

Spółeczność
w świetle rozumu i wiary

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Jan Krucina – Wrocław

Ks. prof. UAM dr hab. Paweł Bortkiewicz – Poznań

ISBN 83-87318-85-X

KS. WALDEMAR IREK

**Spółeczność
w świetle rozumu i wiary**

WROCLAW 2005

Redakcja techniczna: *Mirosława Zmysłowska*
Projekt okładki: *Romuald Lazarowicz*
Korekta: *Aleksandra Kowal*

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
pl. Katedralny 9, 50-329 Wrocław, tel./fax (071) 322 99 70
e-mail: wydawca@pft.wroc.pl
Druk: Drukarnia ELMA, Wrocław, ul. Norwida 29

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Wykaz skrótów	19
I. Człowiek i społeczeństwo: „ja” – „ty” – my”	21
1. Człowiek między absurdem a tajemnicą Filozoficzno-teologiczne przesłanki antropologii	21
2. Przesłanki życia społecznego. Człowiek jako istota myśląca i społeczna	33
3. Fundamenty budowy społeczeństwa – zasady społeczne	63
4. Podmiotowość sprawdzianem personalizmu	84
II. Życie i rozwój osoby ludzkiej	113
1. Pierwsze kręgi socjalizacyjne – rodzina i szkoła	113
2. Państwo w perspektywie sprawiedliwości i miłości społecznej	167
3. Pluralizm i tolerancja w życiu społecznym	215
4. Człowiek wobec świata rzeczy – o pracy i o zawodzie	228
III. Spotkanie Kościoła z systemami społecznymi w czasach nowożytnych	251
1. Nauka społeczna Kościoła wobec liberalizmu	251
2. Konfrontacja Kościoła z socjalizmem	290
3. Rozumienie demokracji	328
4. Funkcja krytyczna Kościoła zastosowana do kultury współczesnej	343
Zakończenie	387
Bibliografia	393
Zusammenfassung	419

WSTĘP

W każdej refleksji, w której odkrywamy dwa porządki myślenia: diagnostyczny oraz normatywny, tj. prowadzący do nauk idiograficznych (opisowych) i nomologicznych (ukazujących prawa rządzące rzeczywistością) – następuje spiętrzenie trudności i niebezpieczeństw przejścia od stanu faktycznego do idealnego, bądź też odwrotnie, w pytaniu: Jak wzorce i prawa przekładają się na rzeczywistość? Wydaje się, że problem ten w sposób wyjątkowo ostry staje wobec społecznej refleksji dokonywanej w Kościele w dziedzinie, którą zwykliśmy nazywać katolicką nauką społeczną (KNS).

Pytamy, gdzie znajdują się jej źródła. Czy w analizie ludzkiej natury dokonywanej w świetle naturalnego rozumu, czy też w Biblii i refleksji teologicznej związanej z poznaniem nadprzyrodzonym? Czy zatem KNS jest specyficznie uprawianą filozofią społeczną? (nawet wówczas, gdy czerpie też dane z Objawienia chrześcijańskiego), czy u jej podstaw musimy zawsze szukać mocy wiążącej prawa związanego z Objawieniem?

Tym bardziej że refleksja ta dokonywana jest w sposób zarówno „odgórny” – przez Magisterium Kościoła, jak i „oddolny” – przez społeczników i teologów, i dotyczy nie tylko zasad, ale również konkretnej ich aplikacji. Daje się również zauważyć wpływy niechrześcijańskich szkół społecznych na podejmowaną przez Kościół refleksję socjologiczną, a ich wyniki bywają często wykorzystywane bez akceptacji wtórnych.

Oswald von Nell-Breuning, mówiąc o zasadach społecznych i o ich zastosowaniu, posłużył się porównaniem ze skalą. „Ktoś, kto chce zbudować gmach, musi posługiwać się skalą, ale na

podstawie samej skali ten dom w rzeczywistości nie stanie". Czy skalą KNS jest Objawienie Boże, czy też prawo naturalne? Czy można zbudować określoną koncepcję życia społecznego bez uwzględnienia wyników badań nauk humanistycznych? Nasza refleksja pogłębia problem teoretyczny, wówczas gdy ma aspiracje, by stać się nauką praktyczną, domagając się aplikacji swoich zasad do rzeczywistości.

Katolicka nauka społeczna opiera się na relacji między filozofią i teologią a naukami humanistycznymi. Spotkanie odrębnych dyscyplin naukowych G. Ebeling nazywa relacją interdyscyplinarną, wskazując na trzy możliwości takiego dyskursu: „1) interdyscyplinarne przekazywanie wiadomości, 2) interdyscyplinarna dyskusja nad założeniami, 3) interdyscyplinarna odpowiedzialność za następstwa odnośnych nauk”¹.

Człowiek przednowożytny posiadał trwały punkt oparcia, ponieważ wszystko mógł odnieść do Stwórcy. Ład wszechświata znajdował swoje odbicie w niezniszczalnych wartościach. Bóg był uzasadnieniem wszystkiego. Nawet w czasach Rewolucji Francuskiej jej przeciwnicy wierzyli, że Istota Najwyższa nie dopuści do dalszego rozprzestrzeniania się zła².

Czasy oświeceniowe naruszyły ten porządek. Jeżeli z punktu widzenia teorii społecznej centralny problem leży w pytaniu o relację osoby do społeczności, to relacja, w której akcentowano zarówno człowieka, jak i konieczność społeczności dla jego życia i rozwoju, została naruszona³. Odejście od Boga, jako Instancji Najwyższej, stanowiącej równocześnie zabezpieczenie podmiotów społecznych wobec groźby ich wchłonięcia przez społeczność, zaowocowało kryzysem prawdy o człowieku.

Odpowiedzią na groźbę dyktatu oraz społecznej samowoli stał się głos Kościoła, wprawdzie rozbrzmiewający – zarówno w teo-

¹H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 68.

²R. Skarżyński, *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej*, t. I, Warszawa 1998, s. 13.

³M. Monzel, *Katholische Soziallehre*, t. I: *Grundlegung*, Köln 1965, s. 237.

rii, jak i w praktyce – już od pierwszych wieków naszej ery, to jednak metodologicznie uporządkowany dopiero w związku z pojawieniem się pierwszej społecznej encykliki, *Rerum novarum*, wydanej przez Leona XIII, i nazwany nauką lub nauczaniem społecznym Kościoła. Powstanie tej nauki związane jest niewątpliwie z odpowiedzią na wyzwanie, jakie przyniosło dziedzictwo Oświecenia oraz Rewolucji Francuskiej, z krwiożerczym dziewiętnastowiecznym kapitalizmem, jak też z rodzącym się proletariatem.

Porządkując świat, opierając się jedynie na własnym rozumie, kwestionując wszelkie autorytety, człowiek z czasem stworzył nowy mit: kult rozumu niepoddanego żadnej krytyce – Oświecenie zaś, które miało aspiracje, by ukazać całościowy system myślowy, doprowadziło zarówno do wyalienowania człowieka, jak i do totalitaryzmu⁴.

Program, nazwany przez M. Webera „odczarowywania świata”, doprowadził do nowej sytuacji: człowiek z istoty myślącej, która potrafiła zdefiniować samego siebie – na podstawie dziedzictwa myśli filozofii greckiej i rzymskiej oraz chrześcijaństwa – stał się istotą poszukującą odpowiedzi na pytanie: Kim jestem?⁵ Zafalszowany obraz człowieka, odartego z odniesień metafizycznych, ugruntowany przez scjentyzm, prowadzi go w ostateczności do samolikwidacji⁶.

Od samego początku nauka społeczna Kościoła miała aspiracje, aby świat sobie współczesny nie tylko diagnozować, lecz także aby wyjaśniać go w świetle praw natury i Objawienia oraz wskazywać zasady, na podstawie których można odrodzić zarówno naturę ludzką, jak i społeczeństwo. Refleksja nad nauczaniem społecznym Kościoła zrodziła dyscyplinę filozoficzno-teologiczną, jaką jest katolicka nauka społeczna.

⁴T. Szkołut, *Spór o rozum oświeceniowy a debata o kondycji człowieka*, w: *Dylematy racjonalności – między rozumem teoretycznym a praktycznym*, s. 239.

⁵Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004.

⁶J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 26.

Jeszcze z początkiem XIX w. możemy spotkać się z myślą chrześcijańską opartą bądź na schematach scholastycznych, bądź też pragnącą jedynie umoralnić istniejące kierunki społeczne⁷. Dopiero encyklika Leona XIII *Rerum novarum* ukazała w sposób kompleksowy kwestię społeczną, ale także wskazała *explicito* na zasady prowadzące do rozwiązania podstawowych problemów życia społecznego⁸. W ten sposób stała się ona zaczątkiem nowożytnego nauczania społecznego Kościoła. Wydaje się, że struktura pierwszej społecznej encykliki, nawiązująca przede wszystkim do analizy natury i teleologii w życiu człowieka oraz wypływającej z niej krytycznej analizy kapitalizmu i socjalizmu, stworzyła przesłanki dla budowy katolickiej nauki społecznej. Mówiąc o genezie i uwarunkowaniach pierwszej społecznej encykliki, H. Juros stwierdza, że „nie została ona arbitralnie zadekretowana przez Urząd Nauczycielski Kościoła, lecz jest finalnym dziełem zbiorowego katolicko-społecznego myślenia i zaangażowania XIX wieku”⁹.

Kościół poprzez swoją katolicką naukę społeczną, która jest jego oknem na współczesny świat, poprzez posiadane kryteria prawdy o osobie ludzkiej i istocie społeczności zakorzenione w prawach natury i Ewangelii, nie tylko bacznie obserwował świat, ale przeprowadzał krytykę istniejących systemów społeczno-politycznych i gospodarczych, stając się niejako opozycją moralną, po to, aby ukazywać poprawną wizję osoby we wspólnocie. Krytyka systemów społecznych, dokonywanych od Leona XIII po Jana Pawła II, wskazywała zarówno na indywidualizm, jak i na kolektywizm jako na formy społeczne, które nie pozwalają na pełnię realizacji wartości personalistycznych.

Są to dwie drogi – jak mówił K. Wojtyła – „antypersonalistyczne, prowadzące do alienacji zarówno osoby, jak i wspólno-

⁷J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 397.

⁸*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2004, s. 48.

⁹H. Juros, *Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, Lublin 1998, s. 351; także: A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 33.

ty”¹⁰. Refleksja krytyczna myślicieli chrześcijańskich upatrywała błąd zarówno w kapitalizmie, jak i w socjalizmie; zarówno w oddzieleniu kapitału od pracy, jak i szukaniu antynomii między tymi zjawiskami¹¹.

Katolicka nauka społeczna stanowi zatem naukę interdyscyplinarną, co dobitnie podkreśla J. Höffner, mówiąc: „zadanie chrześcijańskiej nauki społecznej polega na badaniu podstaw metafizycznych, etycznych i teologicznych życia społecznego, starając się równocześnie ciągle odczytywać znaki czasu (Mt 16,3). Gdyby tego bowiem nie czyniła, ryzykowałyby, że stanie się nauką abstrakcyjną i nieaktualną, pomimo swojej wierności zasadom. Stąd wynika dla niej obowiązek starannego uwzględniania i wykorzystywania potwierdzonych danych systematycznej socjologii doświadczalnej, historii społecznej, psychologii społecznej, demografii, statystyki itp. Porusza się ona w polu napięć między tym, co Boże, a tym, co historycznie zmienne”¹².

Według J. Majki w katolickiej nauce społecznej znajdziemy trzy rodzaje twierdzeń o charakterze filozoficzno-teologicznym. Pierwsze ukazują związki między Objawieniem a analizą społecznej natury człowieka i jego godności. Drugie to twierdzenia o charakterze diagnozującym rzeczywistość społeczną oraz ukazującym ideały społeczne. Wreszcie grupa trzecia to zalecenia i wskazówki związane zarówno z misją profetyczną, jak i duszpasterską działalnością Kościoła¹³.

Nietrudno zauważyć, że katolicka nauka społeczna stanowi spotkanie filozofii i humanistyki, ze szczególnym uwzględnieniem nauk społecznych, ale jest przede wszystkim dyscypliną teologiczną. Jak głosił w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II, jest ona tą częścią teologii moralnej, która odnosi się do zasad funkcjonowania człowieka jako istoty społecznej oraz teologii prak-

¹⁰ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 24 (1976) z. 2, s. 287.

¹¹ C. Strzeszewski, *Własność: zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 290.

¹² J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1983, s. 13.

¹³ J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, dz. cyt., s. 402.

tycznej jako refleksji nad samorealizacją Kościoła w świecie współczesnym. Staje się ona wyrazem „posługi integralnego zbawienia, którą Kościół chce wypełnić wobec każdego człowieka. Wywodzi się ona z apostołskiej posługi Kościoła, dlatego jest zdolna ukazywać i głosić działanie Boga w sferze społecznej, dostrzegać je i mu służyć”¹⁴.

Z pewnością dlatego Jan Paweł II, dokonując pogłębionej refleksji nad tożsamością nauczania społecznego Kościoła, korzystając także z doświadczenia związanego z teologią wyzwolenia i teologią polityczną, powie: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś trzecią drogą między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś alternatywą wobec nich. Stanowi ona kategorię niezależną [...]. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym [...]. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła” (SRS 41).

Jeszcze dobitniej wskazując na wymiar pastoralny ukaże ten problem Jan Paweł II w *Centesimus annus*: „Nauka społeczna ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji. Jako taka głosi ona Boga i tajemnicę zbawienia w Chrystusie każdemu człowiekowi i z tej samej racji objawia człowiekowi samego siebie” (CA 54); stanowi ona „istotny czynnik Nowej Ewangelizacji” (CA 5).

Już w wywiadzie udzielonym 21 czerwca 1978 V. Messoriemu, ówczesny Kardynał Wojtyła dostrzegał zarówno oryginalność, jak i adekwatność nauki społecznej Kościoła wobec rzeczywistości. K. Wojtyła mówił wówczas: „Specyfika katolickiej nauki społecznej odpowiada oryginalności samej Ewangelii. W niej ma swój korzeń i podstawę. Ewangelia zaś jest oryginalna nie tylko poprzez swoją teologię, ale także poprzez swoją antropologię [...]. Ewangelia jest oryginalna poprzez właściwy dla niej sposób widzenia (czyli objawienia) całokształtu spraw człowieka, również spraw człowieka w wymiarze wspólnoty,

¹⁴M. Toso, *O naturze nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo” 1 (1998), s. 16.

w wymiarze życia społecznego. Można by powiedzieć o szczególnym nasyceniu teologicznym w antropologii. Jedno i drugie wyraża ową oryginalność Ewangelii i ewangelizacji, a w konsekwencji nauka społeczna stamtąd bierze swój początek¹⁵.

Spytajmy w tym kontekście raz jeszcze o uzasadnienie interwencji Kościoła w sprawy społeczne, koncentrując się szczególnie na nauce Jana Pawła II, w której – jak w soczewce – skupia się dotychczasowe nauczanie Kościoła¹⁶. Większość komentatorów uważa, że encyklika *Centesimus annus* stanowi swoiste *résumé* tej nauki, będąc znakiem zarówno jej ciągłości, jak i rozwoju. Od pierwszej encykliki *Redemptor hominis* poprzez *Sollicitudo rei socialis* i *Laborem exercens* po *Centesimus annus* Jan Paweł II wskazuje na społeczne nauczanie Kościoła, jako na mandat płynący z przyjęcia wiary i zadania zawarte w misji ewangelizacyjnej Kościoła.

Według H. Jurosa charakterystyczne jest jądro nauczania papieskiego wraz z „jednoczącą go zasadą personalistyczną”¹⁷. W nauczaniu Jana Pawła II zasada personalizmu jest bardzo ściśle związana z misją Kościoła. Od stwierdzenia w *Redemptor hominis*, że wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka, po zdanie, że „w Chrystusie najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej zbliżył. W Nim też [...] człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania” (RH 11)¹⁸.

¹⁵ K. Wojtyła, *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła?*, w: Jan Paweł II, K. Wojtyła, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji. Wywiady*, Rzym 1996, s. 19–20.

¹⁶ Dyskusje o statusie i metodologii katolickiej nauki społecznej przedstawia bardzo wnikliwie J. Gocko (*Ekonomia a moralność*, Lublin 1996, s. 30–65). Charakterystyczny jest także tytuł rozdziału: *Katolicka nauka społeczna jako owoc społecznej odpowiedzialności płynącej z wiary*.

¹⁷ H. Juros, *Metaetyczne refleksje wokół katolickiej nauki społecznej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 30 (1992) nr 1, s. 94.

¹⁸ J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelizacyjnym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Lublin 1987, t. I, s. 8n.

Ponieważ przedmiotem zainteresowania Kościoła jest cały człowiek, dlatego troska Kościoła obejmuje nie tylko religijny wymiar jego życia, ale wszystkie wymiary, również społeczny i gospodarczy, które mają prowadzić do integralnego rozwoju człowieczeństwa. Nie da się bowiem oderwać od etyki i religii spraw tak istotnych, jak życie społeczne, polityka i gospodarka¹⁹.

W świetle Ewangelii Kościół może zatem osądzać porządek społeczny i gospodarczy, na ile jest on zgodny z porządkiem moralnym ustanowionym przez Stwórcę; a w nawiązaniu do myśli soborowej można stwierdzić, że Kościół obserwuje znaki czasu po to, by wierny Bogu i człowiekowi mógł „tchnąć życie w ciągle nowy i chwiejny związek między wiarą a historią. Chce on przyczynić się do rozwiązywania ludzkich problemów przez prawidłowe rozumienie człowieka, jego rzeczywistości i przeznaczenia” (KDK 12).

Jaką zatem znajdziemy odpowiedź Kościoła na niebezpieczeństwo wynaturzeń społecznych związanych zarówno z tyranią, jak też z całkowitą samowolą, prowadzącą do anarchii? Od strony negatywnej Kościół ukazuje błąd antropologiczny stojący u podstaw zarówno systemu kapitalistycznego, jak i socjalistycznego. Przypomnijmy słowa Papieża: „błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny” (CA 13); „wypaczenia gospodarcze i społeczno-polityczne są skutkiem błędnej koncepcji osoby” (CA 13); „ideologia zakłada koncepcję osoby ludzkiej oderwaną od posłuszeństwa prawdzie” (CA 17).

Od strony pozytywnej, po przeprowadzeniu krytyki, spotkamy się z ukazaniem koncepcji osoby ludzkiej zawsze stanowiącej pierwszeństwo przed społecznością, a jednak żyjącą zawsze we wspólnocie, przez wspólnotę i dla wspólnoty. „Co stanowi w pewnym sensie myśl przewodnią całej nauki społecznej Kościoła, to poprawna koncepcja osoby ludzkiej i jej niepowtarzalnych wartości” (CA 11); „człowiek jest przede wszystkim istotą, która szuka prawdy, usiłuje żyć” (CA 49).

¹⁹T. Borutka, *Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994, s. 17.

W myśli papieskiej trzeba najpierw ukazać pełną prawdę o człowieku, jak mówi Jan Paweł II: „poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (CA 46), po to, by w jej konsekwencji powstał prawdziwy ład społeczny.

Po ukazaniu chrześcijańskiego wizerunku osoby ludzkiej Kościół ukazuje także zasady życia społecznego, które nie tylko wyznaczają miejsce człowieka we wspólnocie, ale chronią także jego indywidualność i tożsamość; wskazuje też na instytucje, rozumiane jako utrwalony sposób działania, takie jak rodzina, naród, państwo, prowadzące do nabycia przez człowieka koniecznych cnót – sprawności społecznych. W ostateczności zadanie katolickiej nauki społecznej polega na połączeniu antropologii chrześcijańskiej, która jest jednym z działów teologii, a nie tylko filozofii, z instytucjami otwartego społeczeństwa (CA 55).

Analizując literaturę związaną z KNS, można dostrzec, że w kontekście zmieniającego się świata i dynamicznego rozwoju nauk społecznych pojawia się postulat zmiany jej paradygmatów. Dotychczasowy model opierający się na myśli Tomasz z Akwinu i koncepcji prawa naturalnego ukazywał, że prawo to jest zakotwiczone w ludzkiej naturze²⁰, a człowiek może je odkryć poprzez sumienie i własne doświadczenie²¹. System ten składał się z twierdzeń metafizycznych o osobie ludzkiej i społeczności, wskazując przede wszystkim na zasady społeczne: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Źródłem tego modelu była analiza filozoficzna ludzkiej natury, połączona z porządkiem soteriologicznym. Jako przedstawiciele tego kierunku wymienimy A.F. Utza oraz J. Messnera.

Krytycy tego typu refleksji wskazują na niedostateczność, a nawet wręcz na niemożność krytycznej oceny świata wobec pluralizmu poglądów i olbrzymiego dynamizmu zmian społecznych. Na gruncie literatury polskiej szczególnie H. Juros wskazuje na konieczność poszukiwania nowych dróg KNS wraz z jej metodologią²².

²⁰J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1960, s. 302.

²¹Tenże, *Die Soziale Frage*, Innsbruck 1964, s. 340.

²²H. Juros, *Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt., s. 349–372.

Wydaje się, że nowym zasadniczo modelem KNS zbliżającym tę naukę do teologii jest model prezentowany przez G. Gundlacha. Wychodząc z myślenia teologicznego, wskazuje on na cel życia ludzkiego i społecznego zarysowanego w Objawieniu – dopiero na podstawie tej sfery myślenia filozofia społeczna odzyskuje wyrazistość i pewność utrwaloną w dwóch porządkach poznania i myślenia: naturalnym i nadprzyrodzonym. Uzupełnieniem i przedłużeniem tej koncepcji jest myśl A. Rauschera i J. Ratzingera²³.

Kościół, teologia, katolicka nauka społeczna muszą potraktować poważnie człowieka i jego świat. Nie wolno im go opuścić w krytycznej chwili, skazywać na samego siebie, pozostawiać samemu sobie w imię jakiegoś ideologicznego neutralizmu czy nihilizmu²⁴. Chrystologiczna prawda o Wcieleniu Boga zobowiązuje do krytycznej solidarności ze światem. Dany nam świat jest nam zadany, aby go rozpoznać, zrozumieć oraz podjąć za niego moralną odpowiedzialność. Jego rzeczywiste położenie, sytuacja kulturowa wskazuje nam chrześcijanom, że świat wbrew ideologicznym głosom o jego zbawczej samowystarczalności potrzebuje pomocy Kościoła. Świat boi się, że straci swój środek ciężkości i zagubi podstawy swego istnienia, jeśli będzie po laicku rządzony i urządzany bez Boga²⁵. Dzięki takiemu osadzeniu antropologii nauka społeczna Kościoła może być głoszona nie jako ideologia czy „trzecia droga”, podobna do innych programów politycznych lub społecznych, ale w ścisłym sensie, jako szczególny rodzaj wiedzy teologiczno-moralnej, biorący początek z Boga, który udziela się człowiekowi (SRS 41). W tej tajemnicy znajduje ona swoje niewyczerpane źródło, które pozwala jej interpretować ludzkie doświadczenia i nadawać im kierunek. Nowa ewangelizacja, do której powołany jest cały Kościół, winna obejmować jako integralną i pełnoprawną część swojego pro-

²³ Poglądy te szczegółowo omawia J. Gocko (*Kościół obecny w świecie – postawy do świata*, Lublin 2003, s. 275–303).

²⁴ H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, Lublin 1997, s. 46.

²⁵ Tamże.

gramu naukę społeczną Kościoła. Dzięki temu będzie w stanie bardziej zbliżyć się i przemówić do narodów europejskich, odnosząc się do ich konkretnych sytuacji i problemów.

List apostołski *Tertio millennio adveniente* przypomina nam, że Kościół oczekuje, aby katolicka nauka społeczna uzdalniała chrześcijan do czynnej obecności na współczesnych areopagach. Są nimi różne dziedziny nowoczesnej kultury i cywilizacji, polityki i gospodarki. Potwierdza to Papież w homilii wygłoszonej w Legnicy podczas V pielgrzymki do Ojczyzny: „Jest wielkim zadaniem naszego pokolenia wszystkich chrześcijan tego czasu nieść światło Chrystusa w życie społeczne. Nieść je na współczesne areopagi, ogromne obszary dzisiejszej cywilizacji i kultury, polityki i ekonomii. Wiara nie może być przeżywana tylko we wnętrzu ludzkiego ducha. Ona musi znajdować swój wyraz zewnętrzny w życiu społecznym. «Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego» (1 J 4,20-21). To jest wielkie zadanie, jakie staje przed nami, ludźmi wiary”²⁶.

Nauka społeczna kościoła jest przedmiotem refleksji KNS, ale i odwrotnie: przemyślenia problemów społecznych przez KNS mają innowacyjnie służyć nauce społecznej Kościoła do rozpoznania nowych obszarów problemowych oraz do wyznaczania orientacyjnych dróg wyjścia z dylematów społeczno-etycznych²⁷.

Papież przypomina, że „wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną, i uznaje, że życie ludzkie realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe” (CA 46). Nauka społeczna Kościoła nie jest jeszcze jedną teorią, lecz także narzędziem ewangelizacji, podstawą działania i zachętą do niego. Nie unieważnia zarazem z góry tego wszystkiego, co współczesna filozofia i socjologia ma do powiedzenia o społec-

²⁶ Zob. Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy świętej w Legnicy, 2 VI 1997, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny – przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 893.

²⁷ H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, dz. cyt., s. 47.

czeństwach postprzemysłowych i kulturach poświeceniowych. Nauczanie Papieża i w ogóle nauka Kościoła będzie odczytywana i stosowana w zmieniających się warunkach w kontekście kulturowym i społecznym, albowiem „człowiek nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny” (SRS 30).

Ogólnemu dziś zapotrzebowaniu na KNS i powoływaniu się na nią musi towarzyszyć przestroga przed ideologicznymi wypaczeniami oraz czujność wobec obcych ideologii. Nauczanie społeczne Kościoła pragnie oświecać ludzi, by pomóc im odkryć prawdę i wybrać drogę wśród różnych doktryn oddziałujących na chrześcijan (OA 48). KNS stoi na płaszczyźnie antropologiczno-teologicznej i etycznej ponad każdą ideologią. Fałsz każdej ideologii jest wykazywany przez to nauczanie z pozycji integralnej prawdy o człowieku. KNS nie jest w stanie całkowicie uwolnić życie społeczne od wpływów ideologii. Co więcej, hasłami uwolnienia życia społecznego od ideologii lub głoszenia zmierzchu ideologii sama głosiłaby także utopijną tezę ideologiczną.

Zapraszając do refleksji, niniejsza publikacja prezentuje wątki katolickiej nauki społecznej odnoszące się do tworzenia przez człowieka społeczności, w których żyje. U podstaw tych społecznych organizmów: stowarzyszeń i wspólnot, znajduje się zawsze człowiek ze swoim umysłem, wolnością i zdolnością do miłości. Publikacja ta prezentuje najpierw chrześcijańską wizję osoby ludzkiej jako „osoby we wspólnocie” po to, by w konsekwencji zaprezentować miejsca, w których żyje i rozwija się człowiek poprzez takie wspólnoty naturalne, konieczne i wolne, jak rodzina, państwo, wspólnoty zawodowe, społeczne i polityczne. Doktryna społeczna Kościoła, sięgająca swoimi podstawami ewangelicznego orędzia, została wyodrębniona od czasów Leona XIII i *Rerum novarum* jako dyscyplina filozoficzno-teologiczna, natomiast przez Jana Pawła II uznana za narzędzie nowej ewangelizacji wciąż zachowuje swoją świeżość i aktualność i jako taka może być inspiracją w budowaniu bardziej sprawiedliwego, przepojonego miłością świata ludzkiego.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AK – „Ateneum Kapłańskie”
CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*
ChL – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*
ChwŚ – „Chrześcijanin w Świecie”
CS – „Colloquium Salutis”
CT – „Collectanea Theologica”
DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*
EE – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*
EK – *Encyklopedia katolicka*
EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska, *Evangelii nuntiandi*
EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*
FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*
KNS – katolicka nauka społeczna
KO – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*
LdR – Jan Paweł II, *List do rodzin z okazji Roku Rodziny (1994)*.
LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*
LTK – *Lexicon für Theologie und Kirche*
MD – Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*
MM – Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*
OA – Paweł VI, List apostolski do Kardynała Maurice’a Roy *Octogesima adveniens*

- PIH – Jan Paweł II, *Przemówienia i homilie. Pielgrzymki do Ojczyzny – przemówienia, homilie, Kraków 1999.*}
- PP – Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*
- PT – Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*
- RF – „Roczniki Filozoficzne”
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
- RN – Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*
- RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”
- SdZ – „*Stimmen der Zeit. Die Zeitschrift für Christliche Kultur*”. Wyd. Her der. Freiburg
- SnR – „*Studia nad Rodziną*”
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*
- VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*
- ZN KUL – „*Zeszyty Naukowe KUL*”
- ŻK – „*Życie Katolickie*”

ROZDZIAŁ I

CZŁOWIEK I SPOŁECZEŃSTWO: „JA” – „TY” – „MY”

1. Człowiek między absurdem a tajemnicą. Filozoficzno-teologiczne przesłanki antropologii

Francuski filozof, członek Akademii Nauk, J. Gitton, podczas spotkania z prezydentem F. Mitterrandem stanął przed trudnym zadaniem: „Proszę pana, jest pan filozofem [...], proszę opowiedzieć mi o sensie życia [...]; najwyraźniej albo wszystko jest absurdem, albo wszystko jest tajemnicą²⁸”. Krążąc wokół pojęć absurdu i tajemnicy, wielokrotnie porównywano życie ludzkie z noclegiem w kiepskiej oberży. Od Sofoklesa, Hioba, Szekspira po Sartre’a pojawia się pytanie: Kto i dlaczego posłał człowieka na scenę świata? Czyżby odpowiedzią mogłoby być jedynie milczenie lub garść środków uspokajających?²⁹

Człowiek od początku swojego świadomego istnienia interesował się otaczającym go światem, pytał o istnienie Absolutu oraz o samego siebie, szczególnie o swój sens i przeznaczenie. Pojawiały się pytania o charakterze empirycznym, metafizycznym i egzystencjalnym. Zatem człowiek dążył do zrozumienia same-

²⁸J. Gitton, *Absurd i tajemnica. O czym rozmawiałem z Prezydentem Mitterrandem*, Wrocław 1998, s. 9.

²⁹Tamże, s. 17.

go siebie i innych ludzi oraz zastanawiał się nad swoim miejscem w świecie. Pytania: Czym jest człowiek? Kim jest człowiek? Skąd się wziąłem i dokąd zmierzam?, stały u podstaw refleksji, badań, prac, podejmowanych przez wielu myślicieli i filozofów oraz prostych ludzi, usiłujących zgłębić „horyzont całości”, tj. sens swojego istnienia.

Wszelkie naukowe rozważania, których tematem jest człowiek, nazywamy dzisiaj *antropologią* (od greckiego *anthropos* – ‘człowiek’), w zależności zaś od założeń metodologicznych wyróżniamy trzy grupy nauk, które starają się odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek. Są to: nauki empiryczne (przyrodnicze i humanistyczne) – poznanie w świetle doświadczenia; filozofia – poznanie intelektualne obejmujące człowieka jako całość z pytaniem: Kim jest człowiek jako człowiek?; oraz poznanie teologiczne związane z przyjęciem prawd zawartych w religijnym Objawieniu.

Wprowadź słowa Augustyna z Hippony: „Wielka to istota człowiek i pozostaje dla siebie tajemnicą”³⁰, wciąż zachowują aktualność, to równocześnie wyznaczają one zadania poznawcze, stojące przed człowiekiem i nauką.

Antropologia ogniskuje jak w soczewce zainteresowania zarówno filozofii, teologii, jak i nauk humanistycznych.

a) filozofia

Filozofia pojmowana jako krytyczna wiedza rozumowa pyta zasadniczo o rzeczywistość doświadczaną i ujmowaną jako całość – pyta o „horyzont całości”. Klasyczne ujęcie filozofii wskazuje na nią jako na postawę otwartości na poszukiwanie i pragnienie mądrości. W ostateczności dążenie to prowadzi do partycypacji w Prawdzie. Filozof stawia pytanie, a poszukując na nie odpowiedzi, tworzy określony system myślowy wraz ze specyficznym językiem i terminologią. W jakimś sensie w filozofii łączy się *intellectus* – zdolność poznania, oraz *ratio* – zdol-

³⁰ Jan Paweł II, Homilia na placu Zwycięstwa w Warszawie, 2 VI 1979, {źródło?}.

ność dociekania i refleksji. Korzystając ze słynnego trójkąta platońskiego, filozofia wpisała w swoją problematykę zagadnienia świata, Absolutu i człowieka.

Od kiedy refleksja filozoficzna zainteresowała się „człowiekiem jako człowiekiem”, pojawiła się antropologia filozoficzna, która jest próbą ujęcia „człowieka jako takiego i w całości”. Właśnie z takiego pnia myślowego wyrasta arystotelesowskie „człowiek — istota społeczna”, wraz z całą panoramą refleksji o życiu społecznym: „ja — ty — my”. Z tej refleksji zrodziła się również myśl o prawie naturalnym: od Platona i Arystotelesa, stoików i Filona z Aleksandrii poprzez Duns Szkota i Suareza po wizję tomistyczną i szkołę prawa naturalnego.

b) teologia

Święty Tomasz z Akwinu wypowiedział sentencję ilustrującą różnicę między poznaniem naturalnym i nadprzyrodzonym. „Oko sowy nie może widzieć słońca, patrzy nań jedynie oko orła” (*Metafizyka*, II, 1,1). W rozumieniu chrześcijańskim teologia jest refleksją nad Objawieniem Bożym, które nastąpiło w Jezusie Chrystusie. Jego problematyka obejmuje również te wszystkie zagadnienia, którymi zajmuje się filozofia: Bóg, człowiek, świat. Dokonując pewnego uproszczenia, można powiedzieć, że zarówno teologię, jak i filozofię łączą podstawowe pytania natury ontologicznej i egzystencjalnej. Są one ze sobą tak ściśle związane, że teologia nie może obyć się bez filozofii, choć absolutne dążenie do autonomii rozumu może zignorować myśl teologiczną tak że pozostanie na poziomie „ostatecznej niewiedzy”³¹.

c) nauki humanistyczne

Już Arystoteles rozróżniał trzy rodzaje nauk. Pierwsze określił jako teoretyczne (*teoreo* — ‘oglądam’). Zajmowały się one rzeczywistością istniejącą obiektywnie poza człowiekiem. W dzisiejszym rozumieniu są to nauki przyrodnicze. Drugi rodzaj nauk nazwał pojętycznymi. Zajmowały się one takim działaniem czło-

³¹ Por. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 123.

wieka, którego cel leżał poza nim samym. A zatem badały wytwory ludzkiej myśli i ręki – kultury. Trzeci rodzaj to nauki praktyczne, analizujące taką działalność człowieka, której cel zawarty był w samym działaniu (np. etyka). Nietrudno zauważyć, że dwie ostatnie dziedziny odpowiadałyby dzisiejszemu określeniu „nauki kulturowe”, na które składają się zarówno nauki humanistyczne, jak i społeczno-ekonomiczne.

Można orzec, że nauki humanistyczne wyodrębniły się jednocześnie z filozofii i z nauk przyrodniczych, aczkolwiek nie potrafiły się do końca od nich uwolnić zarówno co do stawianej problematyki, jak i metod. Najczęściej przyjmuje się, że przedmiot tych nauk stanowi badanie tak zwanych faktów humanistycznych (fakt psychologiczny, etyczny, kulturowy, społeczny, religijny). Konkludując, można stwierdzić, że nauki humanistyczne stanowią refleksję o człowieku, zredukowaną tematycznie oraz metodycznie, ponieważ zajmują się określonym wycinkiem rzeczywistości – na tyle, na ile pozwala im ich metoda.

Wyróżniamy zatem antropologię filozoficzną i niefilozoficzną, lub ściślej: wiele antropologii, które fakt człowieka oświetlają i interpretują na różne sposoby. Ta ostatnia, jeśli pominiemy antropologię teologiczną, zajmuje się badaniem człowieka metodami nauk szczegółowych, do których zaliczamy następujące antropologie: medyczną, fizjologiczną, psychologiczną, pedagogiczną itd. Gdybyśmy zebrali wszystkie antropologie niefilozoficzne, wtedy i tak nie uzyskalibyśmy pełnego obrazu człowieka jako takiego, ponieważ dziedziny te badają jedynie wybrane aspekty ludzkiego istnienia. W odróżnieniu od takich antropologii, antropologia filozoficzna jest jedyną próbą pojęcia człowieka jako takiego, w całości, ponieważ filozofia w ogóle nastawia się na całość³². Dla ukazania specyfiki antropologii filozoficznej S. Kamiński wyróżnia cztery następujące rodzaje antropologii: antropologia przyrodnicza – zajmująca się opisem różnych ras ludzkich, kulturowa (społeczna) – zajmująca się wytworami człowieka: sztuka, teoria kultury itd., filozoficzna – zajmująca

³² A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s. 239.

się istotą człowieka, kim on jest jako taki, w swej naturze, niezależnie od rasy, kultury, narodowości, psychologicznych cech temperamentu, osobowości itd., teologiczna — zajmująca się losem, godnością i przeznaczeniem człowieka w świetle Objawienia³³.

Zachodnioeuropejska nauka i kultura posiada dwa podstawowe źródła koncepcji człowieka. Są nimi: Pismo Święte i filozofia grecka. Według koncepcji biblijnej człowiek jest bytem wyjątkowym, stworzonym przez Boga: „Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1,27). Pośród wszystkich stworzeń widzialnych, jedynie człowiek jest zdolny do poznania i pokochania swojego Stworzyciela. Jak podaje Pismo Święte: „[...] Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie (lub ‘ducha’ — hebr. *ruach*) życia, wskutek czego stał się człowiek istotą (dosłownie ‘duszą’ — hebrajskie *nefesz*) żywą” (Rdz 2,7). Mamy więc tutaj trzy elementy: ciało materialne (ulepione z prochu ziemi, będące materialnym elementem natury ludzkiej), ducha ludzkiego, który pochodzi od Boga (element niematerialny natury ludzkiej), oraz duszę³⁴.

Pojęcie „dusza” często oznacza w Biblii życie ludzkie: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16,25-26) lub całą osobę ludzką. Oznacza także to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze³⁵. Biblia, mówiąc o człowieku jako duszy i ciele, rozróżnia w obszarze duszy człowieka psychicznego i duchowego³⁶. Niekiedy odróżnia się duszę od ducha: „nietknięty duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana” (I Tes 5,23). To rozróżnienie nie wprowadza jakiegoś dualizmu w duszy. Sobór Watykański I mówi: „«Duch» oznacza, że człowiek, począwszy od chwili swego stworzenia, jest skierowany ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu, a jego dusza jest uzdolniona do tego, by była w darmowy

³³S. Kamiński, *Pojęcie i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970; por. A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 89-90.

³⁴J. Kuźniar, *Książka o duszy*, Kraków 2004, s. 79.

³⁵*Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, s. 97.

³⁶T. Ivančić, *Odkrycie terapii duchowej*, Kraków 2004, s. 30.

sposób podniesiona do komunii z Bogiem”. Duch jest w nas tym czynnikiem, dzięki któremu jesteśmy zdolni przyjąć samego Ducha Bożego, usłyszeć, co mówi On do nas, co nam komunikuje. Stan wzajemnych relacji pomiędzy duszą, ciałem i duchem natury ludzkiej można oddać w formule: Człowiek jest duszą żywą – żywą na mocy faktu, że Bóg tchnął ducha w ciało owego człowieka. Ciało człowieka uczestniczy w godności „obrazu Bożego”; jest ono ciałem ludzkim właśnie dlatego, że jest ożywione przez duszę duchową. Jak podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że trzeba uważać duszę za formę ciała. Dusza ludzka nie ma bezpośrednio oglądu ciała, lecz może je odczuwać i na nie wpływać poprzez ducha natury ludzkiej³⁷. Jak podaje Nowy Testament, dusza człowieka jest nieśmiertelna, indywidualna i złączona z materią. Dusza jest to miejsce nadprzyrodzonego działania Pana Boga.

Natomiast w greckiej filozofii głównym przedmiotem zainteresowania filozoficznego był najpierw kosmos, a następnie człowiek, ale w odniesieniu do wszechświata. Filozofowie jońscy stwierdzili, że: „Człowiek to mikrokosmos”, czyli „mały świat”, zawierający w sobie – w sensie chemicznym – pierwiastki i elementy kosmosu. Pierwsze myśli antropologiczne znajdujemy w V wieku przed Chrystusem u Protagorasa w jego rozprawie *O prawdzie*: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Zamysłem autora nie było przypisywanie człowiekowi jakiejś szczególnej roli we wszechświecie, lecz stwierdzenie, że poznanie jest uzależnione od człowieka, który jest jego ostatecznym kryterium. Dopiero u Platona, Sokratesa i Arystotelesa dostrzeżemy pierwszy prawdziwy zwrot filozofii ku człowiekowi. Przedmiotem filozofii Sokratesa jest człowiek jako istota etyczna. Starał się dogłębnie poznać motywację zachowań ludzkich. Analizował cechy i cnoty ludzkie oraz podawał wskazówki mogące się przydać do życia cnotliwego. Według Sokratesa, człowiek to „istota poszukująca siebie”, która musi ustawicznie, w każdej chwili badać i roztrząsać warunki swojego istnienia. Poglądy Platona i Ary-

³⁷J. Kuźniar, *Książka o duszy*, dz. cyt., s. 69, 86.

stotelesa zostaną omówione przy problemie definicji człowieka i przy strukturze człowieka³⁸.

Podając rys antropologii filozoficznej, należy wspomnieć św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Św. Augustyn uważał, że człowiek jest człowiekiem tylko wtedy, gdy przerasta samego siebie i powraca do Tego, którego jest obrazem. Temat obrazu stanie się najważniejszy w myśli św. Augustyna i św. Tomasza. Drugi zwrot ku człowiekowi zapoczątkowany w czasach nowożytnych między innymi przez R. Kartezjusza, Locke’a, I. Kanta spowodował, że filozofia zbliżyła się do człowieka jako podmiotu, do ludzkiej świadomości. Francuski matematyk i filozof, Kartezjusz, „zainaugurował wielki zwrot antropocentryczny w filozofii”³⁹, filozofię podmiotu, odwracając dotychczasowy porządek: „Jestem, więc myślę” i wymieniając go na stwierdzenie: „Myślę więc jestem” — *Cogito ergo sum*. Koniec XIX w. i wiek XX przyniosły kolejny zwrot ku człowiekowi stworzony m.in. przez F. Nietzschego i M. Schelera, według których przeżywanie siebie, swojego konkretnego bycia, stanowi fundamentalny rys ludzkiej egzystencji.

Podanie definicji człowieka jest bardzo trudne, niektórzy uważają, że wręcz niemożliwe. Najczęściej podajemy dwie definicje: bądź klasyczną, bądź opisową. W definicji klasycznej zawierają się dwa wymiary, dwa bieguny człowieka: animalność (zwierzęcość) i rozumność. Człowiek z jednej strony należy do przyrody, a z drugiej — transcenduje (przekracza) ją poprzez uczuciowość, myślenie, zdolność decyzji (wolę), dążenie do Absolutu. Jeden biegun stanowi animalność. Człowiek należy do przyrody materialnej. Po pierwsze, jest ciałem, czyli posiada ciągłość; po drugie, jest istotą żyjącą posiadającą trzy własności (wymianę materii, wzrost, rozmnażanie); po trzecie, jest istotą zmysłową, posiadającą tradycyjnie pięć zmysłów. Drugi biegun stanowi rozumność. Człowiek jest nie tylko ciałem, zwierzęciem,

³⁸W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2000, s. 26–27.

³⁹Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 55.

ale jest podmiotem, psychoduchowym „ja”. Arystoteles o duchowym wymiarze człowieka mówi, że jest on pierwiastkiem boskim w człowieku⁴⁰. Dzięki swej rozumnej i duchowej naturze człowiek jest zdolny do myślenia, do miłości, do wolności, do autorefleksji, do świadomości siebie, do twórczości artystycznej i naukowej, do transcendencji i do religii.

Warto zatrzymać się także przy definicjach opisowych (zawierających słowa kluczowe), które pozwalają opisać człowieka przez jeden z aspektów jego egzystencji. Przytoczmy kilka takich określeń: „Istota poszukująca siebie” (Sokrates)⁴¹; *ens amans* – istota kochająca (M. Scheler); *ens symbolicum* – istota symboliczna (E. Casirer). Człowiek to istota, która tworzy mity, symbole, ma zdolność do odczytywania symboliki świata; *ens religiosum* – istota religijna (R. Otto). Człowiek z natury jest religijny, staje jako osoba wobec Bóstwa – tajemnicy budzącej zarazem lęk i zachwyty; *homo esteticus* – człowiek miłośnik piękna (G. Vico); *homo viator* – człowiek wędrujący, pielgrzym (G. Marcel); *homo patiens* – człowiek cierpiący (V. Frankl); *homo ludens* – człowiek bawiący się (J. Huizinga).

Gdy pytamy o strukturę czegoś, mamy na myśli określenie elementów, z jakich coś się składa. Od razu nasuwa się kwestia, czy w człowieku można wyróżnić jakieś „części składowe”. Na to pytanie sformułowano trzy odpowiedzi; są to: monizm – człowiek to tylko ciało (monizm materialistyczny) lub tylko dusza (monizm idealistyczny); dualizm – człowiek to ciało i dusza (dualizm platoński i kartezjański) i trzeci pogląd arystotelesowskatomistyczny (teoria jedności psychosomatycznej) – człowiek to substancjalna, cielesno-duchowa, psychosomatyczna jedność, duch ucieleśniony, ciało uduchowione⁴².

Monizm materialistyczny sprowadza istotę człowieka do materii, a elementy duchowe w człowieku do materialnych. Według Demokryta zarówno ciało, jak i to, co nazywa się duszą

⁴⁰ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 240–241.

⁴¹ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek...*, dz. cyt., s. 41–45.

⁴² J. Moller, *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, Paryż 1969, s. 12.

(według atomistów dusza to atomy ognia i powietrza, które znajdują się w otoczeniu człowieka), zbudowane jest z atomów materii⁴³.

Monizm idealistyczny mówi o nierealności całego materialnego świata, postulując istnienie wyłącznie bytów duchowych.

Dualizm jest to natomiast poglądem, zgodnie z którym ciało i dusza to dwa odrębne, przeciwstawne elementy w człowieku.

Dualizm platoński umieszcza duszę i ciało na całkiem różnych płaszczyznach, akcentując wyższość duszy w stosunku do ciała. Platon uważał, że dusza i ciało stanowią zupełnie odrębne rzeczywistości. Tak jak w kosmosie są dwa elementy: świat idei, który jest wieczny, i świat materialny – zmienny, tak podobnie w człowieku istnieje połączenie duchowej duszy (nieśmiertelnej) i materialnego ciała. Platon swoje rozważania zilustrował na przykładzie sternika i okrętu. Według niego dusza to sternik, który włada okrętem wraz z załogą, czyli ciałem i zmysłami. Platon w swoim dziele *Fedon* pisze: „Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni prawdy, której poszukujemy”⁴⁴.

Dualizm kartezjański ustawia duszę i ciało obok siebie na tym samym poziomie. Kartezjusz twierdził, że procesy ciała i duszy łączą się w szyszynce mózgowej, gdzie mieści się siedlisko duszy. Od Kartezjusza powstała teoria, że świadomość jest czymś całkowicie odrębnym od ciała, a śmierć nie jest oddzieleniem duszy od ciała – to ciało opuszcza duszę przez to, że staje się martwe.

Niestety, obie przedstawione koncepcje nie wyjaśniają jedności i złożenia w człowieku. Ani monizm materialistyczny, ani idealistyczny nie potrafi wyjaśnić złożoności człowieka, dualizm zaś jego jedności. Złoty środek w tej sprawie proponuje filozofia chrześcijańska⁴⁵.

⁴³ L. Kasprzyk, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1972, s. 195.

⁴⁴ Platon, *Fedon*, Warszawa 1984, s. 385.

⁴⁵ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek...*, dz. cyt., s. 129–130.

Oryginalnym poglądem na złożenie duchowo-cielesne i jego jedność jest koncepcja arystotelesowsko-tomistyczna. Według Arystotelesa człowiek jest jednością psychosomatyczną duszy i ciała, czyli nie jest ani samą materią, ani samym duchem. Dusza jest substancją duchową, różną od ciała w swojej naturze, ale jednocześnie jest związana z nim jednością substancjalną. Podstawą poglądu Arystotelesa (i później Tomasza) jest teoria hylemorfizmu (gr. *hyle* – ‘materia’, *morfe* – ‘forma’), która zakłada, że każdy byt złożony jest z dwóch różnych od siebie elementów: materii i formy. Materia i forma, dwa różne elementy, nie istnieją w oderwaniu od siebie. Materia jako czynnik kształtowany istnieje tylko w połączeniu z formą, tak jak forma jako czynnik określający nie może istnieć w oderwaniu od materii, którą określa. Dusza jako forma kształtuje materię, przez co materia staje się żywym ciałem, organizmem ludzkim. Jeśli ciało materialne nie jest ukształtowane przez duszę, wówczas nie jest żywym organizmem, a tym bardziej nie jest człowiekiem. Podobnie jak nie jest nim dusza sama w sobie. Dwa elementy w strukturze człowieka wzajemnie się dopełniają, tworząc razem jedność. Ciało jako czynnik określany ze swej natury jest przyporządkowany duszy jako czynnikowi określającemu. Dusza z kolei jako forma jest z natury swej skierowana do ciała, które określa. Możemy powiedzieć, że z jednej strony zachodzi między nimi różnica, a z drugiej – jedność. Jedność złożenia słusznie określił R.L. Trocquer: „Poprzez całą naszą świadomość odczuwamy związek duszy z ciałem – podwójny wymiar w jedności: czas i wieczność, materię i ducha, ciało i duszę”⁴⁶.

Antropologia zarówno filozoficzna, jak i humanistyczna akcentuje potencjalność, możliwość rozwoju człowieka, związaną z jego duchowością. Dla teologa wymiar ten jest uwarunkowany rodowodem człowieka zanurzonego w Absolucie⁴⁷. Od strony psychologii duchowy rozwój człowieka rozumiany jest jako

⁴⁶ R.L. Trocquer, *Kim jest człowiek*, Paryż 1969, s. 34.

⁴⁷ J. Ratzinger twierdzi, że tzw. prosopograficzna egzegeza wskazująca na człowieka jako osobę ma swoje źródła w działaniu Ducha Bożego. Por. T. Wilski, *Tajemnica osoby – klucz do rozumienia siebie i Boga*, „Communio” nr 2 (1982), s. 24.

rozwój świadomości, osobowości i działania człowieka w otaczającym go świecie. Takie stany umysłu i działań człowieka, jak tożsamość indywidualna i społeczna, podłoże zachowań moralnych, wiara i religijność, procesy wartościowania, stanowią w obrębie przedmiotu badań psychologii jego „wyższe” piętro. Zaslugują one zatem na wyróżnienie poprzez objęcie ich wspólnym terminem „duchowości”⁴⁸.

Termin „duchowość” jest wyjątkowo wieloznaczny. American Psychological Association (odpowiednik Polskiego Towarzystwa Psychologicznego) uznaje „duchowość” za jedną z pięciu dziedzin problematyki *well-being* (‘dobre samopoczucie’, ‘dobrostan’). Ta dziedzina, za pomocą między innymi oddziaływań poprzez sztukę, sugestię, praktyki religijne, poszukuje takich dróg oddziaływań na psychikę jednostki, aby otrzymać efekt osobistej satysfakcji⁴⁹. Termin „duchowość” związany jest także z pojęciem religijności lub religijnej dojrzałości. Często u osób niewierzących religijność kojarzy się z organizacją, dogmatyzmem, z tym, co „wąskie i instytucjonalne”, dlatego J.M. Day po przeprowadzeniu wielu badań doszedł do wniosku, że słowo „religijność” powinno być zastąpione określeniem „duchowość”. Jednocześnie wierzący, jak i niewierzący uważali, że duchowość kojarzy im się z otwarciem i rozwojem oraz z tym, co osobiste i subiektywne⁵⁰.

Jednak należy pamiętać, że dla ludzi wierzących religijność jest najpewniejszą z wypracowanych we wszystkich kulturach i społeczeństwach drogą duchowej ekspresji i rozwoju duchowego. Religie uzupełniają obraz świata o elementy, których nie poznała dotąd nauka, przynoszą pociechę w chorobie i samotności. Dostarczają uniwersalnego poczucia sensu, poprzez ukazanie drogi, która zmierza do nieskończonego i doskonałego Boga.

⁴⁸ P. Socha, *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000, s. 11.

⁴⁹ C.W. Ellison, *Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement*, w: „Journal of Psychology and Theology” 1983, s. 330–340.

⁵⁰ J.-M. Day, *Moral Development, Belief and Unbelief*, Amsterdam 1994, s. 155–173.

Człowiek, dotarwszy na szczyt, często odczuwa pustkę. Czuje, że jego trud nie przyniósł mu szczęścia. Ci, którzy mają największe sukcesy, zaczynają dostrzegać tę pustkę i wówczas otwierają się na coś więcej. Człowiek, widząc, że jest niedoskonały, poszukuje sensu życia i często religia pomaga mu w tym, odpowiadając na pytania, na które w nauce nie ma odpowiedzi.

Z punktu widzenia psychologii duchowy wymiar psychiki nie jest sprowadzalny do religijności, ponieważ dla ludzi niewierzących religijność kojarzy się często z ograniczeniami. P. Socha wyróżnia dziesięć dziedzin związanych z duchowym życiem człowieka (duchowością):

- świadomość i samoświadomość (świadomość świadomości), przede wszystkim świadomość siebie, zdolność do przeżyć „odmiennych stanów świadomości”, czyli stanów mistycznych, oraz możliwość poszerzenia zakresu świadomości;

- mądrość: rozumienie, zrozumienie nie tylko siebie, ale również świata i innych, rozwój intelektu i intuicja;

- uczucia: miłość i zachwyt, ale również smutek, żal oraz cierpienie i niezadowolenie „duchowe”, które nie wypływa z doznań fizjologicznych;

- wrażliwość: w znaczeniu racjonalnym (dostrzeganie niejasności), emocjonalnym (przeżywanie siebie, innych i świata), oraz percepcyjna (zmysły człowieka);

- moralność: sumienie, zdolność do rozróżniania dobra i zła, do posługiwania się kryteriami odpowiedzialności, sprawiedliwości, troski, tolerancji itd.;

- twórczość: zdolność do transgresji (wychodzenie poza wymiar tego, co człowiek posiada i czym jest), do tworzenia wyobrażeń;

- poczucie estetyczne: wyczuwanie piękna, gust (w tym artystyczny);

- światopogląd: patrzenie człowieka na świat, system wartości i preferencji indywidualnych i społecznych;

- religijność: dziedzina życia wewnętrznej większości ludzi, w różnym stopniu u każdego człowieka rozwinięta, przeżycia i zachowania podczas religijnych obrzędów;

– wiara: wysiłek człowieka, aby przyjmować coś za prawdę; treściami wiary mogą być przekonania i wyobrażenia religijne, naukowe, potoczne, paranaukowe⁵¹.

Trudno jest podać ścisłą definicję pojęcia duchowości, właściwie jest to niemożliwe, ponieważ ze swej natury duchowość jest bezpośrednio nieuchwytna. Rozwijając się duchowo, w coraz większym stopniu stajemy się ludźmi. Jest to możliwe dzięki własnym wysiłkom, kiedy wykraczamy poza swoje „ja” i jego ograniczenia, ale również dzięki kulturowemu dziedzictwu naszej zbiorowości czy wręcz całej ludzkości. W tym sensie „duchowość” jest czymś rozwojowym, czymś, nad czym pracujemy od czasów narodzin aż po naturalną śmierć. Bogactwo i wielopłaszczyznowość osoby ludzkiej można odkryć i zinterpretować w kontekście „innego” i „innych”, zatem dopiero wymiar społeczny pozwala zrozumieć tożsamość człowieka.

2. Przesłanki życia społecznego – człowiek jako istota myśląca i społeczna

Jan Paweł II, odnosząc się w *Centesimus annus* do myśli Leona XIII z *Rerum novarum*, wskazuje na fakt, że „myślą przewodnią encykliki i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości” (CA 11). Papież stwierdza, że Bóg nie stworzył człowieka jako środka do jakiegoś celu, ale po to, aby człowiek był celem samym w sobie. Zauważa także, że godność ludzka jest przede wszystkim czymś wrodzonym, stanowiąc fundament wszelkich ludzkich praw.

J.F. Mazurek wskazuje na dwa rodzaje rozumienia godności człowieka. Ujęcie pierwsze to tzw. godność osobowościowa, rozumiana jako doskonałość ukształtowana przez autokreatywność oraz przez aktywność skierowaną ku innym. Może być ona zdobywana, ale może być również utracona przez złe postępo-

⁵¹ P. Socha, *Duchowy rozwój człowieka*, dz. cyt., s. 16–17.

wanie. Rozumienie drugie to godność jako wartość ontyczna, wrodzona, niezbywalna⁵². Będziemy ją nazywać godnością osoby bądź godnością osobową, a definiując ją, A. Rodziński powie: „godność ludzka to po prostu sama osoba jako wartość”⁵³.

Z zagadnieniem ludzkiej godności wiążą się bezpośrednio idee i doktryny praw człowieka. Godność zakorzeniona w osobie ludzkiej jest równocześnie sprawdzianem sprawiedliwości i zasadności praw człowieka, jeśli nie będą one oparte na niej, zawsze będą niesprawiedliwe i utracą swoją moc wiążącą⁵⁴.

Człowiek jest osobą. Cóż to znaczy?

Etymologicznie termin *persona* czy *prosopon* przeszedł długą drogę od znaczenia maski, którą wkładał grecki aktor, poprzez słynną definicję Boecjusza: *persona est individua substantia rationalis naturae*, po określenie na jednostki wybitne, wreszcie postawienie znaku równości między osobą a każdym człowiekiem. Mówiąc o osobie i jej godności, zatrzymajmy się najpierw przy filozoficznych intuicjach rozumienia osoby ludzkiej⁵⁵.

Według Tomasza z Akwinu osoba jest substancją, która jest podłożem dla wszelkich przypadłości oraz dla natury ogólnej. Natomiast natura człowieka jest rozumna, to znaczy że człowiek może uczestniczyć w Prawdzie, która jest wartością transcendentną⁵⁶.

Warto zauważyć, że jeśli Akwinata nazywa człowieka „koroną wszystkich stworzeń” oraz stwierdza, że indywidualność jest niewyraźalna, to przede wszystkim akcentuje inność człowieka i jego przekraczalność wobec świata przyrody oraz złożenie w człowieku zarówno cielesności, jak i duchowości. „Człó-

⁵²F.J. Mazurek, *Czy kapitalizm jest jedyną alternatywą socjalizmu realnego?*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*, Łódź 1997, s. 179; tenże, *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, „Roczniki Nauk Społecznych” rok 21 (1993) z. 1, s. 266n.

⁵³A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 32.

⁵⁴R. Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000, s. 20.

⁵⁵Por. C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 84n.

⁵⁶J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 121.

wiek jest jednością, jako byt najdoskonalszy w świecie, wśród bytów złożonych z materii i zasady konstytuującej, czyli formy. Jest więc człowiek całością nierozzerwalną materii i ducha⁵⁷.

Wymieniając w jednym ciągu: cielesność, zwierzęcość, wegetatywność, zmysłowość, ograniczoność, myślimy o człowieku jako o mikrokosmosie złączonym ze światem przyrody ożywionej; musimy jednak zaraz wymienić: rozumność, świadomość, jaźń, „ja”, wolność, przekraczalność, transgresywność, a nawet transcendencję człowieka. Szczególne to złączenie, skoro można powiedzieć, że ludzka transcendencja jest dostrzegalna tylko wtedy, kiedy istnieje cielesnie⁵⁸.

