowej. Niejednokrotnie pojęcie rozwoju społecznego występowało jako synonim postępu, kojarzone było z pozytywnymi kierunkami przemian społecznych. Obecnie w niektórych perspektywach teoretycznych odchodzi się od wartościowania kierunku jako pozytywny bądź jako negatywny. Niewartościujące pojmowanie rozwoju społecznego, charakterystyczne dla niektórych dyscyplin naukowych, pozwala koncentrować uwagę na sukcesywnych zmianach. W ujęciach normatywach podkreśla się, że rozwój powinien być zrównoważony i zorientowany na zaspokojenie podstawowych potrzeb i zachowanie praw człowieka.

Zróżnicowany rozwój, analizowany w perspektywie polityki społecznej w warunkach globalizacji, wymaga także spojrzenia holistycznego. Nie można go osiągnąć tylko za pomocą postępu technicznego, z uwagi na korzyści płynące z relacji ludzkich, lecz powinien być oparty na potencjale miłości otwierają-

cej się na wzajemność (CV 9). Tu właśnie otwiera się przestrzeń dla miłości w prawdzie jako zasady polityki społecznej.

Zasada miłości w prawdzie

Miłość w prawdzie jest według Benedykta XVI fundamentalną zasadą katolickiej nauki społecznej. Znajduje ona swój praktyczny wyraz w kryteriach postępowania moralnego. Przesłanie papieskie nie jest skierowane tylko do wiernych Kościoła katolickiego. Chrześcijanie żyją w społeczeństwach pluralistycznych. Zadaniem chrześcijan jest kształtowanie kultury i wzbogacanie jej wartościami ewangelicznymi. Czy możliwy jest społeczny konsensus dotyczący zasady *caritas in veritate*? Czy zasada ta może mieć także fundamentalne znaczenie dla dyscypliny naukowej, jaką jest polityka społeczna?

Caritas w ujęciu Benedykta XVI nie sposób przeanalizować bez odniesienia się do jego pierwszej encykliki *Deus caritas est*. Ojciec Święty ukazuje w niej różne wymiary miłości: *eros* (miłość erotyczna), *philia* (przyjaźń), *agape* (miłość bezwarunkowa, zdolna do samopoświęcenia się) i *caritas* (miłość miłosierna), które tworzą jedną harmonijną i wzajemnie się dopełniającą całość. Każdy wymiar miłości ma istotne znaczenie dla człowieka. Papież analizuje najpierw miłość jako *eros*, która – wzbogacona miłością *agape*, czyli bezinteresownym darem z siebie na rzecz drugiego człowieka – zabezpiecza osobę ludzką przed uprzedmiotowieniem. Druga część dokumentu dotyczy *caritas* jako instytucji. Benedykt XVI przypomina w niej o wspólnej odpowiedzialności za innych w celu budowania lepszego świata. Zaangażowanie w działalność charytatywną jest niewystarczające bez miłości i serca. *Caritas* jest zawsze czymś więcej niż zwyczajna działalność dobroczynna. Miłość w religii chrześcijańskiej ujmowana jest nie tylko jako program społeczny, ale głównie jako cel, gdyż Bóg jest Miłością (1 J 4, 16).

Ojciec Święty wyraźnie podkreśla, że miłość i prawda mają swoje źródło w Bogu: „Wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza. Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją” (CV 2). Kościół jest depozytariuszem zarówno prawdy, jak i miłości, które otrzymał od Boga w darze. Jego zadaniem jest troska o ten dar i jego promulgacja w świecie.