Reflektując osobę ludzką, można stwierdzić, że może być ona rozpatrywana w aspekcie ontologicznym. Można przyjąć tutaj określenie, że jest ona samodzielną w istnieniu substancją całości cielesno-duchowej natury i stanowi podmiot działania rozumnego i wolnego⁵⁹, jak też może odkrywać swoją odrębność (samotność), dystansować się od świata, podejmować decyzje i brać za nie odpowiedzialność.

Kolejny aspekt osoby ludzkiej to spojrzenie psychologiczne. Skorzystajmy z definicji J. Majki: „Osoba w znaczeniu psychologicznym to świadomy siebie i swojej potencjalności podmiot aktów i dyspozycji psychicznych”⁶⁰. Dopiero te dwa elementy tworzą przesłanki do rozumienia osoby w znaczeniu etycznym. Jest to podmiot zdolny do udoskonalenia samego siebie, a zatem do uczestnictwa zarówno w Prawdzie, jak i w Dobru, rozumianemu jako partycypację w Absolucie. Właśnie dlatego V. Possenti stwierdza, że „metafizyki osoby wybierają z dwóch możliwych definicji człowieka – z których pierwsza określa go na podstawie relacji do Bytu i Prawdy, druga zaś na podstawie jego więzi ze światem”⁶¹.

⁵⁷ R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 2002, s. 87.

⁵⁸ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 241.

⁵⁹ J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁰ Tamże, s. 126.

⁶¹ V. Possenti, *Racjonalność i życie wewnętrzne „siedliska osoby”*, w: *Osoba i realizm filozofii*, red. A. Marynarczyk, K. Stępień, Lublin 2002, s. 81.

Człowiek zatem jako osoba i osobowość oznacza: autonomię, niezależność, wolność i odpowiedzialność, świadomość moralną, samotność, a także świadomość, że pochodzi od kogoś innego⁶².

Złożenie pierwiastka duchowego i cielesnego, samotności i uspołecznienia powodują, że człowiek jawi się jako istota graniczna. Zdanie biblijne: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był samem”; zdanie poetyckie: „nikt nie jest samotną wyspą”; oraz filozoficzne, że człowiek jest „zwierzęciem społecznym” – wytyczają przestrzeń życia społecznego człowieka. Najistotniejsze jest to, że samodzielność i samoistność istnienia człowieka powoduje, iż społeczeństwo jest jedynie akcydentalnym połączeniem osób⁶³.

A. Anzenbacher, omawiając zagadnienie człowieka jako istoty społecznej, ukazuje ten problem poprzez zagadnienie komunikacji i kooperacji⁶⁴. Ludzie tworzą wspólnotę, ponieważ komunikują się pomiędzy sobą jako „ja” i „ty”. Jest to odniesienie osobowe, które najpełniej spełnia się w afirmacji – w uznaniu i potwierdzeniu osobowej wartości drugiego człowieka, czyli w miłości. Przytaczając myśli Fichtego i Bubera, autor dowodzi, że „bez drugiego nie jest możliwe, aby człowiek stał się człowiekiem”; „jeśli w ogóle mają być ludźmi, musi ich być więcej”; „wszystkie jednostki muszą być wychowywane na ludzi, bo inaczej nie stałyby się ludźmi” (Fichte); „ludzie podają sobie niebiański chleb bycia sobą {jaźnią}” (Buber).

Inny myśliciel, kard. Höffner, mówi także o energiach, które powołują człowieka do życia społecznego – od instynktu seksualnego, potrzeby naśladownictwa, samoakceptacji poprzez instynkt agresji i potrzebę zabawy. Elementy te same nie wystarczą do zawarcia silnych więzi społecznych. Potrzebne są jeszcze energie duchowe. Według cytowanego autora więź społeczna zasadza się przede wszystkim na miłości i skłonności do naśla-

⁶² J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1983, s. 17.

⁶³ J. Majka, *Spoleczna natura człowieka i istota społeczności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” t. 6 (1959) z. 1-2, s. 279n.

⁶⁴ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 263.

dowania⁶⁵. Przywołuje on także myśl O. von Nell-Breuninga: „istnieniem wartości ontyczne i moralne, które nie są dostępne dla zwykłej, pojedynczej jednostki i których sama twórcza moc Boga mogła udzielić wyłącznie całym organizmom politycznym”⁶⁶.

Można więc mówić o powołaniu człowieka do życia w społeczności, będącym czymś wewnętrznym, gdyż wynikającym z inklinacji ludzkiej natury. Sama natura buduje je od społeczności podstawowych, pierwotnych, naturalnych, takich jak rodzina i naród, po wspólnoty konieczne, jak państwo i Kościół, by dojść do wspólnot lokalnych, aż po społeczności ponadnarodowe. Wszystkie one są odbiciem bogatej natury ludzkiej⁶⁷.

Zatrzymując się przy wspólnotach, społecznościach, grupach społecznych, zrodzonych najpierw przez styczności i czynności społeczne, przypomnijmy słynne rozróżnienie F. Toenniesa, który podzielił świat społeczny na wspólnoty i stowarzyszenia. Wspólnota jest czymś pierwotnym, przyjaznym, ciepłym i wspierającym. Odnacza się ona następującymi cechami: instynktowną wolą przynależności, więzami przyjaźni, bliskości, silną więzią psychiczną i uczuciową, wspólnymi przekonaniami i akceptacją wartości, zaspokojeniem różnorodnych potrzeb oraz kultem tradycji. Natomiast stowarzyszenie jest związane ze świadomą wolą (wybór, decyzja), są to więzy organizacyjne i ekonomiczne, wspólny interes, stosunek racjonalny oraz koncentracja skierowana ku przyszłości⁶⁸.

Bez względu na to, czy mamy do czynienia ze wspólnotą, czy ze stowarzyszeniem, osoba ludzka, należąc do różnych grup społecznych i niejednokrotnie się z nimi utożsamiając, wciąż je przekracza i transcenduje, ujawniając swój charakter zarówno jednostkowy, indywidualny, jak i społeczny. Pomiędzy ujednost-

⁶⁵ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 21.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 21.

⁶⁸ F. Toennies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie, jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 1988; B. Pasamonik, *Znaczenie wspólnoty w procesie budowy tożsamości osobowej*, w: *Indywidualność, wspólnotowość, polityka*, Toruń 2002, s. 109–123,

kowaniem a uspołecznieniem życia społecznego zachodzi ścisła związek i wzajemność – wiążące się z wymianą wartości osobowych i społecznych⁶⁹. Odwołując się do myśli Tomasza z Akwinu, można stwierdzić, że „każda poszczególna osoba pozostaje w stosunku do społeczności tak jak część do całości” – mówimy zatem o zasadzie pewnego przyporządkowania osoby społeczności, ale równolegle z tą tezą należy za Akwinatą powiedzieć: „człowiek nie jest podporządkowany społeczności wedle całej swej istoty i wedle tego wszystkiego, co w nim jest”⁷⁰. Oznacza to, że osoba ludzka przekracza każdą społeczność swoją godnością i celami, których nie można zrealizować w jednej wspólnoty. Stąd też przez całe swoje życie musi tworzyć i uczestniczyć w wielu grupach społecznych, gdyż żadna z tych grup nie wyczerpuje celów i aspiracji człowieka.

W rozumieniu chrześcijańskim godność naturalna, o której do tej pory mówiliśmy, wyraża się przede wszystkim w rozumności, wolności i zdolności do miłości. W sensie przyrodzonym i nadprzyrodzonym jest ona związana z aktem stworzenia człowieka „na obraz i na podobieństwo Boże” (Rdz 1,26-27).

Osoba ludzka, stanowiąca szczyt stworzenia, którą Bóg stworzył dla niej samej, zawdzięcza swoją doskonałość noszonemu w sobie obrazowi Boga. Zarówno ciało, jak i duch współtworzące ludzką osobę są odbiciem obecności Boga w człowieku. Jak twierdzi A. Rauscher, „przenikająca i panująca nad ciałem ludzka dusza jest konstytutywnym elementem obrazu Boga w człowieku”⁷¹.

Analizując biblijne opisy stworzenia człowieka z wyjątkowym aktem stwórczym Boga, można także zauważyć, że człowiek wobec wszelkiego stworzenia otrzymał zadanie panowania i troski o nie (Rdz 1,28). Tak więc godność człowieka to nie tylko jego upodobanie do Boga, ale także skierowanie ku światu, to relacja

⁶⁹S. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna*, Paryż 1964, s. 19-20.

⁷⁰Za: J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 154.

⁷¹A. Rauscher, *Subsidiaritätsprinzip im Christlicher Menschenbild*, w: *Katholische Soziallehre heute*, Koblenz 1975, s. 154.

do rzeczy stworzonych⁷². Mówiąc o człowieku, możemy mówić o jego „boskim rodowodzie”⁷³. Podobieństwo do Boga wyraża się zarówno w osobowym istnieniu człowieka wraz z takimi przymiotami, które powodują — według słów św. Augustyna 3 że „niespokojne jest ludzkie serce, dopóki nie spocznie w Panu”, jak też w charakterze społecznym ludzkiej osoby, w którym możemy także znaleźć odbicie Boga żyjącego w Trójcy Osób. Z pewnością dlatego K. Wojtyła powie, że „człowiek jest podobny do Boga z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami”⁷⁴.

Pytamy wciąż: Co oznacza personalność człowieka, wyróżniająca go spośród innych bytów i stojąca u podstaw jego bytu społecznego, jako fundamentu społecznych predyspozycji i inklinacji? Oznacza ona najpierw jedność i niepowtarzalność człowieka. Nie można tu mówić o żadnej reprodukcji, ponieważ człowiek jest istotą z „tą duszą” i z „tym ciałem”, co odróżnia go i odgradza od każdej innej osoby. Chociaż można w nim wyróżnić różne sfery: cielesno-witalną i duchową, to przecież tworzy on żywą i duchową jedność. Ta niepowtarzalność sprawia, że osoba jest nosicielem oryginalnego myślenia i działania i jeśli umiera, to — według słów poety J. Donne’a — „umiera z nim część naszego kontynentu”.

Personalność wynikająca z duchowego sensu istoty ludzkiej pociąga za sobą wolność woli. Jest ona zdolnością do samodzielnego podejmowania decyzji oraz przeciwstawiania się różnym możliwościom, jest zdolnością do podejmowania fundamentalnych opcji w dążeniach człowieka. W jakimś sensie wskazuje na człowieka, jako na istotę autokreatywną. Przez twórczą wolę człowiek stanowi sam o sobie, co łączy się z kolei z odpowiedzialnością. Bez wolności nie można bowiem mówić o odpowiedzial-

⁷²J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 19.

⁷³L. Dyczewski, *Podstawowe wartości chrześcijańskiego małżeństwa*, w: *Człowiek w społeczności. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, Niepokalanów 1988, s. 55.

⁷⁴K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1984), s. 350.

ności. W sensie nadprzyrodzonym personalność jest obszarem oznaczającym udział w Boskiej naturze (2 P 1,4) i powołaniem do życia wiecznego.

Integralny obraz człowieka to także prawda o upadłej ludzkiej naturze, o istnieniu grzechu pierworodnego wraz z jego konsekwencjami, które to prawdy chcieli zakwestionować myśliciele Oświecenia. *Mysterium pietatis* i *Mysterium iniquitatis* – oto dwie tajemnicze siły tkwiące w osobie ludzkiej. Rozpięcie – jak mówił K. Michalski – między „heroizmem a bestialstwem”; czy też słynna teza Lutra o człowieku, który jest równocześnie *iustus et peccator*, wskazują na zranioną ludzką naturę domagającą się regeneracji. Pomimo wszystko człowiek nie przestaje być partnerem Boga. Stworzyciel i Zbawiciel wzywa go do uczestnictwa w swojej naturze, przez co określa cel i sens ludzkiej egzystencji. „Gdy człowiek przyjmuje Jego łaskę, staje się dzieckiem Bożym, dzięki czemu wchodzi na wyższy stopień bytowania”⁷⁵.

Przypisując naturalną i nadprzyrodzoną godność każdemu człowiekowi, nie można ich ani przeciwstawiać, ani rozdzielać. Tak rozumiana godność ludzka ma swoje przedłużenie oraz konsekwencje w życiu społecznym.

Na pierwszym miejscu znajduje się zatem człowiek, który jest podmiotem, a nie przedmiotem – zatem nie może być środkiem nawet do najbardziej szczytnego celu; jest zawsze celem samym w sobie. Człowiek, którego godność powinna być tak zabezpieczona, by nigdy nie doszło do jego urzeczowienia, czyli reifikacji.

Osoba ludzka zdana jest na społeczność nie tylko dlatego, aby móc w pełni rozwinąć swoje zdolności, ale także dlatego, aby całe swoje bogactwo mogła przekazać innym. To, co się mówi o relacji pojedynczego człowieka do społeczności, obowiązuje także w tym przypadku, gdy człowiek łączy się z innymi w mniejsze społeczności, tzw. kręgi życiowe. Wprawdzie człowiek jest „nosicielem, twórcą i celem” całej społeczności, lecz w praktyce społeczeństwo jest tworzone nie tyle przez jeden-

⁷⁵M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 200; M. Jaworski, *Chrystopcentryczny humanizm Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 91–98.

czego człowieka, lecz przez człowieka w mniejszych grupach, np. w rodzinie, w sąsiedztwie, które go określają⁷⁶.

Jak zatem społeczność winna chronić godność osoby ludzkiej? Trzeba pamiętać, że społeczeństwo nie posiada odrębnego, samoistnego bytu, nie ma swojego istnienia poza jednostką — ani tym mniej ponad nią; egzystuje ono we wzajemnych relacjach jednostek. Są one faktycznie złączone i realnie sobie podporządkowane. Działają na siebie i tym samym można doświadczyć empirycznych skutków tych ingerencji. Prowadzi to do wniosku, że każdy twór społeczny, każda społeczność jest jednością relacji i jako taki egzystuje w rzeczywistości⁷⁷. Nie ma zatem innej drogi do zabezpieczenia personalności niż ukształtowanie takich relacji społecznych — jako ideału i modelu społecznego — aby zawsze respektowały priorytet osoby ludzkiej⁷⁸.

Tak więc osoba ludzka stanowi fundament wszelkich wartości, zarówno społecznych, jak i wspólnych. Jest ona podmiotem autonomicznego i samodzielnego działania w dążeniu do realizacji własnych celów i zadań życiowych. Wszystkie zaś dobra wspólne i oparte na nich związki społeczne ze swej natury i przeznaczenia powinny być skierowane ku człowiekowi po to, by świadczyć mu uzupełniającą pomoc oraz by umożliwiać mu jego samorealizację.

Chrześcijańska myśl, podkreślając wymiar ludzkiej godności, wskazuje na jej charakter społeczny, utożsamiając go z powszechnością — zatem godność dotyczy każdego człowieka, bez wykluczenia kogokolwiek⁷⁹. Już tutaj pojawia się idea uczestnictwa. K. Wojtyła widział w człowieczeństwie „zdolność nadawania personalistycznego wyrazu własnemu bytowaniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi”, ale też: „idea ta wyraża afirmację człowieczeństwa innych

⁷⁶O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg 1968, s. 80.

⁷⁷Tenże, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980, s. 45.

⁷⁸W. Piwowski, *Osoba ludzka a społeczność*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 12 (1964) z. 2, s. 28.

⁷⁹J. Majka, *Jaka Polska*, Wrocław 1991, s. 19.

ludzi” na tyle, że ujmuje człowieka nie jako byt abstrakcyjny, ale konkretny, nie wykluczając nikogo⁸⁰. Prawdziwa alienacja człowieka związana jest z zanikiem wspólnoty z innymi zarówno w sensie świadomościowym, przeżyciowym, jak i egzystencjalnym.

W nauczaniu społecznym Kościoła niemal we wszystkich enuncjacjach spotkamy się z potwierdzeniem ludzkiej godności i troską, aby była ona należycie zagwarantowana i doceniana. Objawia się to w respektowaniu praw człowieka. Przyjmuje się, że szczególnie encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* stała się integralnym wykładem dotyczącym godności ludzkiej i praw człowieka. Jednakże, jak twierdzi F.J. Mazurek, w nauczaniu Jana Pawła II możemy dostrzec pewną indywidualizację praw człowieka; „wyraża się to w tym, że zajmuje się on położeniem różnych kategorii osób i prawami im przysługującymi. Papież zajmuje się nie tylko najemnymi pracownikami przemysłowymi; wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęca także dzieciom, matkom, rolnikom, emigrantom, gasterbeiterom, młodzieży, inteligencji oraz rzeszom bezrobotnych, upośledzonych i chorych”. Jan Paweł II łączy te prawa z prawami społecznymi, „z prawami rodziny, związków zawodowych, wspólnot wyznaniowych, Kościoła i narodu. Jednostka może korzystać w pełni z przysługujących jej nienaruszalnych praw wówczas, gdy prawa wymienionych grup społecznych są uznawane i szanowane”⁸¹.

Konkretyzacją zabezpieczenia ludzkiej godności i praw człowieka jest według Jana Pawła II program „cywilizacji miłości” ze znanymi wyznacznikami: prymat osoby nad rzeczą, być nad mieć, etyki nad techniką, miłosierdzia nad sprawiedliwością, a także prymat osoby nad społecznością. Papież, przypisując każdemu człowiekowi naturalną i nadprzyrodzoną godność, wskazuje, że jest ona związana ze stwórczym i zbawczym dzie-

⁸⁰ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 24 (1976) z. 2, s. 20n.

⁸¹ J.F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 85n.

łem Boga, w życiu społecznym natomiast człowiek dzięki swojej godności staje się podmiotem praw osoby ludzkiej.

Przed społecznością stoi zatem bardzo ważne zadanie, aby nie tylko nie zniszczyć jedności i niepowtarzalności osoby ludzkiej, ale także by stworzyć możliwości jej integralnego rozwoju – zatem prawo do życia i prawo do rozwoju. Jan Paweł II nawiązuje często do słów Soboru Watykańskiego II: „chodzi o to, by zbudować społeczność ludzką, w której każdy bez wyjątku człowiek, niezależnie od rasy, religii i narodowości będzie mógł żyć życiem w pełni ludzkim, wyzwolonym od poddaństwa, jakie stwarza człowiek” (KDK 29).

Spróbujmy podsumować dotychczasowy wywód. Spytajmy raz jeszcze, co Kościół mówi o człowieku.

Prawdziwy człowiek to dwa wymiary: zarówno jednostkowość, jak i wspólnotowość – to osoba we wspólnocie. Ludzka duchowość, wyróżniająca człowieka z całego świata przyrody ożywionej powoduje, że jest on większy od wytworów swojej myśli i rąk, że jest on zdolny do odkrycia i realizowania wartości, których szczytem jest miłość, przyjaźń i partnerstwo z Bogiem.

Chrześcijańska wizja mówi o człowieku stworzonym przez Boga, zranionym przez grzech pierworodny, ale również wyniesionym w godności przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Przynosi ona także wizerunek społeczności, która ma doprowadzić człowieka do szczęśliwego końca, to znaczy do zbawienia.

Według J. Kruciny z chrześcijańskiego wizerunku człowieka wypływają następujące przesłanki do rozumienia i działania Kościoła w społeczności i świecie:

„Synteza osobowej jednoznaczności – jednostkowość i wspólnotowość człowieka, jego jedyność i niepowtarzalność, a wraz z jego integralnym obrazem cały potencjalny projekt życia wspólnotowego – oraz jej ostateczne odniesienie – odniesienie do Absolutu.

Z transcendencji człowieka wypływają wartości, będące zasadami moralnymi, które układają się w koncepcję porządku

społecznego, ładu w społeczeństwie – takie jak skrzyżowanie solidarności i pomocniczości z uwzględnieniem dobra wspólnego: miłość, wolność, prawda, sprawiedliwość, wrodzone prawa i swobody itp.

Z wiekowego doświadczenia wyrasta projekt przestrzeni społecznej, wypełnionej różnorodnością wspólnot i instytucji, rządzących się wartościami i zasadami moralnymi, wśród nich szczególnie nierozzerwalne małżeństwo i rodzina, będąca podstawową komórką, łączącą zachodzące na siebie pokolenia. Są to generacje, które tworzą grupę zawodową, szkołę, naród, społeczeństwo, państwo, społeczność narodów.

Z rodziny człowiek przechodzi do szkoły, następnie do zakładu pracy, przedsiębiorstwa, które będąc częścią gospodarstwa narodowego, musi ulepszać swoją strukturę, by zasadzała się na tym, żeby pracownicy mogli pracować jak na swoim – by przez współdziałanie nie musieli być przedmiotem cudzych decyzji. Domaga się to respektu dla prawa własności, współwłasności, słusznej prywatyzacji, w tym i środków produkcji, uwzględniając jednocześnie serwitut społeczny, który przyczyni się do zagwarantowania minimum egzystencji dla każdego. Lansuje się społeczną gospodarkę rynkową, opartą z jednej strony na swobodzie inicjatywy, z drugiej na solidarności i sprawiedliwości społecznej, domagającej się osłony socjalnej dla tych, których eliminuje konkurencja i rynek (redystrybucja dochodu).

Rozróżnienie między transcendentnym zbawieniem a doczesnym dobrobytem, pomyślnością obywateli, ustanawia granice dla państwa jako społeczności kompletnej. Zakreśla granice nie tylko człowiekowi wytwórcy i jego wyrobom, lecz również polityce, ideologii, władzy i sposobom jej sprawowania. Powstaje konieczność tworzenia moralnych i edukacyjnych podstaw dla demokracji uczestniczącej, która musi zerwać z tzw. omnipotencją państwa, z jego absolutną samowładnością, nie liczącą się przy tym z dobrem wspólnym rodziny ogólnoludzkiej, jak i decydującym często podłożem kultury narodowej.

Głob ziemski, na którym rozwija się *familia humana* – owa społeczność międzynarodowa – musi być urządzony na zasadach solidarności i pomocniczości, tworząc nowy porządek mię-

dzynarodowy. Zachowa on poszanowanie dla suwerenności kulturowej i kielkującej nieraz państwowości narodów słabszych [...].

Przede wszystkim trzeba jednak pamiętać, że mówiąc o zasadach i urządzeniach mówimy ciągle o ludziach [...], mówimy o słusznym celu, do którego człowiek dąży. Utrwalając odpowiednie formy czy sposoby współżycia i współdziałania, tworzy on instytucje — lepsze lub gorsze. Rezultaty tych działań zależą od świadomości i umiejętności, od wyrobienia moralnego, kultury wewnętrznej — słowem, od ukształtowania postaw, sprawności i tego, co nazywamy cnotami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi⁸².

Analizując nauczanie społeczne papieży od Leona XIII po Jana Pawła II, inspirowane i uwarunkowane zmianami społecznymi, gospodarczymi, politycznymi i cywilizacyjnymi, dochodzimy do wniosku, że u jego podstaw leży zawsze niezmienny, a jednak wciąż pogłębiany wizerunek człowieka: stworzonego, zbawionego i powołanego przez Boga.

Jednym z fundamentalnych doświadczeń jest fakt, że człowiek jest ściśle związany z innymi ludźmi. Rodzi się, dorasta, wychowuje, rozwija się, zdobywa doświadczenie i wiedzę, żyje, pracuje i tworzy wśród innych i z innymi — w społeczności. Jakkolwiek można zauważyć pewne napięcia między jednostką a społecznością, to jednak człowiek potrzebuje społecznej aprobaty, bliskości i obecności innych, często natomiast samotność i opuszczenie odczuwa jako coś bardzo przykrego, natomiast przymusowa izolacja jawi się jako dotkliwa kara. Przypadki tzw. dzieci wilczych świadczą o tym, że człowiek bez relacji międzyosobowych nie potrafi się rozwinąć i żyć jako *homo sapiens*⁸³. „Inni” są zatem potrzebni zarówno do życia, jak i do rozwoju.

Można wyróżnić trzy cechy charakteryzujące społeczną naturę człowieka:

⁸²J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 43–45.

⁸³W. Szewczyk, *Kim jest człowiek...*, dz. cyt., s. 69.

- człowiek jest otwarty na innych ludzi;
- człowiek potrzebuje innych ludzi, sam sobie nie wystarcza i tylko żyjąc w społeczności, osiąga pełny swój rozwój;
- człowiek zrzesza się z innymi ludźmi, tworząc różne formy społeczności.

Istota ludzka szuka kontaktu z innymi, otwierając się na proces dawania siebie innym osobom. Wydaje się, że w tym dawaniu urzeczywistnia siebie i swoje człowieczeństwo. Powstaje interpersonalna relacja: „ja – ty”, później „ja – my” i „my – wy”.

Arystoteles jako pierwszy sformułował podstawowe zasady oddziaływania społecznego. Można się jednak domyślać, że nie on pierwszy zauważył, iż człowiek jest zwierzęciem społecznym czy też istotą społeczną, z całą oczywistością i prawdziwością tego stwierdzenia. Chociaż jest prawdą, że człowiek jest istotą społeczną, to jednak dotyczy to także mnóstwa innych zwierząt⁸⁴, z tą jednak różnicą, że uspołecznienie u człowieka jest reflektowane, natomiast społeczności nie są budowane samoistnie poprzez instynkt, lecz tworzone na bazie rozumu i wolnej woli.

Warto jednak odnieść się do fundamentalnego tekstu Arystotelesa, przypominając, że jego dzieło *Polityka* zostało napisane około 328 r. przed Chrystusem: „Kto nie potrafi żyć we wspólnocie, albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym [...], jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, który ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr”⁸⁵.

Według Stagiryty życie społeczne człowieka wyrasta z jego wewnętrznej natury, jest potrzebą i koniecznością osoby ludzkiej, która w wielu aspektach nie jest samowystarczalna. Dobro jednostki i dobro społeczności ucieleśnione w dobru państwa mają tę samą naturę, jednakże dobro państwa na tyle jest piękniejsze, ważniejsze i doskonalsze, a nawet bardziej boskie, na ile całość jest doskonalsza i ważniejsza od części. Radykalna pro-

⁸⁴ E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, Warszawa 1995, s. 15.

⁸⁵ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2002 1964, s. 18 (rozdz. I, 12).

mocja państwa mogłaby prowadzić Arystotelesa nawet do utożsamienia społeczności z państwem, stąd też mogłyby pojawić się dwa określenia, używanie zamiennie: *animal sociale* i *animal politicum*⁸⁶. Chociaż człowiek posiada pewną autonomię i można o nim mówić jako o bycie odrębnym, to jednak w sensie biologicznym, psychicznym, a nawet ontycznym autonomia ta jest w jakimś sensie względna. Z jednej strony człowiek jest ukierunkowany ku światu zewnętrznemu. Bezosobowy kosmos, choć stanowi naturalne środowisko człowieka, nie jest jego właściwym partnerem. Z drugiej natomiast — osoba poszukuje zawsze kontaktu z osobą, dlatego świat ożywiony, roślinny i zwierzęcy, nie jest w stanie całkowicie wystarczyć człowiekowi. Powstaje problem, jak dokonuje się aktualizacja ludzkich możliwości i potrzeb — potrzeb duchowych i materialnych. Czy można ją zrealizować jedynie w życiu społecznym, swoistym współegzystowaniu z innymi ludźmi? Człowiek jest całością psychofizyczną; idąc za Arystotelesem, Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na niezbędność życia społecznego w zakresie realizacji materialno-biologicznych potrzeb człowieka. Jest niezaprzeczalnym faktem, że ludzkie niemowlę, pozbawione opieki społeczeństwa, głównie rodziny, skazane byłoby na niechybną śmierć. Także dorosły człowiek zdolny jest do zachowania życia zwykle przy pomocy społeczeństwa. Ono przecież organizuje pożywienie, odzież, mieszkanie, narzędzia, język, wykształcenie, chroni przed niebezpieczeństwami. Można powiedzieć, że gdyby podzielić ludzkie prawa na prawa do życia i do rozwoju, nie dałoby się wyobrazić wyeliminowania społeczeństwa przy ich realizacji. Im bardziej cywilizacja i kultura przynoszą wyspecjalizowanie i wygody, im bardziej zakres potrzeb człowieka jest poszerzany, tym bardziej jest on skazany na pomoc społeczeństwa, a nawet uzależniony od niego biologicznie i ekonomicznie. Charakterystyczne jest dla współczesnej kultury również to, że im bardziej wydłuża się okres przygotowania do dorosłego życia, związany z wykształceniem ogólnym i zawodowym, tym bardziej opóźnia się okres względ-

⁸⁶ G. Reale, *Myśl starożytna*, Lublin 2003, s. 276.

nego usamodzielniania się. Można by stwierdzić, że wprawdzie życie społeczne nie jest człowiekowi potrzebne w tym sensie, co powietrze i woda, to jednak można mówić o nieodzowności powiązań człowieka ze społeczeństwem⁸⁷.

Gdyby tylko materialno-biologiczne potrzeby skłaniały człowieka do życia społecznego, być może w organizacji społeczeństwa nie różnilibyśmy się zbyt od zwierząt. One również żyją często w gatunkach i stadach, chociaż ich okres adaptacji do dorosłego życia bywa niewspółmiernie przyspieszony w porównaniu z człowiekiem. Można powiedzieć, że życie społeczne, w sensie właściwym realizuje się dopiero na poziomie życia psychiczno-umysłowego. Biologiczne osobniki tworzą gatunki, a dopiero wolne osoby współtworzą społeczności. Społeczny instykt charakterystyczny dla świata zwierzęcego różni się w sposób istotny od społecznych predyspozycji i inklinacji człowieka. Skłonność do życia społecznego (*socialitas*) różni się od psychicznej zdolności do życia społecznego (*sociabilitas*)⁸⁸.

W samej naturze człowieka mieszczą się inklinacje, które pozwalają rozpoznać dobro oraz wspólnie z innymi do niego dążyć. Człowiek w swoim istnieniu zawiera z jednej strony skończoność, ale równocześnie potencjalność, którą można rozumieć jako dążenie do doskonalenia własnego bytu. Predyspozycje społeczne są uwarunkowane najpierw biologicznie: poprzez narządy mowy i słuchu człowiek posiada możliwość przekazywania myśli, przeżyć, uczuć i pragnień, a w kontakcie z innymi predyspozycje te umożliwiają wspólne działania. Dopiero jednak naturalna dążność psychiczna powodująca zaistnienie czynności społecznych prowadzi do stworzenia życia społecznego. Skłonność psychiczna jest związana z subiektywizmem jednostki dopiero wtedy jednak, gdy powstanie obiektywna potrzeba pomocy. Zostaje w pełni objawiona społeczna natura ludzka. Niewystarczalność człowieka skłania go do szukania pomocy u innych jednostek tego samego gatunku. Gdyby zabrakło innych,

⁸⁷S. Kowalczyk, *Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 119.

⁸⁸J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 267.

ludzkie potrzeby, które w jakimś sensie są wołaniem jego natury, nigdy nie byłyby zaspokojone. Tomasz z Akwinu, porównując człowieka ze zwierzętami, stwierdza, że tylko osoby ludzkie posiadają właściwość mowy. Zwierzęta wprawdzie wydają głos, ale jest on jedynie sygnałem ich smutku, radości czy niebezpieczeństwa — powiązany z instynktem — nie tworzy jednak tego, co w ścisłym znaczeniu rozumiemy jako „mowę”. Jedynie człowiek, dzięki swojej rozumności, za pomocą głosu może przekazać innym bardzo szeroką skalę własnych przeżyć i doświadczeń oraz od innych czerpać określone wiadomości o ich życiu. Drogą tą człowiek ustawicznie się uczy i wzbogaca swoją osobowość. Wzajemna wymiana informacji i wartości poznawczych jest możliwa dzięki współżyciu z innymi ludźmi, a wartości, do których dąży człowiek, posiadają charakter społeczny, ponieważ zostają wytworzone siłami osób tworzących społeczność. Zatem podmiotem więzi społecznych nie są instynkty, jak u zwierząt, lecz wolna natura ludzka, która jest zdolna wartościować oraz wybierać taką drogę, która w sposób najwłaściwszy doprowadziłaby człowieka do zaspokojenia jego potrzeb życiowych. Społeczność jest więc bytem rzeczywistym, a nie myślowym. Nie jest fikcją prawną ani umownym znakiem, zaś noetycznemu pojęciu społeczeństwa odpowiada byt rzeczywisty, sprawdzalny empirycznie. Byt ten jest bytem przypadłościowym, ponieważ nie ma istnienia samoistnego, lecz istnieje w podmiotach osób ludzkich jako bytów substancjalnych, które je tworzą⁸⁹.

Życie społeczne człowieka obejmuje zatem dwa poziomy: niższy — biologiczno-witalny, oraz wyższy — umysłowy. Poziom wyższy jest specyficzny dla świata osób, w którym występuje zdolność do wykraczania poza aktualne potrzeby. Jest on związany z życiem intelektualno-duchowym, które wymaga od człowieka przełamania własnego egocentryzmu i egoizmu po to, by włączyć się do wspólnoty. Nie wystarczy jednak pasywne, mechaniczne, włączenie się do życia społecznego. Chodzi o twórcze i aktywne uczestnictwo w tym życiu. Jest ono związane z wy-

⁸⁹J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1957, s. 52.

tyczonymi celami i zadaniami, których człowiek nie może zrealizować sam, natomiast realizując je z innymi, bierze również za nich odpowiedzialność. Wydaje się, że życie społeczne jest nieodzowne dla umysłowego rozwoju oraz psychicznej równowagi człowieka. Dlatego zarówno dziecko, jak i ludzie dorośli potrzebują wsparcia innych, zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Tylko społeczna życzliwość, afirmacja i aprobatą dają człowiekowi możliwość zdobycia i zachowania duchowej równowagi; wtedy natomiast, gdy jest on izolowany w swoim środowisku bądź sam się izoluje, może zubożyć swoje życie, a nawet ulec psychicznym dewiacjom.

Życie społeczne rozumiane w sensie właściwym rozwija się dzięki wspólnemu realizowaniu wyższych wartości. Życie psychiczne człowieka ma charakter dialogiczno-społeczny, związany z wymianą wartości poznawczych, moralnych, artystycznych i religijnych. Można by zdefiniować życie społeczne jako permanentną komunikację wartości, czego znakiem jest m.in. ludzki język, który pozwala na przekazywanie doświadczeń i informacji, nauczanie oraz tworzenie międzyosobowych więzi. Pozwala on również na uczestnictwo w osiągnięciach poprzednich pokoleń, dlatego jednostkowy człowiek nie musi odkrywać wszystkiego sam, ale ustawicznie uczy się od innych.

Poprzez współpracę z innymi ludźmi człowiek rozpoznaje swoje aktualne i przyszłe potrzeby. Dzięki tej współpracy jest w stanie te potrzeby zaspokoić. Zwierzęta nie tworzą społeczności, gdyż nie dysponują poznaniem intelektualnym. Nie stawiają sobie w sposób świadomy celów, nie są w stanie zarysować drogi, zmierzającej do określonych efektów, są pozbawione twórczej inwencji, ponieważ działają jedynie zgodnie z własnym instynktem. Podstawą życia społecznego jest tworzenie i komunikacja wartości, a możliwe jest to dzięki specyficznym władzom człowieka: intelektowi i woli⁹⁰.

Rozum warunkuje świadomy wybór wartości, celów, środków i stylu życia. Choć życie społeczne jest czymś koniecznym,

⁹⁰S. Kowalczyk, *Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 121.

to jego formy, czas trwania i zakres są rezultatem osobistego wyboru człowieka. Człowiek w sposób dobrowolny współtworzy dobro wspólne, które integruje wartości ogólnospołeczne⁹¹. Tak więc życie społeczne ma zawsze wymiar moralny, wymaga bowiem konstruktywnej postawy wobec wartości niezbędnych do trwania i rozwoju określonej wspólnoty ludzkiej. Człowiek podejmuje własne wybory moralne, lecz zawsze rzutują one na krąg jego oddziaływania poprzez społeczności rodzinne, narodowe, zawodowe itp. Można powiedzieć, że sumienie indywidualnego człowieka nie jest białą kartą, gdyż ciągle znajduje się on w kręgu społecznego oddziaływania oraz określonego moralnego klimatu. Aprobata bądź dezaprobaty społeczeństwa wywiera zawsze duży wpływ na postawy ludzi, poprzez recepcję lub zakwestionowanie wartości.

Tak więc życie społeczne, choć wymaga współdziałania w zakresie wartości biologicznych oraz materialnych, swój szczytowy wyraz znajduje na płaszczyźnie życia umysłowo-duchowego.

Człowiek ze swojej natury jest wprawdzie ukierunkowany ku życiu w społeczeństwie, jednakże nie jest to relacja całkowitego podporządkowania, stopienia się, zatrąty własnej jedyności i niepowtarzalności. Nie jest więc człowiek podległy całym swym człowieczeństwem społeczności, do której należy. Warto również zauważyć, że w celu swojej integralnej realizacji osoba ludzka musi być równocześnie członkiem wielu społeczności. Każda grupa społeczna ma za zadanie świadczenie pomocy w określonym rozwoju: intelektualnym, moralnym, religijnym, politycznym itd. Chociaż indywidualny człowiek ma wiele zobowiązań wobec społeczności, to jednak społeczność ma zasadniczo jedno zadanie: ochronić osobę ludzką i jej godność. Tak więc cele osobowe przerastają wymiary życia społecznego, natomiast osoba jest wprawdzie adresatem społecznych decyzji, lecz nie jest narzędziem w ich realizacji⁹². Zatem społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa.

⁹¹J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972.

⁹²Por. M. Filipiak, *Godność osoby w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZN KUL 16 (1973).

Analiza ludzkiej istoty wskazuje na człowieka jako na kogoś, kto potrzebuje bliskiej relacji z osobą do siebie podobną. J. Tischner posługuje się w tym kontekście kategorią dramatu, twierdząc: „Człowiek jest istotą dramatyczną w tym wymiarze, że sceną jest jego życie, jego świat, natomiast szczególnymi uczestnikami tego dramatu są inni ludzie”⁹³. Spotkanie dwóch ludzi jest możliwe dopiero wówczas, gdy połączy ich wspólny dramat, bez niego bowiem spotykają się tylko dwie zewnętrzności, które nie dają możliwości wzajemnego poznania. Człowiek, jako istota świadoma swego bytu i działania, świadomie wchodzi w kontakt dialogiczny. W kontakcie tym otwiera się na drugiego człowieka, przez co staje się obecny jeden człowiek w drugim, budzi w nim roszczenia, pytania, obdarowuje drugiego swoją obecnością. W takim spotkaniu ludzie wspólnie przeżywają siebie oraz wartości i idee, które ze sobą przynoszą. Spotkanie tworzą osoby, tworzy je „ja” i „ty”. „Ja” każe nam myśleć o tym, co konkretne, jedyne i niepowtarzalne. Nie ma, nie było i nie będzie drugiego takiego człowieka jak „ja” i „ty” na całym świecie. Dopiero wtedy można utworzyć „my”, ponieważ w każdym człowieku jest coś powtarzającego się, coś wspólnego dla wszystkich ludzi. Człowieka tworzą również pytania, które kieruje do świata i innych, oraz te, które świat i inni kierują do niego. Człowiek, odpowiadając na nie, „staje się”; zastanawiając się, odkrywa równocześnie swoje własne „ja”.

Wiedzę o człowieku czerpiemy z różnych źródeł: poczynając od pojęć potocznych, poprzez czynione eksperymenty, dochodząc aż do wiedzy filozoficznej i teologicznej, dociekającej istoty i natury człowieka⁹⁴.

W myśleniu klasycznym filozofowie już od Sokratesa poprzez Platona, Arystotelesa po stoików pojmowali człowieka jako byt moralny. Oznaczało to uznanie każdego człowieka (tak wolnego, jak i niewolnika) za podmiot „trudu człowieczego”⁹⁵. To

⁹³J. Tischner, *Filozofia dramatu. Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

⁹⁴W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 153n.

⁹⁵Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Warszawa 1958, s. 44.

upodmiotowienie człowieka jako bytu moralnego, a zatem wolnego i odpowiedzialnego (jeśli bowiem nie ma wolności, nie ma również odpowiedzialności), stworzyło podstawę do myślenia o człowieku jako o osobie ludzkiej w wymiarze zarówno intelektualno-duchowym, jak i społeczno-politycznym.

W myśli greckiej człowiek potrzebował dowodu na swoje istnienie po to, by stać się twórcą własnego losu. Nie było to takie proste, jako że „człowiek starożytny był wessany w państwo i rodzinę, poddany przeznaczeniu ślepego i bezimiennemu, które było silniejsze od samych bogów”⁹⁶. „Szacunkiem filozofów cieszy się wyłącznie myśl nieosobowa, uzasadniająca prawidła w świecie przyrody oraz idei. Pojawienie się czegoś jednostkowego stanowi jakby plamę na przyrodzie i świadomości”⁹⁷. Zatem indywidualność wraz z jednostkowością nie znajdowały uzasadnienia w starożytnej myśli ani w rozpatrywaniu ludzkiego bytu w perspektywie historycznej, ani nawet eschatologicznej. Starożytni nie przywiązywali wagi (także w judaizmie⁹⁸) do idei indywidualnego zbawienia człowieka. Dla Sokratesa i Platona idea indywidualnego zbawienia to jedynie awanturicza hipoteza. Bóg Arystotelesa nie ma indywidualnej woli, ale jest wtopiony w porządek świata. Należałoby jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do myśli teoretycznej zarówno Grecy, jak i Rzymianie doceniali indywidualność w życiu praktycznym. Stąd też spotkamy się z kultem bohaterów mitycznych, mistrzów na olimpiadach oraz cenieniem artystów, polityków, mówców i filozofów.

Dotychczasowe uwagi wskazują na to, że myśl filozoficzna związana z refleksją nad człowiekiem poszukiwała ustawicznie nowych perspektyw, by dobrze określić ten szczególny, transcendujący rzeczywistość byt, jakim jest człowiek. Problem jego odrębności, związany z wolnością, to kwestia relacji człowieka wobec praw natury, to wymiar społeczno-polityczno-prawny

⁹⁶ E. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalistów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 11.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ M. Filipiak, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Lublin 1991, s. 135.

oraz relacja człowieka do Boga. Człowiek jako osoba jest bytem pojmującym się przez samego siebie. Ukonstytuowany zarówno przez swoją cielesność (zwierzęcość, zmysłowość, ograniczoność przez czas i przestrzeń, wegetatywność), jak też przez wymiar intelektualno-duchowy („ja”, świadomość, wolność, nieograniczoność, transcendentność i transgresywność), sam tworzy treść własnego rozumienia siebie. Drugi aspekt tego rozumienia związany jest z relacją do drugiego człowieka: „Gdy podaję drugiemu swoje imię, nie mam świadomości, że odsłaniam przed drugim to, czym jestem. Niemniej jednak podanie swojego imienia spełnia doniosłą i niemożliwą do przekreślenia rolę w procesie odsłaniania się [...]; imię nie posiada żadnej treści ogólnej, lecz posiada swą godność, jest wartością”⁹⁹.

Takie pojmowanie bytu ludzkiego jest wyrazem, że „faktu człowieka” nie można sprowadzić do żadnego adekwatnego pojęcia, jednoznacznie precyzującego jego istotę. Człowiek jest ekspresją, ruchem nastawionym na poprawianie świata, na tworzenie społeczeństwa, istotą w napięciu, aby znaleźć w nim swoje miejsce i możliwość pełnego rozwoju. Pojawia się pytanie, czy pojęcie osoby wyraża człowieka, czy jest jedynie kategorią pozwalającą wyjaśnić jego rzeczywistość. Człowiek ukonstytuowany przez siebie i innych pragnie uchwycić własny *image*, zdobyć prawo do własnej maski. Oznacza to, że o konstytucji człowieka można mówić również wtedy, a może przede wszystkim wówczas, gdy staje on wobec innych ludzi, od których uczy się człowieczeństwa.

Obserwując człowieka, dokonywano prób określenia go w wymiarze jego trzech podstawowych władz: intelektu, woli oraz uczuć. Wskazywano na priorytetowe znaczenie rozumu, który stał się elementem wyróżniającym człowieka ze świata przyrody ożywionej. Przekonanie, że rozum człowieka uczestniczy w rozumie substancjalnym, w logosie bytu, prowadziło do przeświadczenia, że człowiek może być kreatorem i twórcą lepszego

⁹⁹J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, dz. cyt., wstęp.

świata niż ten, który zastał. Racjonalizm, wraz ze swoją zasadą logiczno-geometrycznego sposobu myślenia, pociągał za sobą mechanicystyczne pojmowanie rzeczywistości zmysłowych. To myślenie, znajdujące swój wyraz w myśli Kartezjusza, który ciało ludzkie, a także wszystkie istoty świata zwierzęcego pojmował na sposób mechaniczny, osiągnęło apogeum w filozofii La Mettriego, w jego dziele pod charakterystycznym tytułem *Człowiek – maszyna*, oraz w materializmie i racjonalizmie Oświecenia. Według tej koncepcji cały wszechświat w swoim wymiarze materialnym był pojmowany jako jedna wielka maszyna, funkcjonująca zgodnie z ogólnymi i koniecznymi prawami przyrody. Taki obraz świata wyłania się zarówno z mechaniki Newtona, jak i z deterministycznej wizji świata przyrody Laplace’a. O takim obrazie świata należy mówić również w przypadku idealistycznej filozofii I. Kanta oraz G. Fichtego. Człowiek w tak pojętej rzeczywistości jawił się jako jeden z mechanizmów poddanych powszechnemu determinizmowi świata przyrody. Określenie człowieka jako bytu wobec rozumu rozumnego oznaczało dążenie do wyeksponowania wszystkiego, co w życiu i działaniu miało charakter racjonalny. W szczególny sposób znalazło to wyraz w epoce Oświecenia, która eksponując rozum, eliminowała z kultury to, co irracjonalne, określając tę sferę życia pojęciem przesądu czy zabobonu. Oznaczało to negację wszystkiego, co nie mieściło się w ramach kategorii ówczesnego – opartego na regułach logiki klasycznej oraz geometrii i matematyki – myślenia racjonalnego.

Racjonalizm to kierunek mieszczący w sobie wiele różnych kierunków, który wskazuje na centralną pozycję rozumu, zarówno w strukturze ontycznej, jak i w działaniu człowieka. Jako stanowisko przeciwstawia się empiryzmowi oraz woluntaryzmowi, walcząc z wszelkim irracjonalizmem. „Racjonalność” oznacza wszystko to, co związane jest z ludzkim rozumem lub z wynikami poznawczymi rozumu, bądź też ukazuje pewien ideał poznania i działania, który został przez rozum skonstruowany. Rozum występuje wtedy w czterech funkcjach:

- jako władza czynienia czegoś,
- jako źródło wiedzy,

- jako konstruktor pewnych wzorców i ideałów,
- jako instancja kontrolująca oraz oceniająca samego człowieka.

Rozum to „władza poznawcza, w szczególności właściwa człowiekowi określanemu jako *animal rationale*, przejawiająca się w odrębnej i wyższej od poznania zmysłowego zdolności abstrakcyjnego i dyskursywnego myślenia, to jest ustalania koniecznych relacji między przedmiotami oraz formułowania zasad, praw, co stanowi podstawę komunikowanej wiedzy. Cechy charakterystyczne rozumu ludzkiego:

- niematerialność mimo związania z poznaniem zmysłowym,
- receptywność obok spontaniczności,
- transcendentność w działaniu przy zachowaniu immanentności”¹⁰⁰.

Po wielkim oświeceniowym zachwycie nad rozumem ludzkim pojawiły się myśli analizujące rzeczywistość irracjonalną w człowieku, co więcej, wiek XX poprzez filozofię postmodernistyczną przyniósł definicję człowieka negującą go jako byt racjonalny. Rozum Kartezjusza, który miał być rozumem absolutnym, przez współczesnych logików został sprowadzony jedynie do określonej konwencji¹⁰¹. Nie bez powodu fizyk F. Capra pisze: „W XX wieku po raz pierwszy została postawiona pod znakiem zapytania zdolność człowieka do rozumienia wszechświata”¹⁰². A. Einstein przyznawał: „Wszystkie moje próby dostosowania podstaw fizyki do tego nowego rodzaju wiedzy zawiodły kompletnie. Miałem wrażenie, jak gdyby grunt usunął mi się spod nóg i nigdzie nie można było znaleźć trwałych podstaw, by cokolwiek na nich zbudować”¹⁰³. Próby restauracji rozumu nowożytnego, podejmowane choćby przez B. Russela, a zwłaszcza

¹⁰⁰ *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 1983, s. 341.

¹⁰¹ M. Markovic, *Formalizm w logice współczesnej*, Warszawa 1962, s. 54, 329, 406–411.

¹⁰² F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, Warszawa 1987, s. 111.

¹⁰³ Tamże, s. 112.

przez Husserla, na ogół kończyły się niepowodzeniem, filozofia neokantowska zaś nie znalazła wybitnych kontynuatorów. Wittgenstein, Russel, Carnap logikę sprowadzali do struktur języka, jednocześnie odmawiając jej możliwości orzekania o świecie. Neopozytywizm i tak zwana filozofia analityczna zaowocowały bądź to konwencjonalizmem, bądź też praktycyzmem w uzasadnianiu racjonalności. Charakterystyczne jest to, że racjonalność we współczesnej filozofii analitycznej definiowana była i jest poprzez skuteczność¹⁰⁴. Już dotychczasowe rozważania wskazują na potrzebę racjonalizacji sensu istnienia ludzkiego, chociaż to przez racjonalizm człowiek doszedł do relatywizacji dotychczasowych kanonów w pojmowaniu świata i siebie, które prowadziły go bądź do sceptycyzmu, bądź do nihilizmu. Pojawiła się potrzeba sformułowania na nowo, czym jest rozum teoretyczny, będący rezultatem działań poznawczych człowieka. Według A.L. Zachariasza rozum teoretyczny to „kategorialne pojmowanie istnienia i jego form prezentujących się poznającemu podmiotowi jako rzeczywistość, poza sprzecznością sformułowanych o niej sądów”¹⁰⁵.

Inną kwestią jest, czy istnienie i jego formy są sprzeczne, czy niesprzeczne. Nowy rozum jest świadomy swojej partykularności oraz tego, że nie jest rozumem absolutnym. Cały czas kontroluje sam siebie, jest ciągle rozumującym, analizującym, penetrującym.

Nie zawsze podmiot poznający uświadamia sobie dokładnie, z jakiego punktu widzenia jest zdolny ująć określony problem. Może się zdarzyć, że stanowiska w gruncie rzeczy komplementarne mogą być potraktowane jako antagonistyczne. Jeśli człowiek, jak twierdził Arystoteles, żyje nie tylko sztuką, ale przede wszystkim rozumem, to człowiek rozumny jest kimś, kto ma odwagę postawić pytanie zarówno o świat, o Absolut, jak i o „horizont całości”, czyli o sens samego siebie. Jest to ktoś, kto anali-

¹⁰⁴ K. Jodkowski, *Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu metodologicznego*, w: *Profile racjonalności*, red. A.L. Zachariasz, Lublin 1988, s. 135–158.

¹⁰⁵ A.L. Zachariasz, *Antropoteizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, s. 81.

zuje i dyskutuje, kto ma cierpliwość, aby uważnie i kompetentnie spenetrować rzeczywistość i problematykę, którą się zajmuje.

U podstaw ontycznej godności człowieka leży jego natura, natomiast jej nośnikami na płaszczyźnie bytowej są – jak ukazaliśmy – rozumność oraz wolność. Człowiek jest bytem nie tylko wewnętrznie zintegrowanym, ale różniącym się od otaczającej go przyrody. Nie jest jedynie jej elementem: częścią natury, przedmiotem czy rzeczą, ale jest kimś – osobą. Jako osoba jest podmiotem swoich działań, poprzez rozumność i wolność jest transcendentny wobec swojego środowiska biologicznego i społecznego¹⁰⁶. Egzystując w przyrodzie i społeczności, osoba ludzka jest mikrokosmosem, który jednak wyrasta ponad, sięgając w świat Absolutu. Specyfika ludzkiej natury jest więc fundamentalnym czynnikiem transcendencji człowieka. Częścią tej natury jest, jak już wspomnieliśmy, ludzka myśl, która otwiera przed człowiekiem szerokie horyzonty nauki i techniki. B. Pascal pisał: „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu”¹⁰⁷. Intelktualne poznanie, jakościowo różne od percepcji świata zewnętrznego, pozwala człowiekowi na stworzenie „własnego świata”: nauki, sztuki, filozofii, etyki. Jest to świat kultury duchowej, na bazie której człowiek włącza się w świat wyższych wartości: poznawczych, moralnych, artystycznych, sakralnych.

Drugim nośnikiem ontologicznej specyfiki człowieka jest zdolność wyboru i samorozwoju, a zatem wolność. Człowiek podlega wprawdzie różnym determinantom przyrody i środowiska, ale mimo to nie jest tylko myślącą maszyną. Ciągłe może, a nie raz musi wybierać, nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia. Człowiek sam dokonuje samookreślenia wobec zewnętrznego świata od jego afirmacji po możliwość negacji. Można mówić zatem o swoistym autodeterminizmie. Wolność człowieka jest naturalną podstawą jego autonomii. Wątek ten doskonale

¹⁰⁶S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 49–59.

¹⁰⁷B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1952, s. 124.

uwypuklił I. Kant, pisząc: „Człowiek istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swoich czynach”¹⁰⁸. Oczywiście autonomia człowieka nie jest absolutna, nie oznacza na przykład możliwości dowolnego ustalania norm etycznych w życiu indywidualnym i społecznym. Kant zresztą był tego świadomy, uznając, że człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem zasad moralnych¹⁰⁹. Kolejnym czynnikiem transcendencji człowieka jest uzdolnienie do moralnej oceny swego postępowania, artykułowanej w kategoriach dobra i zła. Sumienie ludzkie, zwane w języku klasycznej myśli synderezą, jest oceną wartościująco-nakazującą w odniesieniu do konkretnych czynów i jest nakazem rozumu praktycznego¹¹⁰.

Człowiek, jest zdolny do wielokierunkowej aktywności. Nie jest to jedynie działanie pasywne, ale czyn osoby. Kreatywność wykracza niejednokrotnie poza uwarunkowania biologiczne i społeczne, co jest kolejnym potwierdzeniem jego transgresywności. Ontologiczna godność osoby ludzkiej jest podstawą jej godności moralnej, kulturowej, społecznej i religijnej. Człowiek, będąc osobą, jest autonomiczny wobec społeczeństwa, w którym żyje, choć nie jest to autonomia bezwzględna, gdyż w wielu sprawach jednostka jest podległa i uzależniona społecznie. Społeczność może interweniować – i niekiedy interweniuje w działanie ludzi, gdy naruszają interes społeczny bądź zagrażają dobru wspólnemu. Wówczas znajduje zastosowanie zasada, że część podlega całości.

Gatunki tworzą jednostki, ale nie tworzą osób jako bytów wolnych. Również społeczeństwo nie jest w stanie „wyprodukować” człowieka jako osoby, ponieważ autorealizacja człowieka jest głównie jego zasługą. Duchowa kultura osoby ludzkiej jest czymś niepowtarzalnym, całkowicie zindywidualizowanym

¹⁰⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 60–61.

¹⁰⁹ Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 137.

¹¹⁰ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 307.

– jest dziełem jej samej. Dlatego osoba nie może być środkiem i narzędziem w realizacji celów społecznych, gdyż ona sama jest celem i sensem życia społecznego. Ponieważ godność osoby ludzkiej przekracza płaszczyznę ekonomiczno-społeczną oraz polityczno-państwową, dlatego też człowiek nie powinien być nigdy instrumentalizowany przez społeczeństwo.

Relacje pomiędzy ludźmi mogą być potencjalne, aktualne oraz utrwalone – ponadaktualne¹¹¹. Stosunki międzyosobowe rozpoczynają się od kontaktu społecznego określanego również mianem styczności społecznej, który stoi u podstaw działań świadomych i ukierunkowanych, określanych jako czynności społeczne. Mogą być one zbieżne i rozbieżne, wtedy gdy ludzie bądź współpracują ze sobą w celu zdobycia określonego celu, bądź walczą lub rywalizują. Działaniem społecznym, rozumianym w sensie właściwym, są takie czynności, które prowadzą do powstania bądź umocnienia społecznej więzi. Zwykle są to działania wspólne wielu osób zogniskowanych wokół dobra wspólnego danej grupy, przejawiającego się w działaniu, w którym to dobru staje się celem (*telos*). Bogactwo form w tym zakresie jest ogromne, dlatego można mówić o mikro- i makrostrukturach społecznych, bądź też o małych, średnich i wielkich społecznościach. Społeczność pluropersonalna gromadzi wielu ludzi od narodu po państwo. Społeczności średniego szczebla to m.in. wspólnoty sąsiedzkie i towarzyskie, szkoły i stowarzyszenia. Natomiast społecznością małą, a równocześnie najbardziej fundamentalną, jest małżeństwo i rodzina. Społeczności wieloosobowe dzielą się na dwa typy. Kryterium podziału może być założenie o równości bądź nierówności członków danej społeczności. Małżeństwo jest związkiem dwojga osób, które posiadają równe uprawnienia względem siebie, natomiast już rodzina jest społecznością, w której relacje jej członków nie są identyczne. Rodzice pełnią funkcję opiekuńczo-kierowniczą, co związane jest z ich wiekiem, doświadczeniem, finansami, ale przede wszystkim wynika ona z prawa naturalnego. Analogiczna relacja nierówności zacho-

¹¹¹J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 316–323.

dzi w szkole. Często także nierówność pozycji odkrywamy w zakładach pracy, stowarzyszeniach i organizacjach, natomiast społeczność państwowa opiera się również na pewnej proporcjonalności związanej z odpowiedzialnością, funkcją, kompetencją i płacą¹¹².

Człowiek indywidualny znajduje się w wielu kręgach społecznych. Jest członkiem rodziny, narodu, sąsiadem. Należy także do grupy zawodowej, religijnej, jest mieszkańcem wsi lub miasta, może być także członkiem partii politycznej. Poszczególne społeczności wchodzą ze sobą w różne relacje. Niektóre się wykluczają, inne krzyżują, jeszcze inne przenikają. Niektóre społeczności wykluczają możliwość równoczesnej do nich przynależności przez tego samego człowieka. Jako przykład formalno-jakościowy można podać przynależność do dwóch partii lub organizacji o przeciwstawnym charakterze. Nie można być równocześnie socjalistą i liberałem, anarchistą i demokratą, ateistą i teistą. Interesujące są typy relacji krzyżowania się społeczności. W tej samej grupie osób można posiadać wielu przyjaciół, gdyż przyjaźń jedna nie wyklucza innej. Społeczności terytorialne mniejsze, jak np. gmina czy małe miasta, mogą stać się elementami składowymi społeczności wyższych, np. powiatu czy metropolii. Każda społeczność ma swoje własne cele i zadania, których realizacja nie wyklucza celów i zadań innych społeczności. Ponieważ człowiek ma różnorakie potrzeby, np. ekonomiczne, społeczne, kulturalne, artystyczne, stąd też konieczność istnienia wielu typów społeczności, w których może dokonywać się osobowy rozwój człowieka¹¹³.

Ludzie w nieuchronny sposób spotykają się ze sobą: w podróży, na ulicy, w domu, w zakładzie pracy. Nie każde jednak fizyczne spotkanie jest autentyczną personalno-społeczną relacją. Ludzie nie zawsze tworzą zintegrowane społeczne „my”. Spotkaniem w sensie właściwym można nazwać jedynie takie, któ-

¹¹²S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 268.

¹¹³Tamże, s. 269–271.

re u swoich podstaw ma dialog międzypersonalny. Niezbędne jest zatem wzajemne zainteresowanie, chęć psychicznego kontaktu, próba wymiany wartości, a w perspektywie dalszej – współdziałanie. Nasuwa się pytanie, wokół jakich wartości powinno ogniskować się interpersonalne spotkanie. Przyjmuje się najczęściej, że posiada ono niekwestionowaną wartość wówczas, gdy zbudowane jest na wartościach pozytywnych: naukowo-poznawczych, moralnych, religijnych¹¹⁴. Rezultatem tych spotkań jest wspólnota osób, a wymagają one od podmiotów zaufania, postawy ofiarności, chęci zrozumienia siebie i porozumienia, wzajemności usług, przekazu wartości. Ostatecznym celem spotkania powinno być dobro integrujące określoną społeczność. Wówczas natomiast gdy spotkanie opiera się na płaszczyźnie fałszu, zła, negacji godności człowieka i nienawiści, a zatem na antywartościach¹¹⁵, może powstać jedynie społeczność pozorna, którą już w starożytności św. Augustyn nazywał *unum magnum lacrotinium* – „jedno wielkie łotrństwo”.

Spotkania ludzi mogą być różnorodne¹¹⁶. Istotną sprawą jest ich rezultat. Połączone z autentycznym dialogiem prowadzą zwykle do zawiązywania się różnych społeczności, od wspólnot po stowarzyszenia. We wspólnocie, np. rodzinnej czy narodowej, człowiek znajduje się niezależnie od swojej woli, powstają one w sposób naturalny, a ich członkiem jest się od początku swojego istnienia. Charakterystyczną wspólnotą jest rodzina, która jest najpierw wspólnotą losu – rodzinnego domu bowiem się nie wybiera, a później wspólnotą wyboru – wówczas gdy człowiek buduje dom poprzez miłość, wybór i pracę. Do stowarzyszenia natomiast się wstępuje. Wspólnota angażuje człowieka bardziej od wewnątrz, natomiast stowarzyszenia mają charakter zewnętrzny i sformalizowany. Każda natomiast społeczność, zarówno stowarzyszenie jak i wspólnota, jest związana ze świadomym i celowym działaniem oraz wewnętrzną akceptacją.

¹¹⁴ Por. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 23–25.

¹¹⁵ J. Tischner, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia” 13 (1981), s. 85–103.

¹¹⁶ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania...*, dz. cyt., s. 188–238.

3. Fundamenty budowy społeczeństwa – zasady społeczne

Dociekania filozoficzne, szczególnie dotyczące kosmosu i człowieka, już od starożytnej Grecji łączono z poszukiwaniem *arche* – początku, zasady stojącej u podstaw rzeczywistości. „Początkiem nazywa się także to, na podstawie czego rzecz może być najpierw poznana, co nazywa się także zasadą tej rzeczy. [...] Wspólną cechą wszystkich zasad-początków jest to, że są one źródłem, z którego wywodzi się byt, powstanie albo poznanie”¹¹⁷. Pojęcie zasady zostało utrwalone na gruncie nauk filozoficznych oraz szczegółowych, a także społecznych. Jakkolwiek można stwierdzić brak jednoznacznego pojęcia zasady społecznej, to jednak większość autorów przyznaje jej charakter ontologiczny, moralny i prawny. „Zasada społeczna ma charakter ontologiczny, moralny i prawny. Musi wypływać z natury człowieka i kosmosu, gdyż inaczej nie mogłaby być przyjęta. Musi mieć charakter moralny, gdyż inaczej nie miałyby charakteru powinnościowego. Musi mieć charakter prawny, gdyż na to, aby stała się nie *pium desiderium*, lecz obowiązkiem w państwie, musi być ustanowiona przez państwo, przestrzegana przez państwo”¹¹⁸, co sprawia, że zasady społeczne należą zarówno do porządku ontycznego, jak i powinnościowego. Jako takie mają one moc powszechnie zobowiązującą¹¹⁹. Wydaje się więc, że reprezentatywnym określeniem zasady społecznej może być jej

¹¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 103–104; także: H. Vorgrimler, *Prinzip* (hasło), w: LTK, VIII (1963), s. 766–767; także: T. Ślipko, *Podstawowe zasady życia społecznego*, ŻK 6 (1987) nr 11, s. 33.

¹¹⁸ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna w 20 lat po Soborze*, ChwŚ 17 (1987) nr 160–161, s. 3.

¹¹⁹ Tenże, *Miłość jak zasada życia społeczno-politycznego*, ChwŚ 18 (1986) nr 158–159, s. 127: „Większość autorów katolickich przyznaje zasadom społecznym charakter zasad moralnych, zasad powinnościowych, zawierających w sobie normę moralną”. J. Messner używa w odniesieniu do tej zasady [tj. zasady pomocniczości] określenia „prawo pomocniczości” (*Subsidiaritaetsgesetz*) (*Das Naturrecht*, Innsbruck – Wien – München 1950, s. 199);

rozumienie jako „nakazu rozumu praktycznego, który ustanawia zbiorową wartość i nakłada ją ludziom do wspólnej realizacji w społeczności”¹²⁰.

Jest rzeczą godną uwagi, że w oficjalnej nauce Kościoła, dotyczącej spraw społecznych, brak definicji zasady społecznej, jakkolwiek papieże niejednokrotnie w swoich enuncjacjach mówią o zasadach społecznych i ich mocy wiążącej. Wymienione w kluczowych społecznych encyklikach zasady są przez wielu autorów układane w systemy zasad społecznych, gdyż – jak się wydaje – zasady te są ze sobą ściśle związane: „realizacja jednej wydaje się być niemożliwa bez realizacji drugiej”, a także jedna może być wydedukowana z drugiej¹²¹.

Zasady życia społecznego wynikają z ontologii zarówno człowieka, jak i społeczeństwa, a dzięki intuicji moralnej przekształcają się w wartości, które stają się fundamentem ludzkiego działania, ukierunkowanemu ku społeczności. Naczelną i fundamentalną zasadą jest zasada personalizmu, która definiuje i gwarantuje takie funkcjonowanie społeczeństwa, aby osoba w swojej godności mogła być bezpieczna i uszanowana. W KNS personalizm ontologiczny łączy się z personalizmem aksjologicznym. „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności bez poświęcania pod jakimkolwiek pozostawieniem

O. von Nell-Breuning – w zasadzie tej zawarta jest norma moralna (*ist eine Norm formuliert*) (*Soziallehre der Kirche*, Wien 1977, s. 22); J. Krucina, *Dobro wspólne...*, dz. cyt., s. 112; W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, w: J. Krucina, *Komentarz redakcyjny*, w: Jan Paweł II, *„Laborem exercens”*. *Powołany do pracy*, Wrocław 1983, s. 93; wyjątkiem jest J. Majka (zasady społeczne nie są w ścisłym znaczeniu normami moralnymi), *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 165–166.

¹²⁰J. Krucina, *Dobro wspólne...*, dz. cyt., s. 112. Autor zestawia również niektóre definicje zasady społecznej; s. 196: „Podstawowe prawo ładu społecznego, punkt wyjściowy i pewna forma działania i rozwoju (B. Welty); prawo porządkowe, które reguluje stosunek napięcia pomiędzy jednostką a społecznością (A. Uetz); przyczyna sprawcza, celowa, materialna i formalna społeczności (H. Sacher, O. von Nell-Breuning); strukturalne i kierownicze prawo budowy ludzkiej społeczności (J. Fellermeier).

¹²¹J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 167.

rem jednej czy drugiej. Moralny charakter rozwoju i działanie na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi płynące z porządku prawdy i dobra, właściwego istocie ludzkiej” (SRS 33). Encyklika *Sollicitudo rei socialis* wymienia zbiór wartości, które stanowią naturalną podstawę pełnego rozwoju osoby ludzkiej oraz tworzą jej aksjologiczny fundament. Są to: prawda, dobro, wolność, pomocniczość, solidarność. Zasada personalizmu pozostaje jednak wciąż kluczem wszystkich innych zasad i wartości, mających na celu podporządkowanie całego systemu społecznego wielkości człowieka. Pierwszym uszczegółowieniem personalizmu jest zasada wolności, która wskazuje na to, że człowiek nie może być traktowany jak środek do celu przez jakiegokolwiek innego człowieka i przez społeczeństwo¹²².

Wolność należy do istoty bytu ludzkiego, tak że jest jego sercem, azylem i źródłem wartości. To ona sprawia, że człowiek jest osobą i podmiotem, autorem swojej biografii w jej wymiarze indywidualnym i społecznym. Historia ludzkości jest historią obrony wolności, jej zdobywaniem, czasem zdradą idei wolności, zniewalaniem innych, czasem uciekaniem od wolności¹²³. Wolność jest źródłem aktywności człowieka, dlatego decyduje też o ukierunkowaniu jego działalności. Daje mu ona realną szansę na duchową autoformację lub możliwość autodestrukcji. Ponieważ człowiek żyje zawsze w społeczności, dlatego jego naturalne właściwości, w tym również wolność, znajdują swoje odzwierciedlenie w życiu społecznym. Zwykle wyróżnia się trzy podstawowe koncepcje wolności, związane z życiem społecznym: indywidualistyczno-liberalną, kolektywistyczno-marksistowską i personalistyczno-chrześcijańską. Chrześcijańska koncepcja wolności wskazuje na priorytet osoby ludzkiej i na jej niezbywalne, wrodzone prawa, z podstawowym, jakim jest wolność, oraz na konieczność społeczności, która jako wspólnota

¹²² Tamże, s. 183.

¹²³ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978, s. 21.

osób może prawidłowo funkcjonować pod warunkiem, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25). Sobór Watykański II postulował respektowanie prawa do wolności w zakresie różnych sektorów życia: społecznego, religijnego, naukowo-kulturowego i politycznego. Apel o przestrzeganie praw człowieka i narodu, w tym również wolności, znajdziemy w encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis* (17). Prawa te nie są prawami egoisty, lecz osoby włączonej w życie społeczne. Jest to możliwe wyłącznie na bazie dobra wspólnego, będącego zespołem rozpoznanych i dobrowolnie przyjętych wartości określonej społeczności. Autentyczna społeczność jest przeżywana jako wspólnota osób i braterska wspólnota. Dobro wspólne wymaga czasem wielu poświęceń, a w wyjątkowych wypadkach nawet ofiary zdrowia czy życia. Obrona społecznej wolności domaga się szeroko rozumianego pluralizmu: kulturowego, ideologicznego, politycznego i społecznego. Człowiek bowiem potrzebuje wielu grup społecznych i kręgów socjalizacyjnych, aby móc w pełni, w sposób komplementarny zrealizować samego siebie. Integralnym elementem życia społecznego jest wolność sumienia i przekonań, umożliwiająca swobodny wybór światopoglądu¹²⁴. Wolność jest człowiekowi dana i zadana, natomiast jej śmiertelnym zagrożeniem jest zarówno indywidualistyczny egoizm, jak i gloryfikacja kolektywu. Zyskuje ona swój pełny sens poprzez realizację wartości wyższych: poznawczych, moralnych, artystycznych i religijnych. Dlatego właściwym horyzontem wolności jest miłość człowieka, a dla wierzących także miłość Boga. Dopiero w kontekście świata osób i wartości osobowych wolność ma szansę nie przeistoczyć się w samozagładę człowieka: fizyczną lub duchową¹²⁵.

Jan Paweł II mówił: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpo-

¹²⁴ P. Pavan, *Prawo do wolności religijnej w deklaracji soborowej*, Poznań 1969, s. 411–420.

¹²⁵ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 123–125.

znawczym [...]. Ma ona swój fundament w transcendentnej godności człowieka, w godności danej mu przez Boga jako Stwórcę¹²⁶. Często sama wolność ujmowana jest jako brak przymusu i konieczności. Jest to jej wymiar negatywny, nazywany często wolnością „od”. Natomiast jej najgłębszą istotą jest wolność „ku”, rozumiana jako zdolność podejmowania wyborów, decyzji i określonego działania¹²⁷.

Spośród wielu zasad społecznych ukazywanych najczęściej przez Kościół znajduje się zasada dobra wspólnego. W encyklice Leona XIII *Rerum novarum* została ona nazwana pierwszym i ostatnim prawem w społeczeństwie. W swojej podstawowej treści wyraża ona określoną relację osoby względem społeczności. Już Arystoteles stwierdził, że „kto nie potrafi żyć we wspólnocie, albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, jest albo zwierzęciem, albo Bogiem”¹²⁸. Tak więc żyjąc w społeczności, odkrywamy prawo, że jej doskonałość może być osiągnięta przy pomocy wszystkich członków, a równocześnie jeśli człowiek nie będzie wносił swego wkładu do wspólnoty, nie rozwinię się nigdy jako osoba.

Na dobro wspólne składają się więc różne cele, które w ostateczności zawierają dążenie do Celu Ostatecznego, jakim jest najwyższe szczęście — Bóg¹²⁹. Drugą zasadą, należącą do centrum zasad społecznych, jest zasada pomocniczości. Papież Pius XI określa ją jako *gravissimum illud principium in filosofia sociali* — „najważniejszą zasadę filozofii społecznej”. Wskazuje ona na obowiązki społeczności względem osoby, akcentując jej dobro, broniąc autonomii i godności człowieka. Strzeże również zakresu jego kompetencji oraz pobudza go do twórczej inicjatywy. Zasada pomocniczości zaliczana jest, razem z zasadą dobra

¹²⁶ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, Warszawa 1981, nr 5.

¹²⁷ J. Gałkowski, *Jan Paweł II a prawa człowieka*, „Przegląd Powszechny” 4 (1988), s. 26.

¹²⁸ W rozumieniu Arystotelesa relacyjność interpersonalna stanowi fundamentalny wyznacznik człowieczeństwa

¹²⁹ J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924, s. 20.

wspólnego, do rzędu *prima principia*, ze względu na oczywistość, z jaką jawi się ona człowiekowi oraz na jej zakorzenienie zarówno w strukturze osoby ludzkiej, jak i w istocie bytu społecznego. Wreszcie zasada trzecia, którą stanowi zasada solidarności, wskazuje na zsyntetyzowane dobro zarówno społeczności, jak i osoby.

Podmiotem dobra wspólnego jest cała społeczność, a ponieważ nie jest ona substancją, ale składa się z poszczególnych osób, dlatego też podmiotem dobra wspólnego jest każdy człowiek – osoba ludzka. Można więc stwierdzić, że każde społeczeństwo jest zgromadzone, zogniskowane wokół dobra wspólnego¹³⁰.

Mówiąc o podmiotowym charakterze dobra wspólnego, zwracamy przede wszystkim uwagę na fakt, że dobro społeczności zawiera w sobie dobro osób, które ją tworzą. Koncepcja dobra wspólnego wyznaczająca prawa i obowiązki członka wobec społeczności pojawiła się w twórczości Arystotelesa i Cycerona, w chrześcijaństwie powiązano ją z przykazaniem miłości bliźniego, a wnikliwą refleksję nad nim przeprowadził św. Tomasz z Akwinu.

Jeśli treści dobra wspólnego należy szukać u początku zawiązywania się wspólnoty społecznej, to jest ono elementem, który jednoczy ludzi, zmuszając ich niejako do działania w tej wspólnocie¹³¹. Warto zatrzymać się tutaj przy myśli Tomasza z Akwinu, który połączył dobro wspólne z funkcją sumienia. Sumienie, jako nakaz rozumu praktycznego, nakazuje człowiekowi zawsze czynić dobro. Znajdziemy w Tomaszowej doktrynie następujące elementy dobra wspólnego: Bóg jest dobrem uniwersalnym i transcendentnym, ład kosmosu pozwala jednostce na spełnianie przypisanych jej ról oraz zdobycie określonych celów, doskonałość wszechświata obejmująca dobro jednostek, porządek społeczny, doskonałość ludzkiej natury może się spełnić jedynie we wspólnocie¹³².

¹³⁰ Na gruncie polskim wyczerpująco zagadnienie to przedstawił J. Krucina (*Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*).

¹³¹ J. Krucina, *Dobro wspólne...*, dz. cyt., s. 5.

¹³² Tamże, s. 26–28.

W. Piwowarski stwierdza, że zasada dobra wspólnego określa obowiązki „od dołu” i uprawnienia „od góry”¹³³. Sobór Watykański II określił dobro wspólne jako „sumę warunków życia społecznego jakie bądź zrzeczeniom, bądź członkom społeczności pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość” (KDK 26). Mówiąc o dobru wspólnym, trzeba wskazać na jego podstawowe płaszczyzny: w aspekcie etycznym będzie to wartość stanowiąca dla ludzi cel ich działania, równocześnie wzajemnie ich łącząca; w aspekcie ontologicznym będzie to wspólne działanie w nadrzędnej rzeczywistości i współzależność w doskonaleniu się; wreszcie w aspekcie instrumentalnym będą to środki, urządzenia i instytucje społeczne służące doskonaleniu się ludzkich jednostek¹³⁴.

Wprawdzie dobro wspólne przewyższa wartością dobro osoby, jednak jest ono, jak widzimy, nierozzerwalnie związane z dobrem osoby i obliuguje państwo, a szczególnie władze publiczne, do jej uznania i zagwarantowania praw¹³⁵.

Zabezpieczeniem dobra wspólnego są instytucje społeczne, ze szczególnym wskazaniem na państwo i władzę. Wśród funkcji państwowych, które mają zapewnić osiągnięcie dobra wspólnego, należy wymienić zwłaszcza: ustalenie normy wykonawczej, czyli skonkretyzowanie dobra wspólnego, praktyczną realizację ustawy tożsamą z urzeczywistnieniem dobra wspólnego oraz zabezpieczenie zewnętrzne i wewnętrzne realizacji tego dobra¹³⁶.

Tak więc natura dobra wspólnego, którego treścią jest najpełniejszy rozwój osoby każdego członka społeczności, zarówno wyznacza miejsce dla osób w społeczeństwie, jak też stanowi granicę interwencyjnych działań państwa. Już tutaj możemy podać zasadę: „tyle wolności, ile możliwe; tyle więzów, ile ko-

¹³³ W. Piwowarski, *Zasada dobra wspólnego*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 197.

¹³⁴ Tamże, s. 170

¹³⁵ T. Borutka, *Propedeutyka nauki społecznej Kościoła*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 59.

¹³⁶ Tamże, s. 303.

nieczne". Pluralizm dobra wspólnego jest także podstawą wszelkiego pluralizmu społecznego.

Jeśli życie społeczne ma charakter personalistyczny, to zasada ta obliгуje do stworzenia takich warunków, w których człowiek może osiągnąć wszechstronny rozwój i udoskonalenie własnej osoby. Mówi o tym dobitnie Jan Paweł II, że „trzeba włączać korzyści partykularne w konsekwentny obraz dobra wspólnego, które nie jest sumą korzyści partykularnych” (CA 38), ale które jest „dobrem wszystkich i każdego” (SRS 38).

Można więc stwierdzić, że zasada dobra wspólnego dotyczy partycypacji człowieka w życiu społecznym. W jakiś szczególny sposób ochroną dobra wspólnego powinna zajmować się polityka. Należy przypomnieć zdanie papieża Jana Pawła II, definiujące politykę jako „roztropną troskę o dobro wspólne” (LE 20).

Konieczność należytego rozumienia dobra wspólnego jest związana z jego personalistyczną koncepcją¹³⁷. Ponieważ dla pojedynczego człowieka – jak twierdzi J. Krucina – kwestia dobra wspólnego nie zawsze jest jednoznaczna, stąd też jego przybliżenie dokonuje się w następujących formach: ustalenie diagnozy warunków, w których żyje społeczność; przyjęcie prognozy pozwalającej przewidzieć zmiany, które mogą wpłynąć na uwarunkowania życia społecznego; oraz odniesienie tych ustaleń do transcendencji osoby ludzkiej. Dopiero wtedy można sformułować konkretną normę wykonawczą, która staje się modelem społecznego działania¹³⁸.

Papież Jan Paweł II, wskazując na dobro wspólne, które jest czymś uniwersalnym, stwierdza, że „człowieczeństwo implikuje tworzenie dobra wspólnego całej rodziny ludzkiej” (LE 14).

Zasada dobra wspólnego koncentruje również naszą uwagę na zagadnieniu autorytetu i władzy, ponieważ to ona jest odpowiedzialna za sprecyzowanie treści dobra wspólnego oraz posiada społeczne uprawnienia do tego, aby nakładać na obywateli obowiązek służby dobru wspólnemu. Pojęcie autorytetu

¹³⁷ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 58.

¹³⁸ Tamże, s. 59.

wywodzi się od łacińskiego *auctoritas* lub *augere* (powiększać) i oznacza najczęściej prestiż, powagę, wpływ i znaczenie; może dotyczyć człowieka lub instytucji cieszących się uznaniem i powagą. W znaczeniu szerszym związane jest z posiadaniem władzy, w węższym natomiast — szacunek dla powagi związanej z określoną wartością, najczęściej moralną¹³⁹. W starożytnym Rzymie pojęcie to łączono z radą doświadczonych mężczyzn, którzy reprezentowali rodzaj „władzy pośredniej”, wzmacniającej podjętej przez rzymski senat decyzje i zwiększającej zaufanie co do ich słuszności. Cyceron rozróżnia osobę od składanego przez nią świadectwa, mówiąc: „świadectwem nazywamy wszystko, co dla uwierzytelnienia przyjęte jest z zewnątrz, jednakże dla uwierzytelnienia osoba musi mieć autorytet. Jest on związany albo z naturą — i wówczas opiera się na cnocie, albo też z czasem — i wówczas związany jest z doświadczeniem¹⁴⁰. W ciągu wieków pojęcie autorytetu ulegało społecznym i historycznym zmianom, tak że współcześnie autorytet to we właściwym znaczeniu osoba, która dzięki swoim cechom osobowościowym, szczególnie kompetencji w danym zakresie, wpływa na kształtowanie sądów i postaw innej osoby lub grupy społecznej — jest to ogólnie uznana czyjaś powaga, wpływ i znaczenie. W znaczeniu dalszym autorytet to wytwór, funkcja lub surogat zastępujący osobę, instytucja (państwo, Kościół, szkoła), naturalne grupy społeczne (rodzina, naród), produkty kultury masowej (radio, telewizja itp.). W znaczeniu specjalnym autorytet to dane empiryczne logiki, systemu teorii, tzw. autorytet obiektywny naukowy¹⁴¹.

Na przestrzeni czasu pojęcie autorytetu zmieniało swoje konotacje, początkowo było jednorodne, zawierało aspekt wiedzy, moralności i duchowości, dzisiaj natomiast wyraźnie oddziela

¹³⁹ *Autorytet* (hasło), w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1990, s. 53.

¹⁴⁰ Por. W. Kerber, *Etica sociale. Verso una morale rinnovata dei comportamenti sociali*, Milano 2002, s. 68–78.

¹⁴¹ Z. Chlewiński, S. Majdański, *Autorytet* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. Lublin 1995, t. I, s. 164.

się aspekt intelektualny od moralnego. Z punktu widzenia nauk społecznych autorytet jest łączony z określonymi wartościami, związanymi z życiem społecznym. Oznacza on najczęściej władzę osób, jako reprezentantów różnych instytucji politycznych, społecznych i państwowych. Łączony z wartościami sprawia, że wówczas gdy wartości tych zabraknie, ginie także autorytet posiadany przez człowieka¹⁴². Wobec powyższego „w ogólnym rozumieniu pojęcie autorytetu oznacza czyjąś przewagę (danej osoby lub instytucji) nad jednostkami lub grupami społecznymi, która gwarantuje prawo do wydawania decyzji i egzekwowania ich wykonania (prawo do rozkazywania) oraz wyraża się w umiejętności uzyskiwania uznania i posłuszeństwa podwładnych”¹⁴³. Z powyższych definicji wynika, że o autorytecie można mówić wówczas, gdy osoby pozostają w stosunku do siebie we wzajemnej relacji i przypisują one większe znaczenie lub możliwość wpływania na tok zdarzeń osobie bądź instytucji.

Tam gdzie w grę wchodzi autorytet moralny, wyższość drugiej osoby musi być dobrowolnie uznana i nie może opierać się na sile fizycznej, przemocy czy terrorze. Autorytet oparty na przymusie – czy to fizycznym, czy moralnym – ma charakter problematyczny i przemijający, a jego uznawanie jest jedynie pozorne. Oczywiście może się zdarzyć, że w określonych instytucjach pełni się stanowisko, nie posiadając autorytetu, a siłę legitymizacyjną czerpie się jedynie z nadania przez przymus społeczny. Najczęściej jednak autorytet wiąże się z istniejącymi wartościami i tak jak istnieje hierarchia wartości, tak też można mówić o autorytetach niższego i wyższego rzędu. W trosce o dobro wspólne autorytet jest łączony zarówno z władzą, jak i prawem, opiera się on bowiem na ustalonych w danym społeczeństwie normach postępowania obowiązujących wszystkich jego członków. Ponieważ prawo może podlegać krytyce, a nawet korektom i zmianom, dlatego autorytet społeczny nie jest absolut-

¹⁴²J. Sztumski, *Autorytet i prestiż*, „Ruch Filozoficzny” III-IV (Toruń 1963), s. 219-223.

¹⁴³J. Mariański, *Autorytet księdza – aspekty socjologiczne*, ChwŚ 50 (1977), s. 74.

ny. Autorytet instytucji opiera się na przepisach prawa, nadających orzeczeniom społeczności moc obowiązującą, bądź też na zasadzie zdobycia zaufania przez ludzi, działających w danej instytucji, którzy wykazali się rzetelnością lub fachowością. Mówi się najczęściej o autorytecie: prawa, kompetencji, osoby, sumienia, Boga¹⁴⁴. Rozróżnia się także autorytet wewnętrzny, charakteryzujący się dobrowolną uległością innych osób i ich gotowością do podporządkowania się ze względu na odczuwany podziw i uznanie, jak też autorytet zewnętrzny, z którym mamy do czynienia wówczas, gdy podporządkowanie to nie jest dobrowolne. Jest on przypisywany komuś ze względu na stanowisko w hierarchii władzy lub pełnienie określonej funkcji¹⁴⁵. H. Waldenfels wskazuje na problem związany z identyfikacją władzy i autorytetu. Mogłoby się bowiem wydawać, że przestaje on być wówczas czynnikiem poszerzającym perspektywę człowieka, a staje się raczej czymś, co pomniejsza ludzką wolność. Warto przedstawić w tym kontekście punkty odniesienia:

- uznanie autorytetu nie wyklucza wolności, ponieważ ludzie wciąż pozostają równi sobie, zaś uznanie autorytetu dokonuje się w sposób wolny;

- władza jest rzeczywistością ambiwalentną i może ona pomimo relacji nadrzędności być szansą dla społecznych relacji nawet wtedy, gdy budzą one sprzeciw;

- tam gdzie władza związana jest z przemocą, implikuje ona poczucie niesprawiedliwości, a równocześnie stawia problem prawowitości władzy;

- niewłaściwie sprawowany autorytet ujawnia się w zachowaniach autorytatywnych, które zagrażają zarówno wolności, jak i rozumowi¹⁴⁶.

Obecnie autorytet społeczny łączy się często z problematyką konsensu (*consensus*), stawiając tezę, że autorytet jawi się na grun-

¹⁴⁴ S. Grabska. *Autorytet* (hasło), w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1985, s. 52.

¹⁴⁵ M. Błędowska, *Autorytet – surowość w granicach taktu*, „Edukacja i Dialog” 7 (1996), s. 115.

¹⁴⁶ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 462–463.

cie społeczno-polityczno-prawnym jako instancja wspomagająca lub tworząca wolność¹⁴⁷.

Kolejną zasadą przedkładaną często w nauczaniu społecznym Kościoła jest zasada pomocniczości, która akcentując prawo obywateli do inicjatywy, stoi u podstaw budowania społeczeństwa obywatelskiego, złożonego z aktywnych, świadomych i wolnych podmiotów życia społeczno-politycznego, jakimi są obywatele.

Filozofia społeczna przejęła ten termin na oznaczenie określonej relacji między społecznością a jednostką oraz mniejszymi wspólnotami. Stąd też zasadę pomocniczości – albo inaczej: zasadę subsydiarności – nazywano także „zasadą społecznego udzielania pomocy” oraz „prawem małych kół życia”¹⁴⁸. Określa się ją również niekiedy jako „zasadę kompetencji”¹⁴⁹, albo „zasadę praw człowieka”¹⁵⁰, co dokładniej wyraża określenie, że jest ona „prawem personalistycznego samostanowienia”¹⁵¹. Określenia te suponują, że każda działalność społeczna winna być udzieleniem pomocy, a termin *subsidiium* przeniesiony na relacje społeczne oznacza uzupełniającą, pomocniczą ingerencję większych tworców społecznych na rzecz pojedynczych ludzi i mniejszych kręgów życiowych. W przeważającej części przypadków, mówiąc o większych tworcach społecznych, ma się na myśli państwo, ale można też mieć na uwadze inne zorganizowane instytucje.

Zasada pomocniczości w swojej podstawowej treści wskazuje na prymat osoby ludzkiej wobec społeczności, co da się wyrazić w stwierdzeniu, że ostatecznie to nie człowiek istnieje dla społeczności, lecz społeczność istnieje dla człowieka¹⁵². Konse-

¹⁴⁷ Tamże, s. 465.

¹⁴⁸ W. Riener, *Soziales Handbuch*, Wien 1956, s. 49.

¹⁴⁹ O. von Nell-Breuning, *Pomocniczość w Kościele*, ŻK 6 (1987) nr 7, s. 156.

¹⁵⁰ W. Piwowski, *Zasady społeczne...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁵¹ J. Krucina, *Dobro wspólne i zasada pomocniczości a problem samorządności w polskim życiu publicznym*, CHwŚ 13 (1981) nr 6, s. 111.

¹⁵² W. Bertrams, *Das Subsidiaritätsprinzip – ein Mythos?*, SdZ 174 (1956) nr 8; s. 388–389.

kwencją tego poglądu jest stwierdzenie o centralnym miejscu człowieka w życiu społecznym, o jego autonomii, godności i prawach. O. von Nell-Breuning akcentuje potrzebę właściwej interpretacji tego pojęcia. Oto przykład: „O stanowisku pomocy mówimy przy gimnastyce. Ta pomoc nic nie ujmuje ćwiczącemu, gdyż całego wyczynu musi on dokonać sam. Pomoc daje mu do tego konieczną wolność, bezpieczeństwo, pewność. Tylko wtedy gdy pojedyncza czynność ćwiczącego zawodzi i grozi mu przez to niebezpieczeństwo, wkracza pomoc”. Analizując pojęcie *subsidium*, należałoby wskazać na pewne niebezpieczeństwo związane z niewłaściwym rozumieniem tego terminu. Nestor KNS, O. von Nell-Breuning, wskazał na dylemat związany z rozumieniem terminu „subsydiarny”. Pojęcie to, rozumiane w sensie nagłej pomocy, zastępstwa, prowizorium, może być desygnatem treści pejoratywnych, a w konsekwencji prowadzić do błędnej interpretacji treści zasady pomocniczości. Należy tutaj rozróżnić między pomocnym i niepomocnym „staniem przy”, a więc cechę odróżniającą, a ściślej mówiąc: wprost decydującą, za pomocą której określa się, czy jakiś stan jest rzeczywiście pomocny, czy jest on przeciwieństwem prawdziwie wymaganej pomocy¹⁵³.

Zasada pomocniczości podkreśla szczególnie pomocniczą rolę państwa i władzy w stosunku do innych, mniejszych społeczności, wypełniających przestrzeń między jednostką a centralną władzą państwa. Z zasady tej można wyprowadzić inne zasady organizacji i funkcjonowania życia społeczno-politycznego. Pierwsza z nich — to zasada pluralizmu, która domaga się wielostopniowej organizacji społecznej, powstania między jednostką a państwem łańcucha społeczności pośrednich. Państwo pełni tu rolę koordynującą i kierującą. Jan Paweł II zwraca uwagę na te organizmy, „w których poszczególni członkowie byliby uważani i traktowani jako osoby i pobudzani do aktywnego udziału w życiu tychże organizmów” (LE 14).

¹⁵³ O. von Nell-Breuning, *Einzel Mensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1962 (wyd. 2), s. 19.

Najważniejszym i pierwszym argumentem, który przemawia za zasadą pomocniczości, jest pierwszeństwo i autonomia osoby. Zabezpiecza ona osobie prawo do kształtowania własnego środowiska i pełnego udziału w życiu społecznym, natomiast jako zasada prawna wskazuje na konieczność poszanowania praw osoby przez każdą społeczność. Jako zasada moralna wskazuje na treść dobra społecznego oraz w jego obrębie ustala hierarchię wartości¹⁵⁴.

Konsekwencją wprowadzenia tej zasady jest decentralizacja władzy, powoływanie samorządów, w których wszyscy członkowie mogliby odnaleźć swój własny interes, własne dobro. Dzięki temu wizja dobra wspólnego nie ma wyglądu iluzorycznego, ale realistyczny, możliwy do osiągnięcia w dostępnych okolicznościach i przy posiadanych środkach. W tych samorządach dokonuje się oddziaływanie na zdolności twórcze członków, pociąganie ich do udziału, odpowiedzialności i aktywności, która w ostatecznym rozrachunku buduje społeczność nadrzędną – państwo. W tym ujęciu decentralizacja nie zamienia się w anarchię, obudzona inicjatywa pobudza do odpowiedzialności, sumienności, solidarności. Autonomia doprowadzi do integracji na głębszych zasadach, opartych na ukształtowanej świadomości. Społeczność państwowa w sferze samorządu terytorialnego staje się w pełni upodmiotowiona, tzn. decydująca i działająca na rzecz własnego środowiska. Działalność ta powinna być elementem inspirującym człowieka i pobudzającym jego aktywność uformowaną w rodzinie. Społeczność państwowa upodmiotowiona nie tylko powinna inspirować aktywność jednostki, ale stwarzać również możliwość jej realizacji w sferze ekonomicznej, gospodarczej, kulturowej, społecznej i politycznej¹⁵⁵, a jej celem jest stworzenie przestrzeni, w której dana jednostka potrafi się odnaleźć i aktywnie uczestniczyć w zależno-

¹⁵⁴ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 512.

¹⁵⁵ H. Skorowski, *Etyczno-społeczne aspekty samorządu terytorialnego w świetle katolickiej nauki społecznej*, ŻK 5–6 (1990), s. 23.

ści od posiadanych uzdolnień i zainteresowań. Owa służebność powinna ujawniać się w trzech sferach: zabezpieczeniu wielorakich wartości i dóbr nieodzownych do godnej egzystencji rodziny w płaszczyźnie społecznej, kulturowej i ekonomicznej; zagwarantowaniu możliwości korzystania przez rodzinę z przysługujących jej naturalnych praw wolnościowych; stwarzaniu osobie wychowywanej w rodzinie możliwości realizowania jej podmiotowości¹⁵⁶.

Kolejną zasadą społeczną jest zasada solidarności. Solidarność w swojej istocie stanowi szczególny rodzaj więzi międzyludzkich, polegających na angażowaniu się „na rzecz dobra wspólnego, czyli na rzecz wszystkich i każdego” (SRS 38). Taka formuła jest zbliżona do koncepcji dobra wspólnego, w myśl której wszyscy są obowiązani do troski o całe społeczeństwo, zakładając, że jego celem jest nie tylko troska o dobro całości, określane przez władzę społeczną, ale że samo pojęcie tego dobra zakłada troskę o rozwój i doskonalenie każdej osoby ludzkiej należącej do społeczeństwa. Dlatego też Jan Paweł II stwierdza, że solidarność „jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego [...], wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (SRS 38). Solidarność zakłada więc w swojej istocie postawę służenia swojemu bliźniemu, a nie wykorzystywanie go, zakłada uznanie i uszanowanie godności ludzkiej, ochronę tych, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie, są zagrożeni lub cierpią biedą¹⁵⁷. Solidarność opiera się na zasadzie równej godności wszystkich osób i narodów oraz wskazuje na fakt wspólnej zależności między ludźmi w obronie, zabezpieczeniu i zagwarantowaniu tych dóbr i wartości, które się człowiekowi należą i są mu potrzebne do życia, „współzależność winna przekształcać się w solidarność, opartą o zasadę, że dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich” (SRS 39).

¹⁵⁶ Tamże, s. 24.

¹⁵⁷ Por. J. Majka, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”*, w: Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Wrocław 1997, s. 22.

Przeciwstawiając się istniejącym podziałom, które są źródłem napięć i ludzkiej krzywdy, KNS prezentuje teologię solidarności, traktując ją jako fragment ewangelizacyjnego posłannictwa Kościoła oraz istotny element realizowanej przez Kościół cywilizacji miłości. Solidarność zostaje określona jednocześnie jako zasada, postawa moralna i społeczna oraz cnota chrześcijańska, zakorzeniona w Bożym Objawieniu; „nie jest ona nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła, dotykającego wielu osób bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała woła zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich” (SRS 38). Tak rozumiana solidarność stawia człowieka w centrum społeczności, w jakiej on żyje. Uznaje jego podmiotowość, a równocześnie promuje ją w stosunkach społecznych. Solidarność jest przeciwstawiona wszelkiego rodzaju totalitaryzmowi i utrzymywaniu siłą własnej hegemonii różnych sił politycznych i społecznych na rzecz wzajemnej współodpowiedzialności w stosunkach wewnątrzpaństwowych i międzynarodowych¹⁵⁸. Pozytywną zatem siłą życia społecznego nie może być idea walki czy to rasowej, klasowej, czy jakiegokolwiek innej, lecz idea solidarności. Ma ona uwarunkowania zarówno naturalne jak i nadprzyrodzone. Pierwsze z nich łączą się z akceptacją fundamentalnych wartości ludzkich: równości, sprawiedliwości, braterstwa i miłości. Solidarność ma również źródła biblijno-teologiczne: jej pierwowzorem jest jedność Osób Trójcy Świętej, a potwierdzeniem uniwersalizm zbawczego dzieła Chrystusa (SRS 40). Solidarność była zawsze czymś, co wyrażało podstawowy szacunek dla człowieka – jej fundamentem jest sama osoba ludzka, a jej podstawę stanowi godność drugiego człowieka¹⁵⁹. Na podkreślenie zasługuje fakt, że solidarność czerpie swoją siłę z miłości. Wymaga

¹⁵⁸ W. Piwowarski, *Kwestia społeczna w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Osoba, Kościół, społeczeństwo. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. J. Majki*, red. I. Dec, Wrocław 1992, s. 340.

¹⁵⁹ J. Krucina, *Przestrzeń samorządu*, Wrocław 1998, s. 39.

ona bowiem całkowitej bezinteresowności oraz umiejętności przebaczenia i pojednania. Bliźni „winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje Bóg” (SRS 40). Jeśli tak rozumiana solidarność jest utożsamiona z miłością ewangeliczną, to stawia ona człowiekowi wielkie wymagania, a dla społeczności jest „nowym wzorem jedności rodzaju ludzkiego” (SRS 40).

Solidarność chrześcijańska ma charakter uniwersalny. Nie polega ona tylko na zachowaniu sprawiedliwego podziału na dwie równe części pomiędzy dwoma partnerami. Wymóg sprawiedliwości i solidarności nakazuje także, by brać pod uwagę dobro wspólne, którego nie można ograniczać tylko do własnego ludu czy narodu. Chrześcijanie są zobowiązani rozszerzać swoje spojrzenie i starać się osiągnąć pewien ład ekonomiczny w skali światowej. Chrześcijaństwo jest przeświadczone o tym, że dobra tego świata istnieją dla wszystkich ludzi i dlatego nie można pogodzić się z tym, by mniej niż jedna trzecia ludzkości posiadała i użytkowała ponad dwie trzecie dóbr¹⁶⁰. Zatem solidarność wymaga współpracy wszystkich ludzi i państw: bogatych, rozwijających się i ubogich. Warunkiem indywidualnego i społecznego rozwoju człowieka jest możliwość autentycznego uczestniczenia w budowaniu społeczeństwa na różnych poziomach: zakładu, związku zawodowego, narodu i państwa. Każda społeczność, o ile ma być trwała i odpowiadająca godności osoby ludzkiej, powinna opierać się na takich wartościach, które sprzyjają międzyludzkiej solidarności. Dlatego Jan Paweł II określił ją jako „jedną z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej” (CA 10). Doświadczenie narodu polskiego, związane z ruchem NSZZ „Solidarność” przeciwstawiło solidarność idei walki, co znalazło odbicie między innymi w słowach Papieża: „Solidarność musi iść przed walką [...]; nie jest to nigdy walka przeciw drugiemu. Walka, która traktuje człowieka jako wroga i nieprzyjaciela i dąży do

¹⁶⁰ Tenże, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 276.

jego zniszczenia. Jest to raczej walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp, walka o dojrzały kształt ludzkiego życia”¹⁶¹.

Praktykowanie solidarności powinno objąć poszczególne społeczeństwa i cały świat. Wewnątrz każdego społeczeństwa solidarność ujawnia się wówczas, gdy bogaci biorą odpowiedzialność za ubogich i poczuwają się do obowiązku dzielenia się z nimi, zaś ubodzy nie zachowują się destruktywnie, lecz przyczyniają się do dobra wspólnego tego społeczeństwa (SRS 39). W stosunkach międzynarodowych praktykowanie solidarności polega na stworzeniu prawdziwego systemu międzynarodowego, działającego na zasadzie równości wszystkich ludów. W związku z tym istnieje konieczność „pilnej reformy międzynarodowego systemu handlowego, reformy światowego systemu monetarnego i finansowego oraz nowego spojrzenia na problemy wymiany technologicznej i właściwego korzystania z niej” (SRS 43). Zasada solidarności wymaga podporządkowania interesów poszczególnych państw dobru wspólnemu ludzkości. Bardzo szczegółowo na temat dobra wspólnego społeczności światowej wypowiedział się Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*, podkreślając obowiązek niesienia pomocy przez kraje rozwinięte krajom rozwijającym się. Jest to „po pierwsze, obowiązek solidarności, czyli niesienia pomocy przez narody bogatsze tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju; następnie, to obowiązek sprawiedliwości społecznej, polegający na konieczności poprawy stosunków handlowych między narodami silniejszymi i słabszymi, wreszcie – to obowiązek powszechnej miłości, która stara się dla wszystkich o bardziej ludzką wspólnotę” (PP 44). Zasada solidarności wymaga współdziałania wszystkich narodów, nie tylko w dziedzinie ekonomii, ale także w zakresie kultury ogólnoludzkiej: naukowej, moralnej, artystycznej i religijnej. W skali międzynarodowej, w ramach obowiązującej solidarności powinna dominować zasada, że „dobra stworzone

¹⁶¹ Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Gdańsk 12 VI 1987, w: „L'Osservatore Romano” 5 (1987), s. 17.

są przeznaczone dla wszystkich” (SRS 39). Teologia solidarności, jaką ukazuje Kościół w swoim nauczaniu społecznym, głosi postawę służebną wobec drugiego człowieka, który jest zawsze podmiotem życia społecznego, a także bezinteresowność stojącą u podstaw miłości. Jan Paweł II był przekonany, że „pomiędzy Ewangelią i współczesną problematyką ludzkiego działania istnieje głęboka więź solidarności”¹⁶². Stąd też zasada solidarności może wytyczać nowy styl rozwoju ludzkości, który może być osiągnięty jedynie na płaszczyźnie międzyludzkiej solidarności i odpowiedzialności za siebie wzajemnie, zakorzenionej w Bogu i prawie moralnym, a przez to stanowiącym najbardziej stabilną podstawę wszelkich przemian społecznych (SRS 39).

Przedłożone zasady prowadzą do demokracji, jako konsekwencji personalizmu z jego fundamentalnymi tezami o godności osobowej człowieka i niezbywalnych prawach osoby ludzkiej. Demokracja polega nie tylko na zagwarantowaniu osobom obszaru wolności rozumianej jako niezależność, ale na zapewnieniu im pól i kierunków wolnego działania oraz rozwijania swojej podmiotowości przez współdziałanie (SRS 44). Wartość demokracji polega na uczestnictwie jak największej liczby obywateli w tworzeniu społeczności oraz w jej zarządzaniu. Dokonuje się to poprzez zrzeszenia, w których człowiek może zrealizować swoje dobro. Prawo do zrzeszania się jest prawem wrodzonym, które państwo ma obowiązek ochraniać i czuwać nad tym, aby nie zostało ono naruszone. W zależności od celów możemy wyróżnić zrzeszenia: kulturowe, oświatowe, twórcze, polityczne, charytatywne, związki zawodowe. Ponieważ człowiek jest podmiotem kultury, stąd też zrzeszenia kulturowe świadczą o znaczeniu wartości duchowych w życiu człowieka.

Jan Paweł II, dokonując rozróżnienia między „być” a „mieć”, którego przesłankami stała się także refleksja filozoficzna zarówno G. Marcella, jak i E. Fromma, wskazywał na to, że człowiek poprzez to, co posiada, może także bardziej „być” o tyle, o ile

¹⁶² Jan Paweł II, Przemówienie do robotników w Buenos Aires, 10 IV 1987, „L'Osservatore Romano” 6 (1987), s. 24.

dobrze materialne są również kulturotwórcze¹⁶³. Działalność ta jest powiązana ściśle ze stwierdzeniem Tomasza z Akwinu: *Genus humanum arte et ratione vivit*. Zatem zrzeszenia kulturowe powstają po to, aby człowiek mógł dokonać ekspresji swoich myśli i uczuć, a równocześnie pogłębić swojego ducha. Odnotować należy, że czasy współczesne znamionuje pewne niebezpieczeństwo związane zarówno z nauką, jak i twórczą działalnością człowieka, które często prowadzą do jego zniewolenia bądź unicestwienia. Jako przykład wskażmy na biologię i genetykę, których badania i wyniki, stosowane nieodpowiedzialnie, mogą doprowadzić do zakłócenia w równowadze przyrody, a nawet niebezpieczeństwa degradacji samego człowieka.

Podobnie, nauki społeczne bywają często używane do manipulowania ludźmi oraz ich umysłami i wolnością. Często także wyniki prac naukowych są wykorzystywane do celów pozanaukowych¹⁶⁴. Obok zrzeszeń kulturowych bardzo ważną rolę w życiu człowieka odgrywają zrzeszenia polityczne. Są one związane z tworzeniem się ugrupowań lub partii politycznych, które dają możliwość zarówno swobodnego wypowiedzania swoich poglądów i stanowisk, jak również możliwość uczestniczenia w życiu publicznym, kierowania sprawami publicznymi – bądź bezpośrednio, bądź też za pośrednictwem wybranych przedstawicieli. W okresie transformacji daje się zauważyć zjawisko faktycznego istnienia jedynie liderów politycznych oraz fasady określonych partii, zaś w czasie wyborów i okresie przedwyborczym funkcjonowania jedynie tzw. komitetów wyborczych. Wprawdzie każde stowarzyszenie polityczne może mieć różne poglądy oraz przedkładać inne metody i projekty rozwiązywania spraw społecznych, to jednak powinno ono zawsze stać w zgodzie z dobrem wspólnym całego społeczeństwa. Dotyczy to zarówno działalności politycznej wewnątrzpaństwowej, jak i międzynarodowej. Z chwilą gdy działalność polityczna przestaje liczyć się

¹⁶³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury* (przemówienie w siedzibie UNESCO), w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1980, s. 450.

¹⁶⁴ Jan Paweł II, *Nauka i sumienie*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1981, s. 379.

z człowiekiem, a staje się celem samym w sobie, może jawić się jako źródło nowych alienacji i prowadzić do konfliktów, które uzewnętrzniają się w zamachach i rewolucjach, natomiast konflikty międzynarodowe — w wojnach. Jan Paweł II uważał, że źródłem konfliktów społecznych jest zawsze łamanie podstawowych praw człowieka, dlatego w całej swojej działalności stawał przed wszystkimi ugrupowaniami politycznymi zadania obrony praw człowieka oraz szacunku dla drugich. Wzywał również do odrzucania przemocy w zwalczaniu przeciwników ideowych.

Innymi zrzeszeniami są związki zawodowe. Związki zawodowe rozumiemy jako „organizację pośrednią między obywatelem i państwem, czy też innym pracodawcą, służącą obronie interesów osób pracujących zawodowo, tzn. wykonujących czynności, które stanowią dla nich główne źródło utrzymania” (LE 20). Aby związki zawodowe mogły realizować swój cel, jakim jest obrona praw pracowniczych (mogą je w sposób wolny tworzyć ludzie zatrudnieni w różnych zawodach: robotnicy, pracownicy umysłowi, rolnicy), powinny one podejmować swoją działalność bez żadnych uzależnień. Dlatego też nie mogą one podlegać decyzji partii politycznych, a wobec nich powinny mieć również określony dystans. Ich istotną cechą powinna być suwerenność, samodzielność i wolność, ponieważ w innym wypadku „łatwo stracą łączność z tym, co jest ich głównym zadaniem, tzn. zabezpieczenie słusznych uprawnień ludzi pracy w ramach dobra wspólnego” (LE 8). Związki zawodowe, dążąc do przemiany struktur społeczno-gospodarczych, wchodzą wprawdzie często na teren polityki, ale ze swojej definicji nie powinny dążyć do objęcia władzy, natomiast ich polityczna działalność może być rozumiana jedynie jako roztropna troska o dobro pracowników (LE 20). Jan Paweł II wzywał do stworzenia reprezentacji ogólnoswiatowej w ramach funkcjonowania związków zawodowych: „potrzebne są nowe fronty solidarności ludzi pracy, a także solidarność z ludźmi pracy. Solidarność ta winna występować tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy, wyzysk pracujących i rosnące obszary nędzy” (LE 8).

Demokracja musi zatem oznaczać otwarcie ku dobru dla wszystkich ludzi, prawo do społecznej i politycznej inicjatywy,

prawo do zrzeszania się, prawo do wolnych wyborów, do zgłaszania kandydatów do parlamentu. W odniesieniu do tych stwierdzeń Papież uważa, „że wszelka polityka mająca na celu dobro wspólne winna być owocem organicznej i spontanicznej spójności sił społecznych”¹⁶⁵.

Działalność polityczna wypływająca z natury człowieka, będąca jego prawem, naraża jednak człowieka na to, co Papież nazywa „postawami sprzeciwiającymi się Bogu. Są nimi wyłączna żądza zysku oraz żądza władzy, mają na celu narzucenie innym swej woli” (SRS 37). Aby temu zapobiec, konieczny jest prawdziwy udział, współuczestnictwo i zaangażowanie, przemiana od wewnątrz, dostrzeganie drugiego człowieka jako osoby oraz dostrzeganie dobra wspólnego będącego celem wszelkiej działalności politycznej. Rzecz polega więc na praktycznym zastosowaniu zasady pomocniczości w życiu państwowym.

W odniesieniu do porządku politycznego Jan Paweł II dowodzi, że demokracja, rządy prawa, państwo pomocnicze, poszanowanie praw człowieka, zwłaszcza prawa do inicjatywy politycznej, są zasadniczymi warunkami porządku społecznego, zgodnego z wolą Bożą.

4. Podmiotowość sprawdzianem personalizmu

Termin osoba (gr. *prosopon*, łac. *persona*) przeszedł długą drogę od oznaczania maski, którą wkładał grecki aktor podczas gry na scenie¹⁶⁶, po słynną definicję Boecjusza, że osoba jest to „indywidualna substancja natury rozumnej”, poprzez którą starał się on pogodzić refleksję platońską z myślą Arystotelesa, upatrując w analizie substancji czynnik konstytuujący właściwe rozumienie osoby¹⁶⁷. Później osobą zaczęto nazywać jednostki wy-

¹⁶⁵ Jan Paweł II, Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy, Genewa 15 VI 1982, „L'Osservatore Romano” 3 (1982) nr 7-8 (31-32).

¹⁶⁶ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 29.

¹⁶⁷ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako byt osobowy*, „Ethos” 69-70 (2005), dział: *Osoba w społeczeństwie informacyjnym*, s. 24.

bitne, a następnie każdego człowieka jako istotę rozumną i wolną¹⁶⁸. Pogląd biorący za punkt wyjścia pojęcie osoby ludzkiej zaczęto nazywać personalizmem. Według personalizmu wartość i godność człowieka tkwi w jego wnętrzu i w tym, że jest człowiekiem; osoba ludzka stanowi podmiot i cel. Zaprzeczeniem personalizmu jest traktowanie osoby ludzkiej jako przedmiotu, narzędzia lub środka służącego do jakiegoś celu. Osoba ludzka jest zdolna do samoposiadania i samostanowienia; osobie ludzkiej przysługuje prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Żadna inna osoba ani państwo nie może tego prawa osobie odebrać; osoba ludzka jest bytem skierowanym „ku” i „dla”, ku innym, ku wspólnocie; osoba ludzka posiada w sobie nadrzędność względem wszystkich wartości materialnych, struktur społecznych itd.

Klasyczna definicja osoby ludzkiej przytoczona jest na wstępie tego podrozdziału. Przytoczymy jeszcze dwie, które nawiązują do definicji Boecjusza. Według jego definicji wyróżniamy w naturze osoby trzy rysy: substancjalność, indywidualność i rozumność. Nawiązuje do tego Tomasz z Akwinu, dla którego osoba jest substancją (*substare* — ‘znajdować się pod czymś’), która stanowi podłoże dla wszelkich przypadłości oraz dla natury ogólnej. Dzięki temu, że natura człowieka jest rozumna, może on uczestniczyć w Prawdzie, która jest wartością transcendentną¹⁶⁹. Elementem konstytutywnym osoby jest przede wszystkim rozumność, zdolność do myślenia: tworzenia pojęć, rozumowania i formułowania sądów. Rozumność to również zdolność do miłości i do podejmowania decyzji.

Osoba ludzka łączy, zawiera w sobie: rozum, serce i wolę, jest tych „sprawności” ośrodkiem i centrum. Należy podkreślić, że każda osoba ludzka jest zawsze konkretną, jednostkową substancją, ontologiczną indywidualnością. Indywidualność jest niewyrażalna, akcentuje inność człowieka, przekraczanie przez

¹⁶⁸ W. Irek, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego”* (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej, Wrocław 2003, s. 107.

¹⁶⁹ Tamże, s. 108;

niego świata przyrody oraz złożenie w człowieku zarówno jego cielesności jak i duchowości¹⁷⁰. Rozumność nadaje osobie ludzkiej specyficzną godność, której nie posiadają inne byty jednostkowe. Dzięki tej rozumności osoba poznaje siebie, określa swoje czynności oraz podejmuje odpowiedzialność, która jest związana z wolnością wyboru. Tak rozumiana osoba ludzka, jako byt wolny i rozumny, obdarzony samoistnością, będący podmiotem własnego działania, stanowi punkt wyjścia dla stworzenia teorii życia społecznego.

Możemy powiedzieć, że osoba ludzka jest substancją całości cielesno-duchowej natury, może odkrywać swoją odrębność (samotność), podejmować decyzje i brać za nie odpowiedzialność. Według Biblii osoba ludzka stworzona na obraz Boży jest równocześnie istotą cielesną i duchową. Zarówno ciało jak i duch współtworzą osobę ludzką i są odbiciem obecności Boga w człowieku. A. Rauscher uważa, że: „przenikająca i panująca nad ciałem ludzka dusza jest konstytutywnym elementem obrazu Boga w człowieku¹⁷¹”.

W analizie „osoby ludzkiej można wyróżnić trzy wymiary: strukturalny, społeczny i transcendentny.

Wymiar strukturalny, zwany też niekiedy metafizycznym, wskazuje na fakt, że człowiek posiada „ontologiczną dwupłaszczyznowość”, czyli jest jednością złożoną z dwóch płaszczyzn bytowych: z materii i ducha, tworzących jedność psychofizyczną, substancjalną. Człowiek jako osoba spełnia się w czynie, można powiedzieć że „emanuje w czynie”. Czyn nie tylko wyraża osobę, ale również ją objawia.

Wymiar społeczny – aksjologiczny. Człowiek jako osoba jest istotą społeczną, to oczywiście nie znaczy, że bez społeczności i bez innych jest niczym. Personalizm jednoznacznie głosi prymat osoby nad społecznością.

Wymiar transcendentny – teologiczny. Człowiek jako osoba skierowany jest do innych – jest to jeden (horyzontalny) po-

¹⁷⁰ R. Darowski, *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 87.

¹⁷¹ W. Irek, *Oświecenie poprawione...*, dz. cyt., s. 111.

ziom transcendencji osoby. Ważniejsze jeszcze jest wertrykalne skierowanie osoby ludzkiej w stronę „Ty” absolutnego, ponieważ prawdziwy i pełny humanizm nie jest możliwy bez Boga¹⁷².

Klasycznym przedstawicielem personalizmu katolickiego jest francuski filozof J. Maritain. W *Humanizmie integralnym* postawił on tezę, że wyjątkowa godność i wartość człowieka wynika przede wszystkim z jego relacji do Boga, toteż nie ma wyższej wartości wśród rzeczy doczesnych niż człowiek, ponieważ został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest on więc odbiciem Boskiej osobowości. Nietrudno zauważyć, że założenia personalistyczne Maritaina łączą osobę ludzką z tajemnicą Absolutu. Zatem metodologicznie antropologia ukazująca człowieka i jego relacje społeczne nie ma charakteru wyłącznie filozoficznego, ale domaga się uzupełnienia poprzez treści teologiczne. Do istoty personalizmu społecznego natomiast francuski filozof zalicza przeciwstawienie się zarówno indywidualizmowi, jak i kolektywizmowi, ukazując priorytet osoby ludzkiej, jednakże zawsze powiązanej wielorakimi więzami ze społecznością.

Według Maritaina w człowieku dusza tworzy z materią, której jest formą, jedną substancję, cielesną i duchową jednocześnie, natomiast osoba jest to indywidualna substancja rozumnej natury, z której wynikają jej czyny i świadomość, autonomiczna we właściwym znaczeniu tego słowa. Z tej właśnie definicji, którą zwykliśmy przedkładać jako metafizyczne określenie człowieka, wynikają istotne cechy ludzkiej osoby takie, jak: samodzielność w istnieniu, substancjalność, rozumność i duchowość. Jej przedłużeniem są definicje psychologiczne i etyczne. Warto zauważyć, że najczęściej używa się zamiennie wyrażeń: osoba, osoba ludzka, osobowość, a nawet jednostka. Osoba ludzka w psychologii nazywana jest najczęściej osobowością psychiczną i jest rozumiana jako potencjalnie świadomy podmiot, stanowiący podłoże wszystkich aktów i dyspozycji psychicznych. Osoba ludzka w etyce również jest rozumiana jako osobowość etyczna, czyli zdolność do świadomego i wolnego realizowania ce-

¹⁷²W. Szewczyk, *Kim jest człowiek...*, dz. cyt., s. 143.

łów stawianych przez rozum. Tak pojęta w sposób ogólny osobowość etyczna przybiera formy konkretne treściowo wówczas, gdy człowiek realizuje określone cele. Można wtedy mówić np. o chrześcijańskiej osobowości. Jednakże fundamentalnym spojrzeniem na człowieka jest refleksja metafizyczna nad osobą, a nie nad osobowością, wskazuje ona bowiem na fundamentalną wartość człowieka, dlatego że jest człowiekiem, a nie dlatego, że posiada taką czy inną osobowość. W szczególny sposób uwidacznia się to w takich wyrażeniach, jak „prawa osoby” czy „prawa osoby ludzkiej”, a nie „prawa osobowości”.

Zdaniem Maritaina człowiek jest równocześnie jednostką i osobą, ponieważ posiada ciało materialne oraz wewnętrzne duchowe „ja”, czyli jest podmiotem świadomym i wolnym. Jako jednostka należy do przyrody, jako osoba transcenduje ponad nią i ponad społeczeństwo. Transcendencja człowieka ujawnia się w tym, że jako osoba przekracza świat przyrody. Człowiek jako osoba, podmiot duchowych aktów oraz przeżyć, tworzy swoje duchowe wnętrze, swoją wewnętrzność. Duchowość jest ontologicznym fundamentem osoby. Przez to, że jest zdolna do samopoznania i samokierowania, jest najdoskonalszym bytem przyrody. Osoba jest również ogniwem w społeczności, transcenduje społeczność¹⁷³.