Miłość w ujęciu Benedykta XVI dotyczy relacji zachodzących w skali mikro (relacje przyjacielskie, rodzinne, stosunki bezpośrednie) oraz zjawisk w skali makro (stosunki społeczne, ekonomiczne i gospodarcze). Papież zauważa, że w skali makro miłości nadaje się niewielkie znaczenie moralne. Miłość należy łączyć z prawdą w obu tych skalach. Chroni to miłość przed łatwym sentymentalizmem, a prawdę przed relatywizmem. „Stąd potrzeba łączenia miłości z prawdą nie tylko we wskazanym przez św. Pawła kierunku, »*veritas in cari-*

tate» (Ef 4, 15) – argumentuje Benedykt XVI – ale również w odwrotnym i komplementarnym kierunku »*caritas in veritate*«. Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w »ekonomii« miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości, oświeconej przez prawdę, ale przyczynimy się też do uwiarygodnienia prawdy, ukazując jej moc nadawania autentyczności i przekonywania w konkretnym życiu społecznym. Nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często nie liczącym się z nią i jej niechętnym» (CV 2). Te dwa dopełniające się kierunki *miłości w prawdzie i prawdy w miłości* tworzą zasadę integralnego ludzkiego rozwoju, który pozwala chronić poszczególne elementy tej zasady przed ich zniekształcaniem.

Czy wobec tak przedstawionej *caritas* polityka społeczna musi się dystansować jako nauka świecka? Jeśli nie, to można postawić pytanie: W jaki sposób takie wartości, jak miłość i prawda, mogą inspirować politykę społeczną do kształtowania warunków życia ludności oraz stosunków międzyludzkich? Trzeba podkreślić, że dotychczasowe publikacje z zakresu omawianej tu dyscypliny naukowej bezpośrednio, niezbyt często odwoływały się do tych wartości, a także do utworzonej z nich zasady. W polityce społecznej zasada ta ukazywana jest jako ogólna dyrektywa i norma działania, jako paradygmat dla różnych podmiotów dążących do zaspokajania potrzeb. Zasady te wynikają z przyjętej, choć nie zawsze do końca uświadomionej koncepcji człowieka. Zasady społeczne zależą także od przyjętej doktryny polityki społecznej czy obowiązującego systemu aksjologicznego. Zasady znajdują swoje uzasadnienie w wartościach. Postępowanie według zasad jest swoistego rodzaju działaniem chroniącym pewne wartości. Niektóre wartości przyjęte w polityce społecznej uznaje się również za zasady. Szczególnie jest to widoczne w cechach stosunków i instytucji społecznych, np. takich jak solidarność i samorządność. Wartość i zasada są pożądanymi elementami instytucji społecznych, podstawą ich funkcjonowania. W *Leksykonie polityki społecznej* znalazły się następujące zasady polityki społecznej: przezorność, samopomoc, solidarność społeczna, pomocniczość, partycypacja, samorządność, dobro wspólne i wielosektorowość¹⁶. W niektórych modelach polityki społecznej można odnaleźć jeszcze inne zasady.

Papież z zasady *caritas in veritate* wyprowadza tezę o potrzebie angażowania się człowieka na rzecz rozwoju w poszukiwaniu sprawiedliwości i dobra wspólnego (CV 6). Zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego ma wymiar instytucjonalny i osobisty. Pierwszy ma w pewien sposób charakter polityczny w związku z wykorzystaniem odpowiednich instytucji prawnych, cywilnych,

¹⁶ B. Szatur-Jaworska, *Polityki społecznej zasady*, w: *Leksykon polityki społecznej*, jw., s. 140-141.

politycznych i kulturalnych, tworzących strukturę życia społecznego. Drugi wymiar podkreśla osobiste zaangażowanie w duchu własnego powołania (CV 7). Troska o dobro wspólne nie może być sprowadzana do pragmatycznej działalności bez miłości w prawdzie, gdyż to ona nadaje zaangażowaniu znacznie głębszy sens niż tylko kontekst materialno-ekonomiczny.