Dlatego francuski myśliciel, stawiając problem relacji osoby i społeczeństwa, powie: „Dlaczego osoba sama z siebie pragnie żyć w społeczeństwie? Po pierwsze, osoba pragnie tego jako taka, czyli inaczej mówiąc, z powodu doskonałości, jakie są jej właściwe, a także przez jej dostępność dla wymiany wiedzy i miłości, o której mówiliśmy, i które wymagają wejścia w stosunki z innymi osobami. Rozpatrywana pod względem swej pierwotnej szczodrości osoba ludzka jest skłonna do nadmiaru kontaktów społecznych według prawa nadmiaru obfitości, jakie jest wyryte w głębiach istoty, życia, inteligencji i miłości. I po drugie, także wskutek swych potrzeb, inaczej mówiąc, według ubóstwa wynikającego z indywidualności materialnej, osoba ludzka pragnie

¹⁷³ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 90.

właśnie życia w społeczeństwie. Ze względu na swe braki powinna ona wcielić się w organizm powiązań społecznych, bez którego nie może osiągnąć pełni życia. Społeczeństwo więc okazuje się jakby dostarczycielem warunków bytu i rozwoju, których ona potrzebuje. Samotnie nie może osiągnąć swej pełni, podstawowe dobra otrzymując od społeczeństwa. [...] Chodzi tu nie tylko o potrzeby materialne, jak potrzeba chleba, odzieży, schronienia, dla zaspokojenia których człowiek musi być wspierany przez bliźnich, lecz także i przede wszystkim chodzi tu o pomoc konieczną mu, dla spełnienia dzieła rozumu i cnoty”¹⁷⁴.

Twórcą drugiego nurtu personalistycznego był E. Mounier. Autor słów: „Być całym dla innych – nie przestając być równocześnie sobą”. Uważał, że atrybutem człowieka jest aktywność i działanie. S. Kowalczyk wyróżnia trzeci nurt: tomistyczno-fenomenologiczny, którego przedstawicielem był K. Wojtyła – papież Jan Paweł II. Odnosząc się do myśli Leona XIII z *Rerum novarum*, Jan Paweł II, wskazuje, że „myślą przewodnią w ogóle całej nauki społecznej Kościoła jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości”. Papież podkreśla, że człowiek został stworzony przez Boga, aby był celem sam w sobie, nie służył zaś jako środek do jakiegoś celu. Stwierdza także, że godność ludzka jest przede wszystkim czymś wrodzonym, stanowiąc fundament wszelkich ludzkich praw. W centrum nauczania Papieża znajduje się człowiek: jego godność, osobowość, podmiotowość, ziemskie i eschatologiczne powołanie, prawa i obowiązki, fundamentalne wartości itd. W swym orędziu do świata koncentruje się na człowieku, poszukując pełnej prawdy o jego istnieniu indywidualnym i społecznym. W swojej encyklice *Redemptor hominis* podkreśla naturalną i nadprzyrodzoną godność człowieka.

Naturalna godność człowieka jest konsekwencją faktu, że tylko człowiek jest podmiotem i osobą, to znaczy że jest bytem samoświadomym i wolnym, wrażliwym na dobro, zdolnym do

¹⁷⁴ Cyt. za H. Bars, *Polityka według Maritaina*, Lonyn 1969, s. 41-42.

poznania prawdy, posiadaczem sumienia, może kształtować i finalizować swoje ludzkie oblicze.

Nadprzyrodzona godność człowieka płynie z aktu stwórczego Boga i powiązana jest z Chrystusem. W encyklice Papież pisze: „Człowiek odnajduje w Bogu swoją właściwą wielkość, godność i wartość swojego człowieczeństwa” (RH 10). Jan Paweł II ukazuje bogactwo człowieka w dwu jego wymiarach: „mieć” i „być”. Ukazuje dwa poziomy bytu człowieka, które są powiązane z naturą i Bogiem. Ludzkie „mieć” dotyczy: zapłaty za pracę, prawa do własności prywatnej itd., ale jednocześnie nie można zapominać, że „są tacy, nieliczni, którzy posiadają wiele i nie potrafią «być»”. Prymat osoby wobec rzeczy wymaga, aby ideałem i celem człowieka było „nie tylko «więcej mieć», ile «bardziej być»”.

Według Jana Pawła II osoba ludzka jest podmiotem niezbywalnych praw, są to prawa: do życia, do prawdy, do wolności, do założenia rodziny, do wychowania.

Papież był wielkim obrońcą godności i praw osoby ludzkiej, sformułował cztery zasady „cywilizacji miłości”: prymat „być” przed „mieć”, prymat osoby przed rzeczą, prymat etyki przed techniką, prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością.

Człowiek jest zatem zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami¹⁷⁵. Człowiek jako osoba i osobowość oznacza: autonomię, niezależność, wolność i odpowiedzialność¹⁷⁶.

„Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie” (KKK 1879).

Personalizm nie jest pojęciem jednoznacznym. Termin ten, wywodzący swoje źródła od gr. *prosopon* i łac. *persona*, został użyty po raz pierwszy przez F. Schleiermachera w 1799 r. i był

¹⁷⁵ J. Merecki, *Osoba i komunikacja*, „Ethos” 69–70 (2005), s. 38.

¹⁷⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1974, s. 190, 270.

wówczas dla niemieckiego filozofa jednoznaczny z teizmem. Była to doktryna, która osobę i osobowość pojmowała jako kategorię najwyższą. W konsekwencji zbudowano również doktrynę moralno-społeczną, opartą na absolutnej wartości osoby. Stało się to jednak w czasie o wiele późniejszym i jest związane przede wszystkim z dwudziestowieczną myślą filozofii francuskiej i takimi filozofami, jak E. Mounier i J. Maritain. E. Mounier w swoim słynnym *Manifeście personalistycznym* (1936)¹⁷⁷ i ideach rozwijanych w czasopiśmie „Esprit” wskazywał na osobę i osobowość jako wartość najwyższą, a całą rzeczywistość rozpatrywał w kontekście tej wartości. Zatem dwa podstawowe znaczenia terminu „personalizm”, to uznanie osobowości za najwyższą wartość oraz przyjęcie, że osoba jest kluczem do rozumienia całej rzeczywistości. We wszystkich teoriach personalizmu, a zwykło się wymieniać jego wiele rodzajów, jak np.: katolicki, chrześcijański, panteistyczny, ateistyczny; jak również: etyczny, psychologiczny, metafizyczny czy pedagogiczny, można odkryć wspólną płaszczyznę — jest nią obrona wartości człowieka jako wyjątkowego bytu w całej przyrodzie, jest to zatem płaszczyzna humanizmu.

J. Maritain, w swoim *Humanizmie integralnym*¹⁷⁸ postawił tezę, że wyjątkowa godność i wartość człowieka wynika przede wszystkim z jego relacji do Boga, a więc nie ma wyższej wartości wśród rzeczy doczesnych od człowieka, ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tak że jest on odbiciem Boskiej osobowości. Nietrudno zauważyć, że założenia personalistyczne Maritaina łączą osobę ludzką z tajemnicą Absolutu. Zatem metodologicznie antropologia ukazująca człowieka i jego relacje społeczne nie ma charakteru wyłącznie filozoficznego, ale domaga się uzupełnienia poprzez treści teologiczne. Do istoty personalizmu społecznego francuski filozof zalicza natomiast przeciwstawienie się zarówno indywidualizmowi, jak

¹⁷⁷ E. Mounier, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Kraków 1960.

¹⁷⁸ J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960; por. tenże, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz i Rousseau*, Warszawa — Ząbki 2005.

i kolektywizmowi, ukazując priorytet osoby ludzkiej, jednakże zawsze powiązanej wielorakimi więzami ze społecznością. O ile kolektywizm i uniwersalizm akcentowały silniej rolę społeczeństwa, to personaliści, nie negując wagi procesu socjalizacji, przyznają priorytet osobie ludzkiej. Interesujące jest stwierdzenie T. Gepperta, który sformułował prawo „międzybiegunowego środka”. Zwraca on uwagę na fakt, że zawsze istnieją pewne napięcia między indywidualnymi ludźmi, a społeczeństwem jako całością. Życiem społecznym kierują zatem dwa prawa: prawo całości (solidarności) i prawo pomocniczości. Pierwsze chroni interesy całej społeczności, drugie natomiast interesy jednostkowych osób¹⁷⁹.

Katolicycy personaliści przejmują określenia osoby ludzkiej od Boecjusza i Tomasza z Akwinu. Dusza ludzka tworzy z materią, której jest formą, jedną substancję, jednocześnie cielesną i duchową, natomiast osoba jest to indywidualna substancja rozumnej natury, z której wynikają jej świadomość i czyny, autonomiczna we właściwym znaczeniu tego słowa. Z tej właśnie definicji, którą zwykliśmy przedkładać jako metafizyczne określenie człowieka wynikają istotne cechy ludzkiej osoby, takie, jak: samodzielność w istnieniu, substancjalność, rozumność i duchowość. Omawiając relacje między człowiekiem indywidualnym a społecznością, mamy na uwadze aspekt metodologiczno-logiczny i ontologiczny. Akwinata wielokrotnie powracał do tego problemu, odwołując się do porównania: jak część ma się do całości, tak człowiek do społeczeństwa. Każda część ze swojej natury skierowana jest ku całości, jej dobro uwyrażnia się dopiero w kontekście całości. Część poza całością istnieć nie może, a cały swój sens istnienia zyskuje dopiero w ramach całości. Tą całością w wypadku człowieka jest społeczeństwo, które nadaje bytowe znaczenie jednostkowemu człowiekowi.

Średniowieczny myśliciel wskazuje najpierw na człowieka, jako na indywidualny egzemplarz gatunku ludzkiego. Na płaszczyźnie somatyczno-biologicznej jednostkowy człowiek jest rze-

¹⁷⁹S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, dz. cyt., s. 124–125.

czywiście częścią gatunku. Wspólnota gatunkowa jest związana głównie z elementem umysłowo-duchowym, tj. z duszą i jej wyższymi władzami. Podobieństwo ontologiczno-psychiczne indywidualnych ludzi rzutuje w pewien sposób na ich zachowanie. Podobieństwo potrzeb skłania do poszukiwania pokrewnych celów, dobierania podobnych środków. Skoro ludzie należą do jednego gatunku, pragną realizować wartości właściwe ich osobowej naturze. Wspólnota gatunkowa wszystkich ludzi skłania ich także do życia w różnorodnych społecznościach. Ponieważ jednostki są częścią społeczeństwa, to mają wobec niego określone zobowiązania. Jest ono do pewnego stopnia ich celem, chociaż nie jedynym, ani tym bardziej ostatecznym. Zatem dobro człowieka nie może pomijać dobra społecznego, a gdyby w sposób świadomy je naruszało, staje się jedynie dobrem pozornym. Z tego można wysunąć wnioski o priorytecie całości przed częścią, a więc społeczeństwa przed indywidualnym człowiekiem. Byłoby to prawdziwe, gdyby nie transcendencja osoby wobec społeczności. Człowiek bowiem nakierowany do życia w społeczeństwie nie jest mu ani całkowicie podporządkowany, ani poddany. Warto zauważyć, że każdy człowiek jest równocześnie członkiem wielu społeczności, m.in. rodzinnej, zawodowej, narodowo-państwowej, religijnej. Gdyby podlegał we wszystkim każdej z tych społeczności, byłby od nich całkowicie uzależniony. W konsekwencji nie mógłby należycie realizować swoich zadań związanych z przynależnością do pozostałych wspólnot. Człowiek, obok celów i wartości naturalnych, odkrywa również cele i wartości religijno-transcendentne.

Główną podstawą transcendencji człowieka (łac. *transcendo*, *-ere* — ‘przekraczać’) wobec społeczeństwa jest godność osoby ludzkiej. Myśl chrześcijańska, afirmując osobową godność, nawiązuje do biblijnego opisu stworzenia człowieka. W Księdze Rodzaju czytamy: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo Nasze” (Rdz 1,26)¹⁸⁰. Człowiek jest obrazem Boga. Stwierdzenie

¹⁸⁰ Por. M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZN KUL 16 (1973) nr 2.

to można rozumieć w dwojakim sensie: statycznym i dynamicznym. Sens statyczny wskazuje na człowieka jako posiadacza bytu osobowego i związanych z nim atrybutów: rozumu, wolności, zdolności do miłości oraz sumienia. Sens dynamiczny wskazuje na kreatywność człowieka dotyczącą zarówno zewnętrznego świata, jak i jego wnętrza. Idea godności człowieka była obecna już we wczesnym chrześcijaństwie, m.in. pojawiła się w homiliach papieża Leona Wielkiego († 461)¹⁸¹. Filozofia scholastyczna, łącznie z tomizmem, akcentowała wyjątkowy status ontologiczny człowieka, a Tomasz z Akwinu osobę ludzką określił jako „byt najdoskonalszy w całym wszechświecie”.

Człowiek jest nie tylko bytem wewnętrznie zintegrowanym, substancjalnym, ale całkowicie różnym od otaczającej go przyrody. Nie jest jedynie jej elementem, częścią natury, przedmiotem czy rzeczą, ale jest kimś – osobą. Jako osoba jest podmiotem swoich działań, jest więc transcendentny wobec swojego środowiska biologicznego i społecznego¹⁸². Transcendencja człowieka jest powiązana z ludzką naturą, która jest rozumna. Dlatego B. Pascal pisał: „Cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu”¹⁸³. Intelktualne poznanie jakościowo różne od zmysłowej percepcji świata zwierzęcego pozwala człowiekowi na stworzenie świata nauki, sztuki, filozofii i etyki. Jest to świat kultury duchowej, na bazie którego człowiek – dziedzicząc „utrwalone rozumienie” swoich poprzedników – włącza się w świat wyższych wartości: poznawczych, moralnych, artystycznych, sakralnych. Kolejnym nośnikiem specyfiki bytu człowieka jest jego wolność, rozumiana jako zdolność wyboru i samo rozwoju. Wprawdzie człowiek podlega różnym determinantom przyrody i środowiska społecznego, ciągle może wybierać nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia. Człowiek sam dokonuje samookreśle-

¹⁸¹ Por. T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej*, AK 62 (1970), s. 185–195; F. Mazurek, *Godność człowieka a prawa osobowe*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8 (1980), s. 29–39.

¹⁸² S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 49–59.

¹⁸³ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 124.

nia wobec zewnętrznego świata (autodeterminizm). Wątek ten doskonale uwypuklił I. Kant, pisząc: „Człowiek istnieje jako cel sam w sobie, a nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać według swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel, zawsze, we wszystkich swoich czynach”¹⁸⁴. Oczywiście autonomia człowieka nie jest absolutna, nie oznacza np. możliwości dowolnego ustalania norm etycznych w życiu indywidualnym i społecznym, Kant zresztą był tego świadomy, uznając, że człowiek jest zarazem podmiotem, jak i przedmiotem zasad moralnych¹⁸⁵.

Ontologiczna godność osoby ludzkiej jest podstawą jej godności moralnej, społecznej, kulturowej i religijnej. Człowiek, będąc osobą jest autonomiczny wobec społeczeństwa, w którym żyje, chociaż w wielu sprawach jest od niego uzależniony i jemu podległy, stąd też przyjmuje się, że społeczność może interweniować w działanie ludzi wówczas, gdy naruszają interes społeczny. Ludzie kierujący państwem mogą nawet karać tych członków społeczności, którzy zagrażają jej egzystencji lub dobru wspólnemu. Wówczas ma zastosowanie zasada, że część podlega całości. Gatunki tworzą jednostki, ale nie tworzą osób jako bytów wolnych. Także społeczeństwo nie jest w stanie „wyprodukować” człowieka jako osoby, ponieważ autorealizacja człowieka jest głównie jego zasługą. Duchowa kultura ludzkiej osoby jest czymś niepowtarzalnym i całkowicie zindywidualizowanym.

Warto zauważyć, że najczęściej używa się zamiennie wyrażeń: osoba, osoba ludzka, osobowość, a nawet jednostka. Osoba ludzka w psychologii nazywana jest najczęściej osobowością psychiczną i jest rozumiana jako potencjalnie świadomy podmiot, stanowiący podłoże wszystkich aktów i dyspozycji psychicznych. Osoba ludzka w etyce również jest rozumiana jako osobowość etyczna, czyli zdolność do świadomego i wolnego realizowania celów stawianych przez rozum. Tak pojęta w spo-

¹⁸⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki i moralności*, dz. cyt., s. 60–61.

¹⁸⁵ Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 137.

sób ogólny osobowość etyczna przybiera formy konkretne treściowo wówczas, gdy człowiek realizuje określone cele. Można wtedy mówić np. o chrześcijańskiej osobowości. Jednakże fundamentalnym spojrzeniem na człowieka jest refleksja metafizyczna nad osobą, a nie nad osobowością, wskazuje ona bowiem na fundamentalną wartość człowieka dlatego, że jest człowiekiem, a nie dlatego, że posiada taką czy inną osobowość.

Człowiek, osoba ludzka, jest jednostką rozumnej natury, czyli tym, co filozofia klasyczna określa nazwą *suppositum*, rozumiejąc ją jako samoistną substancję jednostkową, będącą podmiotem, w którym urzeczywistnia się zarówno samoistność, jak i natura gatunkowa. Człowiek jest zatem bytem konkretnym, samoistnym, w którym zrealizowany jest gatunek ludzki. J. Maritain uważał, że jednostkowość przeciwstawia się uniwersalności, a jej pierwszym źródłem ontologicznym jest materia. Dopiero z niej wyrasta osobowość rozumiana jako cecha osoby – samoistność natury rozumnej. Pojęcie osobowości oznacza więc niezależność od jakiegokolwiek całości i jest powiązane z duszą nieśmiertelną. Według Maritaina osobowość jest samoistością duszy udzielonej człowiekowi w jego złożeniu materialno-duchowym¹⁸⁶. Tak więc byt ludzki znajduje się między dwoma biegunami: biegunem materialnym, który wytycza jednostkowość, i biegunem duchowym, który dotyczy prawdziwej osobowości. Według omawianego filozofa rozróżnienie jednostkowości i osobowości przeniesione na płaszczyznę filozofii i etyki społecznej pozwala zrozumieć poprawny stosunek osoby ludzkiej do społeczeństwa. Pojawiają się tutaj następujące pytania: Dlaczego człowiek musi żyć w społeczeństwie?; oraz: Czym jest społeczeństwo i jakie stoją przed nim zadania ze względu na dobro wspólne i cel osoby ludzkiej? Według Maritaina osoba ludzka musi żyć w społeczeństwie z racji swojej jednostkowości oraz osobowości. Dla człowieka jako jednostki charakterystyczne jest postępo-

¹⁸⁶ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, dz. cyt.; por. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.

wanie w kierunku „do siebie”. Jednostkowość związana jest z materią i ma charakter egoistyczny. Natomiast osobowość jest w człowieku źródłem dawania i stąd wynika zarówno komunikacja, jak i kooperacja, a człowiek do swojego życia i rozwoju potrzebuje komunikowania się z innymi w porządku poznania i miłości. Źródłem osobowości jest dusza rozumna przejawiająca się w działaniu swoich władz: rozumu i woli, których przedmiotem jest prawda i dobro. Oczywiście nie należy wnioskować, że jednostkowość jest poprzez swój egoistyczny porządek czymś złym. Stanowi ona przecież istotny warunek istnienia człowieka. Jednakże osoba jako całość jest dobra wówczas, gdy człowiek nie będzie kierował się jedynie prawami jednostkowości, ale zrównoważy je prawem dawania — udzielania się w porządku prawdy i dobra. Człowiek jako całość materialno-duchowa musi zatem żyć w społeczeństwie, ponieważ jedynie w relacji do innych mogą być zaspakajane podstawowe potrzeby osoby ludzkiej brania i dawania, których racją jest jednostkowość i osobowość. Jednostkowość jest przede wszystkim związana z materialnymi potrzebami człowieka, natomiast osobowość z potrzebami duchowymi. Zatem te dwa elementy wyznaczają społeczną naturę człowieka, a rozróżnienie na jednostkowość i osobowość pozwala na określenie, czym jest osoba ludzka w stosunku do społeczeństwa.

Można więc stwierdzić, że człowiek jest nie tylko bytem samym w sobie, ale także częścią wszechświata — jest częścią i całością wobec wszechświata. Z materii, a więc jednostkowości wynika, że człowiek jest częścią, fragmentem odrębnym, ale jednak tylko częściowym, natomiast osoba ludzka z racji osobowości jest w jakimś sensie całością wszechświata. Można zatem mówić o pewnym paradoksie osoby ludzkiej, raz bowiem człowiek może być rozpatrywany z punktu widzenia jednostkowości, drugi raz jako osobowość. W kontekście tym należałoby spytać o pojęcie „dobra wspólnego”. J. Maritain mówi, że dobro wspólne odnosi się formalnie do porządku naturalnego, jest związane jedynie ze społeczeństwem ludzkim. Nie jest dobrem wspólnym dobro np. roju pszczół czy jakiegokolwiek innego skupiska bytów żyjących nierozumnie. Skupiska takie jedynie na podsta-

wie analogii nazywamy społecznościami, bowiem społeczeństwo zwierząt składa się z jednostek, które nie są osobami, a jedynie poprzez instynkt mają wyznaczone swoje role w określonym stadzie. W dobru wspólnym mają udział jedynie osoby ludzkie, które w sposób rozumny kierują się ku życiu społecznemu, wnosząc doń swój wkład, ale równocześnie nie przestają mieć swoich własnych celów i zadań, które przekraczają porządek celów i zadań społeczeństwa. Dobrem wspólnym jako celem całości społecznej nie jest zbiór dóbr indywidualnych osób. Całość społeczna składa się przecież z części, które stanowią równocześnie całości – z osób ludzkich. Stąd też dobro wspólne społeczeństwa nie może być przeciwstawiane dobru każdej z jego części tak, że musi ono spełniać podstawowy warunek personalistyczny. Jest ono wspólne dla całości i dla części, na które się przenosi i które powinny z niego korzystać. Główną wartością tak pojętego dobra wspólnego według Maritaina jest umożliwienie osobom ludzkim pełnego rozwoju ich życia osobowego. W skład dobra wspólnego wejść więc takie elementy, których cechą charakterystyczną jest komunikatywność, rozumiana jako zdolność do przechodzenia wartości na każdą osobę ludzką tak, by dopomóc jej w pełni rozwoju. Wieloaspektowość ludzkiej osoby i osobowości powoduje, że dobra te można uporządkować jako duchowo-kulturowe oraz materialno-gospodarcze. Podstawową cechą dobra wspólnego społeczeństwa jest to, że jest ono dobrem „przyjmowanym” w osobach oraz dobrem w osobach „otrzymywanym”. Zatem przenosi się ono na osoby lub się im oddaje jako częściom całości społecznej. Wartości składające się na treść aksjologiczną dobra wspólnego są według Maritaina ponadczasowe, tak że przekraczają one granice społeczeństwa. Są to: prawo naturalne, zasada sprawiedliwości i miłości, wartości życia duchowego, prawda, piękno.

Napięcie, jakie występuje w człowieku, który jest równocześnie jednostką i całością, zawarte w osobie ludzkiej, przenosi się równocześnie na społeczeństwo. Do społeczeństwa wchodzi osoba ludzka z tej racji, że jest ona jednostką, wchodzi jako jego część, której dobro własne jest mniejsze niż dobro całości. Natomiast jako osoba ludzka jej relacja do Absolutu skierowana jest

ku transcendencji i jako taka przekracza wszelkie społeczeństwa doczesne i jest od nich wyższa. J. Maritain mocno podkreśla antynomie, która stwierdza, że człowiek żyje w społeczności cały jako jej część, a równocześnie z racji całej swojej istoty i przeznaczenia jest skierowany ku Absolutowi, transcendując całą społeczność. Owa transgresywność nie wyczerpuje życia człowieka w granicach porządku społecznego. Człowiek więc, realizując dobro wspólne rozumiane jako cel społeczeństwa, nie jest jedynie jego częścią z racji ontologicznych relacji do Absolutu. Stąd też człowiek będący częścią i całością powinien mieć w tych samych kategoriach określone prawa i obowiązki. Osoba ludzka ma być traktowana zgodnie ze swoją naturą, a zatem koncepcja życia społecznego winna być równocześnie personalistyczna i wspólnotowa, a rozumienie osoby ludzkiej winno ukazywać ją w relacji do wspólnoty, ukazywać jako część i całość, osobę i jednostkę. Człowiek jako podmiot transcenduje świat przyrody, tzn. należąc do tego świata, poprzez rozum i wolę staje się od niego niezależny, jak mówi I. Kant: staje się on „obywatelem dwóch światów”¹⁸⁷. Wprawdzie pojęcie podmiotowości człowieka, podobnie jak wiele innych kluczowych pojęć takich, jak: demokracja, reifikacja, alienacja, bierze swoje źródło z filozofii¹⁸⁸, jednak zyskało ono nową reinterpretację na gruncie nauk humanistycznych, szczególnie nauk społecznych, tak że kojarzy się je z tożsamością nowoczesną człowieka i społeczeństwa¹⁸⁹.

Człowiek ze swoim szczególnym wyposażeniem osobowym jest zasadą, podmiotem, sprawcą i celem wszystkiego, co stanowi życie społeczne¹⁹⁰. W życiu społeczności każda ludzka osoba dzięki swojej godności staje się podmiotem uprawnień, zwanych prawami osoby. Ponieważ osoba ludzka jest samodzielnym podmiotem życia społecznego, społeczność jest jedynie podmiotem

¹⁸⁷ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 241.

¹⁸⁸ R. Cichoński, *Podmiotowość w społeczeństwie*, Poznań 2003, s. 10.

¹⁸⁹ H. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2002.

¹⁹⁰ J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, Wrocław 1993, s. 15.

wtórny, tzn. istnieje ona jedynie w osobach i poprzez osoby. Z tej to racji powołaniem każdej społeczności oraz wszystkich społecznych instytucji jest służba człowiekowi. Należy przy tym pamiętać, że przeciwieństwo między dobrem osoby ludzkiej a dobrem społeczności jest jedynie pozorne, choć jest zawsze związane z określonymi napięciami. Osoba ludzka jest autonomicznym podmiotem działania, poprzez które realizuje własną doskonałość. Według K. Wojtyły: „Podmiotowość jest jak gdyby terminem wywoławczym tego, że człowiek nie pozwala się w swojej właściwej istocie zredukować oraz wyjaśnić bez reszty przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową. Podmiotowość jest więc poniekąd synonimem tego, co nieredukowalne w człowieku”¹⁹¹. W takim ujęciu podmiotowość dotyczy tego, co w człowieku pierwotne i co stanowi o jego oryginalności. Nie można w pełni zrozumieć podmiotowości, nie odwołując się do pojęcia osoby, a szczególnie do tego, co jest właściwe osobie, a mianowicie: samoposiadanie, samostanowienie, samoopanowanie, niedostępność, niezbywalność¹⁹².

Podmiotowość z jednej strony podkreśla godność osoby, jej autonomię, nienależenie do nikogo poza sobą samym, z drugiej strony ujmuje wewnętrzne doświadczenie i przeżycie człowieka, w którym odnajduje on swoje „ja” jako tego, który siebie posiada i nad sobą panuje. W przeżyciu samoposiadania i samoopanowania człowiek doświadcza, że jest osobą. Pojęcie podmiotowości obejmuje nie tylko metafizyczną obiektywizację człowieka, jako podmiotu całej rzeczywistości, ale także ukazanie człowieka jako podmiotu przeżywającego to, że jest podmiotem, tzn. swoją podmiotowość¹⁹³. Tak rozumiana podmiotowość domaga się urzeczywistnienia, które dokonuje się m.in. poprzez sferę aktywności i działania człowieka. W sferze własnej aktyw-

¹⁹¹ K. Wojtyła, *Podmiotowość i to co nieredukowalne w człowieku*, „Ethos” 2-3 (1988), s. 23.

¹⁹² T. Styczeń, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Lublin 1984, s. 137.

¹⁹³ K. Wojtyła, *Podmiotowość...*, art. cyt., s. 24-26.

ności człowiek w pełni przeżywa i realizuje siebie. Aktywność i działalność człowieka może być warunkowana jego potrzebami życiowymi, koniecznością przetrwania bądź też nakazami zarówno zewnętrznymi, jak i tymi, które są związane z jego wnętrzem (deontonomizm). W najgłębszej swojej istocie aktywność jest logiczną konsekwencją człowieczeństwa. „Osoba jako byt jest od początku dana i ontologicznie określona [...]. Człowieczeństwo oznacza niezgłębioną tajemnicę życia biologicznego i duchowego. Ludzkie «być» implikuje kategorie działania, pozostawania w stanie czynnym. Duchowość ludzka jest dynamiczna, wciąż poszukująca sensownego wymiaru tej dynamiki [...], aczkolwiek istota ta od początku swojego istnienia jest dana i określona, to jednak jej byt jest nieprzerwaną dynamiką, nieustającą autokreacją”¹⁹⁴. Zatem aktywność ludzka jest wyrazem przeżywania i realizacji własnej podmiotowości. Wyraża się ona często jako wartościowość osoby dla otaczającej ją rzeczywistości. Jest ona związana z odpowiedzialnością za współtworzenie własnego środowiska, a przejawia się poprzez postawy prospołeczne, a więc „odpowiedzialność za naród, jako całość [...], za jakość życia, w tym także za jakość międzyludzkich stosunków w życiu codziennym, jakość pracy w produkcji i usługach; upowszechnienie społecznej motywacji pracy”¹⁹⁵. Pełna odpowiedzialność jednostki za własne środowisko oznacza jej faktyczną aktywność na rzecz dobra wspólnego, które to działanie określa się często jako katalog obowiązków obywatelskich wobec nadrzędnej społeczności politycznej lub religijnej¹⁹⁶. „Społeczna nauka Kościoła wychodzi bowiem z realistycznego założenia, że człowiek żyje i rozwija się w społeczeństwie, że współtworzy społeczeństwo i jest za nie odpowiedzialny. Dotyczy to przede wszystkim państwa, które nie jest, a w każdym razie nie powin-

¹⁹⁴ P. Trzebuchowski, *Praca jako znak człowieczeństwa*, Warszawa 1982, s. 75.

¹⁹⁵ J. Kondziela, *Osoba we wspólnotcie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 49.

¹⁹⁶ A. Bohn, *Wszyscy mówią o prawach, my mówimy o obowiązkach*, w: *Moralność chrześcijańska*, „Kolekcja Communio” 2, Poznań — Warszawa 1987, s. 262.

no być synonimem władzy państwowej, lecz w pierwszym rzędzie synonimem społeczeństwa państwowego. Uczy więc społeczna nauka Kościoła postawy prospołecznej. Jedną z podstawowych zasad społecznych jest dobro wspólne [...]. W imię zatem własnego rozwoju i rozwoju współuczestników życia społecznego jest człowiek zobowiązany do doskonalenia urządzeń społecznych, jest odpowiedzialny za kształt życia społecznego”¹⁹⁷.

Rzeczywiste uczestnictwo jednostki w życiu środowiska społecznego jest związane z jej faktyczną partycypacją w strukturach społeczno-kulturowo-politycznych tego środowiska. Aby człowiek był faktycznie odpowiedzialny i aktywnie zaangażowany na rzecz środowiska, musi czuć, że do niego faktycznie należy. Dopiero integracja z konkretną rzeczywistością oraz świadomość identyfikacji pozwala zarówno na zrozumienie obowiązków i zadań, jak też na włączenie się w życie społeczne. „Każdy powinien zdobywać się na podejmowanie inicjatyw odpowiadających potrzebom własnego społeczeństwa” (SRS 44). Zaangażowanie człowieka w życie społeczne można ukazać jako uczestnictwo w płaszczyźnie kulturowej, do której należą wszelkie przedsięwzięcia prowadzące do umocnienia autonomii osoby, do rozwoju duchowego i moralnego człowieka. Będą to więc wszelkie inicjatywy, zmierzające ku zachowaniu i kultywowaniu kultury ogólnoludzkiej, narodowej i państwowej oraz wprowadzaniu ich w życie własnej społeczności. Zaangażowanie człowieka w życie społeczne ujawniać się powinno także na płaszczyźnie gospodarczo-społecznej, która w szczególny sposób uświadamia, że człowiek jest celem życia gospodarczego i społecznego i jako podmiotowi tegoż życia przysługuje mu szeroka sfera aktywności¹⁹⁸. Do najistotniejszych płaszczyzn zaangażowania społecznego należą: zaangażowanie w kulturę, gospodar-

¹⁹⁷J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie...*, dz. cyt., s. 48n.

¹⁹⁸H. Skorowski, *Prawa człowieka w służbie wolności*, {miejsca i rok wydania?}, s. 30.

kę i politykę, a każda z nich stwarza możliwość okazywania swojej aktywnej obecności, a tym samym podmiotowości.

Katolicka nauka społeczna ukazuje płaszczyznę polityczną jako istotny wymiar służby skierowanej ku dobru wspólnemu: „Kościół wskazuje na głębszy wymiar polityki, który bez przesady można nazwać wymiarem ewangelicznym. Rozumie się bowiem we współczesnym nauczaniu Kościoła politykę jako służbę człowiekowi w ramach dobra wspólnego”¹⁹⁹, dlatego też w dokumentach soborowych znajdziemy często wezwanie do zaangażowania, aby „ci, którzy posiadają talent do działalności politycznej lub mogą się do niej nadać — a jest to sztuka trudna, a zarazem wielce szlachetna — niech się jej oddają, nie myśląc o własnej wygodzie lub zyskownym stanowisku” (KDK 75). Zaangażowanie społeczne w sferze politycznej oznacza w praktyce udział osoby w rozstrzygnięciu spraw społeczności lokalnej, narodowej i państwowej dla dobra jej członków i całej wspólnoty przez udział w sprawowaniu władzy i określaniu treści jej zadań²⁰⁰.

Każde działanie ludzkie wyraża osobę, ponieważ wynika z jej wnętrza, i najczęściej jest skierowane do osób lub do świata rzeczy. Działanie człowieka jest pewnego rodzaju jednością, na którą składa się podjęcie decyzji o działaniu, określenie sposobu działania oraz jego wykonanie. Decyzja — jako wyraz wolności człowieka — wyraża i umacnia ludzką podmiotowość. W niej też wyraża się ludzka, osobowa inicjatywa i zaangażowanie, osobowy dynamizm.

Możliwość pełnego uczestnictwa w czynnym życiu społecznym umożliwia i wyzwala ludzką inicjatywę. Powoduje, że kształt życia społecznego nie jest przeżywany przez człowieka jako tylko zewnętrzny, obcy i narzucony, ale jako wyrażający jego wnętrze, własny i realizujący ludzką wolność. Daje on możliwość zaangażowania się w pełni w życie społeczne, wraz z jego sferą gospodarczą, kulturalną i polityczną. Daje także możliwość

¹⁹⁹ J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie...*, dz. cyt., s. 63.

²⁰⁰ SRS 43.

tworzenia takich struktur i instytucji społecznych, obejmujących nawet niewielkie grupy, w których ludzie jednoczą się na zasadzie wspólnych celów i zadań, podejmują działania na własne ryzyko, tworzą więź społeczną i tworzą część dobra wspólnego. Dzięki temu spełniają się oraz tworzą warunki dla spełniania się innych ludzi²⁰¹.

Owa działalność osoby lub grupy osób z własnej inicjatywy jest podstawową siłą społeczną, jest fundamentem tworzenia się struktur społecznych. Tego rodzaju działanie nie może dokonywać się w izolacji, ale w dialogu osobowym i społecznym. Należy przy tym pamiętać o podstawowej prawdzie, że osoba ludzka jest wartością najwyższą, jest celem działań ludzkich i społecznych. Podobnie wszelkie struktury i instytucje mają być pomocą i ochroną dla wartości ludzkich, dla ludzkiego spełniania się, dla realizacji praw człowieka. Konieczność instytucji płynie ze struktury osoby ludzkiej, ze sposobu jej istnienia i działania. To instytucja jest potrzebna osobie, a nie osoba instytucji. Dlatego budowę tych instytucji należy rozpocząć od człowieka²⁰².

Człowiek, powodowany głosem natury, świadomością własnej niewystarczalności, organizuje grupy społeczne, stowarzyszenia i różnorakie organizacje, w których może wyrazić swą społeczną naturę i wzrastać w tym wszystkim, co prawdziwie ludzkie. Jednakże jednostki ludzkie, rodziny, stowarzyszenia i inne organizacje mają świadomość własnej niewystarczalności dla urządzenia prawdziwie ludzkiego życia i uświadamiają sobie konieczność szerszej wspólnoty, to jest wspólnoty politycznej (KDK 74). Wspólnota ta nie jest czymś sztucznym, narzuconym wbrew woli. Jest ona konsekwencją społecznej natury człowieka. Jest czymś dobrym i ważnym, jest wymiarem ludzkiej egzystencji. Sensem i celem tej wspólnoty jest integralne dobro każdej osoby – członka tejże wspólnoty. Dobro to realizuje się

²⁰¹ J. Gałkowski, *Zasada pomocniczości*, „Więź” 1 (1983), s. 65.

²⁰² Tamże, s. 63.

w dobru wspólnym, które obejmuje całokształt warunków życia społecznego, w którym ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją doskonałość. Dobro wspólne jest więc fundamentem, zasadą i celem działalności wspólnot politycznych, na czele ze wspólnotą najwyższego rzędu, jaką jest państwo.

Skoro podstawową, a nawet jedyną racją istnienia wspólnot politycznych jest dobro wspólne, wobec tego zaangażowanie polityczne zaliczyć trzeba do najbardziej wzniosłych zadań człowieka. Nauka społeczna Kościoła podkreśla niezwykłą szlachetność i wzniosłość, ale też i trudność zaangażowania politycznego²⁰³. Należy zaznaczyć przy tym, że prawo i obowiązek udziału w działalności politycznej nie wynika z faktu, że jest się chrześcijaninem, lecz z faktu przynależności do społeczności politycznej. Natomiast obowiązkiem chrześcijanina jest postępowanie, również w dziedzinie politycznej, zgodne z zasadami społecznymi oraz traktowanie działalności politycznej jako służby dobru wspólnemu (CA 26)²⁰⁴.

Dla papieża Jana Pawła II realizacja podstawowych praw wolnościowych, politycznych i społecznych stanowiła podstawę wartościowania istniejących obecnie systemów politycznych. Papież nieustannie odwołuje się do praw ludzkich, domagając się ich urzeczywistnienia. Są one bowiem warunkiem pokoju i zapobiegania wojnie, tworzą barierę przeciw totalitaryzmowi oraz imperializmowi (RH 17). Realizacja tych podstawowych praw jest wytyczną wszelkich działań społecznych i politycznych, fundamentem sprawiedliwego porządku społecznego i pokoju światowego²⁰⁵.

Papież, zwracając się do Organizacji Narodów Zjednoczonych, wyliczył wśród najważniejszych praw człowieka także

²⁰³ P. Jarecki, *Polityka w świetle nauki społecznej Kościoła*, CT 60 (1990) z. 4, s. 83.

²⁰⁴ Por. C. Strzeszewski, *Życie ekonomiczno-społeczne i polityczne wspólnoty ludzkiej*, ZN KUL 10 (1967) nr 2, s. 20.

²⁰⁵ Por. W. Piwowski, *Prawa człowieka*, w: *Człowiek w społeczności*, red. L. Dyczewski, Niepokalanów 1988, s. 98–100. Por. O. Hoeffe, *Prawa ludzkie jako zasady chrześcijańskiego humanitaryzmu*, „Communio” 5 (1988), s. 69–73.

prawo do uczestnictwa w życiu politycznym, prawo do swobodnego wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się należy. Przypomniawszy także, że prawa te odpowiadają godności człowieka widzianego całościowo. Odnoszą się one do zaspokojenia podstawowych potrzeb człowieka, do korzystania przezeń z wolności, do jego stosunków z innymi ludźmi. Zawsze i wszędzie odnoszą się one do człowieka, do jego pełnego ludzkiego wymiaru²⁰⁶. „Taki więc system, ustrój, który by nie szanował i nie popierał ludzkich praw, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych, łącznie z prawami narodów i ludów, nie byłby godny człowieka” (SRS 33).

Pewnego wyjaśnienia i uściślenia wymaga w tej analizie samo pojęcie polityki, które nie jest jednoznaczne. W rozumieniu starożytnym „polityka” – to sprawy związane z *polis*, czyli rzezczypospolitą. Koncepcję tę rozwinął Arystoteles. *Polis* to nie dowolny związek ludzi, lecz organizacja społeczeństwa pozostająca pod określoną władzą państwową. Jest to społeczność, w ramach której wolni obywatele decydują o kształcie życia społecznego. Polityka nie wyklucza nierówności w uczestnictwie i odpowiedzialności, w zależności od kwalifikacji intelektualnych i moralnych. Arystotelesowska koncepcja polityki oznacza współkształtowanie życia w warunkach wolności i równości na miarę człowieczeństwa, pod określoną władzą²⁰⁷.

Po linii filozofii klasycznej poszedł św. Tomasz. Dla niego polityka to treść tych zadań, które trzeba podjąć, aby zrealizować dobro wspólne społeczności ludzkiej. Akcentuje przy tym potrzebę rządzenia (*regimen*), a więc element władzy społecznej. Ze względu na dobro wspólne zachodzi potrzeba istnienia kompetentnej instancji koordynującej i kierowniczej. Polityka oznacza tu kierowanie sprawami społeczeństwa zgodnie z wymogami dobra wspólnego. Echa tej koncepcji brzmią w nauce społecznej Kościoła czasów dzisiejszych.

²⁰⁶ Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku*, 2 X 1979.

²⁰⁷ Por. J. Kondziela, *Sposoby pojmowania polityki*, CS 17 (1985), s. 78–79.

Termin „polityka” w dzisiejszych czasach oznacza sztukę rządzenia państwem, albo nawet samą działalność zarządzania państwem, kierowania jego obywatelami, kierowania ich ku dobru wspólnemu. W szerszym znaczeniu mówimy o polityce jako pewnej metodzie działania czy też kierowania ludźmi do określonych celów, bez używania przymusu pozytywnego. W potocznym jednak rozumieniu polityka uważana jest za walkę o władzę lub też sposoby jej utrzymania. Dla Karola Marksa polityka jest ze swej istoty walką klasową, prowadzoną w warunkach nowoczesnych społeczeństw, głównie o władzę w państwie. Dokonuje się na drodze rewolucji.

Jednak walka o władzę nie musi mieć znaczenia negatywnego. Nie jest bowiem jedynie walką o posiadanie władzy, ale także o sposób jej sprawowania, który nie prowadzi do zniewolenia. Działalność polityczna może więc być sposobem realizacji dobra wspólnego, może też być sposobem kierowania społeczeństwem, w takim sensie, w jakim wpływ na losy społeczeństwa ma także władza, ale i opozycja oraz postawa całego społeczeństwa.

Polityka jest przeciwieństwem przemocy. Tam gdzie zaczyna się przemoc, gwałt, tam kończy się polityka, bo kończy się humanistyczny charakter działań, ustaje realizacja dobra wspólnego, zanika więź społeczna²⁰⁸.

Na gruncie nauki społecznej Kościoła polityka i sprawy z nią związane łączą się ściśle z pojęciem dobra wspólnego. Według tej koncepcji polityka, aktywność polityczna, pomimo całej swej specyfiki, podlega wymogom humanizmu oraz etyki. Polityka jest dziełem człowieka, mającym służyć dobru ludzi. Tym bardziej „ludzka” będzie polityka, im lepszy będzie polityk jako człowiek. Chrześcijaństwo, inspirując moralność jednostkową i społeczną, wnosi cenne elementy w życie polityczne. Jego wpływ ma charakter pośredni, dokonujący się przez formowanie pełne-

²⁰⁸ J. Majka, *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*, „Znaki Czasu” 7 (1986), s. 116-117.

go człowieka, respektującego osobowość innych ludzi – ich dobro ekonomiczne, moralne, religijne. Polityka amoralna przekształci się wcześniej czy później w jawną lub zakamuflowaną dyktaturę. Przestaje służyć ludziom, natomiast w różny sposób ich niszczy. Ideały chrześcijańskie posiadają niezbywalną wartość dla humanizacji aktywności politycznej²⁰⁹.

Papież Jan Paweł II mocno podkreślał potrzebę stworzenia ładu humanistycznego, „w którym cała działalność polityczna – międzynarodowa i wewnątrzpaństwowa – ma rację bytu, o ile jest z człowieka, przez człowieka i dla człowieka. Jeśli działalność ta staje się poniekąd celem dla siebie, traci także właściwą sobie rację bytu. Co więcej, może stać się nawet źródłem swoistej alienacji. Może stać się obca człowiekowi, może popaść w antynomię z samym człowieczeństwem. Racją bytu wszelkiej polityki jest służba człowiekowi, jest pełne troski i odpowiedzialności przywarcie do istotnych spraw i zadań jego ziemskiego bytowania w społecznym tego bytowania wymiarze i zasięgu – tam gdzie ważą się sprawy dobra wspólnego, od którego zależy równocześnie, w sposób bardzo istotny, dobro każdego”²¹⁰.

Tak więc dziedzina polityki, rozumiana jest przez Papieża jako roztropna troska o dobro wspólne (LE 20), łączy się ściśle z kategorią dobra wspólnego, które jest mocno zakorzenione w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Papież Leon XIII nazywa dobro wspólne „pierwszym i ostatnim po Bogu prawem w społeczności”, widzi w nim konstytutywną zasadę i czynnik zachowawczy każdej społeczności, także społeczności politycznej (RN 28). Należy jednak pamiętać, że dobro wspólne nie jest dowolnym ideałem, ale zespołem wartości wyprowadzonych z rozumnej natury ludzkiej, które należy rozumiane, narzucają uczest-

²⁰⁹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego...*, dz. cyt., s. 413-414.

²¹⁰ Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku*, 2 X 1979.

nikom życia społecznego moc wiążącą — stanowią zatem zasadę, normę postępowania społecznego²¹¹.

Idąc za tą myślą, papież Jan XXIII stwierdzał, że dobro wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją doskonałość. Dobro to dotyczy całego człowieka, to znaczy tak jego ciała, jak i ducha (PT 57-58).

Wyłania się z tego pojęcia podwójna postać dobra wspólnego: immanentna i instrumentalna. Pierwsza określa wrodzone człowiekowi nastawienie na dobro, na zdobywanie i pomnażanie wartości, co można wyrazić w formule: *bonum est faciendum* — „dobro należy czynić”. Druga natomiast określa dogodne warunki bytowe człowieka. Osoba stanowi centrum życia społecznego, stąd też społeczność ma w stosunku do osoby charakter pomocniczy. Ma służyć rozwojowi i doskonaleniu osoby za pomocą urzędów i instytucji.

Połączenie tych dwóch elementów prowadzi do określenia dobra wspólnego, które jest wartością zbiorową wynikającą z wrodzonych zadatków natury ludzkiej, obejmujące doskonałość wielu osób, którą osiągają one we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu poprzez korzystanie ze społecznych urzędów i środków.

Należy jednak zaznaczyć, że między dobrem jednostki ludzkiej a dobrem wspólnym nie zachodzi antynomia. Prawdziwe dobro wspólne nie może przeciwstawiać się dobru osoby. Między tymi dwoma rodzajami dobra zachodzi stosunek wzajemnego przyporządkowania, z tym jednak zastrzeżeniem, że zarówno społeczność, jak i dobro wspólne istnieją ostatecznie dla człowieka, a nie człowiek dla nich.

Dziedzina polityki, której celem jest dobro wspólne, dobro każdej osoby i wszystkich ludzi, ma charakter naturalny. Dla osiągnięcia tego celu społeczność polityczna winna mieć możliwość zaspokojenia potrzeb swych obywateli. Nadaje to tej spo-

²¹¹ J. Krucina, *Po Bogu — pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, CS 9 (1977), s. 21-24.

łeczności charakter społeczności ogólnej, w przeciwieństwie do społeczności szczegółowych, takich jak rodzina czy grupa zawodowa. Zadanie to może być spełniane jedynie w wielkiej grupie społecznej, z jednej strony dzięki liczbie swych członków, z drugiej strony dzięki różnorodności ich uzdolnień. Umożliwia to podział funkcji społecznych i taką obfitość środków zaspokajania potrzeb, która zapewni rozwój osoby ludzkiej i pełną integrację społeczną. Ta szeroka społeczność utożsamiana jest z państwem.

Podmiotem więc polityki jest, w świetle nauki społecznej Kościoła, państwo (jako organizacja społeczeństwa państwowego) i jego władza. W naszych rozważaniach ograniczymy się jedynie do chrześcijańskiej koncepcji państwa. Według niej państwo to organizm, wspólnota wspólnot, która powołuje władzę państwową w ściśle określonym celu, jakim jest przede wszystkim troska o dobro wspólne.

Istota państwa ma potrójny charakter: społeczny, prawny, moralny. Państwo obejmuje określoną grupę osób zamieszkałych na pewnym obszarze. Obejmuje ono społeczności mniejsze. Państwo jest społecznością naturalną, zorganizowaną, stąd musi posiadać prawo i władzę. Funkcja państwa, jaką jest zapewnienie osiągnięcia dobra wspólnego, spełnia się przez konkretyzację tego dobra, urzeczywistnienie go i realizowanie w pokoju społecznym.

Działalność państwa i jego władzy ma z natury charakter pomocniczy. Powinna pozostawiać swobodę działania i podejmowania inicjatyw osobom i społecznościom niższego rzędu.

Zadanie państwa polega na nakierowaniu działań podmiotów ku dobru wspólnemu, popieraniu podejmowanych w tym kierunku inicjatyw, ich uzupełnianiu oraz interwencji w razie potrzeby i w miarę potrzeby.

Papież Jan Paweł II wskazuje, że skoro zadaniem państwa jest troska o dobro wspólne wszystkich obywateli, nie może ono zdążyć jedynie do dobrobytu poszczególnych grup. Państwo winno usuwać wszystkie negatywne zjawiska życia publicznego takie, jak: nadużycia władzy, korupcja, ucisk, odmawianie ludziom udziału w życiu politycznym i podejmowaniu decyzji.

Kontynuując tę myśl, stwierdza także, że „żadna grupa społeczna, na przykład partia, nie ma prawa uzurpować sobie roli jedyne go przewodnika, niesie to bowiem ze sobą, podobnie jak w wypadku każdego totalitaryzmu, niszczenie prawdziwej podmiotowości społeczeństwa oraz ludzi — obywateli. Człowiek staje się w tego rodzaju systemie «przedmiotem», pomimo wszystkich deklaracji i werbalnych zapewnień” (SRS 15).

Papież wyraźnie opowiada się za partycypacją obywateli w życiu politycznym, w tworzeniu decyzji politycznych. Obok polityki „z góry”, w postaci aktywnego i bezpośredniego udziału w tworzeniu decyzji politycznych, dostrzega także potrzebę polityki „z dołu” — w postaci politycznego uczestnictwa, obejmującego takie zjawiska, jak: formowanie się interesów indywidualnych i grupowych, ich wyrażanie i wpływanie w ten sposób na kształt opinii publicznej, ich reprezentacja.

W odniesieniu do niektórych państw Papież dostrzega „potrzebę reformy niektórych niesprawiedliwych struktur, a zwłaszcza instytucji politycznych, aby zastąpić rządy zdeprawowane, dyktatorskie czy autorytatywne rządami demokratycznymi i dopuszczającymi uczestnictwo. Zdrowie wspólnoty politycznej — wyrażające się przez dobrowolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych, zabezpieczenie prawa, poszanowanie i popieranie praw ludzkich — to konieczny warunek i pełna gwarancja rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi” (SRS 44).

Powyższe uwagi Papieża wyrażają podstawowe prawa człowieka odnoszące się do życia wspólnoty politycznej. Są to: prawo do udziału we władzy państwowej, prawo do kontroli władzy państwowej, prawo do jej krytyki, prawo do oporu wobec władzy państwowej, prawo do stowarzyszania się dla celów politycznych, prawo do wolności przekonań politycznych, prawo do odwoływania się od decyzji władz.

Zauważamy, że w swoim społecznym nauczaniu Papież odwołuje się, choć nie bezpośrednio, do nauczania Jana XXIII, w którym mowa jest o funkcji pomocniczej państwa, która „polega na popieraniu, pobudzaniu, koordynowaniu, uzupełnianiu podejmowanych przez obywateli inicjatyw” (MM 53).

Przedłużeniem myśli o podmiotowości człowieka jest stwierdzenie o podmiotowości narodów, która jest, podobnie jak prawa tych narodów, niczym innym jak podmiotowością i prawami człowieka wyniesionymi na wyższy poziom życia wspólnotowego²¹².

²¹²Por. Z. Zagórski, *Sakralność cywilizacji a problem wojen międzycywilizacyjnych we współczesnym świecie*, w: *Religia a gospodarka*, suplement, red. S. Partycki, Lublin 2005, s. 16.

ROZDZIAŁ II

ŻYCIE I ROZWÓJ OSOBY LUDZKIEJ

1. Pierwsze kręgi socjalizacyjne – rodzina i szkoła

Pierwszym i podstawowym celem małżeństwa wymienianym w dokumentach Kościoła jest wzajemne świadczenie sobie dobra (KDK 48). Jeśli takie jest główne powołanie małżeństwa, to należy położyć tu szczególny akcent na element wzajemnego „darowania się” sobie – ciągle i szczerze. Miłość tym właśnie różni się od zakochania, że w przypadku tego drugiego stanu owo darowanie się sobie jest krótkie, a czasem wręcz jednorazowe. W miłości darowanie się musi przyjąć postać dążenia permanentnego, stałego – musi być w pewien sposób oczywiste dla każdej ze stron. Powinno być ono wyznacznikiem i fundamentem dynamizmu związku. Życie małżeńskie ma nim pulsować, poszukiwać dla siebie nowych form wyrazu, nowych obszarów uewnętrznienia. Obdarowywanie powinno wzbogacać związek, mnożyć wartości, pogłębiać uczucia, przysparzać radości i szczęścia. „Bycie dla drugiej osoby”, wyrażające się w obdarowywaniu jej, nadaje sens miłości, uodparnia ją na zło, rozwija najszlachetniejsze postawy.

Małżeństwo jawi się zatem jako *communio personarum*, wspólnota osób, które ze swojej natury ukierunkowane są ku przyszłości poprzez dar przekazywania życia. Sobór wyraził to dobitnie: „Z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie po-

tomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie” (KDK 48). Najpierw jednak małżeństwo, to „dawanie siebie”. Podkreśla to Jan Paweł II, mówiąc: „komunia małżeńska ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety i jest umacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają, i tego, czym są” (FC 19).

Zatem ów dar dopełnienia, jakie małżonkowie ofiarowują sobie nawzajem, ma być płodny. I jest to spójne z naturalnym dążeniem istot żywych, a więc i człowieka, do zwieńczenia swojego życia poprzez przekazanie go następnym pokoleniom. Małżonkowie, tworząc ze sobą „my”, winni wydać na świat nowe „ja”. Wówczas mówimy, że ten związek spełnił się w stopniu najwyższym. Małżonkowie, współuczestnicząc w stwórczej komunii z Bogiem, najpełniej wyrażają swoje podobieństwo do Niego. Małżonkowie jako ci, którzy są powołani do dawania życia i uczestniczący tym samym w stwórczej mocy i ojcostwie Boga, mogą odkryć, że erotyzm, seksualność i płciowość są Jego darem, a porządek moralny łączy te sfery, wskazując, że seksualność i erotyzm jest – podobnie jak człowiek – duchowo-fizyczna²¹³.

Płodność nie powinna jednak wyrażać się jedynie w zrodzeniu potomstwa. Istotne jest tu oczywiście także poprawne wychowanie dzieci. „W rodzinie scalonej miłością, kierującą poprawnym wyborem wartości, realizacja macierzyństwa i ojcostwa daje radość i pełne uznanie” – pisze na ten temat M. Bula, analizując chrześcijańskie wychowanie w rodzinie²¹⁴. Również tutaj odkrywamy celne sformułowanie Ojca Świętego: „płodności małżeńskiej nie zacieśnia się do fizycznego rodzenia dzieci [...]; poszerza się [ją] i wzbogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego.

Papież powie również, że „małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie

²¹³ K. Wiśniewska-Roszkowska, *Eros zabłąkany*, Warszawa 1986, s. 94.

²¹⁴ M. Bula, *Rodzina środowiskiem pełnego rozwoju człowieka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków [b.r.], s. 135.

ich miłości, trwały znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa” (FC 14). Rodzicielstwo nie powinno zatem być jedynie obowiązkiem, ale i – a nawet nade wszystko – radością dla rodziców. W nim także realizuje się owa potrzeba dopełnienia i usensownienia swojego życia.

Postawmy pytanie: Jak się ma owo dopełnienie człowieczeństwa do ludzkiej wolności oraz jakie są formy jego realizacji? Potrzeba dopełnienia jest wynikiem wewnętrznego poczucia, że jest się samemu niewystarczalnemu, ograniczonemu, niepełnemu. A skoro tak jest, to naturalnym dążeniem człowieka jest szukanie możliwości wyzbycia się owego dyskomfortu. Poczucie to jest dla nas na tyle nieznośne, że wręcz krępujące, ograniczające nasze dążenie do doskonałości. Podświadomie czujemy, a świadomie zdajemy sobie sprawę, że aby w pełni poczuć się sobą, potrzebujemy czegoś, czego sami sobie dać nie możemy. Nasza skończoność jest tu jednoznaczna.

Człowiek szuka zatem dopełnienia, które zarazem będzie dla niego wyzwoleniem. Co dzięki temu wyzwalamy? Wyzwalamy drzemiący w nas potencjał możliwości twórczych. W miłości będzie to możliwość darowania siebie innej osobie dzięki auto-transcendencji. W małżeństwie – tworzenie wspólnoty opartej na wierności i miłości, a poprzez to gwarantującej nam bezpieczeństwo.

Wartości wynikające z tego wyzwolenia – jak twierdzi J. Krucina – określają dwa czynniki: 1) osobowe spełnienie w miłości dwojga partnerów; oraz 2) akceptacja nałożonego na nich posługiwania ludzkiemu życiu²¹⁵. W rodzinie będzie to zatem powołanie do życia nowego człowieka. Nic z tego, co tu wymieniliśmy, nie jest człowiek w stanie uczynić sam. Owe możliwości, owa wolność do tworzenia wartości i uczestniczenia w ich jest dostępna jedynie wówczas, gdy jesteśmy otwarci na drugiego człowieka.

²¹⁵ J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, dz. cyt., s. 26–27.

Owe możliwości ogniskujące się w wolności do tworzenia wspólnoty międzyosobowej, jak małżeństwo i rodzina, dostępne są naprawdę wtedy, gdy miłość zakorzeniona jest w jej źródle, czyli Bogu. Dlatego też kard. Wojtyła stwierdził: „miłość nie może być zamknięta w swoim ludzkim tylko wymiarze, musi być otwarta na Misterium Miłości – uczestniczymy w Miłości pisanej przez wielkie „M”, która przerasta człowieka, bo jest z Boga samego”²¹⁶. Tak rozumiana miłość i małżeństwo stoją u podstaw rodziny nazwanej przez Tomasza z Akwinu „naturalną wspólnotą dnia codziennego”²¹⁷.

W spotęgowanej wersji znajdziemy tę myśl u tego samego Autora – tym razem Papieża, który w *Liście do rodzin* mówi o: „konstytuowaniu rodziny przez małżeństwo” oraz o tym, że „rodzina jest pierwszym i podstawowym wyrazem natury społecznej człowieka” (LdR 7). To właśnie na tej płaszczyźnie naturalnej Bóg buduje z małżonkami sakramentalne Przymierze. Powoduje ono, że małżeństwo i rodzina stają się komunią i wspólnotą nie tylko międzyludzką, ale także między sobą a Bogiem; i podobnie jak „osoba transcenduje naturę, tak rodzina stanowi transcendencję natury społecznej człowieka”²¹⁸.

Przedłużeniem małżeństwa jest rodzina, rozumiana jako wspólnota osób: małżeństwo i dzieci zrodzone bądź adoptowane. Rodzina różni się zasadniczo od wszelkich innych społeczności. Większość z nich jest związana ze swobodnym wyborem dobra, które człowiek chce w swoim życiu realizować. Tymczasem rodzina jest człowiekowi, który przychodzi na świat, dana przez Boga, aby mógł zachować życie, ukształtować je i osiągnąć doskonałość²¹⁹. Rodzina jest grupą pierwotną w rozwoju wszystkich form życia społecznego. Odgrywa ona pierwszorzędną rolę w zakresie socjalizacji i wychowania, w zaspokajają-

²¹⁶ Kard. K. Wojtyła, *Misterium życia – misterium miłości*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1973, s. 113.

²¹⁷ Za: S. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 308.

²¹⁸ J. Bajda, *Rodzina w nauczaniu Magisterium Kościoła*, w: *Rodzina na przełomie wieków*, red. K. Majdański, Łomianki 2000, s. 55.

²¹⁹ J. Majka, *Jaka Polska*, dz. cyt., s. 184–185.

niu podstawowych potrzeb człowieka: miłości i uznania, poczucia stabilności i równowagi psychicznej²²⁰.

Analizując funkcje rodziny, które rozumiemy jako cele i zadania stojące przed tą fundamentalną wspólnotą życia społecznego, najczęściej wskazuje się na funkcję:

- prokreacyjną, podtrzymującą ciągłość społeczeństwa,
- ekonomiczną, związaną z dostarczaniem dóbr materialnych w rodzinie,
- opiekuńczą, to znaczy zabezpieczającą i wspierającą członków rodziny,
- socjalizacyjną – rodzina jest bowiem miejscem, gdzie człowiek wrasta i zakorzenia się w życiu społecznym. To tutaj następuje proces przekazywania wartości kulturowych, jak również zdobywa się poczucie tożsamości rodzinnej, narodowej i społecznej²²¹.

Również chrześcijaństwo upatruje w rodzinie najbardziej podstawowe miejsce, w którym człowiek wzrasta zarówno w sensie naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Przesłanki takiego spojrzenia na rodzinę określa chrześcijańska antropologia, która „uwzględnia całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale także nadprzyrodzony i wieczny” (FC 32).

Natomiast „rodzina – zgodnie z myślą Jana Pawła II – powstaje wówczas, gdy urzeczywistnia się przymierze małżeńskie, które otwiera małżonków na dozgonną wspólnotę miłości i życia, dopełniając się w sposób specyficzny przez zrodzenie potomstwa. W ten sposób komunია małżonków daje początek wspólnotcie, jaką jest rodzina. Cała wspólnota rodzinna jest dogłębnie przeniknięta tym, co stanowi samą istotę komunii. Czyż jakakolwiek inna komunია może być porównywana z tą, jaka istnieje między matką a dzieckiem, które ona najpierw nosi w swym łonie, a potem wydaje na świat?” (LdR 7).

²²⁰ J. Mariański, *Między sekularyzacją a ewangelizacją*, Lublin 2003, s. 399.

²²¹ F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, Warszawa 1983, s. 51-52.

Wspólnota rodzinna jest więc pogłębianą i poszerzoną wspólnotą małżeńską, w której małżonkowie stają się równocześnie rodzicami. Socjologia zalicza ją do grup pierwotnych²²², zaś charakterystyczną jej cechą jest bliski kontakt „twarzą w twarz” jej członków²²³.

Przybliżając misterium rodziny, J. Krucina wskazuje na wspólnotę małżeńską czy rodzinną przez pryzmat następujących wyznaczników: nasilenie kontaktów między należącymi do niej osobami, stawiane przez uczestników cele: przeżywanie dobra i wartości, wynikające z tych wartości postępowanie zespolonych członków wspólnoty, poczucie zbiorowego „my”, co oznacza świadomość wzajemnej przynależności²²⁴.

Przytoczmy jeszcze definicję rodziny przedłożoną przez L. Dyczewskiego: Rodzina jest wspólnotą osób i instytucją społeczną opartą na miłości i wolnym wyborze kobiety i mężczyzny, połączonych małżeństwem, którzy odpowiadając wzajemnie za siebie, rodzą i wychowują następne pokolenia, w taki sposób, aby one także rodziły i wychowywały nowe pokolenia²²⁵.

Interesuje nas rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze, w którym osoba ludzka, pogłębiając swój duchowy potencjał, staje się w pełni człowiekiem. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że to tu człowiek uczy się elementarnych postaw życiowych afirmatywnie otwierających go w trzech węzłowych dla jego życia kierunkach: ku sobie, ku innym i ku światu. Jako pierwsze środowisko wychowawcze jest ona systemem bodźców społecznych i kulturowych, które wpływają na kształt osobowości człowieka. Na funkcję wychowawczą składają się przede wszystkim: 1) kształtowanie poglądów i postaw młodego pokolenia; 2) zapewnienie odpowiedniego wykształcenia i kwalifikacji zawodowych, pozwalających na rozpoczęcie samodzielnego życia.

²²² J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologiczne*, Warszawa 1965.

²²³ P. Poręba, *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Warszawa 1981, s. 8.

²²⁴ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 97.

²²⁵ L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 27.

²²⁶ R. Miller, *Proces wychowania i jego wyniki*, Warszawa 1966, s. 26.

W tym znaczeniu rozumiemy przez socjalizację „proces, w czasie którego człowiek wyodrębnia się od innych, uczy się zachowania i porozumiewania z nimi, uczy się współdziałania według wzorów i norm ustalonych w społeczeństwie i odnajduje swoje miejsce w różnych grupach społecznych”²²⁶. Proces ten można również rozumieć jako ciąg ról społecznych. Rola społeczna to „względnie stały i wewnętrznie spójny system zachowań (działań) będących reakcjami na zachowanie innych osób, przebiegających według mniej lub więcej ustalonego wzoru, których grupa oczekuje od swoich członków”²²⁷.

Trudno mówić o wychowaniu jako o czymś, co dokonuje się jedynie spontanicznie, bezrefleksyjnie. Aby było ono skuteczne, musi być także pewnym procesem, czyli zorganizowaną działalnością społeczną, zachodzącą między wychowankiem a wychowawcą. Celem tego procesu jest wywołanie u wychowanka określonych zmian w jego osobowości. Wychowanie zatem, ogólnie tutaj rzecz ujmując, polega na kształtowaniu osobowości człowieka. Czym jednak jest osobowość?

Wśród wielu definicji, jakie możemy znaleźć w literaturze filozoficznej, psychologicznej, socjologicznej i pedagogicznej, rzeczywistość „osobowości” różnie bywa ujmowana. My posłużmy się taką, która najlepiej przystaje do omawianego problemu.

A. Solak formułuje ją następująco: „Osobowość [...] to względnie trwała, ale dynamiczna struktura ściśle ze sobą współpracujących, aktualnych i potencjalnych podstruktur: poznawczej (na którą składają się inteligencja wraz z systemem pojęć, przekonań, poglądów) oraz motywacyjno-emocjonalnej (czyli różnego rodzaju potrzeby, łącznie z systemem uznawanych wartości, postaw i ról społecznych – integrowanych przez ośrodek własnych aktów psychicznych, zwanych JA)”²²⁸. Widzimy, że osobowość jest własnością człowieka o zindywidualizowanej, jedynej, niepowtarzalnej konstrukcji określającej jego tożsamość. Można ją kształtować i zmieniać w procesie wychowania, któ-

²²⁷ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1966, s. 76.

²²⁸ A. Solak, *Człowiek i jego wychowanie*, Tarnów 2001, s. 9.

rego celem jest „prawidłowe ukształtowanie samodzielności wychowanka”²²⁹.

Najczęściej termin „wychowanie” odnosi się do zamierzonych i świadomie podejmowanych działań, celem których jest kształtowanie czyjejś osobowości według przyjętego wzoru, czyli ideału wychowawczego. Ma to na celu swoistą socjalizację, przez którą jednostka ma zostać wyprowadzona do życia w rodzinie, społeczeństwie²³⁰. Ważna jest tu świadomość celu, do którego wychowywane dziecko ma być doprowadzone. Należy uwzględnić cztery zagadnienia: kto wychowuje, kogo wychowuje, jakimi metodami i ku czemu to prowadzi. Sprawa wspomnianego celu jest niezwykle ważna, bo jeśli rodzice nie są sami jego świadomi, nie ukążą go swoimi postawami, nie cenią go, to nie będą w stanie dobrze przekazać należytych wartości swojemu dziecku²³¹.

Wielki wpływ na postawę rodzica ma właściwe spojrzenie na miłość do człowieka. To, jak będzie ta miłość wyglądać, zależy od jej rozwoju, czyli od brania, przez zabieganie o kompromis w działaniu. Kształtowanie się postawy rodzicielskiej wiąże się z całym życiem człowieka: dzieciństwem, okresem dojrzewania, okresem ciąży i następującym po nim okresie rodzicielstwa. Prawidłowe postawy rodzicielskie są rezultatem dobrego rozwoju emocjonalnego, moralnego i społecznego.

Rodzina tworzy własny świat, określając jej zwartość, pomnażając uczucia, kształtuje i przekształca dążenia członków. Uczucia małżonków i proces wyrównywania różnic osobowościowych prowadzą do stworzenia psychologicznej „identyczności” rodziny, jedności uczuć, myśli i działań. Każda rodzina wytwarza swoją organizację i stosunki międzyosobowe. Jest swoistą fabryką przepływu uczuć, zachowań z pokolenia na pokolenie²³². Rodzi-

²²⁹ Tamże, s. 18.

²³⁰ S. Gład, *Rodzina a jednostka*, Kraków 1998, s. 75.

²³¹ A. Skreczko, *Pedagogizacja rodziców w zakresie wychowywania prorodzinnego dziecka*, SnR ATK 5 (2001) nr 1, s. 177.

²³² M. Ryś, *Rola rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie*, SnR ATK 2 (1998) nr 1, s. 33.

na to pierwsze środowisko społeczne, z jakim styka się dziecko. Zważając na jego bardzo plastyczną psychikę oraz znaczenie pierwszych połączeń w uczeniu, zarysowuje się waga wczesnych doświadczeń rodzinnych i prorodzinnych w dalszym rozwoju dziecka²³³.

Poszczególne fazy nie wskazują na to, że ich osiągnięcie kończy daną fazę. Kolejny etap sprawia, że to, co zdobyte zostało we wcześniejszym etapie, zostaje teraz uaktualnione, wprowadzone w życie, realizowane już w konkretnej sytuacji. I tak w dzieciństwie kształtuje się świadomość bycia osobą, osobą o określonej płci, co później kieruje do takiej, a nie innej postawy rodzicielskiej. To kierowanie się do bycia rodzicem – matką lub ojcem – musi być nieustannie pogłębiane, dopełniane i poszerzane²³⁴.

Na czym więc polega wychowanie? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba pamiętać o tym, że człowiek jest powołany do prawdy i miłości i że każdy urzeczywistnia siebie przez bycie darem dla drugiego. Ma to odniesienie zarówno do osoby wychowującej, jak i do osoby wychowywanej. Jan Paweł II mówi, że wychowawcą jest ten, kto rodzi kogoś w sposób duchowy. Rodzicielstwo tworzy właściwe sobie tylko współlistnienie i współdziałanie osób (LR 16). Początek każdego życia związany jest z łonem matki i to tam rozpoczyna się budowanie postawy przyszłego człowieka, obrazu jego człowieczeństwa. Możliwości badania tego zjawiska są bardzo trudne, ale według obserwacji faktem jest, że potrzeby uczuciowe niezaspokojone w okresie prenatalnym stają się przyczyną skrzywień, które rzutują na późniejszy rozwój. Ten kontakt matki i dziecka w tym okresie jest podstawą do dalszego rozwoju. To, co zostaje dziecku dane, będzie stanowiło jego wyposażenie na przyszłość. Im te doświad-

²³³ A.E. Gała, *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin – Wrocław 1992, s. 43.

²³⁴ T. Kukułowicz, M. Magolan, A. Bulińska, *Czynniki modyfikujące postawy rodzicielskie*, w: *Z badań nad rodziną*, Lublin 1984, s. 86.

czenia są wcześniejsze, tym silniej wpływają na kształtującą się później jego osobowość²³⁵.

Nie ulega wątpliwości fakt, że rodzina jest najlepszym środowiskiem rozwoju dziecka. Któż inny lepiej niż rodzice może znać jego potrzeby? Ważne jest, by oni uświadomili sobie, czym dla jego wzrostu jest ich obecność, ich kontakt i stosunek do niego. Ich obecność kształtuje przyszłe „ja” dziecka przez doznawanie i wymianę uczuć, kontakt z nimi, poszanowanie praw osobistych, które mocno wpływa na jego rozwój i kształtowanie się osobowości. Tak więc ważne jest zaspokajanie podstawowych potrzeb dziecka takich, jak życzliwość, ciepło i miłość. Dzięki temu dziecko lepiej i szybciej się rozwija w zakresie umysłu, sprawności fizycznej i kontaktów międzyludzkich, gdy czuje się bezpieczne, akceptowane. Potrzebna jest mu także czujność i współdziałanie rodziców, pod czym rozumiemy ich reakcję na płacz, postękiwanie dziecka itp. Te reakcje są podstawą ich wzajemnego zrozumienia i porozumienia w przyszłości, a co ono na razie okazuje np. przez uśmiech²³⁶. Brak takich kontaktów powoduje opóźnienie rozwoju psychoruchowego, a później rozwoju mowy i funkcji poznawczych.

Pomocna w rozwoju jest także aprobata i zadowolenie z osiągnięć rozwojowych oraz, co za tym idzie: zapewnienie mu warunków do ich rozwijania. Ma ono dzięki temu możliwość samourzeczywistniania się. Wzbranianie mu tych możliwości staje się przyczyną jego niesamodzielności, uzależnienia od rodziców, nawet i w dorosłym już życiu. Ta realizacja się dziecka przez samourzeczywistnianie wiąże się ściśle z okazywaniem dziecku należnego szacunku. Objawia się to przez to, że się go nie krytykuje, nie poniża, nie ośmiesza wobec innych, nie ciągnie go na siłę ku wymarzonemu przez siebie ideałom.

Innym ważnym czynnikiem w formacji dziecka i jego przyszłych postaw jest potrzeba wzoru. Powinno ono mieć możli-

²³⁵ W. Fijałkowski, *Prawa człowieka w okresie przedurodzeniowym*, „W drodze” nr 5 (1981), s. 76.

²³⁶ M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973, s. 26.

wość utożsamiania się z jednym z rodziców, jak i odróżniania się od drugiego²³⁷. Dzieci w swoim rozwoju są skazane na wsparcie rodziców, na ich ochronę i towarzystwo. Potrzebują, jak nikt inny, miłości, poczucia bezpieczeństwa i osób zaufanych. Szczególnie ważne jest to, gdy w domu jest starsze rodzeństwo, które niezwykle drobiazgowo potrafi rejestrować postawy rodziców wobec ich młodszego rodzeństwa, co potem często znajduje przełożenie na ich zachowanie, kiedy to już oni zostaną rodzicami. Takie próby rodzicielstwa możemy zaobserwować podczas zabaw dzieci w dom, w mamę i tatę.

Postawę rodziców tworzą trzy składniki: myślowy – który wyraża się przez wypowiedanie poglądów, rozważań; działania – wtedy gdy matka w sposób czynny oddziałuje na swoje dziecko, np. tuli je; uczuciowy – gdy wypowiedzi i zachowaniu towarzyszy ekspresja. Tak przyjmowane dziecko jest w pewien sposób spostrzegane przez matkę lub ojca, oceniane i traktowane, przy czym za najważniejszy element uważa się tu ładunek uczuciowy. Te postawy zmieniają się wraz z rozwojem dziecka. Coraz mniej potrzebuje ono bliskości, kontaktu fizycznego, a coraz więcej więzi psychicznej, dialogu²³⁸. Wychowanie, szczególnie w rodzinie, nie może odbywać się na drodze jednokierunkowego „udeptanego gościńca” dyrektyw formowania człowieka, małżonka, rodzica. Ważne jest, by w tym procesie formacji brać pod uwagę także jego, tzn. dziecka, zejścia na manowce i bezdroża, jego niepowodzenia, słabości, możliwość popełniania błędów, od czego nigdy nie będzie wolne²³⁹.

Jak więc widzimy, stosunek do spełniania ról rodzicielskich nabiera swoich kształtów już w dzieciństwie. To, w jakiej atmosferze rodzinnej wzrasta nowy człowiek, sprawia, że postawy rodziców wobec dzieci stają się zasadniczymi wzorcami, co wpływa na ich identyfikacje z nimi bądź odrzucenie. Te zaobserwowane wzory są podstawowym budulcem na przyszłość.

²³⁷ Tamże, s. 30.

²³⁸ S. Głaz, *Rodzina a jednostka*, dz. cyt., s. 43.

²³⁹ A. Bławat, *Wychowawcze powołanie rodziny*, SnR ATK 2 (1998) nr 1, s. 24.

Małżeństwo to nie wynik jakiegoś przypadku, ale zamierzony plan Boga, w którym urzeczywistnia się Jego plan miłości. Dlatego to małżonkowie przez wzajemne oddanie się sobie i doskonalenie współpracują z Bogiem w wydawaniu i wychowaniu dla świata nowych pokoleń (HV 8). Każde pokolenie jest nośnikiem wzlotów i upadków jego poprzedników. Z tego wynika, że takie będzie rodzicielstwo dziecka, jakie mu rodzice „zapiszą w spadku”. To do nich należy zapisywanie w świadomości takich wartości ludzkich, jak opiekuńczość, ofiarność czy delikatność²⁴⁰. W przygotowaniu przyszłych rodziców ważna jest ich wierność w życiu głoszonym prawom i autentyczność. Stanowi to jeden ze środków rozwoju nie tylko rodziców, ale także dzieci, dla których są oni wzorami postępowania²⁴¹.

Innymi wartościami, jakie dziecko powinno odziedziczyć, są znaczenie i uznawanie ludzkiego życia i człowieczeństwa. To poczucie odpowiedzialności za te wartości, za zakładanie w późniejszym czasie rodziny własnej, jest dziś obecnie mocno osłabione. Wśród ogromnego wzrostu technicznego człowiek ma wyższe poczucie odpowiedzialności za technikę niż za innego człowieka, gdy tymczasem powinno być na odwrót. Stąd poczucie odpowiedzialności musi być kształtowane od wczesnego dzieciństwa przez spełnianie małych, drobnych zadań, by później można było przejść do zadań poważniejszych, do odpowiedzialności za innego człowieka, za założoną rodzinę²⁴².

Wyniesione z okresu dzieciństwa wzory ról, w dzieciństwie nie są na ogół werbalizowane. Jednak w następnych okresach życia staną się punktami odniesienia do własnego postępowania. Każdy wychowujący się w pełnej rodzinie ma w sobie wzory dwukierunkowych stosunków: rodzice – dziecko; oraz dziecko – rodzice. Jak wskazują badania, często te wzory są później wykorzystywane w dorosłym, rodzicielskim życiu. Są one przy-

²⁴⁰ M. Wójcik, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, ISNaR 1990, s. 13.

²⁴¹ M. Ryś, *Rola rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży...*, art. cyt., s. 39.

²⁴² P. Poręba, *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, dz. cyt., s. 123.

mowane i wypełniane całkowicie lub częściowo, a bywają też całkowicie odrzucane. Wtedy matka czy ojciec starają się uzupełnić to, czego im w ich odczuciu brakowało w ich dzieciństwie.

Ważnym elementem wychowywania dzieci jest uzgodnienie, jak dane role mają wyglądać, ponieważ różne ich obrazy małżonkowie wynoszą z własnych domów. To uzgodnienie polega na tym, że przejmują oni od siebie nowe sposoby postępowania, zachowań i wartości, przy jednoczesnym nieprzyjmowaniu innych²⁴³. Rodzice powinni pamiętać, że są nieustannie obserwowani przez swoje pociechy i że na ich rozwój ma też wpływ stosunek, jaki zachodzi między nimi. Te wzajemne oceny, aprobaty czy dezaprobaty, dokonują się nie tylko przed zawarciem małżeństwa, gdzie górę biorą jeszcze pierwsze zauroczenia, ale także i w czasie jego trwania. Dla rozwoju dziecka ważne jest, czy tworzą oni koalicję wychowawczą, czy nie. Brak tej harmonii powoduje, że dziecko ma trudności w identyfikacji z którymkolwiek rodzicem²⁴⁴. Im człowiek staje się bardziej „dorosły”, tym więcej ma pytań odnośnie do swojej przyszłości, nieustannie szuka nowych celów. Tworzy się jego charakter, co psychologia określa jako zespół cech psychicznych, określających jego stosunek do rzeczywistości, motywację czynów i system wartości, z którego wynikają zachowanie i usposobienie. Charakter jest owocem pracy nad sobą lub otrzymanego wychowania²⁴⁵.

Wychowanie według Jana Pawła II jest obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym, gdzie rodzice obdarowują swoim dojrzałym człowieczeństwem nowego człowieka, ten zaś z kolei daje im nowość i świeżość człowieczeństwa, które przynosi na świat. To zrodzenie co do ciała jest początkiem ciągłego rodzenia, rodzenia stopniowego i wielostronnego, poprzez cały proces wychowania (LR 16). Podstawową metodą

²⁴³ M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa Łomianki, dz. cyt., s. 79.

²⁴⁴ Tamże, s. 92.

²⁴⁵ W. Bołoz, *Rodzina środowiskiem kształtowania postaw moralnych*, w: *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, Międzynarodowe sympozjum moralno-pastoralne, Kraków 1994, „Homo Dei” 1995, s. 73.

wychowania jest, według Papieża, bezinteresowne dawanie i przyjmowanie darów. To jest czynna miłość, umożliwiająca człowiekowi rozwój i ukształtowanie własnej tożsamości²⁴⁶.

Rodzice chcą przedłużyć swoje istnienie w swoim dziecku. Kochając je, pragną jego miłości. Między nimi rozwija się dialog, którego elementami jest nagroda, a zarazem kara, objawiające się w przeróżnych postaciach w różnych etapach wychowania. Od gestów we wczesnym dzieciństwie do nakazów i zakazów, motywacji i uzasadnionych wymagań w dalszym etapie. Te relacje pozostawiają trwałe ślady w psychice dziecka, co w przyszłości może być egzekwowane lub nie²⁴⁷. Jedną z podstawowych zasad wychowania jest stawianie wymagań, które powinny być stawiane z miłości i w imię miłości. Oczywiście jest, by stawiając wymagania, brać pod uwagę możliwości dziecka. Pokonywanie trudu stawianych wymagań w takiej atmosferze nie powinno być odbierane jako nacisk, ale jako radość wzrastania. Ostatecznie dąży się do wymagań moralnych, aby dziecko mogło odróżnić dobro od zła, co pomoże mu iść drogą odpowiadającą godności człowieka. Celem jest to, by wychowanek nauczył się wymagać także i od siebie²⁴⁸.

Ważne jest także, by pamiętać nie tylko o stawianiu wymagań, ale o dawaniu świadectwa przez realizację stawianych sobie wymagań, i to w różnych dziedzinach życia, by dziecko miało wzór na swoje przyszłe życie, z myślą o swojej rodzinie, którą może założyć w przyszłości. Więzy, jaka powstaje między rodzicami i dzieckiem, nie powinna opierać się na sile ani na samowoli. Mając autorytet, osoba dorosła może zobowiązywać i domagać się posłuszeństwa. Lecz to wszystko powinno odbywać się w imię miłości i dobra człowieka. Należy pamiętać stale o znaczeniu wolności dziecka i autorytetu rodziców, które powinno podlegać stałemu wyrównywaniu się napięć, jakie powstają, co również ma wpływ na jego postawę w przyszłości. Dziecko, choć

²⁴⁶ LR 11.

²⁴⁷ W. Bołoz, *Rodzina środowiskiem kształtowania postaw moralnych*, art. cyt. s. 80.

²⁴⁸ K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2001, s. 317.

niechętnie to przyjmuje, to jednak potrzebuje kierownictwa rodziców, jako bardziej doświadczonych życiowo. Faktem jest, że w przyszłości dziecko będzie samo wybierało, ale to, jakich wyborów dokona, zależy od tego, jaki fundament otrzyma od rodziców i wychowawców. Wynika z tego, że ogromnie ważne jest, by rodzice rozpoznali moment, w którym będą się mogli wycofać, aby pozostawić możliwość samostanowienia młodemu człowiekowi już w pewien sposób uformowanemu, by sam mógł zacząć podejmować pewne decyzje, a nie być cały czas od nich uzależniony²⁴⁹.

Istotnym czynnikiem w wychowaniu jest odpowiednie uformowanie sumienia. Dzięki niemu dziecko także na przyszłość nauczy się dokonywać właściwych wyborów, będąc już samodzielne. To właśnie rodzice są źródłem zakazów i nakazów, które może ono przyjąć za swoje lub nie i wnieść je, jeśli je przyjęło, do swojego życia małżeńskiego i rodzinnego. Dobrze ukształtowane sumienie musi być otwarte na innych, na rodziców, na przyszłego współmałżonka, aby nie przejawiać wobec niego zbytnej skrupulatności, obaw czy agresji. Ma się tu na myśli dobro jednostki, jej religijne uwarunkowanie i dobro społeczne²⁵⁰. Niewątpliwie to rodzina jest pierwszą szkołą moralnego i religijnego rozwoju podstawowych zasad matki i ojca wobec siebie, innych, życia, cierpienia, śmierci. Tak kształtowane są podstawy moralne, które zapisują się głęboko jako życiowe drogowskazy. Tu młody człowiek uczy się poszanowania godności drugiego, szacunku dla jego pracy, obowiązków wobec swojej rodziny i innych, ich dobra.

Pomocą w kształtowaniu tych postaw jest niewątpliwie wychowanie religijne. Naukowcy wskazują, że obraz Ojca kształtuje się na obrazie własnego ojca. Dlatego ważna jest postawa ojca, bo to według niego dziecko oceni Boga-Ojca, czy jest on srogi, karzący i wymagający, czy dobry, sprawiedliwy i miłujący, potrafiący przebaczyć, ale i skarcić w imię miłości. Pomaga

²⁴⁹ A. Bławat, *Wychowawcze powołanie rodziny*, art. cyt., s. 26.

²⁵⁰ Tamże, s. 30.

tu także kultywowanie świąt, tradycji i zwyczajów. Np. jeśli dziecko widzi modlących się rodziców i zauważy, że dla nich ma to jakąś wartość, również i ono wkrótce zechce ich naśladować i doceniać znaczenie i wartość modlitwy²⁵¹.

Wychowanie prorodzinne spotyka wiele trudności, jakie przychodzą z zewnątrz. Dziecko w omawianej dziedzinie niejako „zapala się” od swoich rodziców. Dorasta w tej dziedzinie przez sam fakt przebywania w danej atmosferze rodzinnej i taką atmosferę będzie tworzyć kiedyś w swojej, także podobnie dbać o jej sprawę. Zjawiskiem źle oddziałującym na prawidłowy rozwój jest zły wpływ pewnych elementów życia społecznego, jak np. nadmierne lansowanie pornografii i erotyzacji życia przez środki masowego przekazu. Dlatego też rodzice powinni odpowiednio uodparniać swoje pociechy na wszelkiego rodzaju negatywne wpływy²⁵². Innym ważnym czynnikiem jest trzymanie dyscypliny. Najważniejsze nie jest tu, jak niektórzy myślą, stosowanie kar, ale nauczanie sposobu życia, przyzwyczajanie do zasad ogólnie przyjętych. Sam źródłosłów tego słowa na to wskazuje: *disciplina* – ‘uczenie się’. Zaspokaja ona niektóre ważne potrzeby okresu dzieciństwa. Daje poczucie bezpieczeństwa, wskazując na to, co wolno, a co nie. Pomaga unikać niewłaściwych zachowań, co ogranicza częstotliwość doświadczania winy i wstydu. Wskazując z drugiej strony właściwy sposób zachowania, przynosi aprobatę osób otaczających²⁵³.

Stosowanie kar i nagród, jeśli są stosowane w atmosferze miłości i zrozumienia, jest równie wskazane. Pomaga to wyeliminować nadmierne stosowanie kar w przyszłości. Mają one charakter informacyjny i wartościujący czyny. Należy jednak pamiętać, aby dziecko wiedziało, jaką normę przekroczyło i za co otrzymało taką, a nie inną karę. Nagrody mają również charakter informacyjny, charakter wzmocnień pozytywnych. Czyn,

²⁵¹ M. Ryś, *Rola rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży...*, art. cyt., s. 39.

²⁵² A. Skreczko, *Pedagogizacja rodziców...*, art. cyt., s. 176.

²⁵³ A.E. Gała, *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, dz. cyt., s. 50.

za który dziecko zostaje nagrodzone, odbiera ono jako czyn dobry, a nagrody motywują go do jego powtarzania²⁵⁴. Czynnikiem wychowywania do odpowiedzialnego rodzicielstwa jest wiele i wiele można by ich tu jeszcze opisać. Warto wspomnieć o jakże ważnym czynniku, którym jest wychowanie w dziedzinie seksualnej, wychowanie do czystości.

Najważniejsze w tej dziedzinie jest doprowadzenie u dziecka do zintegrowania jego płciowości z całą osobowością. Znalezienie jej pozwala odkryć, jaką rolę odgrywa cielesność w życiu małżeńskim i rodzinnym. Szczególnym, a zarazem najtrudniejszym okresem jest czas dorastania, kiedy to w dziecku jest dużo oporu wobec „starych poglądów”. Koniecznością jest ukazanie płciowości jako wartości i możliwości przekazywania życia, a nie tylko zaspokajania potrzeb seksualnych. Trzeba w sferze emocjonalnej odpowiednio ukształtować kulturę uczuć, delikatność, czułość, a szczególnie postawę miłości. I znów ważną rolę odgrywają tu relacje rodziców, ich podejście do poszanowania godności ludzkiego ciała i jego zadań²⁵⁵.

Trzeba uświadomić dziecku, że ludzka płciowość to dar wpisany w jego naturę, który stanowi jednocześnie dla niego zadanie. Tak więc rodzice powinni poświęcić wiele czasu na rozmowy, by ten dar został właściwie zrozumiany, by nauczyć ich nad nim panować, a nie by on panował nad nimi. Szczególnie jest to potrzebne dziś, w czasach, kiedy dawne normy moralne stały się dla młodych mniej bezsporne. Przykładem może być coraz częstsze zakładanie związków pozasakramentalnych – takich na próbę; traktowanie ciała jako przedmiotu do zaspokojenia swojej chwilowej potrzeby, bo to prowadzi do uprzedmiotowienia człowieka²⁵⁶. Ta sfera działania ludzkiego powinna być inaczej realizowana. Trzeba wskazać, że oprócz tego, iż płciowość jest darem Boga dla konkretnej osoby, to ta osoba może z tego

²⁵⁴ Tamże, s. 51–52.

²⁵⁵ M. Ryś, *Rola rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży...*, art. cyt., s. 40.

²⁵⁶ A. Bławat, *Wychowawcze powołanie rodziny*, art. cyt., s. 28.

daru uczynić dar dla drugiej osoby, przez oddanie się w małżeństwie, za co w zamian obdarzona zostanie podobnym darem²⁵⁷.

Miłość jest jedna, choć ma niejedno imię. Na płaszczyźnie płciowości jest zdolnością przekształcania i przemieniania impulsów jakie wychodzą ze sfery seksualnej. Miłość erotyczna i wychodząca z niej miłość rodzicielska to podstawowy model, który stanowi odniesienie dla innych jej postaci. Bycie mężczyzną czy kobietą wyprowadza z samotności człowieka i uzdalnia go do nawiązywania kontaktów z innymi, otwierając go na te wartości, które wychodzą poza niego²⁵⁸.

Trzeba uświadomić młodych, że dzięki miłości erotycznej człowiek urzeczywistnia się jako mężczyzna lub jako kobieta, równocześnie od swoich rodziców uczy się, jak kochać siebie i innych od samego początku życia. Jedynie człowiek obdarowany miłością u początku swego życia jest zdolny do niej we wszystkich jej przejawach. Tu ma początek zdolność bycia darem dla drugiego. Trzeba wezwania młodych do radykalnego podjęcia czystej miłości, która sprawia im niemało trudności w okresie dojrzewania. Czystość przedmałżeńska jest przygotowaniem do czystego przeżywania małżeńskiej wspólnoty określanej jako „jedno ciało”²⁵⁹. Zachęt do tej czystości nie należy szczędzić czy przez odpowiednie argumenty, czy też przez przykład własny dochodzenia i tworzenia wspólnoty „jednego ciała”.

Klimat tworzą wszyscy należący do danej rodziny. Stąd ważne dla dziecka są nie tylko interakcje (dziecko – rodzice), ale też i te pozostałe, w których uczestniczy (między rodzicami, rodzice – rodzeństwo). Wcześniej wspomniano, że dziecko wiele zapamiętuje z postaw rodziców. Pozytywne postawy między poszczególnymi członkami rodziny zachęcają do ich kopiowania i podtrzymywania. Obecnie mocno podważa się ustalone i utrwalone zwyczaje i zasady wychowania. Pojawia się wiele

²⁵⁷ W. Papis, *Jakim językiem mówić o delikatnych sprawach ciała i płci?*, w: *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, Kraków 1994, s. 94.

²⁵⁸ W. Fijałkowski, *Odpowiedzialność za miłość i życie w kontekście ekologii*, „Ethos” nr 5 (1989), s. 91

²⁵⁹ Tamże, s. 92.

tendencji antypedagogicznych, które sprzeciwiają się temu, co dotychczas rozumiano pod hasłem wychowania dziecka. Odrzuca się ustalone wzorce kulturowe, a kieruje się ku przekonaniu, że dziecko, jak każdy człowiek, jest samo odpowiedzialne za swoje życie, i to już od chwili narodzin. Wszelkie narzucanie przekonań może być odbierane jako nacisk, stawianie siebie jako kogoś bardziej wartościowego od innych. Według tej nowoczesnej pedagogiki należy dziecko jedynie wspierać, a nie wychowywać²⁶⁰. Wszyscy rodzice, by właściwie wychować swoje dzieci, powinni nieustannie pogłębiać wiedzę, wzbogacać o nowe elementy na temat wychowania prorodzinnego, troszczyć się o właściwą postawę wobec swoich pociech, swoistych fotogra-fów ich zachowań, z których to zdjęć często korzystają w przyszłości.

Skupmy raz jeszcze naszą uwagę na chrześcijańskim modelu wychowania w kontekście rozumienia, czym jest rodzina. Kardynał J. Höffner – za św. Tomaszem z Akwinu – wymienia trzy funkcje rodziny²⁶¹. Po pierwsze, rodzina daje dom. Jest on dla człowieka nie tylko mieszkaniem, ale także psychicznym, duchowym i emocjonalnym schronieniem. Mówimy przy tej okazji o „ognisku domowym”. I zważmy, jak bogate znaczeniowo jest to określenie.

Dom kojarzy nam się z dachem nad głową – ochroną przed deszczem; murami – zabezpieczającymi nas przez zimnem i wiatrem, ale także przez intruzami; izbami, a w wśród nich kuchnią, gdzie przyrządza się posiłki, gdzie jest stół, przy którym zasiadają domownicy; sypialnią czy też salonem, gdzie odpoczywamy. Dom zawsze kojarzony jest z bezpieczeństwem, miłością, rodziną. A ognisko? To ciepło, światło, jasność, miłość. To w końcu coś „żywego”, duchowego, świętego, boskiego. Całe to bogactwo znaczeniowe razem wzięte buduje w nas poczucie, że „ognisko domowe” czy „dom” jest czymś nie tylko chcianym

²⁶⁰ A. Bławat, *Wychowawcze powołanie rodziny*, art. cyt., s. 23.

²⁶¹ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 111-115.

lub upragnionym, ale naturalnie koniecznym. I to poczucie nie jest mylne – ale też i coraz trudniejsze do zrealizowania.

Druga z wymienionych przez kard. Höffnera funkcji rodziny to „wspólnota stołu”. Wspólnota ta opiera się na bezinteresownym dzieleniu się zgodnie z zasadą: „każdemu według potrzeb”. Oznacza to, że każdy otrzymuje tyle, ile mu potrzeba, a nie na ile zasłużył czy każdemu po równo. W takiej wspólnocie dziecko dojrzewa zaopatrzone we wszystko, co w danej chwili jest mu potrzebne, a ponadto doświadcza owej prawdziwej miłości rodzicielskiej, analogicznej do miłości, jaką obdarowuje Bóg swoje stworzenia. Świadomość dziecka doznaje poczucia bezpieczeństwa i wdzięczności z jednej strony, z drugiej – ochroniona jest przed egoizmem i ukrywaniem się za dobrami materialnymi. Stół, jak na to wskazuje kard. Höffner, to nie tylko wspólne posiłki, ale także miejsce rozmowy i zabawy. W tej funkcji zastępuje on obecnie, w nowoczesnych mieszkaniach, dawny kominek czy palenisko. Choć sam nie prowokuje on rozmów, to jednak stwarza dogodną okazję do ich prowadzenia. Ale na to, by one się toczyły, trzeba wzajemnej życzliwości tych, którzy wokół niego się gromadzą.

Trzecia funkcja rodziny to prowadzenie wspólnego gospodarstwa domowego. Zasadniczym przedmiotem tej funkcji jest zabezpieczenie odpowiedniego poziomu dobrobytu rodziny. Dobra materialne są nieodzownym warunkiem sprawnego jej funkcjonowania, dlatego ignorowanie tej funkcji, tak jak i jej zaakcentowanie, jest wyrazem braku realizmu i dostatecznej wiedzy co do prawdziwych potrzeb człowieka. Rodzina jest najlepiej przygotowaną instytucją, gdzie młody człowiek we właściwy sposób może odczuć i wyważyć proporcje między koniecznymi mu do życia dobrami materialnymi i duchowymi. Inne instytucje i wspólnoty, do których będzie z czasem wstępował, z natury swej skupiać się będą bądź na jednych, bądź na drugich dobrach. W rodzinie oba te wymiary muszą być idealnie wyważone.

Wspólnota gospodarstwa domowego, jaką mamy obecnie, nie jest wspólnotą autarkiczną. Dawniej, kiedy w gospodarstwie produkowano w zasadzie wszystkie potrzebne wówczas do życia dobra, można było mówić, choć również z pewnym za-

strzeżeniem, o samowystarczalności rodziny. Obecnie jest to jednak niemożliwe²⁶². System produkcji związany z jej podziałem i wyspecjalizowaniem uniemożliwia taki sposób bytowania. A skoro sprawne funkcjonowanie rodziny i jej członków jest możliwe tylko przy współudziale innych, to w sposób oczywisty rodzina powinna wychowywać w kierunku otwartości i szacunku dla innych, w tym również na sąsiedztwo i środowiska pracownicze.

Liczy się tutaj umiejętność obcowania z innymi, zaufania do nich, szacunku do pracy i posiadanych przez nich umiejętności i wiedzy, szacunku do dóbr, z których wszyscy korzystamy, ostrzegania innych jako partnerów czy kolegów. Niestety, z racji na coraz liczniejsze zagrożenia płynące ze świata, na rodzicach ciąży także obowiązek kształtowania u dzieci zmysłu rozważli, realizmu, oceny zysków i strat, obrony przed niebezpieczeństwami. Coraz bogatszy w różnego rodzaju dobra materialne świat staje się zarazem coraz mniej zrozumiały i bezpieczny. Niepohamowana chęć zysku obudzona u jednych, u innych jest źródłem leku o przyszłość i godne w niej życie. Otwierający się na to wszystko i młody człowiek musi coraz być też na to przygotowany. A to przygotowanie jest przede wszystkim zadaniem rodziców.

Zanika coraz bardziej sztywny niegdyś podział na zawodowo pracujących mężczyzn i zajmujące się gospodarstwem domowym kobiety²⁶³. Małżeństwa partnerskie ukształtowane na fali emancypacji kobiet znoszą ten porządek w podwójny sposób. Z jednej strony kobiety coraz częściej szukają formy i źródeł samorealizacji, pracując zawodowo poza domem, z drugiej – mężczyźni chętniej włączają się w prace i obowiązki do tej pory zarezerwowane dla ich partnerek. Wlicza się w to oczywiście wychowanie potomstwa. Poza oczywistymi korzyściami płynącymi z takiego stanu rzeczy istnieją jednak pewne niedogodności i problemy.

²⁶² *Rodzina i ekonomia w społeczeństwie jutra*, Materiały z sympozjum, Rzym 6-9 III 1996, „Społeczeństwo” (1997) nr 1-2.

²⁶³ P. Rydzewski, *Praca zawodowa kobiet a życie rodzinne*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczko, Lublin 1997, s. 253nn.

Wymieńmy tylko jeden, dla naszej pracy najważniejszy – gdy oboje małżonkowie pracują, dziecko pozbawione jest matczynej obecności, jej ciepła i troskliwości w wychowaniu. Nie zastąpi dziecku tego ani starsze rodzeństwo, ani dziadkowie, ani niańka, ani tym bardziej żłobek, przedszkole czy inna zinstytucjonalizowana forma opieki nad dziećmi. Jest to poważna kwestia i problem szczególnie dla tych rodzin, gdzie praca obojga rodziców jest nie tyle przyjemnością czy formą spełniania się, ale zwyczajną, bytową koniecznością. Sprawa ta, sygnalizowana przez ruchy na rzecz rodziny, podejmowana była także przez Kościół. Wielokrotnie na ten temat wypowiedali się papieże naszych czasów. Niełatwo jednak dostrzec w tej kwestii jakiegoś światełko nadziei na pozytywne rozwiązanie. Wydaje się, że rodzina sama musi sobie jakoś z tym poradzić, nie licząc tu na znaczącą pomoc ze strony państwa.

Niekwestionowana rola rodziny w dziedzinie otaczania opieką i bezpieczeństwem dzieci i młodzieży znajduje swoje potwierdzenie również w kwestii wychowywania do wartości duchowych, moralnych i religijnych²⁶⁴. To wychowanie idzie w parze z podstawowym wykształceniem, jakie dzieci otrzymują w dziedzinach podstawowych dla jego dalszego rozwijania w instytucjach do tego szczególnie powołanych. To, na ile dziecko z pomocą rodziców opanowało pewne umiejętności (np. czytania, pisania, liczenia), będzie torowało mu drogę w późniejszej edukacji. Wraz ze zdobywaniem wiedzy idzie jej weryfikacja, umiejętność zastosowania oraz wartościowanie. A wszystkie te elementy oraz warunki fizyczne i psychiczne składają się na osobowość człowieka.

Nie dziwi nas zatem, że według św. Tomasza rodzinie zawdzięczamy trzy rzeczy: pierwsza – to życie, druga – to wychowanie, a trzecia – to wpojenie nam życiowych zasad niezbędnych do sprawnego funkcjonowania²⁶⁵. Uważa on także, że celem wychowania jest takie ukształtowanie osoby, by mogła

²⁶⁴ A. Solak, *Człowiek i jego wychowanie*, dz. cyt.

²⁶⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 102,1.

osiągnąć własną doskonałość. Uznając, że to rodzina jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialna za proces wychowania, twierdzi, że stanowi ona drugie, duchowe łono, w którym wzrasta człowiek ku dojrzałej osobowości moralnej²⁶⁶. Akwinata dodaje zarazem, że dziecku, które nie jest wychowywane w miłości, grozi „duchowy smutek” i nie zmieni tego nawet najlepsze zabezpieczenie materialne. Owa teza, wypowiedziana kilka wieków temu, obecnie znajduje pełne potwierdzenie w badaniach prowadzonych na dzieciach wychowywanych w domach dziecka. Tak może się stać nie tylko u dzieci z rozbitych rodzin czy domów dziecka, ale także w tych rodzinach, w których oboje rodzice do tego stopnia zajęci są pracą zawodową, że małe dziecko nie ma z nimi stałego i wystarczającego kontaktu (szczególnie z matką).

Nie mniejsze niż na matce obowiązki czuwania nad rozwojem dziecka ciąży na ojcu. Już od dawna mówi się – i to zarówno w literaturze psychologicznej, jak i filozoficzno-teologicznej – o zagrożonym czy wręcz zanikającym ojcostwie. Kard. Höffner uważa, że „We współczesnym społeczeństwie męczyzna jest zagrożony wyobcowaniem z tego, co ojcowskie, i odgrywa «rolę odsuniętego na bok», po części dlatego, że z racji pracy zawodowej musi spędzać większą część dnia poza domem, po części dlatego, że sam unika rodziny, po części zaś dlatego, że jego postać i autorytet zostają osłabione przez zbyt mechaniczne tłumaczenie i zastosowanie podstawowej zasady równouprawnienia, zakładającej istnienie społeczeństwa składającego się wyłącznie z równych sobie braci, bez ojców”²⁶⁷.

I rzeczywiście, wydaje się, że źle pojęte równouprawnienie osłabia nie tylko naturalną rolę i pozycję ojca, ale i matki. Ta ocena nie powinna jednak wyrobić w nas przekonania, że rodzina w nauczaniu Kościoła ma jeden, niepodlegający zmianom kształt.

Dynamiczny rozwój kulturowy, przemiany, jakie dokonują się w świecie, stawiają przed rodziną nowe wyzwania, a te z kolei

²⁶⁶ Tamże, II-II, 10,12.

²⁶⁷ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 117.

wymuszają zmianę jej „osobowości”. Co przez to należy tu rozumieć? Po pierwsze, współczesne rodziny rzadko są wielopokoleniowe. Jeśli nawet nie jest tak faktycznie (tu liczą się względy finansowe), to jest to dla wielu cel o nadziei bliskiego ziszczenia się. Wiele przyczyn składa się na to, że nasze rodziny zazwyczaj są dwupokoleniowe. Można tu wymienić dążenie do samodzielności i niezależności młodych. To dążenie wspomaga niewątpliwie ułatwiony start zawodowy młodego pokolenia, ogromne szanse na dobre, dużo wyższe od ich rodziców zarobki. Paradygmat społeczny stawiający na młodość, witalność, świeżość jest zdecydowanie korzystniejszy dla tych, którzy dopiero wchodzą w dojrzałe życie społeczne, niż dla pokolenia ich rodziców, pomimo że doświadczenie, wiedza i umiejętności są po ich stronie.

Po drugie, warunki mieszkaniowe, jakie stwarza nam współczesne budownictwo, nie sprzyjają temu, by mogła tu wygodnie mieszkać liczna rodzina.

Po trzecie, także sami rodzice młodych małżonków, uwolnieni od dotychczasowych obowiązków opieki nad dziećmi, resztę życia chcą spędzić sami, realizując swoje, odkładane latami, plany. Nie zmienia to zazwyczaj ich zainteresowania czy nawet zaangażowania w życie młodych. Po czwarte, współczesny człowiek rzadko umiera tam, gdzie się narodził. Mobilność ta warunkowana jest przede wszystkim poszukiwaniem lepszej i pewniejszej pracy, poczucia bezpieczeństwa, a także warunkami klimatycznymi i innymi czynnikami. O ile dawniej to praca mężczyzny determinowała ewentualną przeprowadzkę, o tyle obecnie powodem może być praca żony. Oczywiście, liczna rodzina nie ułatwia zmiany miejsca zamieszkania. Stąd ograniczanie liczby potomstwa oraz odcięcie się bytowo-mieszkaniowe od rodziców i teściów.

Piątym elementem zmieniającym oblicze współczesnej rodziny jest jej anonimowość w środowisku, w jakim się znajduje. Wielkie bloki, rozległe osiedla, częste przebywanie poza domem – to wszystko powoduje, że życie sąsiedzkie praktycznie nie istnieje. Ten stan rzeczy jest wzmacniany przez dążenie do maksymalnej niezależności. Aby to osiągnąć, kupuje się własny sa-

mochód, własny robot kuchenny, własny telefon, komputer, narzędzia służące podstawowym naprawom domowym. Atomizacja życia społecznego sprawia, że człowiek nie liczy już na czujność sąsiadów, gdy wyjeżdża na wakacje czy weekend i pozostawia puste mieszkanie, lecz zamyka je na coraz doskonalsze zamki, instaluje alarmy, zleca służbom ochrony troskę o swój dobytek. Nie ma już potrzeby komunikowania się z sąsiadami, gdyż to, co od wieków było motywem dobrosąsiedzkich relacji, czyli świadczenie sobie wzajemnej pomocy, obecnie stało się zwyczajnie zbędne. Oczywiście sprzyja temu także częste zmienianie miejsca zamieszkania. Ten brak zakorzenienia się powoduje, że często nie uznaje się za istotne poznanie tych, z którymi będziemy przez jakiś czas – krótszy lub dłuższy, ale zawsze tymczasowy – dzielić klatkę schodową w bloku. Bliżsi są koledzy w zakładzie pracy niż sąsiedzi. Ten sposób życia dotyczy nie tylko osób czynnych zawodowo, ale także dzieci i młodzieży. Ich czas wypełniony jest licznymi zajęciami szkolnymi i pozaszkolnymi. Treningi sportowe, gra w zespołach artystycznych, uczestnictwo w kursach językowych – by wymienić tylko niektóre tych z możliwości, angażują ich do tego stopnia, że wielu z nich nie ma już czasu na „życie podwórkowe”.

Młodzież, dzięki możliwościom, jakie daje im Internet, chętniej rozmawia z anonimowym w gruncie rzeczy internautą niż z kolegą z sąsiedztwa. To rozmywa poczucie odpowiedzialności za treść i emocjonalne zaangażowanie w rozmowę. Inaczej ta sprawa wygląda, gdy rozmówca stoi naprzeciw, gdy nie możemy go po prostu „wylączyć”, gdy wiemy, kim on jest.

Rodzice, świadomi wzrastającej konkurencyjności na rynku pracy i karier zawodowych, dążą do tego, by ich dzieci nie tylko były jak najlepiej wyposażone w wiedzę konieczną do podjęcia społecznych wyzwań, ale także by potrafiły „radzić sobie w życiu”. Proces ten zaciera poczucie odpowiedzialności za wspólnotę, nawet koleżeńską czy sąsiedzka, co oczywiście nie sprzyja rozwojowi cech afirmatywnych wobec społeczeństwa.

Rodzina jest społecznością naturalną, biologicznie konieczną do zrodzenia i wychowania kolejnych pokoleń, które to tworzą nowe społeczeństwo. Możemy więc powiedzieć, że od tego, w co

i w jaki sposób rodzice wyposażą swoje dzieci, zależy późniejszy obraz społeczeństwa.

Przedstawmy jeszcze kilka założeń. Po pierwsze, rodzina zawiera w sobie elementy konstytutywne oraz przygodne. Do tych konstytutywnych, czyli trwałych i niezmiennych, zaliczyć należy: miłość wyrażającą się w pragnieniu dobra drugiej osoby, zaufanie, szczerłość, ofiarność, szacunek, odpowiedzialność, wspólnotę materialno-bytową, otwartość na potomstwo wraz ze wszystkimi wypływającymi z tego zobowiązaniami.

Trudno wyobrazić sobie trwałą i zgodną rodzinę – czy tę określaną jako tradycyjną, czy też tę nowoczesną – nie spełniającą wymienionych tu warunków. Elementy przygodne związane są z kulturą, tradycją, stopniem ucywilizowania społeczności, z jakiej partnerzy tworzący rodzinę pochodzą, oraz z ich własnym, indywidualnym pragnieniem i rozumieniem rodziny.

Elementy przygodne są zmienne, a więc w czasie istnienia związku oraz wraz z zmieniającymi się okolicznościami i potrzebami mogą one zanikać lub powstawać. Po drugie, wszelkie próby wychowania dzieci inaczej niż w rodzinie kończyły się mniejszym lub większym niepowodzeniem. Utopijni architekci społecznego porządku, tacy jak Platon czy ideolodzy komunizmu, popełniali zasadniczy błąd: chcieli to, co zgodne z naturą, zastąpić tworem sztucznym, z gruntu jej przeciwnym. Po trzecie, człowiek jest istotą o cechach zarówno indywidualistycznych, jak i społecznych. Przeakcentowanie którejś z nich zarówno wypacza prawdę o nim, jak i uniemożliwia zbudowanie właściwego porządku społecznego. Po czwarte, nie ma zdrowego społeczeństwa bez zdrowej rodziny. I jeśli chcemy żyć bezpiecznie i dostatnio, musimy zadbać o to, co nam to może zagwarantować lub odebrać, czyli o człowieka.

Powyższe założenia powinny w znaczący sposób ułatwić nam odpowiedź na pytanie, jakie zadania czekają na rodzinę, by była środowiskiem kształtowania postaw prospołecznych ich potomstwa. Pamiętajmy też o tym, że wychowanie jest nie tylko przywilejem rodziców, ale również prawem i obowiązkiem, od którego mogą czuć się zwolnieni jedynie w wyjątkowych okolicznościach. Pamiętać o tym powinni nie tylko rodzice, ale i po-

litycy, i urzędnicy państwowi. Społeczeństwo bowiem oczekuje, że rodzina spełni swój obowiązek, dając jej człowieka przyjaźnie i twórczo do niego ustosunkowanego.

Zastanówmy się teraz, jak przebiega uzdalnianie człowieka w kierunku sąsiedztwa i zawodu, biorąc pod uwagę właśnie warunki, jakie stwarza mu rodzina. A skoro jest oczywiste, że proces takiego uspołeczniania dokonuje się już w najwcześniejszym okresie życia dziecka, zwróćmy uwagę na jego przebieg. Prześledźmy zatem najpierw same możliwości wychowawcze rodziny w aspekcie uspołeczniania dziecka²⁶⁸.

Człowiek jest jednością psychofizyczną o bogatym, przez naturę danym potencjale społecznych zachowań, które przynosi ze sobą już w momencie narodzin. Są one jednak w nim ukryte a ich ujawnienie się wymaga sprzyjających ku temu warunków. Proces ujawniania się ich oraz kształtowania nazywamy rozwojem. Przebiega on w kierunku poznawczym, emocjonalnym oraz czynnościowym²⁶⁹. Aby mógł się on dokonać, należy dostarczyć dziecku odpowiednich, stymulujących je bodźców oraz właściwych sytuacji. Pierwsza faza tego procesu odbywać się będzie w kierunku uczenia go czy też przyzwyczajania do poczucia własnej odrębności wobec świata zewnętrznego.

Niezastąpioną rolę odegra tu oczywiście matka, która jako najbliższa dziecku osoba, będąca z nim w stałym emocjonalnym i zmysłowym kontakcie, dostarczy mu wspomnianych już odpowiednich bodźców i sytuacji. Ona także, otaczając je opieką, warunkuje jego poczucie bezpieczeństwa i akceptacji – czynników nieodzownych w kształtowaniu postaw otwartości na innych. Badania psychologiczne potwierdzają, że dzieci wychowywane w domach dziecka wykazują pod tym względem dużo większe trudności. Cechą niewątpliwie wyróżniającą środowisko rodzinne od środowisk zinstytucjonalizowanej opieki jest to, że bodźce oddziałujące na dziecko są stałe, obejmują większą gamę sytuacji i są emocjonalnie zróżnicowane, co stwarza do-

²⁶⁸ Por. T. Kukołowicz, *Rodzina wychowuje*, Stalowa Wola 2001, s. 15nn.

²⁶⁹ Tamże.

godne warunki ich absorpcji. Ponadto, dziecko w rodzinie obcuje z różnymi pozytywnie do siebie nastawionymi osobami, jak rodzice, dziadkowie, rodzeństwo, które stanowią dla dziecka modele zachowań. W rozwoju prospołecznym dziecka nie można pominąć sfery motywacji. Ona również podlega określonym prawom rozwoju.

Wczesne uczenie się dziecka zachowań prospołecznych obejmuje zbiór różnych elementów. Wymieńmy tu najważniejsze: kształtowanie mowy, myślenia pojęciowego, wyrażanie i weryfikacja sądów, uruchamianie swych dążeń i ambicji, wartościowanie odbieranych bodźców oraz jeszcze wiele innych. Wszystkie wymienione tu czynniki wchodzą składają się na powstające więzy międzyosobowe. Właściwe ich ukształtowanie sprzyjać będzie akceptacji poczucia wspólnotowości oraz formułowaniu własnych dążeń. Przyjrzyjmy się temu ostatniemu aspektowi.

Za Teresą Kukołowicz przyjmijmy, że dążenia to „siły ukierunkowujące oraz utrwalające zachowania, a także więzi ze wskazanymi dobrami”²⁷⁰. Gotowość zatem, którą wrażają dążenia, zależna jest od jasności celu, do którego zmierzamy. Jest to proces dokonujący się we wnętrzu człowieka, który odpowiada potrzebom, jakie w nim powstają. Jedną z grup takich potrzeb jest potrzeba społeczna nabywana poprzez doświadczenie. A że ulega ono rozwojowi w czasie, dlatego możemy mówić również o pewnych etapach kształtowania się dążeń. Przystępując do analizy rozwoju tych dążeń, pamiętajmy, że odbywa się to równoległe z rozwojem całej psychosomatycznej kondycji osoby.

Pierwszy etap, nazwany przez T. Kukołowicz etapem otrzymywania i zabiegania²⁷¹, cechuje się pragnieniem bodźców. W tym okresie dziecko złańnione jest doznań zmysłowych o wyraźnym komunikatywnym charakterze: dotyk, dźwięk, obraz, smak. Stąd bierze się jego skłonność do sygnalizowania swojej obecności i zwracania na siebie uwagi innych poprzez krzyk.

²⁷⁰ Tamże, s. 21.

²⁷¹ Tamże, s. 22.

Dalej wymienić możemy wrażliwość na mimikę, uśmiech – zarówno na bodźce wysyłane, jak i odbierane. W tym czasie zaczyna się również komunikować poprzez gaworzenie. Właściwa stymulacja tymi bodźcami przez dorosłych wytwarza w dziecku poczucie bezpieczeństwa i otwartości na innych ludzi. Ważkość właściwej opieki nad dzieckiem, rozumianej tu jako stymulacja bodźcami, w omawianym tu okresie niemowlęstwa jest o tyle ważna dla jego rozwoju zachowań społecznych, że w tym czasie ukształtowany, utrwała się i funkcjonuje niejednokrotnie w całym późniejszym życiu.

We wczesnym etapie rozwoju dziecka zasadniczymi potrzebami rozwijanymi poprzez stymulację są: potrzeba bezpieczeństwa, afirmacji i potrzeba akceptacji. Bez prawidłowo ukształtowanej osobowości człowieka opartej właśnie na zaspokojeniu tych potrzeb, trudno mówić o przygotowaniu do obdarowywania miłością bądź też do jej przyjmowania. Potrzeba bezpieczeństwa, tak jak potrzeby biologiczne, zaliczana jest do potrzeb podstawowych. Wpływa ona na rozwój emocjonalny człowieka oraz jego przystosowanie społeczne.

Za A.H. Maslovem powiedzmy, że bezpieczeństwo to poczucie, że jesteśmy w środowisku uporządkowanym, pozwalającym zrozumieć i przewidywać toczące się w nim zmiany, że możemy liczyć na godne w nim miejsce dla siebie, że nie stanie się nam nic złego²⁷². Możemy też powiedzieć, że bezpieczeństwo to „stan spokojnego, ufego spojrzenia w przyszłość”²⁷³. Dla dziecka podstawowym warunkiem poczucia bezpieczeństwa jest poczucie, że jest się kochanym. To poczucie kształtuje się nie tylko dzięki słownym deklaracjom rodziców i otoczenia, ale poprzez wysyłane do niego sygnały np.: stała obecność, uśmiech, dotyk, rozmowa, zabawa.

Badania, jakie przeprowadziła W. Jacuńska-Iwińska, pozwoliły jej uszeregować relacje dziecko – dorośli w pięć grup: zbli-

²⁷² A.H. Maslov, *Teoria hierarchii potrzeb*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, red. J. Reykowski, Warszawa 1964, s. 143-144.

²⁷³ N. Han-Ilgiewicz, *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa 1959, s. 21.

zenie do dziecka, kontakty przedmiotowe, reakcje zabawowe, reakcje głosowe, wyrażanie zycżliwości i zainteresowania²⁷⁴. Zakłócony przebieg tych relacji wywołuje skutki uwidoczniające się choćby w zaburzeniach emocjonalno-dążeńiowych w wieku późniejszym. Psycholodzy są skłonni twierdzić, że dostrzegane obecnie coraz większe upośledzenie tych relacji w rodzinie zwiększać będzie ilość osób społecznie nieprzystosowanych – będzie to także dotyczyć relacji z sąsiedztwem i wspólnotą zawodową.