Realizm podpowiada, że nie można stworzyć idealnego systemu społecznego, który byłby wystarczającym *panaceum* na wszystkie ludzkie potrzeby, eliminując potrzebę zaangażowania instytucji państwowych i pozarządowych na rzecz ludzi wykluczonych i zmarginalizowanych. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* stwierdza: „Państwo, które chce zapewnić wszystko, które wszystko przyjmuje na siebie, w końcu staje się instancją biurokratyczną, nie mogącą zapewnić najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania. Nie państwo, które ustala i panuje nad wszystkim, jest tym, którego potrzebujemy, ale państwo, które dostrzeże i wesprze, w duchu pomocniczości, inicjatywy podejmowane przez różnorakie siły społeczne, łączące w sobie spon-taniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy”¹⁷.

Państwo potrzebuje osób podejmujących wyzwania społeczne w duchu zasady *caritas in veritate*, ale także samo powinno stwarzać przestrzeń do oddolnej kreatywnej działalności ludzi. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że iluzją jest pragnienie stworzenia idealnego systemu prawnego – do którego jednak zawsze warto zmierzać – który mógłby całkiem rozwiązać problemy społecznej nierówności i ubóstwa. Również instytucje państwowe, które próbują wziąć na siebie wszystkie obowiązki związane z poprawą sytuacji materialnej i społecznej poprzez regulację procesu rozwoju potrzeb, skazane są na niepowodzenie.

Papież zwraca uwagę na selektywność, która powoduje tolerancję wobec „niesłychanej niesprawiedliwości”. Arbitralna wybiórczość wielu istotnych kwestii pozwala Benedyktowi XVI na konstatację, że bogaty świat ze swoim zamkniętym sumieniem nie jest jeszcze w stanie usłyszeć wołania ludzi ubogich, pukających do drzwi bogaczy (por. CV 75). Przypomina, że życie osoby biednej ma taką samą wartość jak życie osoby bogatej. Jednocześnie wskazuje na prawa człowieka do korzystania z podstawowych dóbr (wody pitnej, pożywienia itp.). Bez poszanowania tych praw nie jest zagwarantowane prawo człowieka do życia. Papież sprzeciwia się jednostronnemu domaganiu się przez bogate kraje tylko praw, a zapominaniu o komplementarnie występujących z nimi obowiązkach. Wzywa, aby w poczuciu obowiązku wypływającego z perspektywy antropologiczno-etycznej organizacje międzynarodowe wraz krajami zamocnymi pozwalały najuboższym stawać się twórcami własnego rozwoju. Jest to bardzo mocne wezwanie do świata o prawo do rozwoju ubogich (por. CV 43).

¹⁷ DCE 28.

Analizując *Caritas in veritate*, Maciej Hułas zauważa wołanie Benedykta XVI o obronę *socialitas*. Jest ona wyrazem troski o przestrzeń międzyludzką, która wydaje się coraz mniej atrakcyjna dla rynku i państwa. Zagrożona jest przez słabnącą solidarność międzyludzką, przez marginalizację znaczeń struktur pośrednich, wymuszoną przez ekonomię, mobilność społeczną, przez negatywne konsekwencje emigracji zarobkowej, dewastację środowiska naturalnego itd. Benedykt XVI nie stoi na stanowisku spektakularnego rewizjonizmu, ale stara się ukazać kierunki budowy nowego ładu opartego na godności człowieka i zasadzie miłości w prawdzie¹⁸.

Właściwie skonstruowany system, o którym mówi Papież, składa się z połączenia elementów tworzących charakterystyczną triadę rynku, państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Z systemem tym powinna harmonijnie współgrać wyrastająca z nich logika rynku, logika polityki i bezinteresowny dar. Każdy element tej triady ma swoje specyficzne właściwości i odpowiadające im zadania, istotne dla właściwego funkcjonowania całości. Papież nie chce, aby logika rynku była zastąpiona bezinteresownością. Zauważa jednak, że „zarówno rynek, jak i polityka potrzebują osób otwartych na wzajemny dar” (CV 39). Nie wystarczą ekonomiczne zasady i działalność państwa, jeśli pominięte zostanie braterstwo. Program społeczny Benedykta XVI składa się na cywilizację braterstwa, w której ekonomia i polityka, świadome swoich ograniczeń, czerpią „energije moralne” od innych podmiotów (CV 35)¹⁹.