Poczucie bezpieczeństwa to także poczucie, że jest się akceptowanym. Jest ona naturalnie rozumiana jako otwarcie się społeczeństwa czy wspólnoty na tę osobę i uznanie jej za swoją. Owo poczucie przynależności jest więc cechą naturalną, wpisaną w człowieka, a szczególnie głęboko przeżywaną w rodzinie. Niewątpliwe trudności w rozwijaniu tej relacji dostrzegane są w rodzinach rozbitych, gdzie dziecko poszukuje akceptacji równocześnie w dwóch środowiskach: ojca i matki, które to znów są najczęściej wrogo do siebie nastawione – wzajemnie się nie akceptują. To oczywiście powoduje dyskomfort emocjonalny dziecka, brak zaufania do wyrażanej akceptacji, a nawet reakcję wycofania czy szukania innego, spójnego środowiska, w którym akceptacja nie spowodowałaby wewnętrznego rozdarcia między dwiema stronami. To jednak najczęściej odbija się negatywnym echem na zaangażowaniu się dziecka np. w zadania szkoły, w relacje z rówieśnikami czy sąsiedztwem²⁷⁵. Dziecko czy też później młody człowiek nie będzie odczuwał potrzeby zaangażowania się w pracę środowiska, przynależności do grup rówieśniczych.

Drugi etap rozwoju emocjonalno-społecznego dziecka wymieniany przez T. Kukołowicz to etap kompromisu, uczestnictwa

²⁷⁴ W. Jacuńska-Iwińska, *Reakcje dorosłych na aktywność małego dziecka jako czynnik różnicujący środowisko domowe i zakładowe*, „Psychologia Wychowawcza” nr 5 (1963), s. 490.

²⁷⁵ M. Nowak-Dziemianowicz, *Doświadczenia rodzinne w narracjach. Interpretacje sensów i znaczeń*, Wrocław 2002, s. 233nn.

i współdziałania²⁷⁶. Dziecko w tym okresie kształtuje się pod kątem uzgadniania interesów, wymieniania tego, co się otrzymuje, na to, co się daje. Etap ten rozpoczyna się z chwilą pojawienia się mowy u dziecka. Możliwość komunikowania się werbalnego jest milowym krokiem w kształtowaniu się zachowań społecznych. Mowa bowiem – choćby była jeszcze nieudolna – pozwala na nawiązanie dialogu, który jest niezbędny w szukaniu kompromisu i uzgadnianiu przedmiotów wymiany. Oczywiście, cała ta sieć relacji oparta jest na komunikacji, a więc zakładać musi wzajemne zrozumienie partnerów oraz rozumienie tego, co dla mnie jest dobre, a co złe, co będzie właściwym odpowiednikiem tego, co daję, i czego oczekuję w zamian. Ważna jest tu także możliwość abstrakcyjnego ujmowania zjawisk i rzeczywistości.

Skoncentrowaliśmy się na psychologicznej analizie rozwoju dziecka, czynnikach oraz warunkach jego dojrzewania, akcentując te elementy, które będą miały znaczenie dla zachowań prospołecznych, związanych z sąsiedztwem i – w późniejszym czasie – środowiskiem pracowniczym. Dokonana prezentacja pozwala zrozumieć, że rodzina jako naturalna i podstawowa społeczność jest nie tylko grupą osób mieszkających pod wspólnym dachem, ale jest nade wszystko środowiskiem, w którym dokonuje się fizyczny, psychiczny i duchowy rozwój człowieka.

Podkreślmy pojęcie *środowisko* i wskażmy, że jest to ogół wszystkich warunków zewnętrznych, do których zalicza się przede wszystkim warunki abiotyczne, biologiczne i społeczno-kulturowe, zaadoptowany w których człowiek ma szanse pełnego wzrostu we wskazanych wyżej sferach. Staje się zatem jasne, że musi się ono charakteryzować określonymi więzami o przyjaznym dla człowieka zasobie emocji. *Grupa* natomiast definiowana jest współcześnie jako zespół jednostek wyodrębniony z większej całości dzięki uzgodnionemu, wąsko ujętemu profilowi przynależności, np. grupa kibiców zespołu sportowego. Gdy zatem mówimy o rodzinie, pełniejszym pojęciem jest środowisko, choć niewątpliwie ma ona także cechy grupy. Myślicie-

²⁷⁶ T. Kukołowicz, *Rodzina wychowuje*, dz. cyt., s. 27nn.

le średniowieczni, mówiąc o rodzinie, używali pojęć: *domus*, *societas domestica*, *familia domestica*. Te określenia wyodrębniają w rodzinie jej charakter społeczności, czyli ciała hierarchicznie uporządkowanego. Nie jest to więc wspólnota, w której każdy z jej członków ma takie same prawa i obowiązki oraz w takim samym stopniu zależy od drugiej osoby.

Wymienione wcześniej funkcje rodziny jako społeczności, która koncentruje się głównie wokół zrodzenia, wychowania i stworzenia każdemu z jej członków warunków do osiągnięcia własnej doskonałości, naprowadzają nas na przybliżenie jej zadań o implikacjach wyraźnie społecznych. C. Strzeszewski pisze wręcz, że owa społeczna funkcja rodziny jest rolą wyznaczoną jej przez prawo naturalne²⁷⁷. Ponieważ jednak prawo naturalne ma z jednej strony charakter statyczny – stały i niezmienny, a z drugiej dynamiczny – otwarty na zmieniające się warunki, czas i miejsce, stąd też i społeczna funkcja rodziny podlega takiej dualnej interpretacji. „Rozmaitość funkcji społecznych rodziny – czytamy u C. Strzeszewskiego – zależy od jej wielkości, wieku jej członków, ich stanowisk społecznych, od czasu i miejsca, itd.”²⁷⁸. Ta zmienność czy nawet plastyczność powoduje, że rodzina może sama do pewnego stopnia kierować swym powołaniem, wybierając najlepszą dla siebie formę, biorąc pod uwagę chociażby specyfikę osobową swych członków.

Skoro społeczeństwo, takie jak naród czy państwo, zbudowane jest ze społeczności rodzinnych, płynie stąd prosty wniosek, że więzy łączące członków rodziny wewnątrz niej spletają się poprzez otwarcie się poszczególnych tworzących ją osób z osobami i społecznościami będącymi poza nią. To jest podstawowy element warunkujący spójność społeczności pozarodzinnych. Trzeba pamiętać, że rodzina jest środowiskiem, które łączy osobę ze społecznością istniejącą poza nią. Tak jak rodzina moralnie i społecznie uposaży jednostkę w procesie jej wychowania, tak będzie wyglądała jej relacja ze światem, tak w końcu będzie

²⁷⁷ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 409.

²⁷⁸ Tamże, s. 410.

wyglądał ten świat. Stąd płynie wniosek o ogromnej roli rodziny w kształtowaniu charakteru i postaw osoby. Nie zapomnijmy także o tym, że społeczeństwo ma określone oczekiwania (zapotrzebowanie) na jednostki.

Właśnie owa plastyczność rodziny winna dawać wyraz tym oczekiwaniom, wychowując swych członków w taki sposób, by i społeczeństwo, i owi członkowie mieli uzasadnione poczucie satysfakcji i spełnienia. Konkretnie przekłada się to m.in. na profil wykształcenia. Rodzina (oczywiście nie tylko ona) winna zadbać, by młodzież zyskiwała takie ukierunkowanie i przystosowanie zawodowe, które zagwarantuje jej pracę, samospełnienie oraz będzie przyczyniało się do budowy dobra wspólnego społeczeństwa, w którym żyje.

Oprócz wykształcenia i zdobytych kwalifikacji zawodowych ważne dla społeczności są także walory osobowo-moralne jednostki. Rodzina nie może wychowywać jednostek o wrogim, niechętnym lub obojętnym stosunku do innych osób i społeczności. Taka jednostka będzie nie tylko nieużyteczna czy pasożytnicza, ale wręcz niebezpieczna dla innych, a w konsekwencji dla własnej rodziny i siebie samego. Nie zbuduje ona poprawnych relacji z sąsiadami czy kolegami z pracy. Spowoduje to jej alienację, a nawet wrogość.

Aby tak się nie stało, rodzina, która jest pierwszym i podstawowym wychowawcą, musi spełnić cztery podstawowe funkcje społeczne: jako wspólnota życia, jako wspólnota gospodarcza, jako wspólnota wychowania i jako komórka społeczna²⁷⁹. To, jakimi wartościami nasiąknięta zostanie jednostka, a dokonuje się to zasadniczo w rodzinie, taka będzie ich transmisja w mniejsze lub większe społeczności, w których ta jednostka będzie funkcjonować. Tu zatem, w rodzinie, nabywa się zasadniczego zespołu wartości²⁸⁰.

²⁷⁹ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 411.

²⁸⁰ A. Solak, *Człowiek i jego wychowanie*, dz. cyt., s. 106, 115; A. Błasiak, *Młodzież – świat wartości*, Kraków 2002, s. 261nn; M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie nowoczesności*, Kielce 2002.

Ale także to tu dokonuje się oceny i selekcji wartości przyniesionych przez jednostkę do rodziny. Poprzez nią w świadomości jednostki nabierają konkretnego kształtu wartości duchowe, moralne, społeczne, religijne, materialne. Powinni o tym pamiętać szczególnie rodzice. Oni, będąc pierwszymi i najważniejszymi wychowawcami i autorytetami dla swych dzieci, mogą wypaczyć ich system wartości lub go twórczo ukształtować i ukierunkować.

Sprzyja temu intymność tej wspólnoty oraz miłość, jaka rządzi ich wzajemnymi relacjami. Adaptacja tych wartości znajduje więc tutaj najpodatniejszy grunt i najwłaściwszą atmosferę. Dlatego też rodzina powinna być wzorem życia społecznego. Wartości, jakie w niej obowiązują i są pielęgnowane, powinny we właściwy sposób przenieść się na społeczności większe. Wymieńmy tutaj te najważniejsze.

Skoro początkiem życia społecznego jest konieczność zdobywania środków do życia, a rodzina nie potrafi już sama tego zadowalająco zrobić, to zasada organizacji życia społecznego i gospodarczego, form produkcji oraz systemu dystrybucji powinna być dostosowana do potrzeb rodziny. To rodzina najlepiej weryfikuje sprawność działania systemu społecznego, demaskuje jego błędy i słabości oraz wyznacza kierunki jego postępu. Można by tu jednak postawić pytanie: Dlaczego to właśnie rodzina i jej dobro, a nie jednostka ma być punktem odniesienia dla urządzeń społecznych? Taki jest przecież postulat liberałów. Wydaje się jednak, że to nie po ich stronie skupiają się argumenty słuszności. Rodzina najlepiej wyraża, realizuje i zaspokaja podwójną naturę człowieka: jako indywidualności i jako *animal socialis*. Według tej koncepcji rozwój osoby ludzkiej ma pielęgnować życie zarówno prywatne, jak i publiczne²⁸¹. Jak już wykazaliśmy, błąd antropologiczny powielany zarówno przez liberałów, jak i socjalistów czy komunistów polega na tym, że redukują oni osobę do jednego tylko wymiaru: albo akcentują

²⁸¹ L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, dz. cyt., s. 64.

indywidualność, albo topią ją w społeczności. Nauka społeczna Kościoła opiera się na wnioskach wynikających z harmonijnego połączenia obu tych elementów. A praktycznie najlepiej udaje się tego dokonać właśnie w rodzinie.

W rodzinie również kształtuje się postawa odpowiedzialności. Rozciąga się ona na wszystkich jej członków. Oczywiście jej zakres i nasilenie przypadające na konkretną osobę zależy od wieku, pozycji i okoliczności. Nikt nie może jednak powiedzieć, że jest z niej zwolniony. Ta postawa odpowiedzialności za członków najbliższej rodziny przekłada się na odpowiedzialność na społeczność, w jakiej żyjemy. Zatem źródłem odpowiedzialności społecznej jest odpowiedzialność za rodzinę i funkcjonująca w rodzinie. Wzorem dla społeczności powinna być także rodzina z jej porządkiem organizacji władzy i hierarchii zależności poszczególnych jej członków. Największą władzą w rodzinie mają rodzice. Stąd też na ich barkach spoczywa odpowiedzialność za bezpieczeństwo, dobrobyt i klimat panujący w rodzinie. Rodzina kształtuje także kulturę narodową. Wrażliwość na piękno, dobro, prawdę czy też inne wartości nabyta w rodzinie domaga się rozwinięcia poza nią. Stąd rodzi się społeczne zapotrzebowanie na instytucje kulturalne i oświatowe, na określoną kulturę współżycia, a także na dogodne warunki samorozwoju.

To, co najbardziej odczuwalne w rodzinie, to troska, z jaką poszczególni jej członkowie odnoszą się do siebie w chwilach trudnych, np. w stanie choroby. Rodzina zapewnia podstawową opiekę zdrowotną, czyniąc to w sposób pełny, tzn. troszcząc się zarówno o ciało, jak i ducha chorego. Ponadto, otaczając każdego opieką, sprawia, że zostaje zaspokojona podstawowa potrzeba gwarancji bezpieczeństwa i sprawiedliwości. Ta funkcja przejęta przez państwo powinna uwzględniać naturalne uprawnienia i oczekiwania rodziny. W końcu, wspominana tu już wielokrotnie więź społeczna ma nie inne źródło jak właśnie w więzi rodzinnej. Jeśli nie zostanie ona tu właściwie ukształtowana, czyli oparta na miłości, odpowiedzialności, poświęceniu, to żadne instytucje społeczne tego nie uczynią.

Jakie wyływają wnioski z dokonanej powyżej analizy? Czy współczesna rodzina osadzona w nowoczesnym, dynamicznie

rozwijającym się społeczeństwie ma wpływ na kształtowanie się postaw pozytywnego otwarcia się dzieci i młodzieży na innych, w tym szczególnie na sąsiedztwo, środowisko zawodowe, naród czy państwo?

Czy narastającą ciągle wielość czynników i środowisk wpływających na wychowanie młodego pokolenia nie pomniejsza roli rodziny?

Czy, w końcu, propagowany model osobowy, akcentujący indywidualizm, a nawet egoizm, nie niweczy tego, co w sposób naturalny jest w stanie dokonać rodzina, wychowująca w atmosferze miłości, zaufania, świadczenia sobie wzajemnej pomocy? Złożoność świata, w którym żyjemy, uzależnia nas od siebie nawzajem. Nikt nie może twierdzić, że jest w stanie sam sobie radzić ze wszystkimi sprawami i problemami, jakie nas spotykają. Stąd rodzi się konieczność twórczej i opartej na zaufaniu współegzystencji. Ona zaś domaga się respektowania określonych zasad moralnych, gwarantujących ład społeczny.

Owe zasady są — do pewnego stopnia — kalką tego, co obowiązuje w sposób naturalny w rodzinie. Jeśli zatem wychowanie prospołeczne nie będzie oparte i niejako wzorowane na relacjach rodzinnych, żadne instytucje nie są w stanie tego zadawalająco uczynić. To właśnie w takie instytucje, jak szkoła, zakład pracy, oraz środowiska: sąsiedzie i koleżeńskie, wchodzi się zaopatrzoną — lub nie — w określone wartości wyniesione z rodzinnego domu. Tam, co prawda, ulegają one pewnym dostosowawczym modyfikacjom, ale dotyczy to jedynie pewnej ich warstwy, nie ingerując zasadniczo w samo jądro. A więc możemy powiedzieć, że tak jak nikt i nic nie jest w stanie zastąpić — bez narażenia się na ingerencję w to, co najbardziej naturalne — rodziny w jej prawach i obowiązkach wychowawczych, tak też nikt i nic nie uczyni tego lepiej, pełniej i z większym wyczuciem indywidualizacji procesu wychowania, wynikającego z odmienności i oryginalności każdego człowieka.

Środowiska pozarodzinne, szczególnie myślimy tu o władzach lokalnych czy państwowych, powinny — w trosce o ład społeczny i dobro wspólne — wspierać wszelkimi możliwymi środkami i sposobami, rodzicielską i wychowawczą działalność rodziny.

Nie mniejsza odpowiedzialność spoczywa na mediach²⁸². Ich rolą winno być tworzenie przyjaznej rodzinie atmosfery.

Mówiąc o obdarowywaniu się pełnią człowieczeństwa w rodzinie, popełnilibyśmy błąd, pomijając tak zasadniczy fakt, że w rodzinie dokonuje się także przekaz wiary, że w niej człowiek doświadcza obecności Boga i Kościoła, że jest ona *ecclesiolą*, to znaczy kościołem domowym. Prowadzi ona bowiem człowieka nie tylko do społeczności świeckiej, ale także do wspólnoty nadprzyrodzonej, jaką jest Kościół.

Już Sobór Watykański II wyraził prawdę, że „w tym niejako domowym kościele rodzice za pomocą słowa i przykładu winni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe dla nich powołanie (KK 11). Małżeństwo chrześcijańskie, poprzez sakrament, który jest zawsze znakiem bliskości Boga, otrzymuje szczególną łaskę i sprawność, aby swoje dzieci wprowadzać do Kościoła, obdarzając je zarówno darami naturalnymi, jak i nadprzyrodzonymi.

Stąd też rodzina jest miejscem wychowania nie tylko fizycznego, psychicznego, moralnego, ale także duchowego i religijnego. Wspólna modlitwa, rodzinna niedzielna Eucharystia, chrześcijańskie zwyczaje, w które człowiek wrasta na zasadzie interioryzacji wartości, świadectwo rodziców, którzy są pierwszymi nauczycielami wiary – wszystkie te elementy składają się na doświadczenie, że Kościół „tylko pozornie jest zespoleniem pojedynczych ludzi. Jest on wspólnotą wspólnot, z których najbardziej podstawową jest wspólnota rodzinna”²⁸³. Z pewnością dlatego Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* ukazał, że w każdej chrześcijańskiej rodzinie należy odkryć różne postaci i rysy Kościoła powszechnego.

Drugim po rodzinie miejscem, gdzie dokonuje się uspołecznienie człowieka, jest szkoła. Pełni ona swoje funkcje wychowawcze z mandatu rodziców i społeczeństwa. To oni wybierają sposób wychowania swojego dziecka i to oni są wciąż za ten proces

²⁸² F. Adamski, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970, s. 9.

²⁸³ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 134.

szczególnie odpowiedzialni. Konsekwencją tego faktu jest konieczność konsultacji programów wychowawczych szkoły z rodzicami²⁸⁴. „Szkoła mocą swojego posłannictwa kształtuje władze umysłowe, rozwija zdolności wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przyszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, sprzyja dyspozycjom wzajemnego zrozumienia się – stwarzając przyjazne współzycie wśród wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem”²⁸⁵. Zadania szkoły, a w nich nauczanie i wychowanie, są złożone. Szkoła jako instytucja, a zatem utrwalony sposób działania, musi zapewnić każdemu uczniowi takie warunki edukacji, które są niezbędne, aby mogły w nim rozwijać się jego zdolności i zainteresowania, jego intelekt, wola i uczucia oraz umiejętność pracy jednostkowej i zbiorowej. Szkoła, realizując powyższe zadania, wprowadza dzieci i młodzież z domu rodzinnego w szerszą społeczność, tak że „szkoła udostępnia i upowszechnia kulturę narodową i powszechną, usprawnia w działaniach społecznych, kształtuje oblicze ideowe w danym społeczeństwie, odpowiada na potrzeby społeczne kraju, kształtuje strukturę warstwową kraju”²⁸⁶.

Szkoła w każdej epoce posiadała olbrzymie znaczenie społeczne: „Szkoła pełni funkcję społeczną nie do zastąpienia [...]; sprawdziła się jako najważniejsza funkcjonalna odpowiedź społeczeństwa na prawo każdego człowieka do wykształcenia, a więc do jego samorealizacji oraz jako jeden z najbardziej zasadniczych czynników kształtujących życie tego społeczeństwa”²⁸⁷. Szkoła spełnia stymulującą rolę w aktywności wychowanków poprzez odbiór treści kulturowych oraz we wprowadzeniu w świat kul-

²⁸⁴ Por. S. Urbaniak, *Wspólna sprawa wychowanie do miłości w domu i szkole*, Poznań 1999, s. 8.

²⁸⁵ C. Kupisiewicz, *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*, Warszawa 1985, s. 238.

²⁸⁶ T. Kukułowicz, *Szkoła w systemie społeczno-wychowawczym*, w: *Katecheza w szkole*, red. J. Krucina, Wrocław 1992, s. 26.

²⁸⁷ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, Poznań 1986, nr 13.

tury i sztuki; stanowi ona podłoże kulturowej kompetencji, czyli „podkreśla osobnicze zdolności i możliwości organizmu i umysłu do podjęcia aktywności twórczej”²⁸⁸.

Na podstawie zasad nauk pedagogicznych, przepisów prawa oświatowego, zobowiązań wypływających z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ oraz Deklaracji Praw Dziecka ONZ określono cele i zadania stojące przed polską szkołą:

1) szkoła umożliwia rozwój osobowości oraz zdobywanie wiedzy, kształtowanie umiejętności i rozwój uzdolnień, zwłaszcza z uwzględnieniem wymogów rynku pracy;

2) dąży do zapewnienia uczniom pełnego rozwoju umysłowego, moralnego i emocjonalnego oraz fizycznego w zgodzie z ich potrzebami, możliwościami psychofizycznymi, w warunkach poszanowania tożsamości narodowej, ich wolności osobistej oraz wolności światopoglądowej i wyznaniowej;

3) zapewnia uczniom opiekę pedagogiczną i zdrowotną, bezpieczeństwo w szkole i w czasie zajęć organizowanych przez szkołę;

4) umożliwia uczniom rozwój ich talentów, uzdolnień i zainteresowań poznawczych, artystycznych i sportowych;

5) organizuje pomoc uczniom mającym trudności wychowawcze;

6) umożliwia uczniom realizację obowiązku szkolnego, uzyskania świadectwa ukończenia szkoły oraz przygotowuje do świadomego wyboru kierunku kształcenia lub nauki wybranego zawodu;

7) umożliwia uczniom podtrzymanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej, językowej i religijnej poprzez poszanowanie ich odrębności;

8) udziela uczniom pomocy psychologiczno-pedagogicznej;

²⁸⁸ R. Tańczuk, *O użyteczności kompetencji kulturalnej*, w: *Współczesna myśl o kulturze*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1996, s. 62. Por. także: E. Fanfara, *Świat doświadczeń kulturowych kształtowany przez szkołę – w kontekście cyklu edukacyjnego „Obmyślam świat”*, w: *Edukacja humanistyczna, aksjologiczna i estetyczna w świetle programów i potrzeb oświatowych*, red. J. Kida, Rzeszów 2003.

9) organizuje opiekę nad uczniami niepełnosprawnymi ruchowo;

10) umożliwia rozwijanie zainteresowań uczniów realizowane w indywidualnych programach nauczania.

Szkoła to przede wszystkim dwie ścieżki: edukacja i formacja. W świetle personalizmu podstawą edukacji jest osoba wychowanka i osoba wychowująca oraz treść wychowawcza, na którą składa się określony ideał wychowawczy (model, paradygmat) – cel wychowania, oraz metody wychowawcze. Od strony wychowanka osoba jest zarówno podmiotem wychowania, jak i wartością – celem procesu formacyjnego. Z kolei proces wychowania pojawia się jako relacja: wychowawca – wychowanek, lub bardziej ogólnie, jako relacja środowisko – wychowanek. Jan Paweł II mówi: „Wychowanie to twórczość o przedmiocie najbardziej osobowym – wychowuje się bowiem zawsze i tylko osobę, zwierzę można jedynie tresować – a równocześnie twórczość w tworzywie całkowicie ludzkim: wszystko, co z natury zawiera się w wychowywanym człowieku, stanowi tworzywo dla wychowawców, tworzywo, po które winna sięgać ich miłość. Do całokształtu tego tworzywa należy także to, co daje Bóg w porządku nadnatury, czyli łaski. Nie pozostawia On bowiem dzieła wychowania, które jest poniekąd ciągłym stwarzaniem osobowości, całkowicie i wyłącznie rodzicom, ale sam osobiście również bierze w nim udział”²⁸⁹.

Osoba, obecna w wychowaniu jako jego podmiot i przedmiot, widziana jest w relacji do Boga i wspólnoty²⁹⁰. Próbuując wyjaśnić zasady personalizmu stosowane w wychowaniu i edukacji, należy wymienić prymat osoby nad rzeczą, pierwszeństwo osoby przed społeczeństwem, pomoc oświaty w integralnym rozwoju człowieka, w myśl zasady pomocniczości – pomoc zrozumianą jako inspirację do rozwoju i zasady wolności: „tyle więzów, ile konieczne, tyle wolności, ile możliwe”.

²⁸⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, {s. ?}.

²⁹⁰ Por. P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003.

Celem wychowania jest pełny rozwój osobowości młodego człowieka. Rozwój pełny oznacza rozwinięcie wszystkich możliwości potencjalnych, rozwój dobrych skłonności, wykorzenie złych, rozwój wszelkich uzdolnień i talentów. Jest to harmonijny rozwój fizyczny i duchowy. Jak widzimy, rozwój ten jest nie tylko dbaniem o zdrowie lub o samo wykształcenie, ale także o nieprzytłaczanie indywidualności przez terror fizyczny czy moralny oraz nadmierny nacisk indywidualności wychowawców i rodziców, którzy chcieliby upodobnić wychowanka jedynie do siebie samych. Wychowanie jest jednym z podstawowych praw dziecka i młodzieży, które jest oparte na prawie naturalnym i ukazuje pełne uczestnictwo w korzystaniu z wiedzy (wykształcenie ogólne, techniczne, humanistyczne czy zawodowe), jak również powinno prowadzić do kształtowania myśli, charakteru, woli i emocjonalności.

Wychowanie służy w szczególnym tego słowa znaczeniu „uczłowieczeniu” człowieka. Człowiek, będąc człowiekiem od pierwszej chwili swego poczęcia w łonie matki, stopniowo uczy się być człowiekiem – i ta podstawowa wiedza utożsamia się właśnie z wychowaniem. Człowiek jest przyszłością swej rodziny i całej ludzkości – jednakże przyszłość człowieka związana jest nierozzerwalnie z wychowaniem. Przedmiotem wychowania jest konkretny człowiek w aspekcie indywidualnym i społecznym, byt cielesno-duchowy, niepowtarzalny, wzrastający i zmieniający się tak w sferze przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej.

Wychowanie ma kształtować osobę ze względu na jej najwyższy cel i najwznioślejsze dążenia społeczeństwa, w którym będzie ona żyła jako człowiek dorosły; ma harmonijnie rozwijać wszystkie jej zdolności, jak zdolność do wysiłku i poczucie odpowiedzialności; ma pomóc jej w osiągnięciu panowania nad własną wolnością. Wychowanie zatem, które jest kształtowaniem osoby w kierunku dobra, nie może dokonywać się inaczej jak przez współdziałanie, uczestnictwo i umiejętność życia w wolności. W tym kształtowaniu osoby niezbędna jest rola wychowawcy. Stwarza on i proponuje mniej lub bardziej korzystne warunki rozwoju osoby i rozwój ten bezpośrednio umożliwia. Rola wychowawcy polega na udostępnianiu i przybliżaniu pod-

miotowi, który posiada swą autonomię, zbioru wartości stanowiących trwały dorobek społeczności. Towarzysząc młodemu człowiekowi, wychowawca powinien pomagać w osiągnięciu jasności osądu i we wzmacnianiu woli, aby umiał dokonywać wyborów opartych na prawdzie i wolności, na dobru i na ofiarności. Wychowywać to znaczy pomagać komuś w odkryciu własnych możliwości, pomagać w zrozumieniu, kim człowiek powinien być, aby naprawdę umiał odpowiedzieć na swoje powołanie. Ponadto wychowawca musi umieć uważnie odczytywać znaki czasu, czyli dostrzegać pojawiające się wartości, które pociągają wychowanków.

Ważnym zagadnieniem jest również podmiotowy charakter samego procesu wychowania, a więc konieczność takiego dobru dróg oddziaływania wychowawczego, które ma stymulować do odkrycia swojego powołania i rozwoju. Wychowanie ulega degradacji, kiedy zmienia się w czyste kształcenie. Osoba bowiem doskonali się poprzez uczestnictwo, które jest aktywnością, otwarciem dwustronnym: odbiorem i daniem. Dlatego proces wychowania powinien zmierzać do przygotowania osoby w takim właśnie kierunku, a konkretnie do życia w rodzinie, w społeczeństwie i w państwie, do uczestnictwa w dziedzinie kultury i wartości. Powinien uzdalniać do postępu i rozwoju samego siebie w kierunku celu ostatecznego, do ukształtowania świadomości podmiotu znającego swe prawa i powinności. „Każda osoba jest podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia – te dwie przede wszystkim właściwości odnajdujemy we wnętrzu osoby. Wobec tego każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby sama określała swe cele”²⁹¹. Człowiek jako podmiot i przedmiot wychowania jest zdolny do poznania, miłowania i dążenia ku dobru, które ułatwia harmonijne włączenie się w życie społeczne i pełny rozwój wszystkich swoich możliwości.

Innym ważnym założeniem edukacji jest wychowanie we wspólnocie. „Człowiek nie jest sam, żyje z drugim, przez drugich, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie

²⁹¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 29.

wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań. Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego [...]. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja zbiorowego życia zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw – nawet gdyby to następowało w imię jakiejś motywacji «społecznej» – jest, niestety, przeciw społeczeństwu, przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu”²⁹². Proces wychowania człowieka we wspólnocie ma się dokonywać w miłości, prawdzie i wolności. Między prawdą a miłością, całą ludzką moralnością i kulturą istnieje nierozzerwalna więź. W tym wzajemnym powiązaniu jednostka może prawdziwie żyć i rozwijać się jako człowiek. Prawdziwy rozwój następuje wtedy, gdy jednostki i wspólnoty widzą, że są ściśle przestrzegane wymogi moralne, kulturowe i duchowe, oparte na godności osoby ludzkiej i na tożsamości właściwej każdej wspólnocie. Wychowanie we wspólnocie staje się źródłem i motorem wszelkich działań międzyludzkich. Jest to czas, w którym nawiązują się nowe kontakty koleżeńskie i przyjaźnie. Otwiera się wielkie pole doświadczenia, które posiada nie tylko znaczenie poznawcze, ale równocześnie wychowawcze i etyczne.

Wychowanie, jako wspieranie rozwoju integralnego osoby, zawiera w sobie zamierzenie podjęcia takich działań, przez które osoba staje się coraz pełniej i doskonalej „osobowa” i ludzka zarazem, przez które osiąga swoje ludzkie cele i zamierzenia, w kierunku jej celu ostatecznego. „Tylko wtedy, gdy dobrze się rozumiało, kim jest człowiek sam w sobie i co jest ostatecznym celem ludzkiego życia, poprawnie i logicznie wyłania się problem, jak powadzić człowieka do osiągnięcia przezeń swego osobistego celu”²⁹³. Wychowawca jest odpowiedzialny za to, aby jego

²⁹² Jan Paweł II, *„Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się”*. III Podróż apostolska do Polski (8–14 VI 1987), Poznań 1987.

²⁹³ Przemówienie na uniwersytecie w Padwie, 12 IX 1982, w: *„Wy jesteście moją nadzieją”*. Słowa Jana Pawła II do młodzieży, red. K. Szerba. Warszawa 1987, s. 255.

wychowankowie metodycznie i systematycznie byli wprowadzani w poszczególne dziedziny życia, przy czym powinien wносить swój wkład również do rozwoju fizycznego, psychicznego, moralnego, intelektualnego i duchowego. Tak więc cele i środki wychowania muszą być podporządkowane racji dobra całej osobowości człowieka²⁹⁴. Dzięki temu „istota ludzka określa i wyraża siebie w kręgu istot jej podobnych”²⁹⁵. Realizacja celów wychowania dokonuje się w relacji podmiotowej: wychowawca – wychowanek. Pozostają one także w nierozłącznym związku z określonym stanowiskiem filozoficznym, religijnym, światopoglądowym, naukowym, jak również politycznym.

Ogólnym celem wychowania jest dojrzałość ludzka. Wychowanie ma zmierzać do osobowego i społecznego wychowania człowieka. Tak określony cel warunkuje zarówno kierunek, jak i skuteczność oddziaływań wychowawczych. Ma obejmować rozwój całej osoby, a więc zdolności intelektualnych, emocjonalnych i rozwój fizyczny, rozwój zarówno wewnętrznego „ja”, jak i zewnętrznych aspiracji, ku pełnemu rozwojowi człowieka i danych mu przez Boga możliwości. Prawdziwe wychowanie ma dać pełną wizję świata i osoby ludzkiej w ich całości, zmierzać do tego, aby wychowanek był zdolny do pełnej spójni myśli, słowa i czynu. Wychowanie integralne zmierza do pełnego rozwoju osobowości, nadaje pełne znaczenie życiu, nie ogranicza się do zwykłego zdobywania obszernych choćby wiadomości, ale przenika także na pole uczuciowości i woli, zmierza do kształtowania przekonań, skłonności i zachowań, ułatwiając w ten sposób decyzje etyczne, społeczne, kulturalne. Zatem powinno ono doprowadzić do zdolności wyboru dobra i realizacji zamierzonych celów. W konsekwencji podstawowymi celami wychowawczymi są:

- dążenie do zachowania pełnej osobowości,
- wyrabianie zmysłu religijnego i moralnego,

²⁹⁴ Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 2000, s. 493.

²⁹⁵ M. Debesse, *Etapy wychowania*, w: *Antropologiczne podstawy wychowania*, red. R. Schulz, Warszawa 1986, s. 264.

- wypracowanie u dzieci poczucia odpowiedzialności za własne czyny,
- zdobywanie wiedzy, która jest potrzebna w różnych problemach życiowych,
- umiejętność rozwiązywania konfliktów bez stosowania przemocy,
- popieranie różnych form radzenia sobie z problemami,
- uczenie elastycznego i inteligentnego nastawienia na nowe i trudne sytuacje,
- rozwijanie postaw współpracy,
- respektowanie godności osób inaczej myślących,
- popieranie zachowań wzorcowych tak w sferze społecznej, jak i własnej twórczości,
- kształtowanie dojrzałości emocjonalnej oraz dostrzeżenie własnej odmienności,
- akceptowanie siebie i swoich uczuć,
- kształtowanie poczucia własnej godności,
- umiejętne wykorzystanie czasu wolnego²⁹⁶.

Wychowawca musi trzymać się specyficznej drogi pedagogicznej, która z jednej strony precyzuje dynamikę rozwojową ludzkich sprawności, z drugiej zaś strony kształtuje w młodzieży warunki do udzielenia swobodnej i stopniowej na nią odpowiedzi. Zarówno dobór treści programowych, jak i sposób ich realizacji powinien obejmować przekaz prawdy i wiedzy oraz ukazywać powiązania między kulturą i wiarą. W przekazywaniu tych treści nie jest tak, że kogoś innego naucza się, a kogoś innego wychowuje. Mimo odmiennych celów szczegółowych tak funkcja wychowania, jak i nauczania zawiera w sobie działanie wychowawcze. Wybór treści wychowania i kształcenia uwarunkowany jest zarówno potrzebami całego społeczeństwa, jak i poszczególnych jego jednostek. Przy czym należy pamiętać, że ludzkiej istoty nie można redukować do materii i potrzeb tylko materialnych, mierzyć wartościami samej ekonomii. Trzeba wi-

²⁹⁶ Por J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, ChwŚ 42-43 (1976), s 54n.

dzień człowieka we wszystkich wymiarach jego człowieczeństwa zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Wychowawca staje wobec wychowanka zawsze jako wobec osoby, a nie materiału, który może dobrowolnie przetwarzać. Spotyka się zawsze z wychowankiem, z jego niepowtarzalnością, oryginalnością i jedynością. Można stwierdzić, że wychowanie jest przede wszystkim do „urzeczywistniania się osoby”. Wychowanie osobowe powinno prowadzić do poczucia więzi i przynależności do własnego narodu, postaw patriotycznych, otwartości wobec innych narodów, przygotowywać do uczestnictwa w politycznym i społecznym życiu kraju, w gospodarce i kulturze. Wychowawcy mają więc sprzyjać wychowaniu ludzi wolnych, podążających za prawdą, sprawiedliwych i prawych, budujących pokój, zdolnych przeciwstawić się duchowi i dialektyce wrogości, ukrytej czy jawnej przemocy, kształtować w wychowankach serca „wielkie i pogodne”, pełne miłości do ojczyzny, zdolne do dialogu i wielkodusznej współpracy. Takiemu wychowaniu może służyć rozwijanie naturalnych ludzkich uzdolnień do nauki, pracy, sztuki, miłości, zaangażowania społecznego i politycznego, postawy wobec sportu, sztuki i innych form wyrażania się człowieka, które są składnikiem kultury i cywilizacji.

Osobowe wychowanie człowieka, uwzględniające sposób istnienia i działania człowieka jako osoby, ma prowadzić do kształtowania ludzi wolnych i świadomie odpowiedzialnych za swój byt i przeznaczenie. Aby wychowanie było prawdziwym postępem w zdobywaniu i dojrzewaniu, winno być naznaczone tą wolnością, która jest „w człowieku szczególnym znakiem obrazu Boga” (KDK 17) i jest istotna dla osoby. Bez wolności osoba pozostałaby pozbawiona swej samodzielności w kształtowaniu siebie samej oraz w wyborze uzasadnień i wartości, które powinny stanowić inspirację do jej postępowania, w harmonii ze swoimi najgłębszymi przekonaniem, zwłaszcza tymi, które odnoszą się do znaczenia własnej egzystencji. Wolność jest darem i zadaniem, stąd też wychowanie w duchu wolności oznacza, że człowieka może kształtować świat, tworzyć wspaniałe dzieła ludzkiego ducha, nadać niepowtarzalny kształt swojej miłości, która staje się wolnym aktem serca. Jest zarazem niezwykłym sa-

moposiadaniem i uniwersalnym otwarciem na wszystko, co istnieje.

Wychowanie do prawdy i wolności jest szczególniejszym rysem całego osobowego wychowania człowieka. Tylko człowiek wolny w prawdzie może podołać wymaganiom i ciężarom naszej epoki. Wychowanie to wzrastanie do dobrego i umiejętnego korzystania z wolności przez możliwie wszechstronną prawdę: przez wielkie prawdy – o Bogu, o świecie, o człowieku i o własnej duszy, a także przez małe, codziennie prawdy, które są niejako zastosowaniem i weryfikacją wielkich prawd. Aby osiągnąć cel wychowania, potrzebne staje się wnikliwe rozeznanie duszy współczesnego człowieka. W ślad za rozeznaniem sytuacji duchowej współczesnego człowieka musi postępować świadoma praca wychowawcza, której źródłem ożywczym jest miłość człowieka. A zatem wychowywać do wolności znaczy spełniać wymagania prawdy i działać w niej, umieć siebie poddać, podporządkować prawdzie, a nie podporządkować prawdę sobie, swoim zachciankom i interesom. Człowiek jest wolny wtedy, gdy podporządkowuje się prawdzie. „Gorące umiłowanie prawdy powinno ożywiać obowiązki wychowawcze, wynosząc je ponad czyste koncepcje scjentystyczne czy laicyistyczne. Musi prowadzić do uczenia, jak naprawdę odróżnić prawdę od fałszu, sprawiedliwe od tego, co niesprawiedliwe, moralne od tego, co niemoralne, to, co podnosi człowieka, od tego, co nim manipuluje. Są to kryteria obiektywne i muszą one kierować wychowaniem, nie zaś kategorie pozawychowawcze, oparte na instrumentalnych przesłankach działania, władzy, subiektywnej oceny tego, co jest pożyteczne lub nie, czy czegoś naucza przyjaciel, czy przeciwnik, ktoś, kto uważany jest za postępowego czy zacofanego”²⁹⁷.

Pełne i całościowe wychowanie człowieka dokonuje się również poprzez udział w konkretnej rzeczywistości społecznej, któ-

²⁹⁷ *Macie kształtować ludzi wolnych*, Przemówienie do nauczycieli i wychowawców w Leon, 4 III 1983, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne* (1983), Poznań 1987, s. 415.

rej człowiek jest członkiem, w której żyje i działa. „Osoba i społeczeństwo pozostają ze sobą w relacji współzależności i wzajemności. Wszystko, cokolwiek się czyni na rzecz osoby, jest także dobrem wyświadczonym społeczeństwu, wszystko zaś, co się czyni na rzecz społeczeństwa, obraca się na pożytek osobowy”²⁹⁸. Wychowanie personalistyczne można określić jako „wychowanie otwarte i dynamiczne”. Wskazuje ono zarówno na pedagoga, jak na podmiot, który towarzyszy wychowankowi, wyznacza mu określone zadania, stawia jego diagnozę i stanowi inspirację dla jego rozwoju oraz ustawicznie budzi samodyscyplinę, by sam wziął w ręce swoje życie. Pedagogika otwarta ukazuje również wychowanka jako podmiot marzeń, pragnień i działań, które składają się na fakt samowychowania i wytyczania swoich perspektyw życiowych. Można zatem powiedzieć, że wychowanek w różnych okresach życia dąży do samookreślenia się, związanego z poszukiwaniem własnej tożsamości.

Wychowanie jest doskonaleniem człowieka we wszystkich dziedzinach życia i działalności, czyli kształtowaniem osoby ludzkiej. Przebiega ono w kierunku celu ostatecznego oraz dobra społeczeństwa i Kościoła. Jest to pomoc w rozwoju, towarzyszenie wiedzą, doświadczeniem i łaską. Dokonuje się ono we wspólnotach i instytucjach przez przyswajanie sobie wartości, które utrwalone nazywamy sprawnościami czy postawami²⁹⁹. Wychowanie zmierza do przekazania takich wartości, wzorów zachowań i wytworzenia takich postaw i doskonałości {cnót?} osobistych wychowanka, które czynią go aktywnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa. Te zachowania i działania zmierzają do realizacji dobra określonej grupy społecznej. Dzieciństwo ma decydujące znaczenie dla przyszłej postawy religijnej człowieka. Jest to okres budzenia osobowości dziecka, które ma przystosować się do życia w społeczności. Przez powtarzanie pewnych zachowań kształtujemy postawę. Pod tym pojęciem kryje się wieloaspektowa rzeczywistość.

²⁹⁸ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 40.

²⁹⁹ J. Krucina, *Mysł społeczna Kościoła*, dz. cyt., s. 38.

Początkowo przez postawę rozumiano przekonanie lub opinię w sensie przychylnego nastawienia do jakiejś wartości. Element odniesienia w pojęciu postawy obejmuje sferę intelektualną, emocjonalną oraz dążeniową. Tworzenie się postaw rozpoczyna się od procesów poznawczych, a więc zdobytych informacji, weryfikacji, sądów i oceny uzyskanych wiadomości. Element emocjonalny obejmuje wszelkie reakcje uczuciowe. Mogą to być uczucia radości lub smutku, zadowolenia lub niechęci, miłości lub nienawiści. Kolejnym komponentem postawy jest element dążeniowy, który łączy się z ukierunkowaniem działania wobec poznanej przedmiotu³⁰⁰.

Wychowanie ma doprowadzić do ukształtowania takich postaw, by katechizowani byli zaczymem dobra w świecie. Dobro wspólne jakiejkolwiek społeczności nie może być określone i rozpatrywane, jeśli nie weźmie się pod uwagę dobra osoby. Kiedy mówimy o wychowaniu społecznym, zwracamy uwagę na fakt, że każde wychowanie dokonuje się w społeczeństwie, albo chcemy podkreślić, że wychowanie zmierza do przekazania takich postaw oraz doskonałości, które czynią go aktywnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa. Pragniemy podkreślić ten drugi aspekt wychowania, dzięki któremu wychowanek przyczynia się przez swe zachowanie i działanie do realizacji dobra wspólnego określonej grupy społecznej. Każde właściwe wychowanie, poprzez które kształtujemy doskonałego człowieka, jest wychowaniem społecznym. Żadne jednak wychowanie nie osiąga ideału doskonałego człowieka, lecz do niego zmierza³⁰¹.

Wychowanie ma dążyć do przemiany postaw życiowych i nawyków, a przez to utrwalić przeobrażenia dokonane w kulturze naukowej, artystycznej i moralnej. Trzeba odnawiać się w myśleniu i przyoblec człowieka stworzonego według Boga w sprawiedliwości i świętości polegającej na prawdzie (por. Ef

³⁰⁰ J. Walczak, *Wpływ telewizyjnych i filmowych wzorów osobowych na kształtowanie się postaw moralnych dzieci i młodzieży*, „Katecheta” 12 (1968) nr 6, s. 247.

³⁰¹ J. Majka, *Socjologia wychowania. Zarys problematyki* (mps), Wrocław 1971, s. 7.

4,23–24). Dlatego trzeba wykorzystać w pracy wychowawczej najnowsze zdobycze pedagogiki³⁰².

Rozwój wiedzy o człowieku, zarówno o jego strukturze psychicznej, jak i o jego kulturze, podlega dynamice przemian. Rozwój nauki wpływa na coraz dokładniejsze poznanie skuteczności środków oddziaływania wychowawczego. Wychowanie staje się trudniejsze, ale skuteczniejsze. Cele wychowawcze odnośnie do konkretnego człowieka winny być indywidualizowane i doskonalone wraz z postępem wychowanka³⁰³.

Postawy są kombinacją uczuć i przekonań, nadają pewną ciągłość zachowania człowieka, są wyuczone i podatne na zmiany. Aby pomyślnie wpływać na postawy wychowanka, trzeba spełnić następujące warunki: zdobyć jego zaufanie, zredukować postawę obronną, zredukować egocentryzm i zdeprawowanie³⁰⁴. Chcąc dokonać zmiany postaw, należy wytworzyć u odbiorców pozytywne nastawienie wobec przekazywanych treści. Trzeba zatroszczyć się o odpowiedni nastrój, atmosferę szczerości i zaufania. W trakcie nauki nawiązujemy do posiadanej przez dzieci wiedzy. Pozytywny rezultat może odnieść przypisywanie dzieciom wyższych motywów aniżeli te, którymi rzeczywiście się kierują. To prowadzi do ukształtowania pożądanych postaw. Samo jednak przekazywanie informacji nie przyniesie oczekiwanego rezultatu. Pracę nad zmianą postawy można rozpocząć od zmiany zachowań. Podtrzymywać ją możemy, stosując nagrody, pochwały, aprobatę społeczną. Pożądane zachowanie może dawać zadowolenie jednostce i przez to utrwalić się.

Włączenie wychowanków do pozytywnej społecznie działalności, która da im zadowolenie, może być skuteczną metodą kształtowania postaw. Takim zadaniem może być pełnienie przez uczniów określonych ról społecznych. „Przez rolę społeczną rozumiemy zespół obowiązków, przewidywanych zachowań,

³⁰² S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1997, s. 24.

³⁰³ Por. J. Majka, *Socjologia wychowania...*, dz. cyt., s. 9.

³⁰⁴ Por. S. Kuczkowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, dz. cyt., s. 246n.

a nawet pewnych dyspozycji osobistych, jakie powinny cechować osobę zajmującą określoną pozycję społeczną³⁰⁵. Dzieci uczą się ról społecznych przez korzystanie z treści tekstów literackich. Dlatego powinny one podejmować zadania o charakterze artystyczno-twórczym. Zaliczamy do nich: inscenizacje, wykonywanie albumów czy gablot. Uaktywnienie przy wykonywaniu zadań o charakterze społecznym może nastąpić tylko wtedy, gdy będą one nawiązywały do aktualnych potrzeb uczniów.

W nauczaniu uspołeczniającym należy łączyć zdobywanie wiedzy i umiejętności. Zdobyte umiejętności mają funkcjonować w całym życiu. Pełnione przez uczniów role społeczne wyznaczają formy aktywności w szkole i poza nią. W czasie zabawy dziecko uczy się różnych ról społecznych. Musi się podporządkować starszym. To ułatwia późniejsze współżycie. Często osiągamy u uczniów jedynie zmianę intelektualnych nastawień, nie powodujemy zmiany ich postaw. Uczniowie mają zgodnie z poznanymi sposobami zachowań postępować w konkretnym, codziennym życiu.

W literaturze współczesnej zwraca się często uwagę na fakt, że dzisiejsze pokolenie ulega pokusie życia wygodnego. Szerzy się laicyzacja, zaś wartości moralne i postępowanie według nich są często odrzucane. Dlatego już od najwcześniejszych lat zwracamy uwagę na kształtowanie postaw społecznych. Dziecko ma kiedyś podjąć odpowiedzialność za siebie i swoje życie. Trzeba je do tego przygotować. Zostało stworzone z miłości po to, by kochać Boga i ludzi. Miłość jest najgłębszą treścią chrześcijaństwa. Bóg dający się ludziom wzywa do tego, by tę miłość odwzajemnić³⁰⁶. Do miłości zachęca nas Jezus słowami: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34). Wzorem miłości bliźniego jest miłość, jaką Chrystus ma do człowieka.

³⁰⁵ Por. J. Majka, *Socjologia wychowania...*, dz. cyt., s. 71.

³⁰⁶ K. Meissner, *Miłość jako podstawowa prawda objawiona*, „Katecheta” 16 (1972) nr 6, s. 243.

Miłość możemy określić w różny sposób: jako upodobanie, jako pewne dobro, pożądanie, życzliwość. Do istoty miłości należy także wzajemność. Miłość jest podporządkowaniem się osobie ukochanej, jest ofiarna. Uzewnętrznia się ona w pomocy wzajemnej, wyrozumiałości, przebaczeniu, wdzięczności i poświęceniu. Ofiara stoi w centrum zarówno ludzkiej jak i Bożej miłości. Jest ona aktem zmierzającym ze swej istoty do zjednoczenia nas z Bogiem, abyśmy w ten sposób osiągnęli szczęście wieczne. Od najmłodszych lat potrzebna jest dziecku praktyka uczynków miłości. Dziecko potrafi zrozumieć, że czyniąc coś dla drugiej osoby, samo zostaje obdarowane. W kształtowaniu postawy miłości zwracamy uwagę na walkę z egoizmem, pomoc w rozwoju altruizmu i wychowanie do współofiary³⁰⁷. Poprzez miłość do dziecka wychowujemy je na człowieka, który żyje dla swoich braci. Wychowanie do miłości jest konieczne, ponieważ dziecko z natury jest egocentryczne³⁰⁸.

Chrześcijanin z Eucharystii czerpie miłość do bliźnich. „Chrystus obecny dniem i nocą w pośrodku Kościoła, urabia obyczaj, zasila cnoty, zwłaszcza zaś urabia cnotę miłości tak osobistą, jak i społeczną. Dzięki tej cnotcie możemy dobro wspólne przenosić ponad dobro prywatne, możemy angażować się w sprawy wspólnoty, parafii i całego Kościoła i rozciągać miłość na cały świat”³⁰⁹.

Obecnie możemy zauważyć u dzieci i młodzieży odrzucenie ducha ofiary. Rozszerza się znieczulica i postawa konsumpcyjna. Zwracamy więc uwagę na konieczność uczenia się składania samych siebie w ofierze. Zmierzamy do upodobnienia się z postawą Chrystusa. Wiąże się to z postawą nawrócenia. Dlatego ciągle mamy się jej uczyć. Ta postawa współofiarywania powinna się konkretyzować w sytuacjach życiowych. Przygotowaniem do kształtowania postawy współofiarywania mogą być spotkania katechetyczne. Podejmujemy w nich problemy ludzkie i po-

³⁰⁷ J. Tarnowski, *Miłość ofiarna – trudne zadanie wychowawcze*, „Katecheta” 19 (1975) nr 2, s. 54n.

³⁰⁸ G. Courtois, *Rady dla rodziców*, Olsztyn 1986, s. 79.

³⁰⁹ Za: G. Kusz, *Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci (w świetle Dyrektyrium o Mszach św. z udziałem dzieci)*, „Katecheta” 32 (1988) nr 1, s. 7.

magamy w podejmowaniu decyzji chrześcijańskiej w nawiązaniu do niedzielnej Eucharystii³¹⁰. Współofiarowanie z Chrystusem we Mszy św. domaga się, abyśmy myśleli jak On, byli posłuszni woli Ojca, kochali Ojca i bliźnich jak On. Domaga się więc oddania Bogu siebie³¹¹.

Altruizm jest postawą nacechowaną troską o innych ludzi. Sprzeciwia się egoizmowi. Przejawia się w sposób szczególny w gotowości poświęcenia interesów osobistych dla dobra społecznego. Może on przybierać formę wspierania duchowego lub materialnego, poświęcenia dla drugiego człowieka³¹². W dzieciach wzbudzamy miłość altruistyczną. Trzeba je zainteresować życiem oraz potrzebami najbliższego otoczenia, wyrabiać nawyk dzielenia się z innymi. Wychowawca winien starać się wytwarzać klimat zaufania, gotowości do służenia sobie wzajemnie, solidarności i zapomnienia o sobie dla dobra innych. Jest to warunek wewnętrznego rozwoju.

Dziecko ma wyjść poza krąg osobistych spraw i dostrzegać potrzeby otaczających go ludzi. Wychowanie do świadczenia miłosierdzia powinno rozpoczynać się w dzieciństwie i poprzedzać wychowanie do sprawiedliwości. Nasza pomoc ma docierać tam, gdzie jest najbardziej potrzebna. Ziemia przeznaczona jest przez Boga na użytek wszystkich ludzi. U dzieci kształtujemy sprawiedliwe oceny pracy ludzkiej. Najlepszym na to sposobem jest wykonywanie niektórych prac przez dziecko. Uczy się ono wtedy rozumieć potrzebę wysiłku, systematyczności, wytrwałości oraz szacunku dla efektów pracy i radości z sukcesu. Docenia także potrzebę wypoczynku i prawo do niego ludzi pracujących przekraczając granice dziecięcego egoizmu i zaczyna dostrzegać potrzeby innych³¹³. Dzieci powinny nabyć poczucia prawdziwej sprawiedliwości, a także prawdziwej miłości. Ona

³¹⁰ J. Charytański, *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św.*, „Katecheta” 32 (1988) nr 1, s. 24.

³¹¹ J. Tarnowski, *Miłość ofiarna...*, art. cyt., s. 60.

³¹² J. Pastuszka, (hasło) *Altruizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1995, t. I, s. 393.

³¹³ J. Pyrek, *Gdy spieszymy z pomocą*, „Katecheta” 17 (1973) nr 9, s. 252.

bowiem zobowiązuje do przyjęcia postawy szczerzej troski i bezinteresownej służby wobec innych, a szczególnie tych najbiedniejszych. Dzieci mają wzrastać nieskrępowane dobrami materialnymi, przyjmując prosty styl życia (FC 37).

Społeczne wychowanie osoby związane jest z kulturą i tradycją oraz ma służyć sprawie pokoju. U korzeni prawdziwego pokoju są podstawowe prawa człowieka: do prawdy, do wolności, do sprawiedliwości, do miłości. Każde z nich odpowiada naturze człowieka i godności osoby ludzkiej. Każde z nich warunkuje prawdziwy postęp osobowy, społeczny, duchowy, materialny i ekonomiczny. Pokój, który posiada wiele postaci: pokój między narodami, w danym społeczeństwie, między obywatelami, wspólnotami religijnymi, w szkole, w pracy, a w szczególnie sposób w rodzinie – jest powinnością wszystkich i zależy od umysłu, woli i „serca” człowieka. Budowanie trwałego i autentycznego pokoju opartego na braterstwie, wolności, sprawiedliwości i prawdzie, dialogu i solidarności, wymaga na wszystkich poziomach cierpliwego i długotrwałego wychowania. Stąd też szczególnie zadanie spoczywa na rodzicach i wychowawcach, dzięki którym dzieci i młodzież doświadczają pokoju w codziennych czynnościach: w zabawie, w stosunkach koleżeńskich, w pracy zespołowej, we współzawodnictwie, w wielorakich formach wymagających nawiązania i przywrócenia przyjaźni. Miłość i wspólnota nie są tylko odległymi ideałami, lecz drogą do trwałego pokoju. „Wam wszystkim, chrześcijanom, wierzącym i ludziom dobrej woli, powtarzam: nie lękajcie się stawiać na pokój, wychowywać do pokoju. Dążenie do pokoju nie dozna nigdy zawodu. Wysiłek na rzecz pokoju, natchniony przez miłość, która nie mija, zrodzi owoce. Pokój będzie ostatnim słowem historii”³¹⁴.

Ważne miejsce i wpływ na wychowanie oraz na proces społecznego kształtowania człowieka wywierają środki masowego

³¹⁴ *Osiągniemy pokój, wychowując do pokoju*, Watykan, 8 XII 1978, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia Papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, red. K. Cywińska, T. Konopka. M. Radwan, s. 114.

przekazu oraz wszelkie inicjatywy społeczne. Są one cennym źródłem wzbogacenia kulturalnego zarówno jednostek, jak i całej rodziny, mogą przyczyniać się do pobudzenia dialogu i wzajemnej wymiany w małej wspólnocie i poszerzać zainteresowania, zbliżając wszystkich do problemów wielkiej rodziny ludzkiej. Za ich pomocą można budować życzliwość, wzajemne zrozumienie i braterstwo. Winny one zmierzać do wzajemnego wiązania ludzi ze sobą, tworzenia więzi pomiędzy narodami i kulturami. Ogarniają one cały świat kulturalny, społeczny i duchowy osoby ludzkiej. Zdaniem Jana Pawła II wychowanie bez systemu wartości opartego na prawdzie oznacza rzucenie młodych ludzi na pastwę moralnego zamieszania i osobistej niepewności, tylko bowiem zakorzenienie w dobru najwyższym, jakim jest Bóg, prowadzi człowieka do pełnego szczęścia i prawdziwego rozwoju³¹⁵.

2. Państwo w perspektywie sprawiedliwości i miłości społecznej

Sprawiedliwość stała się centralnym standardem w życiu społecznym³¹⁶, jednakże ze względu na jej ujęcia interdyscyplinarne (filozofia społeczna, socjologia, nauki polityczne) oraz jej różnorakie interpretacje domaga się ona wciąż pogłębionej analizy³¹⁷. O sprawiedliwości można mówić w dwóch aspektach. Rozumiemy ją jako zasadę, czyli określony porządek etyczno-prawny, bądź też jako cnotę, a zatem sprawność woli w czynieniu określonego dobra. Zasada sprawiedliwości polega na tym, aby oddać każdemu człowiekowi to, co mu się słusznie należy³¹⁸.

³¹⁵ W. Furmanek, *Wychowanie do wartości, w: wartości i symbole w przestrzeni edukacyjnej*, red. W. Pasterniak, J. Kaliszan, Gorzów Wielkopolski 1997, s. 91.

³¹⁶ *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Gordon, Oxford – Warszawa 2004, s. 351.

³¹⁷ *Sprawiedliwość* (hasło), w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1343–1382.

³¹⁸ L. Berg, *Sozialethik*, München 1959, s. 24.

W innym aspekcie zasada ta domaga się, aby nikogo nie ograniczać ani nie odbierać człowiekowi jego praw i przywilejów. Zagadnieniem sprawiedliwości zajmowano się już w starożytnej Grecji, gdzie Pitagoras jako pierwszy podjął próbę zmatematyzowania jej pojęcia poprzez liczby³¹⁹. Wprawdzie sofiści relatywizowali pojęcie sprawiedliwości, to ich główny adwersarz, Sokrates, a następnie jego uczniowie, Platon i Arystoteles, wysunęli sprawiedliwość jako naczelną ideę związaną z życiem w społeczeństwie. Platon dochodzi do wniosku, że szukając idealnego ustroju dla *polis* – miasta-państwa, za sprawiedliwe uznaje się to, co odpowiada dobru państwa albo dobru społeczności, natomiast dobro *polis* rozstrzyga o tym, co można uznać za dobro jednostki³²⁰.

Idealne państwo platońskie to takie, w którym każdy wypełnia rzeczy, które wyznacza mu natura, a więc prawa. Platon łączy takie działania wprost ze sprawiedliwością³²¹.

Natomiast w katalogu cnót umieszcza sprawiedliwość obok męstwa, roztropności i wstrzemięźliwości jako cnotę fundamentalną.

Dopiero jednakże Arystoteles, czyniąc rozróżnienie tego, co sprawiedliwe z natury i co jest sprawiedliwe z ustanowienia ludzkiego, ukazał sprawiedliwość jako naczelną zasadę życia społecznego oraz naczelną cnotę porządkującą etyczną działalność człowieka. Wydaje się, że najważniejszym tekstem źródłowym będzie tutaj część piąta *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Mówiąc o sprawiedliwości Stagiryta ma na myśli cnotę obywatelską, a więc trwałą dyspozycję, dzięki której ludzie postępują słusznie i sprawiedliwie, tak jak tego wymaga od nich dobro wspólne państwa. „W jednym znaczeniu nazywamy sprawiedliwym to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania oraz do utrzymania

³¹⁹ P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Kraków 1963, s. 14.

³²⁰ Tamże, s. 46.

³²¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 296.

wszystkiego, co się na nią składa”³²², natomiast „człowiekiem sprawiedliwym jest ten, który trzyma się prawa i przestrzega tego, co słuszne”. Arystoteles stosuje tu podział, wyodrębniając różne rodzaje sprawiedliwości. Mówi więc o sprawiedliwości rozdzielczej, gdy stwierdza: „co się tyczy sprawiedliwości w znaczeniu ściślejszym, to jeden jej rodzaj odnosi się do rozdzielania zaszczytów lub pieniędzy lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem podziału między uczestników wspólnoty państwowej”³²³. Autor *Etyki nikomachejskiej* stwierdza zatem, że udział jednego obywatela w państwie może być różny niż udział drugiego, w miarę zasług oraz pracy dla jego dobra. Mówi zatem o proporcjonalności, która stoi u podstaw tego rodzaju sprawiedliwości. Drugim rodzajem sprawiedliwości jest sprawiedliwość wyrównująca zobowiązania w stosunkach międzyludzkich. Ten rodzaj sprawiedliwości ma służyć równości w tzw. proporcji arytmetycznej.

Sprawiedliwość może być według Arystotelesa naturalna, a więc wynikająca z praw natury i w jakimś sensie od bogów, lub stanowiona. W swoim innym dziele natomiast, w *Polityce* filozof ukazuje jedynie wszelkie działania społeczne ludzi, których ideałem jest dążenie do sprawiedliwości. Przejmując od greckiego myśliciela wiele filozoficznych intuicji, Tomasz z Akwinu stwierdza, że sprawiedliwość jest to cnota moralna, a więc „mocna i stała wola oddania każdemu tego, co mu się należy”³²⁴. Swoistością tomistycznej teorii sprawiedliwości było rozróżnienie między sprawiedliwością ogólną, rozumianą jako norma obiektywna stosunków społecznych, a sprawiedliwością szczególną, która jest subiektywną ekspresją tej normy. Sprawiedliwość ogólna kieruje stosunkiem jednostki do społeczności, wskazuje na jej zobowiązania i jako taka jest łączona często ze sprawiedliwością prawną. Natomiast sprawiedliwość zamienna bądź wymienna ukazuje relacje między jednostką a jednostką,

³²² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, V, 18–20, 1129–1136, Warszawa 1956–1996.

³²³ Tamże, V/II, 30–34.

³²⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II, 58,1.

niezależnie od tego, czy przez jednostkę rozumiemy osobę, czy jakąkolwiek grupę społeczną. U podstaw tego rodzaju sprawiedliwości leży zasada całkowitej równości. Sprawiedliwość rozdzielcza natomiast określa relację między społecznością a jednostkami i jako taka opiera się na zasadzie proporcji. Tak więc w sprawiedliwości rozdzielczej – dystrybutywnej, podobnie jak w prawnej, jej podstawą jest prawo pozytywne, a nosicielem zobowiązania jest państwo lub inna społeczność posiadająca władzę. Reguluje ona stosunek całości do jej poszczególnych części. Nietrudno zauważyć, że te dwa rodzaje sprawiedliwości różnią się stosunkiem między tym, który ma uprawnienia, i tym, który wobec nich posiada określony obowiązek. Sprawiedliwość zamienna – zwana również kontraktową, reguluje stosunek grup społecznych względem siebie. Legalna natomiast – określa stosunek osób lub poszczególnych grup do całości życia społecznego.

Chrześcijańskie intuicje społeczne już od starożytności, a więc od pierwszych pism Ojców apostoelskich, apologetów po świętego Augustyna apelowały zarówno o sprawiedliwość społeczną, jak i miłosierdzie. Wprawdzie dzieła tego okresu nie zawierają naukowych analiz związanych ze sprawiedliwością i miłością, to jednak stanowią one dowód, że rzeczywistości te były rozumiane jako konieczne do istnienia społeczności³²⁵. Według Tomasz z Akwinu w pierwszej obowiązuje równość arytmetyczna, w drugiej natomiast proporcja geometryczna. Myśl Tomasza została przyjęta przez etykę oraz naukę społeczną Kościoła. Johannes Messner widzi w sprawiedliwości dwa znaczenia. Albo sprawiedliwość domaga się czegoś na zasadzie prawa naturalnego, albo też prawa pozytywnego. Te wymagania domagają się odpowiedzi od człowieka – i tak jak one same w sobie są czymś obiektywnym, tak odpowiedź jest zawsze subiektywna. Sprawiedliwość oznaczałaby zatem odpowiedź na prawa czy to natury, czy to drugiego, albo też trwałe nastawienie, aby od-

³²⁵ J. Mazur, *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Radom 2003, s. 39.

powiedzieć na to prawo. Pojawia się tutaj pojęcie sprawiedliwości zarówno obiektywnej, jak i subiektywnej, które rozpatrywane razem prowadzą do stwierdzenia, że sprawiedliwość wynika z prawa, a nie prawo ze sprawiedliwości³²⁶. Tak więc na treść sprawiedliwości składają się następujące elementy: uprawnienie podmiotu, jego obowiązek, czyli powinność, i określony przedmiot sprawiedliwości.

Po raz pierwszy terminu „sprawiedliwość społeczna” użył Luigi Taparelli d’Azeglio, który uznał, że społeczność jest wynikiem ludzkiej natury i jej konsekwencją, a ponieważ ludzie mają tę samą naturę i tę samą godność osobową, dlatego uznając wzajemnie swoje prawa, muszą świadczyć sobie sprawiedliwość społeczną³²⁷.

Na przełomie XIX i XX wieku odwoływano się często do tego terminu, wskazując na konieczność układania właściwych stosunków między ludźmi. Według H. Pescha pojęcie sprawiedliwości społecznej zawiera w sobie szereg cnót, które dzisiaj można byłoby określić mianem cnót obywatelskich, a więc realizowanych w obszarze danej społeczności. Implikuje ona następujące zagadnienia: 1) odniesienie człowieka do społeczności – najwyższa cnota dotyczy nie tyle indywidualnego postępowania, ile relacji do innych; 2) wprowadzie nie wyczerpuje podstawowych odniesień życia społecznego, ale równocześnie sprawiedliwość uchodzi za jego nieodzowną formę³²⁸.

Pierwsze wielkie szkoły społeczne powstałe na gruncie katolicyzmu odnosiły się często do terminu sprawiedliwości społecznej. Szczególnie K. Perin z Louvain uważał, że życiem społecznym powinny kierować zasady miłosierdzia, pracowitości i wyrzeczenia, co w konfrontacji z przedstawicielami szkoły francuskiej, domagającymi się ingerencji państwa w dziedzinie życia gospodarczego, sprowadzającymi reformę do prawodawstwa, moralności i zwyczajów oraz domagającymi się sprawie-

³²⁶ J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck – Wien – München 1950, s. 244.

³²⁷ L. Taparelli, *Saggio teoretico di dritto naturale*, Prato 1883, s. 353.

³²⁸ B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 130.

dliwości, zaowocowało w obliczu tych sporów do upowszechnienia terminu „sprawiedliwość społeczna”. Jednakże zdaniem Oswalda von Nell-Breuninga termin ten na przełomie XIX i XX wieku nie posiadał jednoznacznie sprecyzowanej treści etyczno-społecznej³²⁹.

Już u Leona XIII, w pierwszej społecznej encyklice *Rerum novarum*, znajdziemy wielkie wołanie o sprawiedliwość społeczną, odnoszące się zarówno do krzywdy robotników, jak też nieprawidłowego funkcjonowania państwa. Według papieża państwo sprawiedliwe posiada obowiązek sprawiedliwego podziału zadań stojących przed obywatelami, troski o dobro wspólne, jak i opiekę nad słabszymi (RN 26, 35, 39)³³⁰.

Od papieża Piusa X i jego encykliki *Lucunda sane* pojawił się po raz pierwszy termin sprawiedliwości społecznej, choć dopiero Pius XI uczynił z niej naczelną ideę swojej encykliki *Quadragesimo anno* oraz *Divini Redemptoris*. Podobnie Pius XII, zwłaszcza w swoich przemówieniach czasu wojennego, odwołuje się często do tego terminu, zawierając w nim równość praw i obowiązków jako podstawową zasadę sprawiedliwości, a następnie takie prawa, jak: prawo do życia, do wolności, do rozwoju, do pokoju oraz możliwość uczestnictwa wszystkich w dobrach ziemi. Często również do zasady tej odnosił się Jan XXIII, który zamiennie używał terminu „słuszność” i „sprawiedliwość”. Dopiero jednak Paweł VI w encyklice *Populorem progressio* ekspozuje zasadę sprawiedliwości społecznej, łącząc ją z takimi pojęciami, jak rozwój i pokój³³¹. Encyklika ta nazywana była niejednokrotnie nową encykliką o sprawiedliwości społecznej. Papież, apelując o sprawiedliwość dla słabszych, krytykuje takie systemy gospodarczo-społeczne i takie relacje pomiędzy państwami, które niszczą możliwość powszechnego i osobistego roz-

³²⁹ O. von Nell-Breuning, *Die soziale Enzyklika*, Köln 1932, s. 138.

³³⁰ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1988, s. 88n.

³³¹ C. Strzeszewski, *Paweł VI o sprawiedliwości społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1968), s. 22.

woju człowieka. Według Pawła VI sprawiedliwość społeczna obejmuje zasadę respektowania zarówno prawa w ogóle, jak też prawa naturalnego jako jego konsekwencji. Posiadając odniesienie do dobra wspólnego, powinna również kierować działaniem, które pozwala na zachowanie i realizację tego dobra. Sprawiedliwość jest tutaj postulatem skierowanym do jednostek, narodów i państw oraz społeczności ogólnoludzkiej³³². Sprawiedliwość społeczna zmierza zarówno do równego traktowania wszystkich obywateli, jak też nie pozwala na zbyt duże dysproporcje między nimi w każdej dziedzinie życia (od dobrobytu po możliwości osobowego rozwoju)³³³.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku poszerzyły kwestię społeczną tak, że niegdyś rozumiana jedynie jako kwestia robotnicza w ramach określonych społeczności państwowych stała się obecnie problemem ogólnoświatowym, wskazując na prawa narodów i jednostek ludzkich – prawa do życia i prawa do rozwoju. Charakterystyczna dla myśli soborowej jest orientacyjna zasada zawarta w *Gaudium et spes*, że „miłość i sprawiedliwość tego wymaga” (66). W tym ujęciu zadaniem prawa pozytywnego nie jest stosowanie przymusu czy siły względem obywateli, ale służba sprawiedliwości – pozwala ono bowiem odkrywać ludziom to, co dobre i złe, oraz stosować tę rzeczywistość w praktyce życia³³⁴. Jednakże w niemal wszystkich enuncjacjach nauki społecznej Kościoła obok postulatów o sprawiedliwości społecznej pojawia się termin „miłość społeczna”, wraz z tezą, że ścisła sprawiedliwość może okazać się niesprawiedliwością oraz że zasada sprawiedliwości sama w sobie domaga się ożywienia jej przez miłość zarówno naturalną, jak i nadprzyrodzoną.

Pontyfikat Jana Pawła II, pomimo wielu wysiłków poszczególnych wspólnot politycznych, ażeby zagwarantować sprawie-

³³² W. Bołoz, *Miłość i sprawiedliwość jako racje uzasadniające wskazania moralne*, ChwŚ 108 (1982), s. 23.

³³³ J. Laskowski, *Sprawiedliwość przejawem wolności*, ChwŚ 172 (1988), s. 6.

³³⁴ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz. cyt., s. 58.

dliwość społeczną, odzwierciedlał z jednej strony wielkie zagrożenia w tej dziedzinie, z drugiej natomiast poszukiwania skutecznych środków zaradczych, aby zachować prawdziwą wolność jednostek i społeczeństw. „Każdy człowiek żyje i umiera w poczuciu niepełnego zabezpieczenia sprawiedliwości, bowiem świat nie jest w stanie do końca zaspokoić osoby stworzonej na obraz Boga”³³⁵. W ten sposób Papież wskazał na sprawiedliwość jako zasadę istnienia i współistnienia poszczególnych ludzi, wspólnot, społeczeństw i ludów. Sam sens istnienia człowieka na ziemi jest związany ze sprawiedliwością: „poprawne określenie tego, ile się należy każdemu od wszystkich, a zarazem wszystkim od każdego [...], jest wielką sprawą, dla której każdy człowiek żyje i dzięki której życie jego ma sens”³³⁶. Międzyosobowy ład społeczny opierający się na sprawiedliwości musi być stale urzeczywistniany, zmieniają się bowiem układy społeczne, kontekst ekonomiczny, możliwości techniki i produkcji, a także podziału dóbr. Aby sprawiedliwość stała się faktem, Papież uwarunkowuje na wszystkie wymiary niesprawiedliwości takie, jak: nędza i głód fizyczny, głód prawdy i wolności, podeptane podstawowe prawa osoby ludzkiej, a także konieczność wychowania ku sprawiedliwości. Nie jest zatem ona czymś teoretycznym, jest natomiast w praktyce cnotą i zdolnością ludzkiego ducha. Przykładem nadużycia samej idei sprawiedliwości stały się dwudziestowieczne motywy socjalizmu, który w imię „sprawiedliwości dziejowej” czy „sprawiedliwości klasowej” niszczył drugich, mordował, pozbywał elementarnych praw (DiM 12). Dlatego Papież twierdził: „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści do kształtowania życia ludzkiego owej głębszej mocy, jaką jest miłość”³³⁷.

³³⁵ Jan Paweł II, *Bez sprawiedliwości nie ma miłości*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1978–1979, s. 36.

³³⁶ Tamże.

³³⁷ Jan Paweł II, *Przyjmijcie Ewangelię pracy, sprawiedliwości i miłości*, w: *Musicie od siebie wymagać*, Warszawa 1983, s. 328.

Od lat trzydziestych XX wieku toczy się dyskusja nad zagadnieniem miłości społecznej. Termin ten na grunt nauczania społecznego jako pierwszy wprowadził papież Pius XI, choć *implicitie* odkryjemy go już w pierwszej encyklice społecznej. Problem jednak ujęty teoretycznie na gruncie chrześcijaństwa sięga czasów św. Augustyna, który miłość społeczną łączył z powstaniem, rozwojem i trwaniem społeczności. Wprawdzie papież nie podawali określenia miłości społecznej, lecz komplementarnie ze sprawiedliwością społeczną uznawali ją za podstawową zasadę życia społecznego. Chrześcijańscy autorzy już od starożytności, analizując teksty Objawienia, zwracali uwagę na to, że właściwym podmiotem, jak i przedmiotem miłości jest Bóg, natomiast byt stworzony jest podmiotem i przedmiotem miłości ze względu na Boga. Klasykiem tej myśli jest szczególnie św. Augustyn, który nazywa miłością „dążenie duszy do osiągnięcia radości w Bogu, w sobie zaś i w bliźnim tylko ze względu na Boga”. Nietrudno zauważyć wpływ myśli platońskiej o *erosie*, który dotyczy dążenia do dobra i radości, która płynie z osiągnięcia tego dobra. Swoją koncepcję miłości społecznej biskup Hippony rozwinął w księdze XIX dzieła *De civitate Dei*, analizując istnienie społeczności i formy życia społecznego. Według Augustyna życie społeczne powstaje tylko tam, gdzie ludzie są zorientowani na dobro wspólne, natomiast miłość dzieli on na miłość społeczną (*amor socialis*) oraz miłość egoistyczną i nieuporządkowaną. Miłość jest siłą napędową ludzkiego działania, „nie jest ona czymś przypadkowym i dodanym, ale wewnętrzną siłą jego istoty, jak ciężar dla kamienia, który spada”³³⁸. Wprawdzie oba te rodzaje miłości mogą być przyczynami utworzenia społeczności, to jednak tam gdzie zabraknie prawdziwej miłości, społeczność jest chora i egoistyczna. Augustyn uważa, że miłość uporządkowana jest tylko wtedy, gdy człowiek miłuje tylko to, co miłować należy, i tak jak należy. Nietrudno zauważyć, że w ten sposób połączył on miłość społeczną ze sprawiedliwością. Rozumie on ją jako zasadę życia społecznego, która stanowi aktualizację spo-

³³⁸ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 176.

łecznej natury człowieka, podczas gdy sprawiedliwość jest jedynie elementem porządkującym działania społeczne.

Korekta, którą wprowadził w myśl Augustyna św. Tomasz, polegała na tym, że nie uznał on antynomii, jaka miałyby istnieć między miłością, jakiej podmiotem jest człowiek, i miłością, której celem jest Bóg. Według Tomasza miłość jest udzielona człowiekowi przez Boga w akcie stworzenia i poprzez to skierowana jest zarówno ku samemu Dobru, jakim jest Bóg, jak też ku Jego stworzeniom. Tomistyczna teoria bytu, połączona z teorią miłości stawiała tezę, że Bóg jest bytem absolutnym, natomiast inne byty o tyle istnieją, o ile uczestniczą w boskim życiu, w kwestii zaś miłości – byty stworzone posiadają miłość o tyle, o ile uczestniczą w absolutnej miłości Boga. Tomasz uważa, że człowiek miłuje Boga bardziej niż siebie, natomiast miłość Boga nadaje właściwy sens miłości samego siebie. Miłość ludzka wyraża się według Akwinaty przede wszystkim w dążeniu do doskonałości, bierze natomiast swój cel i sens ze swojego źródła, jakim jest Absolut. Nie należy jednak sądzić, że Tomasz widzi ją jedynie w aspekcie indywidualnej relacji człowieka do Boga. Uwzględnia on bowiem powiązania podmiotu miłości z innymi ludźmi. Biorąc za podstawę przedmiot miłości, Tomasz określa miłość jako upodobanie. Miłość w tym znaczeniu jest pewną reakcją wywołaną w podmiocie miłości przez jej przedmiot. Analizując ten akt, Akwinata wskazuje na jego złożoność, polegającą na wyodrębnieniu podmiotu, przedmiotu oraz relacji, a więc odniesienia. Św. Tomasz opiera swoją teorię społeczną na myśli Arystotelesa, ukazując społeczeństwo jako wynik naturalnej inklinacji człowieka. Ponieważ człowiek sam nie może wypełnić swoich celów, dlatego potrzebni są mu inni. Stąd też Tomasz rozumie społeczność jako zjednoczenie ludzi do wspólnego działania. Pierwszym elementem społeczności jest zatem społeczna natura człowieka, która domaga się uczucia przyjaźni. Św. Tomasz wyróżnił dwie jej przesłanki: ze względu na cel oraz na okoliczności, które kierują ludzi ku sobie. A za Arystotelesem wymienia przyjaźń użyteczną, przyjemną i szlachetną, w dziele natomiast *De caritate* wyróżnia miłość społeczną, którą rozumie jako wzajemne skierowanie osób ku sobie na podstawie zna-

jomości. Akwinata upatrywał w miłości siłę dążeniową, widząc w niej przyczynę dążenia do umiłowanego celu, natomiast za Augustynem twierdził, że miłość jednoczy podmiot miłujący z przedmiotem umiłowanym³³⁹.

Niewątpliwie celem życia społecznego, jak i miłości społecznej jest osiągnięcie dobra wspólnego. Sprawiedliwość ma to do siebie, że wnosi pewien porządek w relacje członków społeczności, nieraz nawet nakłaniając ich pod przymusem, aby realizowali wspólnie postawiony przed nimi cel. Miłość natomiast zostaje przedstawiona jako integralna skłonność do życia społecznego. W ostateczności jednak Tomasz twierdzi, że do realizacji wszystkich, a szczególnie nadprzyrodzonych celów, które stoją przed człowiekiem i społecznością, potrzebna jest miłość nadprzyrodzona. Zdobycie dobra wspólnego domaga się przede wszystkim zasady sprawiedliwości, natomiast cnota miłości rozpoczyna się dopiero tam, gdzie sama sprawiedliwość nie wystarczy.

Współczesną cywilizację charakteryzuje pewien paradoks. Z jednej strony jesteśmy świadkami trendu uspołecznienia, wyrażającego się najpełniej w tzw. globalizacji, ponieważ procesy społeczne wymagają od małych wspólnot, a nawet państw włączenia się w społeczności większe. Nawiązując do tego procesu, mówi się często o „rodzinie ludzkiej”. Równocześnie współczesna cywilizacja, będąc związana z jednostronnym ekonomizmem i konsumpcjonizmem, degraduje fenomen miłości. Tymczasem życie społeczne, rezygnujące z idei miłości człowieka, prowadzi nieuchronnie do wynaturzenia osoby ludzkiej. Tylko cywilizacja miłości respektuje człowieczeństwo i jego godność³⁴⁰. Miłość ze swojej natury jest dialogiczna i alterocentryczna, integruje ona ludzi wobec wspólnego dobra jako celu i sensu życia społecznego. Wyróżnia się ona tym, że „nie jest ona skierowana tylko do konkretnych osób ludzkich, lecz do poszczególnych grup społecznych czy nawet ludzkości. Miłość społeczna nie jest cnotą

³³⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, 26,1.

³⁴⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, dz. cyt., s. 197.

wyłącznie chrześcijańską, lecz cnotą naturalną, opartą na samej społecznej naturze człowieka. Jej przedmiotem może być rodzina, grupa terytorialna (wieś, miasto), zawodowa (przedsiębiorstwo, zawód), klasa (klasa społeczna), naród, rodzina ludzka”³⁴¹. Dlatego też *Katechizm Kościoła katolickiego* wskazuje na ogólnospołeczny wymiar miłości: „Zgodnie ze społeczną naturą człowieka, dobro każdego pozostaje w sposób konieczny w relacji z dobrem wspólnym. Może być ono określone jedynie w odniesieniu do osoby ludzkiej; «zamknięci w sobie samych nie życie jedynie dla siebie w przekonaniu, że jesteście już usprawiedliwieni, ale gromadząc się razem, szukajcie tego, co pożyteczne dla wszystkich» (List przypisywany Barnabie)” (KKK 1905).

Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* podkreślił znaczenie sprawiedliwości, rozumianej jako zasady prawa naturalnego, co warunkował poniekąd kontekst niesprawiedliwego, krwiożerczego kapitalizmu XIX wieku oraz wyzysku i upokorzenia proletariatu. Sprawiedliwość jest zawsze związana z prawem, dlatego też Leon XIII z całą stanowczością wskazywał na prawo naturalne, które obliguje człowieka zarówno do zogniskowania swoich działań wokół dobra wspólnego, jak też do działania w tym kierunku. Kwestia społeczna stanęła przed Leonem XIII jako szczególne zadanie profetyczne dla Kościoła. Według papieża ówczesne życie społeczne nie odpowiadało zamiarom Stwórcy, zawartym w naturze człowieka, gdyż zamiast do doskonałości prowadziło ku nędzy, a zamiast do zgody i współpracy – do walki klasowej i społecznej agresji. Społeczność, w rozumieniu Leona XIII, jest nie tylko organizmem prawnym, ale porównując ją z ciałem, ukazywał potrzebę wewnętrznego zjednoczenia jej członków. Leon XIII mówił, że „Kościół zabiega o to, by bliskimi stosunkami i przyjaźnią połączyć jedną grupę społeczną z drugą” – jest tu zatem mowa o miłości społecznej, natomiast „sprawiedliwość powinna dać równowagę obowiązkom i uprawnieniom”. W swoich dwóch innych encyklikach: *Graves de communi re* oraz *Caritatis studium*, w szczególny sposób papież zwraca

³⁴¹ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 395–396.

uwagę na miłość: „sprawiedliwość i miłość związane ze sobą słusznym i łagodnym prawem Chrystusa podtrzymują więź ludzkiej społeczności i prowadzą poszczególnych jej członków do osiągnięcia ich i wspólnego dobra”.

Dopiero od pontyfikatu papieża Piusa XI znajdziemy w oficjalnych dokumentach Kościoła termin „miłość społeczna” (*caritas socialis*). Podczas gdy Leon XIII społeczny kryzys dostrzegał przede wszystkim w niesprawiedliwie funkcjonującym państwie liberalnym oraz nędzy robotników, Pius XI kwestię społeczną upatruje w wadliwym ustroju społecznym, domagając się koniecznej reformy. Konflikty społeczne rodzą się bowiem według papieża nie tyle na płaszczyźnie gospodarczej, jak zwraca na to uwagę Leon XIII, ale związane są z wadliwą koncepcją życia społecznego, polegającą na atomizacji społeczeństwa i zwalczających się klasach społecznych. Według papieża jedność społeczną tworzy przede wszystkim wspólnota funkcji społecznej wraz z wykonywanym zawodem, a nie tylko własność dóbr produkcyjnych. Papież, odwołując się do Tomasza z Akwinu, uważa, że społeczność powstaje na podłożu wspólnych funkcji zawodowych i jako taka jest jednością porządku. Jednakże sama jedność prawna nie wystarcza, bowiem domaga się ona i implikuje jedność moralną, dlatego też Pius XI łączy dobro wspólne zawodowe i dobro wspólne całej społeczności z definicją miłości. Podmiotami jej są wszystkie osoby przyjmujące za przedmiot swojego dążenia zarówno wspólne dobro zawodowe, jak też dobro wspólne społeczności, do której należą, aby w ostateczności przejść do dobra wspólnego całej ludzkości. Pius XI w swojej encyklice stwierdza wymownie: „miłość społeczna winna być duszą tego porządku”. Nietrudno zauważyć, że odkryjemy tu pewną analogię między rolą duszy w ludzkim ciele a miłością jako zasadą i cnotą ożywiającą całą społeczność. Według papieża wszystkie instytucje życia społecznego są trwałe poprzez wewnętrzne zjednoczenie członków danej społeczności, a więc dzięki wzajemnej miłości. Papież twierdzi, że sprawiedliwość nie wystarcza, ponieważ zawodzą nawet najmądrzejsze przepisy, natomiast bogactwo życia społecznego otwiera szerokie pole dla działania miłości, gdyż sprawiedliwość nie jest w stanie połączyć

serc i umysłów. Komentując słowa Piusa XI, Oswald von Nell-Breuning stwierdza, że sprawiedliwość społeczna nadaje zewnętrzny kształt społeczeństwu, wraz z uznaniem jego osobowego funkcjonowania, natomiast miłość społeczna daje organizmowi społecznemu życie. Pius XI rozpatruje miłość społeczną na różnych płaszczyznach działania: od płaszczyzny małżeńskiej, w której widzi zarówno zjednoczenie całego życia, obcowanie, społeczność, jak również dążenie do coraz większego wzajemnego udoskonalania się, poprzez społeczności zawodowe i korporacyjne wypełniające przestrzeń społeczną. Wizja Piusa XI dotycząca odnowienia porządku społecznego postulowała podwójną reformę: reformę klas społecznych i instytucji oraz reformę duchowości i moralności człowieka, a wśród jego woli-tywnych dążeń na pierwszym planie ustawiała miłość, jako motyw i równocześnie cel odnowienia człowieka i ludzkości.

Według Piusa XI więź społeczna zrodzona między członkami danej społeczności na bazie dobra wspólnego może być trwała jedynie wówczas, gdy jest oparta na miłości społecznej, którą papież porównuje z zasadą jednoczącą poszczególne członki ciała w jeden organizm.

W innych okolicznościach rozpoczął się pontyfikat Piusa XII, gdzie jako nowy aspekt kwestii społecznej pojawiło się zarówno polityczne, jak i duchowe rozbicie ludzkości przez II wojnę światową. Wprawdzie Pius XII nie używał terminu „miłość społeczna”, to jednak zagadnienie to jest obecne w niemal wszystkich jego radiowych wystąpieniach. Papież nie dopuszcza zestawienia: miłość albo sprawiedliwość, lecz wprowadza w swoje nauczane synteze: miłość i prawo. Wskazuje na prawo, które przygotowuje drogę miłości. Pius XII, apelując o pokój, wskazywał przede wszystkim na sprawiedliwość jako element porządkujący społeczne działania człowieka oraz utrzymujący zgodne współżycie między ludźmi. Połączywszy ściśle miłość z prawem i sprawiedliwością, działanie uporządkowane papież widzi jedynie w obszarze działania miłości. Pożądliwość jest przeciwstawiona miłości, stąd też tylko w relacji do Boga, prawdy i prawa naturalnego może być budowana prawdziwa społeczność nienegująca ani sprawiedliwości, ani miłości. Zarówno w doku-

mentach Soboru Watykańskiego II, jak i w wypowiedziach Jana XXIII oraz Pawła VI znajdziemy sprawiedliwość i miłość ukazane komplementarnie. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele czytamy: „Porządek społeczny stale trzeba rozwijać i opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością” (26). Jan XXIII łączy prawo miłości z personalizmem społecznym, ukazując miłość jako dążenie do spełniania potrzeb innych tak, jakby były to potrzeby własne. W *Mater et Magistra* (nr 73, 94, 103, 161) obok zasady sprawiedliwości postuluje on *implicite* taki humanizm, który nakładałby zobowiązania na państwa bardziej rozwinięte i bogate do pomagania państwom słabszym. Paweł VI natomiast, zarówno w *Populorum progressio*, jak też w *Octogesima adveniens*, wzywa do *perfectior iustitiae forma* (PP 43, 61, 76) – do większej, doskonalszej sprawiedliwości³⁴².

W nauczaniu społecznym Kościoła miłość i sprawiedliwość występują zatem jako podstawowe prawa wynikające z prawa naturalnego dotyczące życia społecznego. Wzajemnie się one zakładają i warunkują, tak że sprawiedliwość jest elementem porządkującym społeczność, natomiast miłość jest dynamiczną siłą, która ją ożywia. Zarówno Leon XIII, jak i Benedykt XV wzywali do miłości, rozumianej paliatywnie (miłość rozumiana jako doraźna pomoc, jałmużna łagodząca skutki niesprawiedliwego systemu społecznego bądź wojny), pozostali jednak papieże od Piusa XI, nie wykluczając tego charakteru miłości, rozumieli ją jako trwałe dążenie i działanie człowieka dla dobra wspólnego, które jest uporządkowane przez sprawiedliwość społeczną.

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* stwierdza, że „miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości” (DiM 4), natomiast poprzez „wprowadzenie w czyn zasady sprawiedliwości społecznej możliwą staje się miłość”³⁴³; „miłość jest większa od sprawiedliwości [...]”;

³⁴²J. Krucina, *Sprawiedliwość społeczna jako korelat ewangelizacji*, ChwŚ 58 (1977), s. 27.

³⁴³Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Katowicach, 20 VI 1983.

trzeba, aby naprawdę był miłowany człowiek, jeśli w pełni mają być zabezpieczone jego prawa”³⁴⁴.

Państwo we współczesnym tego słowa znaczeniu jest związane z nowożytnością – ani instytucja plemiennych wodzów, ani greckie *polis*, ani średniowieczne *imperium* nie pokrywa się w pełni z tym, co od kilku wieków uważa się za państwo. Ale tak samo jak one nowoczesne państwo jest formą politycznego władztwa³⁴⁵, tak jak one jest podmiotem polityki.

Należy przy tym pamiętać, że nie istnieje czysto obiektywna definicja państwa, albowiem państwo jest ściśle związane z władzą polityczną, a nic, co jest związane z władzą polityczną, nie jest politycznie neutralne. Każde określenie państwa, np. państwo absolutystyczne, państwo prawa, państwo demokratyczne, państwo liberalne, państwo totalne – ma swój sens polityczny, być musi odczytywane w konkretnym historyczno-politycznym kontekście. Państwo jest podmiotem polityki, dlatego „filozofia państwa jest nierozpoznawalna bez politycznego tła, z którego wynika i dzięki któremu zyskuje swoją siłę”³⁴⁶. Stąd też biorą się zapewne problemy z uchwyceniem istoty władzy państwowej. Zdaniem jednego ze współczesnych politologów, J. Burnsa, ludzie od ponad dwóch tysięcy lat starają się przeniknąć tajemnicę władzy, ale nadal pozostaje ona nieuchwytna, według innych koncepcje władzy to „koncepcje oszukanych nadziei”, „bezdenne bagno”, najtrudniejszy i najbardziej kontrowersyjny problem nauki o polityce³⁴⁷. Tam gdzie w grę wchodzi państwo, władza polityczna i jej rozmaite aspekty, tam – jak to ujmuje G. Tinder – pojawiają się „odwieczne pytania”, na które nie ma jednoznacznych i definitywnych odpowiedzi.

Schematycznie rzecz ujmując, mamy dzisiaj do czynienia z dwoma skrajnymi poglądami na państwo. Na jednym biegu-

³⁴⁴ Za: *Sprawiedliwość* (hasło), w: *Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 502.

³⁴⁵ P. Winczorek, *Wstęp do nauki o państwie*, Warszawa 2000, s. 19.

³⁴⁶ F. Berber, *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, München 1973, s. 5.

³⁴⁷ A. Czajowski, *Władza polityczna. Analiza pojęcia*, w: *Studia z teorii polityki*, t. I, red. A. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wrocław 1999, s. 31.

nie mieści się tendencja do absolutyzowania państwa, które wyraża najlepiej znane powiedzenia Hegla: „państwo jest boską ideą w jej ziemskiej postaci”. Na drugim zaś biegunie mamy nieufność do państwa posuniętą wręcz do wrogości kulminującej w różnych doktrynach anarchistycznych. Przykładem niech będzie choćby książka przedstawiciela indywidualistycznego anarchizmu Alberta J. Nocka *Państwo – nasz wróg*, który genezę i cel państwa widział w podboju i konfiskacie³⁴⁸. Według współczesnego teoretyka amerykańskiego R. Nozicka dla filozofa polityki uprawnione jest pytanie, czy „gdyby państwo nie istniało, to czy trzeba byłoby je koniecznie wymyślić”. Nozick uważa, że fundamentalnym pytaniem filozofii polityki, poprzedzającym pytania dotyczące tego, jak państwo powinno być zorganizowane, jest pytanie o to, czy państwo w ogóle powinno istnieć³⁴⁹.

Klasyczna filozofia społeczna, biorąca swoje źródła od Arystotelesa, analizując człowieka, ukazywała społeczność w tym państwo jako konieczny czynnik, poprzez który ludzie mogą zrealizować dobro wspólne. Można wręcz mówić o naturalnej idei państwa³⁵⁰, w której państwo jest społecznością ponadrodzinną, bazującą na określonym porządku normatywnym, który gwarantuje trwałą i sprawną komunikację wartości duchowych i materialnych³⁵¹. Wymieniając czynniki, które konstytuują państwo, należy wskazać na ludzi zamieszkujących określone terytorium, poddanych jednej władzy, którzy realizują dobro wspólne zawierające dobra osobowe jego członków. Koniecznym elementem, aby zrealizować takie dobra, jak bezpieczeństwo, edukacja, dobrobyt, są instytucje państwowe³⁵².

³⁴⁸ A. Nock, *Państwo – nasz wróg*, Lublin 1995, 43.

³⁴⁹ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 17.

³⁵⁰ A.F. Utz, *Sozialethik*, t. I: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958, s. 85.

³⁵¹ J. Messner, *Die Soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von Gestern, der Sozialkampfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen*, Innsbruck – Wien – München 1956, s. 611.

³⁵² J. Messner, *Das Naturrecht*, dz. cyt., s. 633.

Jeśli odrzucić skrajne bieguny: absolutyzacji państwa, która w praktyce może prowadzić do powstania państwa totalnego, i anarchistyczny projekt likwidacji państwa, wówczas wyróżnić można dwie linie podejścia do celów i funkcji państwa. Jedną reprezentują klasyczne koncepcje liberalne, w których państwo jest wyłącznie strażnikiem wolności jednostek i gwarantem własności prywatnej. Np. dla wymienionego wyżej R. Nozicka tylko państwo minimalne, czy wręcz ultraminimalne, ma moralną rację istnienia. Z drugiej strony będziemy mieli koncepcje i doktryny, które przyznają państwu wiele innych funkcji w różnych dziedzinach życia. W zależności od ideologicznych założeń różnią się one znacznie od siebie. Państwo jest tutaj czynnikiem pozytywnym i aktywnym, jest nie tylko – jak to ujął kardynał A. Hlond – „warunkiem naturalnego rozwoju ludzkiego, który bez tej instytucji nie mógłby osiągnąć przeznaczeń ziemskich i popadłby w nieopisany chaos”³⁵³, ale stara się kształtować wiele dziedzin życia.

Współczesny niemiecki teoretyk państwa E.W. Böckenförde pisze: „Dziś łatwo i chętnie zapomina się o tym, jak wielkim osiągnięciem było powstanie oraz rozwój nowoczesnego państwa. Powstało ono jako instytucja gwarantująca pokój społeczny, będący z kolei warunkiem wolności i dobrobytu. Państwo istnieje, by wspierać wolność i dobrobyt”³⁵⁴. Problem polega na tym, że nawet takie pojęcia jak „wolność” i „dobrobyt” nie są ściśle określone. A po drugie, nie ma też zgody, jakimi sposobami i metodami można i należy te cele urzeczywistniać. Nie ulega wątpliwości, że już od wielu dziesięcioleci, być może od początku ubiegłego wieku, państwo przyjmuje na siebie coraz więcej obowiązków, ingeruje coraz silniej we wszystkie dziedziny życia. Państwo współczesne chce być redystrybutorem dóbr, producentem, opiekunem społecznym, nauczycielem. Ta tendencja, choć wypływająca często z chęci zaradzenia rzeczywistym problemom, motywowana szlachetnymi intencjami, ma wiele negatywnych skutków.

³⁵³ Za: A. Zwoliński, *Państwo a Europa*, Warszawa 2001, s. 3.

Jak pisał W. Röpke, od dawna mamy już do czynienia z procesem „wzrastającego wykorzystania państwa dla zaspokajania życzeń grupowych, wykorzystania, które w końcu przeraża się w opanowanie państwa przez zorganizowaną władzę grup”³⁵⁵. Podobnie widzi to brytyjski filozof i teoretyk polityki, J. Gray, który zauważa, że w przeciwieństwie do klasycznej hobbesowskiej teorii państwa jako dostarczyciela dóbr publicznych, współczesne państwo jest przede wszystkim dostarczycielem dóbr prywatnych. Państwo współczesne, uważa Gray, istnieje, aby zaspokajać prywatne preferencje zorganizowanych grup interesów oraz wspierać partykularne dążenia i pragnienia grup społecznych³⁵⁶. Współczesne państwo chce przyjmować odpowiedzialność za praktycznie wszystkie dziedziny życia, staje się instrumentem zorganizowanych grup społecznych (piłką, którą grają owe grupy, które przy za jego pomocą realizują swoje interesy, konkurując i walcząc ze sobą). Paradoksalnie dzieje się tak, że państwo, które – jak pisał T. Hobbes – powstało, aby zakończyć „wojnę wszystkich przeciw wszystkim”, samo staje się właśnie terenem, na którym toczy się taka wojna.

Zwyciężą grupowy egoizm, a zamiast państwa, które zapewnia podstawowe cele, jak stabilizacja, ład społeczny, bezpieczeństwo, mamy walkę partii, *lobbies* i grup interesów, które walczą między sobą o podział dochodu narodowego i grupowe przywileje. Jak to ujął niemiecki socjolog i antropolog A. Gehlen, groźny Lewiatan T. Hobbesa zamienił się w dojną krowę³⁵⁷.

Państwo jest traktowane jako łup, a co za tym idzie – jak to ujmuje Röpke – jest rozkładane od wewnątrz przez walkę grupowych interesów i pozbawiane godności instytucji służącej ogółowi, z którą rządzeni mogą, ponad grupami i warstwami, chętnie się identyfikować³⁵⁸. W sytuacji przeciążenia państwa

³⁵⁴ E.W. Boeckenfoerde, *Państwo prawa w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2000, s. 28.

³⁵⁵ W. Röpke, *Ausgewahlte Werke*, Bern – Stuttgart 1979, t. III, s. 184.

³⁵⁶ J. Gray, *O rządzie ograniczonym*, Warszawa 1995, s. 45.

³⁵⁷ A. Gehlen, *Der Staat*, Wiesbaden 1986, s. 110.

³⁵⁸ W. Röpke, *Ausgewahlte Werke*, dz. cyt., s. 184.

najrozmaitszymi obowiązkami, którym nie może sprostać, spada jego autorytet, narastają zjawiska korupcji, zanika etos państwowy. Zdaniem wielu współczesnych teoretyków państwa i filozofów polityki potrzebne jest zahamowanie trendu do stałego rozszerzania kompetencji państwa i zwiększania zakresu jego działania. Nie idzie przy tym o powrót do indywidualistycznej, liberalnej koncepcji państwa, ale o przywrócenie równowagi pomiędzy rolą państwa polegającą na wypełnianiu roli arbitra, którego zadaniem jest egzekwowaniem reguł gry i stanie na straży pokoju w społeczeństwie obywatelskim³⁵⁹, a jego aktywną rolą w zapewnieniu sprawiedliwości, równości szans, pomocy dla tych, którzy bez własnej winy znaleźli się w trudnej sytuacji życiowej. Wspomniany wyżej J. Gray powtarza za wybitnym myślicielem konserwatywnym, M. Oakshottem, że rząd powinien podjąć właściwe sobie zadania, które nie polegają na wymuszaniu przekonań i działań swoich obywateli, nie na edukowaniu ich i sterowaniu nimi, nie na uszczęśliwianiu ich i ulepszaniu, nie na sztucznym pobudzaniu ich do działania i nie na koordynowaniu ich poczynań, którego celem jest uniknięcie wszelkich możliwych konfliktów³⁶⁰. Potrzebny jest model państwa, który nie jest ani modelem indywidualistycznym, ani totalistycznym; Zwoliński nazywa go „solidarystycznym”.

E. von Kuehnelt-Leddihn podkreśla, że państwo ma charakter „aneksjonistyczny” i grozi mu ciągle niebezpieczeństwo chorobliwego rozrostu jego organów i uzurpowania sobie funkcji, które z natury rzeczy należą do jednostki, rodziny lub społeczeństwa³⁶¹. Państwo powinno opierać się na zasadzie pomocniczości: cokolwiek może czynić jednostka, winna to czynić; następnym krokiem jest zwrócenie się do rodziny, dalszym do wspólnoty lokalnej, a dopiero na samym końcu do państwa³⁶². Należy tutaj

³⁵⁹ J. Gray, *O rządzie ograniczonym*, dz. cyt., s. 24.

³⁶⁰ Tamże, s. 19.361 E. von Kuehnelt-Leddihn, *Deklaracja Portlandzka*, Materiały Stowarzyszenia „Civitas Christiana” z. 16, Bielsko-Biała 1996, s. 14.

³⁶¹ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Deklaracja Portlandzka*, Materiały Stowarzyszenia „Civitas Christiana” z. 16, Bielsko-Bia³a 1996, s. 14.

³⁶² Tamże.

wyraźnie podkreślić, że omnipotencja państwa, centralizm i biurokratyzacja nie oznaczają wcale, że państwo jest silne i sprawne, przeciwnie, jak pisze J. Bartyzel, wzmocnienie autorytetu państwa może zostać osiągnięte właśnie poprzez zawężenie jego ingerencji w życie obywateli³⁶³.

Aby przywrócić państwu jego godność i autorytet, zapobiec społecznej anormii, należy na nowo przemyśleć klasyczną koncepcję „dobra wspólnego” i wbudować ją w koncepcję państwa i polityki. Taki postulat wysuwa np. P. Śpiewak w swojej książce *W stronę wspólnego dobra*. Pokazuje on, że koncepcja „dobra wspólnego” narażona jest na niebezpieczeństwa nadużyć i może być instrumentem tych sił politycznych, które posługując się nim jako kamuflażem czy pretekstem, mogą opanować państwo, by ograniczać wolność jednostki i narzucać społeczeństwu swoje wizje porządku politycznego. Ale odrzucenie koncepcji „dobra wspólnego” uzasadniane możliwością nadużyć i błędnych interpretacji, na jakie pozwala nieostrość tego pojęcia, jest drogą ku dezintegracji wspólnoty politycznej. Śpiewak pisze, że punktem wyjścia myślenia o polityce jest wspólnota, całość jaką jest *res publica* i stojący u jej podstaw etos – dziedzictwo historyczne³⁶⁴. Rozumiane i interpretowane w sposób ostrożny i roztropny pojęcie „dobra wspólnego” bierze pod uwagę zastrzeżenia tych, którzy podchodzili doń nieufnie, bo przywoływano je łatwo dla celów podejrzanych, dla uzasadnienia polityki w konsekwencji szkodliwej dla człowieka.

Śpiewak uważa jednak, że dobro wspólne może stać się podstawą właściwego kształtowania państwa i sfery publicznej, jeśli oparte będzie na arystotelesowskiej cnotie roztropności i zakorzenione w praktycznym doświadczeniu i zdrowym rozsądku, w obyczajach i kulturze, w duchu i tradycji wspólnoty, w jej szczególnej historii. Tylko dobro wspólne może sprawić, że wolność, pokój społeczny, sprawiedliwość zostaną zagwarantowane. Warto tu zwrócić uwagę na dwie ważne sprawy.

³⁶³ J. Bartyzel, *Katechizm prawnicowca*, Materiały Stowarzyszenia „Civitas Christiana” z. 14, Bielsko-Biała 1996, s. 30.

³⁶⁴ P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 17.

Śpiewak pokazuje, że porzucenie koncepcji dobra wspólnego (opartego na wzajemnie powiązanych prawach i obowiązkach) otwiera drogę „inwazji języka praw człowieka”³⁶⁵. Inflacja koncepcji „praw człowieka” powoduje, że wszystkie nasze oczekiwania i żądania stają się prawami przyrodzonymi, tak że nie sposób już tych praw hierarchizować i tym samym rozsądnie ograniczać.

Retoryka praw człowieka – pisze Śpiewak – „sprzyja paradoksalnie postawom roszczeniowym i przyczynia się do centralizacji państwa [...]. Oto żądamy od państwa, by uporało się z naszymi kolejnymi uprawnieniami. By to osiągnąć, trzeba stworzyć specjalne programy, rozbudować biurokrację, zdobyć fundusze, podnieść podatki. Prawa człowieka, które u zarania miały bronić ludzi przed onnipotencją władz, służą w takiej sytuacji rozbudowaniu administracyjnego centralizmu”. I druga kwestia, którą podkreśla Śpiewak. Pisze on: „Państwo nie jest tworem naturalnym. Istnieje dzięki sile i autorytetowi swoich instytucji, dzięki wyobraźni polityków, a przede wszystkim dzięki cnotom czy postawom obywatelskim. Zakorzenia się we wspólnym logosie – mowie, która tworzy podstawę porozumienia kolejnych pokoleń”³⁶⁶.

Klasyczna definicja podana przez niemieckiego myśliciela G. Jellinka w jego *Ogólnej nauce o państwie* brzmi: „państwo to wyposażona w we władzę samorodną jedność związkowa osiadłych ludzi”³⁶⁷. Tak jak definicja Jellinka, tak większość definicji państwa podaje jako jego składniki konstytutywne trzy elementy: ludność, terytorium i władzę publiczną, która ma monopol panowania nad tą ludnością i tym terytorium. Państwo jest zatem organizacją terytorialną, suwerenną wewnątrz i zachowującą suwerenność na zewnątrz: „niezbywalną cechą państwa jest więc dążenie do wyłączności swej władzy nad ludźmi i terytorium, do monopolu, który wyklucza wszystkie inne pań-

³⁶⁵ Tamże, s. 289.

³⁶⁶ Tamże, s. 294.

³⁶⁷ G. Jellinek, *Ogólna nauka o państwie*, Warszawa 1924, s. 47.

stwa”³⁶⁸. Tymczasem ostatnie dziesięciolecia przyniosły nowe zjawiska i procesy w sferze gospodarczej, technologicznej, militarnej – obejmowane często określeniem „globalizacja” – które podważają i relatywizują dotychczasowe definicje państwa³⁶⁹. Pojawiają się nowe formy suwerenności, rodzą nowe siły, które nie mieszczą się w dotychczasowych ramach państwa pojmowanego jako jedność terytorium (przestrzeni), ludności i suwerennej władzy publicznej – można tu dodać jeszcze dwa elementy: gospodarkę narodową (niem. *Nationalökonomie*) i prawo. Z. Bauman pisze, że termin „państwo” oznacza podmiot roszcujący sobie słuszne prawo do tego, aby ustalać, a także narzucać zasady i normy na określonym terytorium, oraz szcycący się posiadaniem środków wystarczających na ten cel³⁷⁰.

Jednak w czasach rozwoju transnarodowych korporacji, globalnej integracji rynków finansowych, mobilności ludzi i kapitału dotychczasowe struktury państwowe okazują się niedostosowane do tej sytuacji. Według Baumana pojęcie takie jak „gospodarka narodowa” straciło jakikolwiek sens poza statystycznym³⁷¹. Uważa on, że nastąpiło pogruchotanie gospodarczego „filaru suwerenności”, a państwa narodowe stają się coraz częściej „pełnomocnikami sił, na których polityczną kontrolę nie mogły liczyć, oraz wykonawcami ich woli”³⁷². Istotne procesy zachodzą także w sferze militarnej, gdzie rozwój technologiczny prowadzi do powstania instrumentów władzy wojskowej o zasięgu globalnym.

Pierwszą wielką rewolucją było stworzenie broni nuklearnej. Jej moc destrukcji wykracza daleko poza granice dawnych państw. Ostatnie dziesięciolecia przyniosły rewolucję w informatyce i telekomunikacji. Jej owoce zostały wykorzystane w dziedzinie wojskowości, umożliwiając błyskawiczne operacje woj-

³⁶⁸ W. Lamentowicz, *Państwo współczesne*, Warszawa 1993, s. 15.

³⁶⁹ B. Liberska, *Globalizacja – mechanizmy i wyzwania*, Warszawa 2002.

³⁷⁰ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 73.

³⁷¹ Tenże, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 53.

³⁷² Tenże, *Globalizacja...*, dz. cyt., s. 79.

skowe na całej kuli ziemskiej. Słusznie pisze Bauman: „Broń nowoczesna drwi sobie z odległości, lekce sobie waży linie obronne, fortyfikacje i okopy. [...] Niszczyć ona może przeciwnika niejako zaocznie”³⁷³. Współcześnie rodzi się tendencja do militarnego wykorzystania przestrzeni okołoziemskiej – wszystkie te procesy w znacznej mierze modyfikują, relatywizują, a niekiedy nawet likwidują znaczenie dawnych terytoriów państwowych jako przestrzeni strategicznych, a tym samym podważają dawne związane z państwem formy suwerenności.

Pisze Böckenförde: „Dzisiaj chętnie mówi się o rewolucji suwerenności państwowej, o końcu epoki państwa, a na miejsce państwa chce się wprowadzić regulację stosunków społecznych dokonaną na drodze komunikacji społecznych systemów, poprzez krajowy i międzynarodowy network”³⁷⁴. Z pewnością mówienie o „końcu państwa” jest przedwczesne, jeśli pod pojęciem państwa mamy na myśli struktury władzy politycznej. Z. Bauman pisze, że w nowym porządku globalnym dawne państwa zostaną sprowadzone do „pożytecznej funkcji okręgów policyjnych”³⁷⁵.

Państwa narodowe stanowiłyby nie dawne suwerenne organizmy polityczne, lecz byłyby lokalnymi, terytorialnymi strukturami politycznymi i centrami władzy. W obliczu nowych sił globalnych państwa narodowe nie zostają zniesione, ale ich rola zostaje zredukowana. Zauważmy, że ta redukcja przejawia się także w tym, że zarysowują się tendencje do zastąpienia danego prawa międzynarodowego opierającego się na założeniu, że istnieją suwerenne państwa narodowe, nowym ponadnarodowym prawem, które takiej suwerenności *de facto* nie uznaje.

Choć nie istnieje, jak podkreśla P. Hassner, „powszechna, ogólnoświatowa wspólnota prawna”, to – pisze ten sam autor – np. Europejski Trybunał Praw Człowieka poprzez prawo do indywidualnego wniesienia skargi zadał cios monopolowi rządów, przyjęte przez ONZ prawo do ingerencji humanitarnej usank-

³⁷³ Tenże, *Ponowoczesność...*, dz. cyt., s. 352.

³⁷⁴ E.W. Boeckenfoerde, *Państwo prawa w jednoczącej się Europie*, dz. cyt., s. 283.

³⁷⁵ Z. Bauman, *Globalizacja...*, dz. cyt., s. 82.

cjonowało ideę, która od początku polegała na przekraczaniu granic i gwałceniu suwerenności³⁷⁶. Inne przykłady podane przez Hassnera np. postawienie Miloševića przez trybunałem haskim czy postawienie byłego szefa państwa A. Pinocheta przed sądem innego kraju to, jego zdaniem, oznaki wyłaniania się czegoś w rodzaju uniwersalnego prawa³⁷⁷. Tym samym dawna niaruszalna zasada, że dane państwo jest odrębną, niezależną jurysdykcją, ulega znaczącym modyfikacjom.

Amerykański autor B.R. Barber uważa wręcz, że „dni państwa narodowego są policzone”³⁷⁸. Nie jest w tym odosobniony. Np. lewicowy brazylijski politolog i socjolog prof. O. Ianni sądzi, że w dobie globalnej gospodarki przestaje istnieć suwerenność polityczna narodów, państwa narodowe zaś zostają zredukowane do roli aparatów administracyjnych, których zadaniem jest pośredniczenie pomiędzy sferą narodową i międzynarodową³⁷⁹. Píše E. Polak: „coraz więcej badaczy [...] stwierdza, że unitarne państwo narodowe, czy nawet w ogóle państwo w postaciach współcześnie występujących, staje się powoli przeżytkiem i należy je zastąpić nową formą organizacji społecznej”³⁸⁰. Jej zdaniem: „Państwa narodowe, mimo zawirowań i kłopotów, są jednak nadal centralnym punktem odniesienia, lecz jako twór historyczny prawdopodobnie w jakiejś, może nieprzewidywalnej przyszłości muszą zostać w znacznym stopniu zmodyfikowane lub zastąpione inną organizacją. Na skutek zachodzących w XX wieku przemian obserwujemy erozję sił państwa i przemieszczanie się zarówno władzy, jak i lojalności”³⁸¹. Państwo współczesne podlega zarówno *transnacjonalizacji*, której konse-

³⁷⁶ P. Hassner, *Koniec pewników. Eseje o wojnie, pokoju i przemocy*, Warszawa 2002, s. 97.

³⁷⁷ Tamże, s. 47.

³⁷⁸ B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 1997, s. 61.

³⁷⁹ A. Domośławski, *Świat nie na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Warszawa 2002.

³⁸⁰ E. Polak, *Integracja i dezintegracja jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych*, Gdańsk 2001, s. 21.

³⁸¹ Tamże.

kwencją jest przepływ władzy do struktur ponadnarodowych (przykładem może być Unia Europejska), jak i *subnacionalizacji*, której konsekwencją jest przepływ władzy na poziom np. regionów czy miast.

Jedno jest pewne: dotychczasowe definicje państwa, opisy jego celów, funkcji i zadań, jego natury jako jednostki politycznej, wojskowej, administracyjnej, gospodarczej czy prawnej stają się w wielu aspektach nieaktualne. Zmienia się kontekst globalny, w jakim funkcjonuje państwo, zmienia się środowisko gospodarcze i technologiczne, a tym samym zmieniają się formy polityczne i sposoby sprawowania władzy. Następuje transformacja struktur państwowych. Kierunek tej transformacji nie jest jeszcze precyzyjnie określony. Obserwować możemy dwa wzajemnie sprzeczne, ale – jak twierdzą niektórzy – warunkujące się nawzajem procesy. Na płaszczyźnie politycznej mamy do czynienia z jednej strony z globalizacją (integracją, transnacionalizacją itp.), z drugiej strony zaś z fragmentacją dotychczasowych struktur politycznych. Na płaszczyźnie kulturalnej, obyczajowej, cywilizacyjnej występuje jednocześnie tendencja do uniwersalizacji (czasami homogenizacji) oraz do partykularyzacji.

Z. Bauman pisze: „Integracja i rozdrobnienie, globalizacja i podział terytorialny są procesami komplementarnymi, a dokładniej rzecz ujmując, stanowią dwie strony tego samego procesu: nowego podziału władzy, suwerenności i wolności działania zapoczątkowanego (choć nierozstrzygniętego ostatecznie) przez zdecydowany skok możliwości technicznych. To, że procesy syntezy i rozproszenia współzachodzą i przeplatają się wzajemnie, nie jest przypadkiem; nie dają się one także odwrócić”³⁸².

Coraz silniejszej integracji w wielkie bloki np. gospodarcze, coraz większej roli ponadnarodowych instytucji towarzyszy w ostatniej dekadzie powstawanie coraz większej liczby państw. P. Hassner, komentując to zjawisko, pisze o „dialektyce globalizacji i rozdrobnienia”³⁸³, a J.M. Guéhenno zwraca uwagę na am-

³⁸² Z. Bauman, *Globalizacja...*, dz. cyt., s. 84.

³⁸³ P. Hassner, *Koniec pewników*, dz. cyt., s. 67.

biwalencję globalizacji, która prowadzi i do jednorodności, i do rozdrobnienia zarazem³⁸⁴.

Na gruncie polskim najszerzej tę problematykę omówiła E. Polak w swojej książce *Integracja i dezintegracja jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych*³⁸⁵. Autorka śledzi procesy integracji i dezintegracji zachodzące na płaszczyźnie gospodarczej, społeczno-politycznej i kulturalno-cywilizacyjnej. Procesom tym nadaje się niekiedy nazwy „fraglizacja” (fragmentacja + globalizacja) i „fragtegracja” (fragmentacja + integracja)³⁸⁶. Mówiąc o potrzebie czy możliwości redefinicji państwa, H. Juros postawił następujące zagadnienie: moralne państwo interwencyjne czy pośredniczące państwo superwizyjne (nadzorcze)?³⁸⁷

Czołowy przedstawiciel filozofii uniwersalizmu, J. Kuczyński, obserwuje, że uniwersalizm wyłania się dzisiaj z wielkiego procesu przechodzenia od ludzkości jako zwykłego zbioru państw i społeczeństw do ludzkości jako wspólnoty mieszkańców jednej planety, świadomych wspólnej przyszłości. Według Kuczyńskiego powstaje wspólnota mająca wspólne globalne przeznaczenie, pojawia się świadomość planetarna, wzrasta poczucie świadomości katastrof i zagrożeń wspólnych dla całej ludzkości, ludzie coraz silniej odczuwają równość rodzaju ludzkiego³⁸⁸.

Francuski filozof E. Morin w książce o charakterystycznym tytule *Ziemia – ojczyzna* idzie tak daleko, że postuluje „planetarne obywatelstwo, które gwarantowałoby wszystkim ludziom prawa ziemskie”³⁸⁹. W jego wywodach częste są takie określe-

³⁸⁴ J.M. Guéhenno, *Przyszłość wolności – demokracja globalizacji*, Kraków 2001, s. 94.

³⁸⁵ E. Polak, *Integracja i dezintegracja jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych*, Gdańsk 2001.

³⁸⁶ Tamże, s. 221.