Miłość w prawdzie ma fundamentalne znaczenie dla tworzenia i jednoczenia społeczności, pozwala pokonać wszelkie ograniczenia i bariery²⁰. *Caritas* w ujęciu zaprezentowanym przez Ojca Świętego jest ważną siłą motywującą do odważnego i pełnego angażowania się na rzecz sprawiedliwości, pokoju i rozwoju społecznego, czyli wartości istotnych z punktu widzenia polityki społecznej. Duch *caritas in veritate* powinien przenikać działalność polityczną i ekonomiczną, mobilizować do większej aktywności na rzecz sprawiedliwości i dobra wspólnego.

W swoich rozważaniach Benedykt XVI powołuje się na kategorię *miasta Bożego bez barier*. Jest to termin teologiczny ukazujący perspektywę eschatologiczną. „Gdy działalność człowieka na ziemi jest inspirowana i wspierana przez miłość, przyczynia się do budowania powszechnego *miasta Bożego*, do którego dążą dzieje rodziny ludzkiej. W społeczeństwie globalizującym się dobro wspólne i zaangażowanie na jego rzecz nie mogą nie odnosić się do

¹⁸ M. Hułas, *Obronić „socialitas”. Perspektywa „Caritas in veritate”*, w: *Spółczesność, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*, red. S. Fel, M. Hułas, S. G. Raabe, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 231-247.

¹⁹ Por. Mazurkiewicz, *Miłość w prawdzie*, s. 117.

²⁰ Por. J. Mazur, *Wyzwania dla polityki społecznej w aspekcie zasady caritas in veritate*, w: *Spółczesność, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*, jw., s. 216.

całej rodziny ludzkiej, to znaczy wspólnoty ludów i narodów, aby zaprowadzić jedność i pokój w *mieście człowieka*, kształtując je w pewnej mierze jako antycypację i zapowiedź miasta Bożego bez barier” (CV 7). W tej wypowiedzi Papieża można doszukać się ważnego fundamentu życia społeczno-ekonomicznego. Działalność człowieka w różnych przestrzeniach życia może przyczyniać się do zaszczepiania idei charakterystycznej dla eschatologicznego „jutra świata”. Wówczas człowiek swoim zaangażowaniem na rzecz dobra ludzkiej rodziny przekracza horyzont doczesności, antycypując rzeczywistość królestwa Bożego.

W ujęciu Papieża cały świat jest „miastem człowieka”, które poprzez jedność i pokój staje się antycypacją „miasta Boga”. Działania człowieka zainspirowane miłością przyczyniają się do „budowania powszechnego *miasta Bożego*, do którego zmierzają dzieje rodziny ludzkiej. Zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego całej rodziny ludzkiej czyni z miasta człowieka antycypację »zapowiadającą miasto Boże bez barier«” (CV 7).

Ukazując miasto Boże, Benedykt XVI wskazuje cel, do którego powinien zmierzać rozwój człowieka. Antycypacja miasta Boga dokonuje się w zjednoczeniu wokół dobra wspólnego, przyjętego przez całą ludzkość. „Jest to dobro »nas-wszystkich«, czyli poszczególnych osób, rodzin oraz grup pośrednich, tworzących wspólnotę społeczną. Nie jest to dobro poszukiwane dla niego samego, ale ze względu na osoby, które należą do wspólnoty społecznej i które tylko w niej mogą rzeczywiście i bardziej skutecznie osiągnąć swoje dobro” (CV 7). Trzeba zwrócić uwagę na ten wspólnotowy wymiar angażowania się w osiągnięcie dobra wspólnego. Procesy globalizacji wymagają bowiem zjednoczenia wysiłków całej rodziny ludzkiej w dążeniu do zakładanych celów.

Zakończenie

Wizja miłości i prawdy przedstawiona przez Benedykta XVI tworzy zasadę katolickiej nauki społecznej „*caritas in veritate in re sociali*”. Głosi ona prawdę o miłości Chrystusa w społeczeństwie, która staje się posługą miłości, miłości w prawdzie (por. CV 5). Problemy społeczno-gospodarcze czy kwestie związane z rozwojem i dobrobytem społecznym potrzebują prawdy wiary i prawdy rozumu. Obie te prawdy wzajemnie się uzupełniają. Bez miłości w prawdzie wszelka działalność człowieka, również polityka społeczna, narażona jest na zagubienie odpowiedzialności moralnej. Wówczas łatwo o uzależnienie zachowań ludzkich w przestrzeni prywatnej i publicznej od prywatnych interesów i logiki władzy. Prowadzi to, zauważa Benedykt XVI, do podziałów w społeczeństwie, szczególnie widocznych w procesie globalizacji.

Papież dokonuje głębokich analiz wielu problemów współczesnego świata. Nie proponuje gotowych technicznych rozwiązań, mających być lekar-

stwem na wszelkie choroby indywidualne i społeczne. Nowe jakościowo problemy wymagają poszukiwania nowych rozwiązań, których należy „razem szukać w poszanowaniu własnych praw każdej rzeczywistości oraz w świetle całościowej wizji człowieka. [...] Zostaną wtedy odkryte szczególne punkty zbieżne i konkretne możliwości rozwiązań, bez wyrzekania się jakiegokolwiek fundamentalnego wymiaru ludzkiego” (CV 32). Osoby zajmujące się polityką społeczną mogą odnaleźć w *Caritas in veritate* wiele ważnych wskazań natury etycznej i aksjologicznej, m. in. że wspólna troska polityków społecznych i Kościoła powinna się koncentrować na człowieku w jego integralnym rozwoju.

Benedykt XVI zwrócił uwagę na związek między wzrastającą zależnością ludzi i narodów a brakiem etycznego współdziałania sumień i umysłów. Tylko harmonijna współpraca uwzględniająca zasady etyczne, może zapewnić rozwój rzeczywistości ludzkiej. W opinii Papieża współczesne problemy i kryzysy nie mają wyłącznie podłoża ekonomicznego czy politycznego. Przeszkodą w integralnym rozwoju jest brak całościowej wizji człowieka. Próba normowania zachowań społecznych przez prawo czy kodeksy etyczne okazała się niewystarczająca. Często były one efektem myślenia w krótkiej perspektywie gubiącej długomyślność²¹. Pomijanie etycznych motywacji długoterminowych w rozwiązaniach ekonomicznych zaowocowało zyskiem krótkoterminowym, spowodowało katastrofę w kategoriach długoterminowych, co doprowadziło do kryzysu ekonomicznego na początku XXI w.

Zaproszenie do budowy cywilizacji braterstwa skierowane jest także do osób związanych z polityką społeczną. Nie powinny się one obawiać miłości i prawdy w ujęciu Benedykta XVI ani zasady *caritas in veritate*. Teologiczny wymiar dokumentu społecznego Papieża nie przeszkadza odnajdywać wielu punktów zbieżnych, gdyż koresponduje on z licznymi refleksjami zawartymi w dorobku takich nauk, jak polityka społeczna, socjologia czy filozofia. Przed ponad stu laty wielu autorów pisało o nauce wolnej od wartości. We współczesnej filozofii nauki podkreśla się potrzebę nasycenia nauki wartościami²². Nauka ma wsobny wymiar aksjologiczny²³. Miłość w prawdzie może być zasadą inspirującą również osoby spoza kręgów katolickich. Obiektywnie odkrywana potrzeba miłości i prawdy jest mocno wpisana w ludzką kondycję, jednoczącą ludzi niezależnie od różnicy poglądów i przekonań religijnych.

²¹ Por. Mazurkiewicz, *Miłość w prawdzie*, s. 121.

²² Por. E. McMullin, *Values in Science*, w: *A Companion to the Philosophy of Science*, red. W. Newton-Smith, Blackwell Publishing, Cambridge 1996, s. 550.

²³ Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, s. 5.