³⁸⁷ H. Juros, *Ochrona środowiska naturalnego a redefinicja państwa*, w: *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. R. Sobański. Warszawa 1998, s. 96.

³⁸⁸ J. Kuczyński, *Wstęp do uniwersalizmu*, t. I: *Ogrodnicy świata*, Warszawa 1998.

³⁸⁹ E. Morin, A.B. Kern, *Ziemia – ojczyzna*, Warszawa 1998, s. 157.

nia, jak „planetarna opinia publiczna”, „wspólnota planetarna”, „tożsamość ziemską”, „świadomość planetarna”, „polityka odpowiedzialności planetarnej” itp. Jednak tendencja do uniwersalizacji to tylko jedna strona medalu, albowiem – jak zauważa wielu autorów – równocześnie następuje przypominanie sobie odrębności etnicznych czy wręcz plemiennych (tzw. neotrybalizm), wybuchają „bunty mniejszości” (określenie Ewy Polak), obserwujemy powstawanie zamkniętych wspólnot, kulturowych gett, subkultur, sekt religijnych i ideologicznych o bardzo silnej tożsamości. Ewa Polak pisze, że wytwarzaniu się ponadlokalnych i globalnych więzi oraz wzrostowi świadomości globalnej i uniwersalnej towarzyszą separatyzmy, lokalizmy, regionalizmy, fundamentalizmy i indywidualizmy³⁹⁰.

W tym kontekście warto zwrócić również uwagę na zjawisko, które opisał J. Żakowski, a mianowicie na to, że coraz więcej grup etnicznych, rasowych, społecznych zaczyna pisać swoją własną historię. Innymi słowy, upadają dawne narracje historyczne, a w wielu miejscach świata historia przestaje spajać, natomiast zaczyna rozsądzać porządek oparty na pewnym konsensusie co do wizji przeszłości³⁹¹. Tutaj też mamy do czynienia ze swoistą „dialektyką”: z jednej strony pojawiają się ambicje pisania „historii globalnej”, a z drugiej następuje coraz większa partykularyzacja „narracji historycznych”. Trend ku uniwersalizacji zderza się zatem z zachowywanymi i bronionymi, a nawet odradzającymi się i powstającymi partykularyzmami.

Zaliczany do tzw. komunitarian M. Walzer uważa, że to, co uniwersalne, jest zawsze „rozrzedzone” (*thin*), bo wszystko, co jest „gęste” (*thick*), pochodzi z poszczególnych tradycji i nie da się zuniwersalizować bez utraty całego bagażu treści, „gęstości” danej kultury³⁹². Stąd między innymi niemożliwe do usunięcia napięcie pomiędzy uniwersalizmem a partykularyzmem.

³⁹⁰ E. Polak, *Integracja i dezintegracja...*, dz. cyt., s. 18.

³⁹¹ J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002, s. 16.

³⁹² A. Gawkowska, *Wspólnoty u komunitarystów. Refleksje o ich charakterze, wzajemnym oddziaływaniu i zagrożeniach*, w: *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienia tożsamości zbiorowej*, Kraków 2002, s. 52.

Myśl polityczna przełomu XIX i XX wieku przyniosła przesłanki dla liberalistycznej koncepcji państwa z jego ideologicznymi źródłami, jakimi stały się poglądy J. Locke'a, J.S. Milla czy I. Kanta. Według Locke'a podstawowym zadaniem państwa jest ochrona życia, wolności własności i bezpieczeństwa jego członków. Mill wskazał natomiast na autonomię jednostki, widząc w niej wartość priorytetową życia społecznego. Wykluczając wszelki społeczny przymus oraz opiekuńczość państwa, twierdził, że granice wolności człowieka mogą być związane jedynie z ograniczeniami, które wyznaczają wolność i prawa innych³⁹³. Intelktualna refleksja stanowiąca przedłużenie myśli ojców liberalizmu zaowocowała w XX wieku wśród takich anglosaskich myślicieli, jak J. Rawls, R. Dworkin, czy R. Nozick, odniesieniem państwa do idei sprawiedliwości oraz teoriami: „sprawiedliwości jako bezstronności”, ideą aukcji, ideą „sprawiedliwego udziału”.

J. Rawls, wychodząc od pojęcia „umowy społecznej” oraz analizy tzw. sytuacji pierwotnej, stawia tezę, że jądro umowy społecznej jest związane ze stanowieniem zasad, które zapewnią społeczną sprawiedliwość. Sprawiedliwość stanowi zatem fundament praw i obowiązków społecznych oraz jest główną cnotą obywatelską³⁹⁴. Rawls łączy pojęcie sprawiedliwości z bezstronnością, którą rozumie jako wewnętrzną cechę instytucji państwowych, aplikującą jednakowe prawa i obowiązki bez różnic oraz zachowującą sprawiedliwy podział dóbr społecznych, jak też twierdzi, że u podstaw życia społecznego leży wizja jednomyślnie przyjętej koncepcji sprawiedliwości: „wszelkie społeczne wartości – wolność, możliwości, dochód i bogactwo oraz podstawy szacunku dla samego siebie – muszą być równo rozdzielone, chyba że nierówna dystrybucja jakiegokolwiek (czy też wszystkich) spośród tych wartości jest korzystna dla każdego”³⁹⁵. Dokonując uszczegółowienia swojej teorii, jej autor mówi o dwóch zasadach sprawiedliwości. Pierwsza z nich wyznacza każdej osobie równe prawo dostępu do systemu życia społecz-

³⁹³ J.S. Mill, *O wolności*, Warszawa 1959, s. 130.

³⁹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 17.

nego, takie jakie poprzez wolność można pogodzić z prawami wszystkich. Druga natomiast wskazuje na nierówności społeczne i ekonomiczne, które mają być tak ułożone, aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając równocześnie w zgodzie z zasadą sprawiedliwego podziału (zasada dyferencji). Mają one również oznaczać dostępność urzędów i stanowisk dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans³⁹⁶. Perspektywa sprawiedliwości społecznej, przedłożona przez Rawlsa, różni się zasadniczo od teorii wypracowanej przez Arystotelesa i przez tradycyjną filozofię społeczną, bowiem nie uwzględnia dobra wspólnego społeczności oraz neguje więzi jednostki ze wspólnotą na rzecz jednostkowych interesów.

W opozycji do wyżej przedłożonych poglądów warto zaprezentować myśli R. Nozicka, który w centrum swojego systemu umieszcza termin „partycypacja” – udział wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami. Teoria sprawiedliwości jest przede wszystkim teorią legalistyczną. Ludzkie prawa do wolności i własności posiadają status praw fundamentalnych, tak że państwo, jeśli ma być sprawiedliwe, musi pozostać państwem minimalnym³⁹⁷, które zabezpiecza ludzką wolność oraz chroni obywateli przed jakimkolwiek przymusem, skierowanym od innych (samo państwo posiada bowiem monopol na używanie siły fizycznej po to, aby zabezpieczyć sprawiedliwość społeczną). W ostateczności wnioski wypływające z założeń doktrynalnych omawiających relację jednostka – społeczność mają wydzźwięk ekonomiczny. Własność jest według Nozicka konsekwencją sprawiedliwego nabywania (zawłaszczania), sprawiedliwego transferu oraz może być także związana z zadośćuczynieniem za naruszenie zasad.

W opozycji do refleksji nad zasadą sprawiedliwości i jej prezentacją przez współczesnych liberałów, na gruncie amerykań-

³⁹⁵ Tamże, s. 89.

³⁹⁶ Por. R. Prostak, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków 2004, s. 54.

³⁹⁷ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, dz. cyt., s. 183.

skim zrodziła się filozofia komunitaryzmu³⁹⁸, która w centrum swoich zainteresowań przedkłada braterstwo, realizowane w obszarze wspólnoty społecznej – łącząc myśl zarówno o ochronie wolności jednostek, jak i ich równość dotyczącą szczególnie ekonomicznej identyczności. Warto zatrzymać się przy pięciu kategoriach porównawczych, dotyczących konfrontacji liberalizmu z komunitaryzmem, których autorami są S. Mulhall i A. Swift³⁹⁹. Pierwszą z nich jest koncepcja osoby ludzkiej, która według komunitarian jest przede wszystkim związana z wpływem wspólnoty czy społeczności na system wartości oraz celów życiowych, które obiera jednostka. Zarówno wartości, jak i cele życiowe nie funkcjonują w oderwaniu od wspólnoty, podczas gdy poglądy liberalne wskazują jedynie na społeczny indywidualizm; trzecie kryterium dotyczy tzw. uniwersalizmu, zdaniem bowiem komunitarian jednostka może być rozumiana w kontekście tzw. partykularyzmu kulturowego. Dwa ostatnie kryteria dotyczą subiektywizmu i obiektywizmu, z tezą, że skrajny subiektywizm zawsze prowadzi do kryzysu wartości oraz antyperfekcjonizmu i neutralności, gdyż według przeciwników liberalizmu wybór koncepcji życia jest w państwie liberalnym w praktyce poważnie ograniczany, co w ostateczności prowadzi do społecznej niesprawiedliwości.

Po przedstawionej panoramie poglądów dotyczących państwa w obliczu integrującej się Europy zatrzymajmy się przy myśli Kościoła na ten temat. Rozróżnia ona społeczeństwo od państwa. Utożsamienie tych rzeczywistości powoduje, że państwo staje się celem samym w sobie i prowadzi do totalitaryzmu⁴⁰⁰. Niemniej społeczeństwo potrzebuje organizacji państwowej gdyż ma ona zapewnić ochronę „dobra wspólnego” w społeczeństwie.

³⁹⁸ Por. S. Krzyżaniak, *Komunitarystyczna krytyka liberalizmu*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995.

³⁹⁹ R. Prostack, *Rzecz o sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 161-162.

⁴⁰⁰ W. Piwowarski, *Państwo pomocnicze w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „*Życie i Myśl*” I-III (1994), s. 21.

Katolicka nauka społeczna, rozpatrując fundament życia społecznego związany z zasadami moralnymi prawa naturalnego, takimi jak sprawiedliwość i miłość społeczna, wskazuje na zasady społeczne: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, jako gwaranta realizacji sprawiedliwości i miłości, prowadzącego do integralnego rozwoju osoby ludzkiej w społeczeństwie. Tak budowane państwo jest określane jako państwo pomocnicze.

Tak więc wśród problemów związanych z rozumieniem, czym jest państwo, funkcjonuje ono wciąż jako system społeczno-polityczny, którego cechami są: zorganizowanie ludzi i ich działania do realizacji przyjętych celów, a taki ład społeczny jest możliwy tylko wtedy, kiedy istnieje władza stanowiąca element porządkujący działania obywatelskie⁴⁰¹. Tak zorganizowana społeczność już według Arystotelesa miała służyć dobru obywateli – wówczas mamy do czynienia z ustrojem sprawiedliwym, gdyby w grę wchodziło jedynie dobro panujących, ustrój taki jawi się jako błędny i niewłaściwy⁴⁰².

W myśli Soboru Watykańskiego II znajdziemy określenie, że państwo jest „do służenia człowiekowi, i to całemu człowiekowi, z uwzględnieniem jego potrzeb materialnych oraz wymogów jego życia umysłowego, duchowego i religijnego” (KDK 64). W soborowej refleksji pojawia się zasadnicze zdanie, do którego będziemy często wracać, wskazujące na osobę jako na podmiot życia społecznego i państwowego: „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25). Zatem model państwa przedkładany przez katolicką naukę społeczną można określić jako państwo pomocnicze służące zarówno dobru człowieka jako obywatela, jak i dobru wspólnemu społeczności.

W klasycznym rozumieniu, którym posługiwała się katolicka nauka społeczna jeszcze do myśli Jana XXIII, państwo rozumiano jako społeczność doskonałą, *societas perfecta*, twierdząc, że posiada ono wszelkie możliwości, aby wypełnić swoje zadania

⁴⁰¹ W. Szostak, *Współczesne koncepcje państwa*, Kraków 1997, s. 19–20.

⁴⁰² O. Hoeffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 14.

wobec osoby ludzkiej i społeczności struktur pośrednich. Tak więc pod pojęciem doskonałości państwa rozumiano, że nie brak mu niczego, co powinno posiadać; wskazując na pełnię władzy i prawa, akcentowano szeroki zakres i zadania, w których zawiera się wypełnienie potrzeb należących do niego jednostek, oraz podkreślano jego niezależność i samowystarczalność. W tym kontekście uważano, że państwo jest w stanie samo w całości zaspokoić społeczną naturę człowieka. Nietrudno zauważyć że w zmieniających się warunkach społecznych i ekonomicznych określenie takie przestało być adekwatne, a nieograniczoność potencjalności ludzkiej natury domagała się poszerzenia przestrzeni życia człowieka po społeczność międzynarodową. Doskonale nie oraz potrzeby odpowiedniego wyboru środków do realizowania określonych celów implikują nowe, zróżnicowane formy życia społecznego. Według Jana XXIII życie społeczne jest przejawem i skutkiem naturalnym nieprzewyciężonej skłonności człowieka do zrzeszania się, gdy dąży on do naznaczonych celów, których realizacja przekracza możliwości jednostek. Pod wpływem tych skłonności powstają społeczności o zasięgu krajowym i międzynarodowym (MM 60).

Zwróćmy uwagę na funkcje państwa, którego głównym zadaniem jest posługa wobec dobra wspólnego społeczeństwa. Jan Krucina wyprowadza je ze struktury społecznej zasady dobra wspólnego, wskazując na następujący proces: „całokształt dobra wspólnego, wraz z jego potrójnym aspektem społecznym, kulturowym i gospodarczym, winien być co do zakresu i treści określony, zaś z jego rozmiarami należy zaznajomić obywateli oraz zobowiązać do realizacji. Po drugie, zaakceptowanie dobra wspólnego winno być przedstawione do realizacji, przede wszystkim poprzez tworzenie wymaganych warunków i sytuacji pomocniczych, także przy pomocy ubiegających się w wolnych wyborach o władzę partii politycznych. Po trzecie, realizowany układ dobra wspólnego wymaga wreszcie osłony, zabezpieczenia i gwarancji zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz”⁴⁰³.

⁴⁰³ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 209.

W. Piwowarski, mówiąc o funkcjach państwa, przywołuje myśl A. Langnera, wymieniając trzy funkcje: porządek prawny, porządek dobrobytu, porządek kultury⁴⁰⁴.

Państwo powinno prowadzić działalność koordynacyjną i porządkującą, zmierzającą do harmonii interesów partykularnych z interesami całej społeczności. Powinna być to działalność związana z kierowaniem, czuwaniem i kontrolą, aby kompetencje jednostek i małych grup nie naruszały kompetencji całego społeczeństwa. Tak właśnie rozumie dobro wspólne państwa Jan Paweł II, mówiąc o nim, że „nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i w ostatecznym rozrachunku o właściwe zrozumienie godności i praw osoby ludzkiej” (CA 47). Państwo powinno również wykazać się troską o zbudowanie takiego systemu gospodarczego, który zapewniałby warunki rozwoju dla całego społeczeństwa, prowadząc je do dobrobytu. Wreszcie, pamiętając o tym, że kultura jest dziełem społeczności, a nie państwa, państwo może być jedynie instytucją inspirującą i wspierającą twórców kultury.

Papież Jan Paweł II wiąże bardzo mocno dobro wspólne państwa z dobrem obywatelskim, skoro w przemówieniu do Korpusu Dyplomatycznego w 1980 r. stwierdził: „Państwo nie powinno nigdy tracić z oczu swojego pierwszego celu, jakim jest dobro wspólne wszystkich obywateli, bez wyjątku, a nie tylko jakiejś szczególnej grupy czy kategorii”⁴⁰⁵.

Już w pierwszym dokumencie nauki społecznej Kościoła, w encyklice o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, u Leona XIII można odnaleźć w wielu miejscach myśl o państwie pomocniczym. Papież mówił w niej o prawach człowieka, uprawnieniach rodziny i mniejszości społeczności, wskazując niejako na ich wartość priorytetową wobec społeczeństwa. Wystarczy przeanalizować punkt 6, mówiący o relacjach obywatel – państwo; punkty 9 i 11, omawiające kwestię rodziny i państwa, a wresz-

⁴⁰⁴ W. Piwowarski, *Państwo pomocnicze...*, art. cyt., s. 22.

⁴⁰⁵ Za: tamże, s. 22.

cie punkty 37 i 38, w których została omówiona relacja związków zawodowych i państwa, by przekonać się, że w encyklice zarysowany jest zarówno prymat osoby nad społeczeństwem, jak również istota tej zasady, wskazująca na prymat człowieka, ale również jej funkcje⁴⁰⁶. Leon XIII, wzywając do zachowania sprawiedliwości społecznej, połączył postulat państwa sprawiedliwego z zasadą dobra wspólnego.

Papież w swej encyklice zwraca uwagę przede wszystkim na zasadę dobra wspólnego, nazywając ją „po Bogu pierwszym i ostatnim prawem w społeczeństwie”, co nie przeszkadza mu, by w wielu miejscach encykliki wskazywać na ingerencję państwa, która ma służyć zarówno dobrobytowi całej społeczności, jak i jednostek. Leon XIII odróżnia społeczność od państwa, którego organom przypisuje funkcje jedynie subsydiarne. Przykładem może być punkt 26 encykliki⁴⁰⁷. Zdaje się również, że papież Leon XIII jako pierwszy zwrócił uwagę, zarówno na prawa (uprawnienia) człowieka, jak też na prawa do istnienia i rozwoju tzw. mniejszych społeczności⁴⁰⁸.

W czterdzieści lat po ukazaniu się *Rerum novarum*, w dziejowo nowym kontekście ideologii faszystowskiej i kolektywizmu komunistycznego, Pius XI wydał w roku 1931 encyklikę *Quadragesimo anno*. Właśnie w tej encyklice znajdują się fundamentalne teksty Magisterium Kościoła odnoszące się do zasady pomocniczości w kontekście społeczności państwowej. Aby właściwie zrozumieć sens przesłania Piusa XI o państwie, należy przypomnieć, że centralny problem każdej teorii życia społecznego leży

⁴⁰⁶ Por. O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg 1968, s. 89.

⁴⁰⁷ Por. Leon XIII, *Encyklika o kwestii robotniczej „Rerum novarum”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987, nr 26: „Pomoc, jaka powinna być oczekiwana od państwa, polega najpierw na tego rodzaju zorganizowaniu ustawodawstwa i administracji, że z tego samego rozkwita dobrobyt społeczności i jednostek. Kiedy korzysta tutaj państwo ze swojego prawa, nie jest w ogóle możliwy żaden zarzut mówiący, że podejmuje to państwo zbyt dużą ingerencję. Nic bowiem nie leży bliżej istoty państwa, nic bardziej państwa nie obchodzi, jak obowiązek wspierania dobra wspólnego”.

⁴⁰⁸ Por. A.F. Link, *Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Weisen und seine Bedeutung für die Sozialethik*, Freiburg 1955, s. 10.

w pytaniu o relację osoby do społeczności⁴⁰⁹. Różne odpowiedzi, jakie zostały udzielone na to pytanie, można zebrać w trzy zasadnicze typy: indywidualizm – negujący znaczenie i prawa społeczności w relacji do jednostki; kolektywizm – głoszący prymat społeczności; wreszcie droga pośrednia – wskazująca na konieczność społeczności, jej wartość i prawa wobec jednostki, jednakże akceptująca również to, że podstawą i celem każdej społeczności jest człowiek.

W *Quadragesimo anno* możemy zauważyć zarówno ciągłość papieskiego nauczania – bowiem Pius XI nawiązuje do nauczania Leona XIII – jak też jego rozwój. Papież stawia diagnozę współczesnego sobie świata. Spotykamy najpierw krytykę systemu społecznego, który jest konsekwencją indywidualizmu i liberalizmu gospodarczego. Kierunki te doprowadziły do likwidacji mikrostruktur społecznych, które stwarzały naturalną przestrzeń rozwoju dla człowieka. Człowiek natomiast, stojąc wobec potężnej makrostruktury, jaką jest państwo, może poczuć się zagrożony w swojej tożsamości – godności i wolności. Skutkiem indywidualizmu w dziedzinie społecznej jest zatura pomocniczych funkcji państwa. Troska o dobro wspólne przestała być motywem i podstawową funkcją państwa, ale niejednokrotnie motywem tym staje się zabezpieczenie interesów grupy społecznej. W etyce natomiast stoimy wobec zagrożenia permissywizmem moralnym.

Aby zagwarantować prawa jednostce, papież wskazuje na zasadę pomocniczości. Jej sformułowanie znajduje się w punkcie 79 i 80 encykliki⁴¹⁰. Zasada pomocniczości jako „najwyższe prawo filozofii społecznej” określa zarówno poprawne relacje

⁴⁰⁹ Por. M. Monzel, *Katholische Soziallehre*, t. I: *Grundlegung*, dz. cyt., s. 237.

⁴¹⁰ Pius XI, *Quadragesimo anno*, w: *Dokumenty nauki społecznej...*, dz. cyt., nr 79: „Nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: Co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego jej nie wolno wydierać na rzecz społeczeństwa. Podobnie niesprawiedliwością i szkodą społeczną oraz zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej

społeczności do jednostki, jak też społeczności mniejszych i niższych do większych i wyższych. Zatem jest zasadą regulującą i porządkującą stosunki między poszczególnymi społecznościami, w obrębie porządku społecznego.

W papieskim sformułowaniu zaznaczają się dwie strony zasady pomocniczości: pozytywna i negatywna. Pomoc w aspekcie negatywnym oznacza, że nie można niszczyć inicjatywy jednostki i odbierać jej tego, co może zrobić sama. Natomiast w aspekcie pozytywnym dopuszcza się ingerencję państwa, ale z zastrzeżeniem, że ma ona ze swej natury charakter subsydiarny.

Na podstawie tej zasady Leon XIII lansuje porządek społeczno-gospodarczy, który fundamentem tkwi w osobie ludzkiej, tworzącej mniejsze i większe społeczności, aby łatwiej realizować swój osobowościowy rozwój. Z tekstu encykliki wynika, że pomocniczość społeczeństwa wypływa zarówno z naturalnego pierwszeństwa osoby jako podmiotu działania, jak i z natury społeczeństwa, którego celem jest wspólne osiągnięcie dóbr niezbędnych dla poszczególnych osób i ich rozwoju. Tak funkcjonująca zasada może zapewnić autonomię osoby ludzkiej oraz dać jej możliwość tworzenia wielostopniowych struktur, co w konsekwencji prowadzi do sprężystości społeczeństwa⁴¹¹. Tak więc zasada subsydiarności może być uważana za drogowskaz określający zakres odpowiedzialności poszczególnych jednostek,

natury ma charakter pomocniczy, winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich, lub wchłaniać"; nr 80: „z tego też względu władza państwowa winna niższym społecznościom zostawić do wypełnienia mniej ważne zadania i obowiązki, które by ją zresztą rozpraszały. To zaś pozwoli jej na swobodniejsze, bardziej stanowcze i skuteczniejsze wykorzystanie tych obowiązków, które wyłącznie do niej należą i które tylko ona może wykonać, mianowicie: kierownictwo, kontrola, nacisk, karanie nadużyć, zależnie od tego, co się wysuwa w danej chwili i czego żąda potrzeba. Sprawujący władzę winni być przekonani, że im doskonalej na podstawie tej zasady pomocniczości przeprowadzony będzie stopniowy ustrój między poszczególnymi społecznościami, tym większy będzie autorytet społeczny i energia społeczna, tym też szczęśliwszym i pomyślniejszym będzie stan państwa”.

⁴¹¹ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 86.

państwa i instytucji pośrednich⁴¹². Poprawnie rozumiana zasada zawiera „złoty środek”: zastosowana pozytywnie broni indywidualności, zaś negatywnie – kolektywistycznie rozumianej jednostronności⁴¹³.

W encyklice *Mit brennender Sorge*, stanowiącej krytykę systemu faszystowskiego, można również dostrzec troskę o właściwą budowę państwa, szczególnie wtedy, gdy papież podkreśla pierwszeństwo osoby, której prawa przekazywane są nie przez społeczność, a przez samego Boga. Zadaniem społeczności jest ochrona tych praw i pomoc w ich rozwijaniu⁴¹⁴.

Przedstawiony w tekstach encyklik Piusa XI stosunek między jednostką a działalnością społeczną widzi osobę ludzką jako obiekt, albo ściślej mówiąc: podmiot społecznej subsydiarności. Dobitnie wyraża tę samą myśl Pius XII: „Zadaniem pierwotnym i istotnym celem społecznego życia jest zabezpieczenie, rozwój i udoskonalenie osoby ludzkiej”⁴¹⁵.

Myśl Piusa XI o państwie pomocniczym przenika niemal wszystkie wypowiedzi jego następcy, Piusa XII, dotyczące życia społecznego. Już hasło tego tak bardzo bogatego w wypowiedzi doktrynalne pontyfikatu: *opus iustitiae pax*, świadczy o trosce o fundamenty życia społecznego, w którym zrealizowana sprawiedliwość prowadzi do pokoju. E. Link, posługując się obrazem „czerwonej nici”, stwierdza, że społeczność i państwo subsydiarne przewijają się przez wszystkie wypowiedzi Piusa XII. Wyróżnia on jak gdyby jej podwójny nurt, który jednak wychodzi z jednego źródła, jakie stanowi społeczna zasada pomocniczości. Pierwszy nurt zajmuje się naturalnym ziemskim społeczeństwem – państwem, drugi natomiast ponadnaturalną wspólnotą, jaką jest Kościół⁴¹⁶.

⁴¹² Por. D. Maugenest, *Zasada pomocniczości a myśl katolicka*, ŻK 7 (1988) nr 1, s. 59.

⁴¹³ Por. O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, dz. cyt., s. 50.

⁴¹⁴ Pius XI, *Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej* „*Mit brennender Sorge*”, w: *Dokumenty nauki społecznej...*, dz. cyt., nr 41.

⁴¹⁵ Za: A. Rauscher, *Subsidiaritaetsprinzip und Berufsständische Ordnung in „Quadragesimo anno”*, Münster 1958, s. 19.

⁴¹⁶ Por. A.F. Link, *Das Subsidiaritaetsprinzip...*, dz. cyt., s. 20.

Choć nauczanie Piusa XII powiązane jest z nauką Leona XIII i Piusa XI, to jednak nie sposób mówić tylko o ściślejszej kontynuacji. Można bowiem w tym nauczaniu dostrzec pewne oryginalne rozwiązania. Dotyczy to zwłaszcza nauki o prawie naturalnym. Papież wychodzi od tradycyjnych koncepcji, lecz otrzymując one interpretację personalistyczną. W przeszłości akcentowano przede wszystkim prawo naturalne obiektywne, tzn. prawo jako normę. W rozumieniu Piusa XII na pierwszym planie znajduje się podmiotowe prawo naturalne, czyli uprawnienia ludzkiej osoby, mające swoje źródło w obiektywnym prawie naturalnym⁴¹⁷.

Podobnie jak Pius XI, tak też i jego następcą widzi korzenie zła w sytuacji społeczeństwa. Jest to walka o władzę polityczną i zdobycie korzyści. Można powiedzieć, że cała działalność Piusa XII zmierza w tym kierunku, żeby obronić godność i prawa osoby ludzkiej, rozumiane w jak najszerszym sensie, a zagrożone przez nowe formy totalitaryzmów. Dla tego papieża problem społeczny, który dla Leona XIII był przede wszystkim problemem pracujących, a dla Piusa XI problemem społeczeństwa, stał się przede wszystkim problemem człowieka⁴¹⁸.

Podjmując takie tematy, jak małżeństwo, rodzina, szkoła czy Kościół, problemy te sprowadza w ostateczności do troski i walki o godność osoby ludzkiej. Z godności człowieka wynika zasada personalizmu, której konsekwencją są zasady dobra wspólnego, solidarność i pomocniczość. Zgodnie bowiem z myślą papieża wszystkie czynności i usługi społeczeństwa mają służyć jedynie dobru człowieka. Można zauważyć, że jest to powtórzenie myśli zawartej w *Quadragesimo anno*. O ile jednak w rozumieniu Piusa XI było to częścią zasady pomocniczości, to Pius XII zasadę tę rozwinął w szeroką koncepcję personalizmu chrześcijańskiego, na którym została zbudowana cała jego nauka społeczna⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Por. J. Majka, *Katolicki personalizm społeczny w nauczaniu Piusa XII*, ChwŚ 18 (1986) nr 5, s. 5; por. także: J. Kondziela, *Osoba we wspólnotcie...*, dz. cyt., s. 20.

⁴¹⁸ Por. A.F. Link, *Das Subsidiaritätsprinzip...*, dz. cyt., s. 24.

⁴¹⁹ Por. C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 88.

Pierwsza z wymienionych już encyklik została wydana w tragicznym 1939 roku. Może ona posłużyć jako doskonała ilustracja preferowanego przez papieża personalizmu. Mówiąc o zagrożeniach, jakie niesie absolutyzm państwowy, Pius XII stwierdza, że państwo nie jest celem samym w sobie, ale ma być ono pomocnikiem i środkiem do celu, którym jest udoskonalenie natury człowieka. W swojej enuncjacji autor wskazuje, na czym powinna polegać funkcja państwa. Ma to być dozorowanie, porządkowanie, popieranie prywatnych inicjatyw i ukierunkowywanie ich ku wspólnemu dobru⁴²⁰. Natomiast ilekroć państwo przekracza swoje kompetencje, przejmując prywatną inicjatywę, wówczas działanie to jest szkodliwe i niezgodne z naturalnym porządkiem rzeczy⁴²¹.

Szczególne miejsce w korpusie doktrynalnym Piusa XII odgrywają orędzia wigilijne, ogłoszone w radiu watykańskim w latach 1939-1954. Za klasyczny tekst o zabarwieniu personalistycznym, a zatem związany z zasadą pomocniczości, uważa się przemówienie wigilijne z 1942 roku, w którym papież przedstawił podstawowe prawa osoby. Są to: prawo do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności prawo do kształcenia i wychowywania religijnego; prawo do prywatnej i publicznej czci Boga oraz wszelkiej aktywności religijnej; prawo do małżeństwa i rodziny; prawo do pracy; prawo wolnego wyboru życiowego działania; prawo do używa-

⁴²⁰ Pius XII, *Encyklika „Summi pontificatus”*, w: *Dokumenty nauki społecznej...*, dz. cyt., nr 47: „Ważna funkcja państwa polega na dozorowaniu, porządkowaniu i popieraniu poszczególnych inicjatyw i działań prywatnych w narodowym życiu oraz na mądrym skierowaniu tychże ku dobru całego narodu, które winno być określone nie według jakiejś dowolnej teorii lub czyjegoś zdania, ani też wyłącznie z punktu widzenia ziemskiej pomyślności społeczeństwa, lecz decydować o nim ma wzgląd na harmonijne doskonalenie natury człowieka. I właśnie według woli Stwórcy państwo ma być środkiem i pomocnikiem w osiągnięciu tej doskonałości”.

⁴²¹ Tamże, nr 49: „Jeżeli państwo przejmuje inicjatywę prywatną i przedsiębiorczość prywatną zastępuje własną, wtedy ta inicjatywa i przedsiębiorczość mogą być ze szkodą dobra wspólnego zniszczone, gdyż oderwano je od naturalnego porządku rzeczy, a więc od odpowiedzialności i inwencji prywatnej”.

nia dóbr doczesnych⁴²². Wszystkie te prawa wypływają z naturalnej godności człowieka i dane są człowiekowi przez samego Twórcę natury. Są zatem niezbywalne. Papież określa człowieka jako istotę społeczną. Społeczność jednak nie jest bezwolną masą i przedmiotem samowoli, lecz stanowi organiczną jedność, w której każdy ma swoje prawa i zadania. Państwo i jego władza ma natomiast służyć społeczności w pełnym poszanowaniu osoby ludzkiej⁴²³.

Analizując wypowiedzi Piusa XII, należy stwierdzić, że są w nich zawarte zasady społeczne – albo wprost, albo pośrednio jako podwaliny głoszonej przez papieża nauki. Zwraca on szczególnie uwagę na zasadę pomocniczości, aplikując ją do państwa. Nazwał on bowiem zasadę subsydiarności „zasadą społecznej dojrzałości”, nadmieniając przy tym, że teologia życia społecznego sprowadza się zawsze do „rozwoju wartości osobowych człowieka jako obrazu Boga”⁴²⁴. Kluczową pozycję zajmuje również nauczanie papieża o zastosowaniu subsydiarności w Kościele, który został określony jako „forma życia społecznego”. Poglądy te ze względów metodycznych zostały przedstawione w innym miejscu niniejszej pracy.

Kontynuując przegląd nauki Kościoła o państwie subsydiarnym, sięgnijmy do myśli Jana XXIII. W dwóch encyklikach społecznych, zarówno w *Mater et Magistra*, jak i w *Pacem in terris*, znaleźć można kilkakrotne nawiązanie do zasad budujących zdrowe społeczeństwo. Zarysowany w *Quadragesimo anno* obraz struktury wewnętrznej społeczeństwa, wraz z zasadą niezależności społeczeństwa niższego rzędu, przejęła *Mater et Magistra* za podstawę swych pouczeń i wskazań⁴²⁵. Wśród idei przewodnich pierwszej społecznej encykliki Jana XXIII znajdują się następujące zasady: zasada uniwersalistycznego humanizmu

⁴²² Por. Pius XII, Przemówienie wigilijne, 1942.

⁴²³ Por. A.F. Link, *Das Subsidiaritätsprinzip...*, dz. cyt., s. 23–24.

⁴²⁴ Pius XII, Przemówienie z dnia 20 II 1946 r., w: A.F. Utz, J. Groner *Aufbau und Entfaltung des Gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII* 4094. Por. Przemówienie z dnia 24 XII 1942 r., w: A.F. Utz, J. Groner, 234.

⁴²⁵ Por. *Wstęp do encykliki Jana XXIII „Mater et Magistra”*, Paris 1963 (SEI), s. 23.

chrześcijańskiego, który opiera się na integralnej koncepcji człowieka, zasada personalizmu chrześcijańskiego – podporządkowująca cel każdej społeczności ostatecznemu celowi człowieka, zasada dobra wspólnego, które dla każdej społeczności jest określone i nie może być dowolnie formułowane przez władzę.

Inną wreszcie ideą jest idea „humanistycznej struktury każdej ludzkiej społeczności”, którą warunkuje *actuosa participatio* – świadome i aktywne współuczestnictwo, oraz zasada proporcjonalności w rozwoju życia społecznego. W szeregu zasad papież wymienia zasadę pomocniczości, która jako odpowiednik zasady dobra wspólnego wyznacza granice społecznego dobra, a równocześnie je uzupełnia⁴²⁶. Papież zauważa, że we współczesnym świecie narasta proces rozszerzania się obszaru ingerencji państwa. W tym właśnie kontekście przypomina potrzebę stosowania zasady pomocniczości, która w istotny sposób winna zawęzić granice funkcjonowania państwa, określając jego rolę jako pomocniczą.

W encyklice *Mater et Magistra* Jan XXIII przedstawia ideę dwóch zasad: dobra wspólnego i pomocniczości, przy czym ta pierwsza ma według niego funkcjonować „z dołu do góry”, natomiast ta druga – „z góry do dołu”⁴²⁷. W punktach 53, 117 i 152 swojej encykliki papież nawiązuje do zasady pomocniczości⁴²⁸. Zarówno gdy mówi o funkcjonowaniu państwa, jak też gdy po-

⁴²⁶ Tamże, s. 27–30: „Z pominięciem bowiem zasady pomocniczości dobro wspólne nie mogłoby być ani we właściwy sposób odkryte, ani też odpowiednio realizowane. Stoi ona bowiem na straży pierwszeństwa osoby, jej prawa do inicjatywy, a więc jej czynnego udziału w realizacji dobra wspólnego i jej biernego prawa do korzystania z niego”.

⁴²⁷ Systematyzację tych poglądów daje W. Piwowarski (*Podstawowe społeczne zasady prawa naturalnego*, RF 11 [1963] z. 2, s. 116).

⁴²⁸ W numerze 53 papież powtarza fragment *Quadragesimo anno* odnoszący się do zasady pomocniczości. Natomiast w numerze 117 pisze: „Właściwością naszych czasów jest, jak się wydaje, stałe zwiększanie się własności państwa oraz innych instytucji publicznych. Przyczyny tego należy szukać między innymi w tym, że dobro wspólne wymaga powierzenia władzom publicznym coraz większych zadań. Jednak i tu także należy koniecznie przestrzegać wspomnianej już zasady pomocniczości. Znaczy to, że państwu i innym instytucjom prawa publicznego wolno zwiększać swą własność tylko w takiej mierze, w jakiej domaga

rusza problem odbudowy równowagi gospodarczej, Jan XXIII przypomina – podobnie jak Pius XII – sformułowanie tej zasady, zawarte w *Quadragesimo anno*. Natomiast w drugiej encyklice nie tylko wprost wzywa do poszanowania jej w życiu narodów i współżyciu między narodami, ale wydaje się, że większość rozważań dotyczących człowieka oraz różnych mniejszych i większych społeczności przeprowadza papież na gruncie tej zasady. W konsekwencji zasada pomocniczości uważana jest za trzon całej encykliki *Pacem in terris*.

Encyklika ta, nazywana Wielką Kartą Praw Człowieka, jest jednym wielkim hymnem o ludzkiej godności, wypływającej z prawa naturalnego, które z kolei jest źródłem sformułowania nienaruszalnych i niezbywalnych praw ludzkiej osoby. *Pacem in terris* wymienia następujące prawa: prawo do istnienia, prawo do rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturalnego, prawo do środków koniecznych do rozwoju, prawo do niezależności w prowadzeniu polityki międzynarodowej, gospodarczej i kulturalnej, z uwzględnieniem wymagań dobra wspólnego całej rodziny ludzkiej, prawo do dobrego imienia i szacunku⁴²⁹.

się tego oczywista i prawdziwa potrzeba dobra wspólnego”; w numerze 152: „Trzeba, aby do równomiernej rozbudowy gospodarczej w skali krajowej przyczynili się także w zakresie swoich możliwości właściciele kapitałów i przedsiębiorstw. Dlatego też w myśl zasady pomocniczości władze państwowe powinny wspierać i pobudzać inicjatywę osób prywatnych, a to w ten sposób, że będą jeśli to się tylko okaże możliwe, pozwalać im na wykonywanie zaplanowanych zadań”.

⁴²⁹ Por. W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości w encyklice „Pacem in terris”*, RTK 13 (1965) z. 3, s. 80. Por. także: J. Krucina, *Pokój jako element dobra wspólnego społeczności ogólnoludzkiej*, CS 5 (1973), s. 100-107. Autor, analizując zagadnienie pokoju w relacji do wspólnoty międzynarodowej, które podejmuje encyklika Jana XXIII, wskazuje na zasadę pomocniczości: „Międzynarodowe dobro wspólne musi istnieć dla wartości pojedynczych państw, nie posiada innej racji bytu, jak gwarantować ich rozwój – rozwój przez wymianę i dostarczanie poszukiwanych dóbr materialnych i duchowych. Dobro wspólne społeczności ogólnoludzkiej winno służyć *bonum commune* realizowanemu w mniejszych społecznościach – służyć zadaniom rodziny, gminy, miasta, regionu państwa, federacji państw – winno służyć rozwojowi wszystkim mniejszym typom społeczności, ale ich nie wchłaniać. Oznacza to zastosowanie zasady pomocniczości w skali międzynarodowej”.

Następny pontyfikat przypada na czas przełomowy dla życia Kościoła, którego głównym wyznacznikiem stał się Sobór Watykański II. Ze względu na szczególną wagę i rangę nauczania soborowego należy zapytać: Czy i w jaki sposób w nauczaniu *Vaticanium II* została ujęta zasada priorytetu jednostki względem państwa?

Przyjmuje się, że źródłem i podstawowym tekstem, jest – cytowany już przez nas – punkt 25 Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*. Jest to centralny dokument Soboru poświęcony wykładowi społecznej doktryny Kościoła. Pomimo że w konstytucji nie użyto nazwy „subsydiarność”, zasada ta jest w niej zawarta w swojej podstawowej treści. Ujmuje to dokument w lapidarnym stwierdzeniu, że „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”⁴³⁰.

Pewne uszczegółowienie znajdziemy w punkcie 86 tejże konstytucji. Można zauważyć, że jest to przedłużenie myśli Jana XXIII, bowiem problem dotyczy znów społeczności międzynarodowej, koordynacji systemów ekonomicznych, przeznaczenia pewnych środków na rozwój i postęp ludzkości, które mają być stosowane zgodnie z zasadą pomocniczości⁴³¹.

Czas Soboru Watykańskiego II, jak zresztą cały pontyfikat Pawła VI, można słusznie określić jako czas i pontyfikat „zinstytucjonalizowanej odnowy”⁴³². Odnowa ta dotyczyła zarówno samego Kościoła, jak również jego relacji do świata, co znalazło swoje potwierdzenie w papieskich dokumentach. Spośród dokumentów i wypowiedzi Pawła VI do dorobku doktrynalnego katolickiej nauki społecznej zalicza się najczęściej encyklikę

⁴³⁰ Konstytucja duszpasterska o Kościele „*Gaudium et spes*”, nr 25, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 555.

⁴³¹ Tamże, nr 86, s. 614: „Rzeczą zaś wspólnoty międzynarodowej jest tak pokierować tym rozwojem i tak go podtrzymać, aby środki na ten cel przeznaczone wykorzystywano najślusniej i w granicach słusności. Do tej też wspólnoty należy – oczywiście przy przestrzeganiu zasady pomocniczości – skoordynować na całym świecie systemy ekonomiczne, w taki sposób, aby funkcjonowały zgodnie z normami sprawiedliwości”.

⁴³² Por. J. Kondziela, *Papież dialogu*, ChwŚ 4 (1973) z. 4, s. 6.

Populorum progressio (1967) oraz list apostolski *Octogesima adveniensi* (1971).

Pierwsza encyklika społeczna Pawła VI ukazała się dwa lata po zakończeniu Soboru i podobnie jak *Gaudium et spes* zarówno w treści, jak i w języku ma charakter duszpasterski. Encyklika jest jakby przedłużeniem zwrotu do świata, który stanowi motyw wiodący Konstytucji duszpasterskiej. Papież przedstawia w encyklice kwestię społeczną, lecz tym razem jest ona widziana w skali ogólnościwiatowej pod hasłem „rozwój nowym imieniem pokoju”. Zanim jej twórca zarysuje wskazania społeczne w odniesieniu do świata, najpierw przedstawia teologię rozwoju człowieka. Papież omawia rozwój integralny, tzn. scalający wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji aż po jej szczyt, którym jest życie Ducha i zjednoczenie z Chrystusem.

Doskonalenie człowieka dokonuje się zarówno w wymiarze wewnętrznym poprzez przekraczanie samego siebie (autotranscendencja), lecz również w wymiarze zewnętrznym poprzez twórczą aktywność. Ma ona zmierzać do doskonalenia świata rozumianego bardzo szeroko, jako świat rzeczy, ale także jako świat osób. Pełny humanizm jest według Pawła VI troską o integralny rozwój zarówno pojedynczego człowieka, jak i wszystkich ludzi. Jeśli ma być autentyczny, musi być integralny. Tak ujmując wizję rozwoju człowieka oraz wskazując konkretne sposoby wykonania tego programu, przedkłada papież zasady społeczne. Są to zasady: personalizmu, dobra wspólnego, pluralizmu, pomocniczości oraz poszanowania wolności każdego podmiotu życia społecznego. Wymienia również zasady: równości, sprawiedliwości społecznej i słuszności (uchodzącej za przejaw subsydiaryzmu), miłości społecznej oraz poszanowania hierarchii wartości⁴³³.

Kontynuując naukę swoich poprzedników, nawiązuje do niej Paweł VI w wydanym w 80. rocznicę ukazania się *Rerum novarum* liście apostolskim *Octogesima adveniensi*. List ten uważa się

⁴³³ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986, (wyd. 2: Warszawa 1989), s. 348.

za znamienny przykład ewolucji nauki społecznej Kościoła, wyrażając zarówno jej ciągłość, jak i jej rozwojowość⁴³⁴. Metoda {Jeunesse Ouvrière Chrétienne} (JOC): „widzieć, oceniać, działać”, stosowana już przez Jana XXIII, znalazła w tym dokumencie bardzo wyraźne zastosowanie. Postulat badania znaków czasu oraz stawiania diagnozy co do współczesnego świata leży u podstaw metody przetwarzania go.

Papieska diagnoza stwierdza, że cywilizacja przemysłowa, technika i urbanizacja stawiają przed ludzkością nowe zadania. Można tu odnotować zarówno rozwój ekonomiczny, społeczny i gospodarczy, jak i jego ambiwalentne skutki. Przykładem mogą być aglomeracje ludności, urbanizacja czy koncentracja przemysłu, powodujące często ograniczenie przestrzeni życiowej i wolności, będące przyczyną stresów powodowanych przymusem współżycia, odbijające się również na naturalnej sferze życia człowieka, jaką jest środowisko naturalne – stąd też problemy ekologiczne.

Na tle tej diagnozy zostaje przedstawiona zasada istnienia osoby we wspólnocie. Paweł VI opiera się na sformułowaniu Piusa XI, ukazując je jako troskę o dobro człowieka⁴³⁵. Godnym zauważenia jest również występujący w liście apostoelskim, stosowany przez Sobór termin *participatio*. Postuluje on aktywny udział w życiu wspólnoty, zatem wskazuje na człowieka jako na podmiot tego życia. Reasumując, można powiedzieć, że Paweł VI w wydanych przez siebie dokumentach, przedstawia bardzo ogólnie idee społeczne, wypływające z zasad personalizmu, wskazują-

⁴³⁴ Por. C. Strzeczowski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 195.

⁴³⁵ Por. Paweł VI, *List apostoelski „Octogesima adveniens” do Księdza Kardynała Maurice’a Roy – przewodniczącego Rady do spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”, w: Dokumenty nauki społecznej...*, dz. cyt., nr 46: „Władza interweniuje zawsze w trosce o sprawiedliwość i dobro wspólne, za które ostatecznie ponosi odpowiedzialność. Nie odmawia jednak ani poszczególnym jednostkom, ani organizacjom pomocniczym działania według ich własnych kompetencji, w ramach troski o dobro wspólne. Istotnie każda akcja społeczna, ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy, winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”.

ce na człowieka i jego uprawnienia. Wizja ta zawiera przede wszystkim myśl o priorytecie osoby wobec społeczności i państwa.

Wprawdzie Jan Paweł II, myśląc o kształcie wspólnoty państwowej i politycznej, powie, że Kościół nie proponuje żadnych modeli życia państwowego (CA 43), to jednak podmiotowość człowieka i różnych grup społecznych stanowi wyzwanie dla państwa, aby nie tylko ją uszanować, ale także wesprzeć proces samoorganizowania się społeczeństwa (CA 7, 13, 16, 49), ponieważ tylko społeczeństwo niezatomizowane może stworzyć odpowiednie warunki do rozwoju osoby ludzkiej. Małe grupy, mniejsze kręgi życiowe „umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie” (CA 49). Można więc stwierdzić, że upodmiotowienie społeczeństwa rozpoczyna się od rodziny, poprzez tak zwany trzeci sektor, to znaczy sferę prywatno-społeczną, po uczestnictwo w stowarzyszeniach i organizacjach pozarządowych⁴³⁶. Tylko wtedy osoba ludzka może wzrastać, kiedy należy do wielu grup socjalizacyjnych; „owe społeczności pośrednie [...] umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji” (CA 49).

Jeśli encyklika *Centesimus annus* stanowi – jak to już stwierdziliśmy – pewne podsumowanie nauczania społecznego Kościoła, to papież Jan Paweł II za Leonem XIII podkreśla, że człowiek jest czymś bardziej podstawowym niż państwo (CA 7). W encyklice znajdziemy również krytykę współczesnych totalitaryzmów oraz niebezpieczeństwa państw nacjonalistycznych (CA 17, 18, 29, 44). Odnajdziemy również krytykę państwa opiekuńczego, które „powoduje utratę ludzkich energii i przesadny wzrost publicznych struktur” (CA 48). Zadaniem państwa jest troska o dobro wszystkich obywateli – o ich rozwój, bezpieczeństwo i dobrobyt. Nie da się dokonać tego inaczej jak poprzez wcielanie w życie zasad nie tylko dobra wspólnego i pomocni-

⁴³⁶ A. Dylus, *Reforma państwa społecznego, przebudowa struktur*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, s. 190.

czości, ale także zasady solidarności, która każe troszczyć się przede wszystkim o ludzi najsłabszych (CA 10).

Wymieniając natomiast prawa i obowiązki, jakie spoczywają na obywatelach, Papież zwraca uwagę na obowiązek współpracy zogniskowanej wokół dobra wspólnego, ale także popierania wolności każdego członka państwa i szanowania wyborów, jakie dokonują jego obywatele⁴³⁷.

Zarysujmy główne elementy składowe chrześcijańskiej koncepcji państwa. Józef Majka opisuje państwo, które jest zewnętrznym wyrazem i najwyższym czynnikiem realizacji podmiotowości narodu. Naród może istnieć bez państwa, ale ze swej natury zmierza do samowyznaczenia w państwie. Państwo jest władzą w całym narodzie, choć nie powinno się go identyfikować z władzą – celem władzy jest troska o dobro narodu⁴³⁸.

W *Centesimus annus* odnajdziemy ideę państwa, które ma funkcję służebną wobec każdego człowieka. Państwo – to przede wszystkim troska o dobro każdego obywatela (CA 10, 35) – a jeśli sposobem życia człowieka jest kultura, to fundamentalnym zadaniem państwa będzie ochrona i inspiracja działań kulturotwórczych, które ukazują człowieka w prawdzie jego transcendencji. Państwo – to także zagwarantowanie bezpieczeństwa zewnętrznego i wewnętrznego. Jedynie bowiem „dobro człowieka wzięte w ochronę prawną może stanowić podstawę poczucia bezpieczeństwa”⁴³⁹. Na polu ekonomii natomiast państwo – to takie zabiegi, które umożliwią zdobycie sprawiedliwego statusu gospodarczego obywatela. Papież mówi o „harmonijnym rozwoju i kierowaniu nim” (CA 48). Tylko tak zbudowane państwo jest w stanie stać na straży ogólnoludzkich wartości i podmiotowości społeczeństwa⁴⁴⁰ i jako takie może posiadać wszelkie atrybuty społeczne łączące sprawiedliwość i miłość.

⁴³⁷ T. Borutka, *Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 166–167.

⁴³⁸ J. Majka, *Jaka Polska*, dz. cyt., s. 69.

⁴³⁹ M.A. Krąpiec, *Rozumny ład dobra organizuje cywilizację, czyli bezpieczny obywatel – bezpieczne państwo. Refleksje filozofa*, w: *Bezpieczny obywatel – bezpieczne państwo*, red. J. Widacki, J. Czapska, Lublin 1998, s. 74.

⁴⁴⁰ Por. M. Zięba, *Wspólnota polityczna w świetle „Centesimus annus”*, w: *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, s. 136.

3. Pluralizm i tolerancja w życiu społecznym

Ch.Wolf wprowadził na grunt języka filozoficznego pojęcie pluralizmu, łącząc je z takim rozumieniem świata, gdzie na rzeczywistość składają się różne realności w taki sposób, że nie może być ona sprowadzana do jednej lub dwóch zasad; natomiast na grunt nauk społecznych wprowadził je H.J. Laski (1893-1950)⁴⁴¹.

Nowożytne dzieje ludzkości przyniosły doświadczenie związane z rozczłonkowaniem społeczeństw na różne grupy społeczne. Wprawdzie już Arystoteles dostrzegał w społeczeństwie greckim istnienie różnych pośrednich grup między państwem *polis* a rodziną, to jednak dopiero współczesna socjologia uznała pluralizm społeczny nie tylko za fakt najbardziej oczywisty, ale wręcz nieodzowny zarówno dla rozwoju jednostki, jak i zrozumienia fenomenu społecznego życia. Przesłanki dla pluralizmu społecznego, rozumianego jako rozbitcie społeczeństwa na wiele mniejszych lub większych grup społecznych, daje się zauważyć także w wiekach średnich, a w nich w istnieniu takich społeczności pośrednich między rodziną a państwem, jak: stany, zawody, a także poszczególne miasta, które stanowiły zwarte grupy społeczne. Fenomen pluralizmu społecznego domaga się zbadania związków oraz wzajemnych oddziaływań poszczególnych grup społecznych. Zjawisko pluralizmu pozwala człowiekowi na wyrażenie sposobu jego społecznego istnienia i jako takie jest rezultatem podmiotowego umiejscowienia osoby w społeczeństwie.

Pierwszych refleksji nad zjawiskiem pluralizmu można dostrzec się już u Arystotelesa, który stawia tezę, że jeśli jedność państwa-miasta (*polis*) będzie zbyt duża, wówczas państwo to będzie stawało się coraz gorsze. Musi być ono bowiem wielością złożoną w całość, aby osiągnąć jego harmonię konieczny jest proces wychowania. Według Arystotelesa państwo jest „wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody dla celów

⁴⁴¹ P. Henrici, *Kościół a pluralizm*, „Communio” 2 (1983), s. 3.

doskonałego i samowystarczalnego bytowania”⁴⁴². Tak więc najważniejsze elementy, które stanowią państwo, to przede wszystkim rodziny oraz takie związki, które powodują, że człowiek poprzez nie może się w pełni zrealizować. Według Stagiryty każda wspólnota służy człowiekowi do zaspokajania jego potrzeb. W rodzinie wyróżnił on dwa elementy: ludzi wolnych i niewolnych, oraz trzy rodzaje stosunków: małżonków do siebie, ojca do dzieci (model patriarchalny) oraz pana do niewolnika. Za czwarty rodzaj związku Arystoteles uznawał gospodarstwo, widząc w nim warunek utrzymania się rodziny.

W czasach nowożytnych doktryna J.J. Rousseau, głosząca zniszczenie wszystkich pośrednich form życia społecznego, zaciężyła na rozumieniu społeczeństwa jako jedności w wielości, kwestionując wartość pluralizmu. Podkreślano jedynie przeciwstawność grup społecznych, które poprzez konflikt i walkę między sobą i państwem mogą osiągnąć równowagę społeczną. Wydaje się, że liberalizm, a później socjalizm uznał walkę sprzecznych sił społecznych nawet za zasadę społeczną. Zakwestionowano zatem pojęcie dobra wspólnego, a w jego miejsce wprowadzono myśl o interesach, ich konfliktach oraz próbach ich zrównoważenia. W społecznościach totalitarnych trudno mówić o pluralizmie społecznym. H.J. Laski dopatrywał się monizmu społecznego zarówno w systemach politycznych, jak i gospodarczych (wszędzie tam, gdzie koncentrowano w jednym ośrodku decyzyjnym zarządzanie ludźmi, jak i kapitałem), postulując z jednej strony decentralizację państwa oraz tamę biurokratyzacji, z drugiej natomiast sytuował grupy społeczne pozwalające na zaspokajanie potrzeb jednostek⁴⁴³.

W rozumieniu katolickiej nauki społecznej, opartej na filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, pluralizm jest związany z koncepcją zarówno osoby, jak i dobra wspólnego. Jeśli człowiek ze swojej natury jest istotą zarówno społeczną, jak

⁴⁴² Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964 (wyd. 3) s. 117.

⁴⁴³ S. Ehrlich, *Oblicza pluralizmów*, Warszawa 1985, s. 163-165.

i uspołecznioną – będzie dążył do harmonijnego współżycia i współdziałania z innymi w zakresie dóbr urzeczywistnianych społecznie. Osoba ludzka doskonali się poprzez społeczności różnej rangi od rodziny po społeczność międzynarodową, natomiast człowiek w każdej z tych społeczności występuje zarówno jako decydent, jak i klient. Wszystkie społeczności, do których przez całe swoje życie bądź ustawicznie, bądź w określonym czasie człowiek należy, stanowią jego środowisko społeczne zarówno związane z życiem, jak i rozwojem. Pluralizm zapewnia zatem każdemu podmiotowi jego odrębność, stwarzając równocześnie możliwości ujawnienia jego potencjalności. W społeczeństwie pluralistycznym możemy rozróżnić społeczności konieczne i losowe (np. rodzina, której się nie wybiera) oraz społeczności wyboru (np. szkoła, zawód, przyjaźń), poprzez które człowiek w określony sposób zyskuje impuls i pomoc w rozwoju własnej osobowości. Społeczności z natury konieczne to rodzina i państwo; w nowszych czasach wspomina się również o społeczności międzynarodowej. Cele i zadania tych społeczności wynikają wprost ze społecznej natury człowieka, natomiast ludzie, którzy je tworzą, nie są w stanie zmienić ich celów i zadań, ponieważ przez to zakwestionowałyby samych siebie.

Rodzina jest podstawową komórką życia społecznego, która zapewnia ciągłość ludzkości oraz daje człowiekowi elementarne warunki do rozwoju osobowego. Funkcją państwa natomiast jest zabezpieczenie dobra i pomyślności obywateli poprzez utrzymanie pokoju społecznego oraz zagwarantowanie uczestnictwa w dobrach gospodarczych. Społeczności naturalne, w sensie szerszym, umożliwiają realizację dóbr tzw. niższej rangi, a zatem zaspokajanie konkretnych potrzeb człowieka związanych z kontekstem cywilizacyjno-kulturowym danego społeczeństwa. Nell-Breuning dzieli te społeczności na dwa rodzaje: terenowe, czyli horyzontalne, oraz zawodowe, czyli wertykalne⁴⁴⁴. Jeśli zakwestionowano by możliwość uczestnictwa człowieka w tych rze-

⁴⁴⁴ O. von Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, t. I: *Grundfrage*, Freiburg 1956, s. 31.

czywistościach, rozwój jego osobowości byłby poważnie zagrożony. W obydwu typach wymienianych społeczności odkryjemy również więzi społeczne. Pierwsza z nich to więź związana z miejscem i strukturą terenową, bowiem w naturze ludzkiej odkrywamy potrzebę stabilizacji, przejawiającą się w dążeniu do pewnej niezmienności i określonego miejsca zamieszkania. Na postawie więzi zbudowanej na określonym terytorium powstają społeczności: sąsiedzkie, wiejskie, gminne, miejskie, regionalne oraz ponadregionalne, np. euroregiony. Społeczności te zaspokajają potrzeby gospodarcze, kulturalne, moralne i religijne⁴⁴⁵. Warto zauważyć, że grupy te nie stanowią odizolowanych elementów, ale wiążą się wzajemnie w jedną strukturę.

Inną strukturą jest zawód, związany z funkcjonowaniem jednostki w danej społeczności. Można mówić o nim jako o wspólnocie pracy i w związku z tym jest on społecznością naturalną i konieczną. Tak jak zróżnicowany jest rodzaj i sposób wytwarzania dóbr oraz możliwości ich konsumpcji i połączonej z tym problematyki świadczenia usług, tak też można wyróżnić mocno zróżnicowane społeczności zawodowe. Warto odnotować, że według E. Tofflera społeczeństwa tradycyjne, przednowoczesne, odznaczały się dominacją rolnictwa przed przemysłem i usługami. Sytuacja diametralnie odmienna powstała w erze postprzemysłowej, gdzie usługi znajdują się na pierwszej pozycji przed przemysłem i rolnictwem. Uzasadnienie zróżnicowania społeczności zawodowych znajdziemy we wszechstronności potrzeb ludzkiej osoby.

Społeczności terenowe są najbardziej adekwatne, aby oprócz na nich organizację samorządu terytorialnego. Społeczeństwo pluralistyczne, nazywane także społeczeństwem wyboru, w przeciwieństwie do społeczeństwa losu, przypomina niekiedy rynek związany z polityką, kulturą, moralnością czy religią, w którym obywatel w sposób dobrowolny i wybiórczy może tak wybierać dla siebie określone wartości, że wśród wielu elementów, two-

⁴⁴⁵ W. Piwowski, *Filozoficzne aspekty pluralizmu społecznego*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) z. 2, s. 88.

rzających rzeczywistość brakuje zasady porządkującej bądź unifikującej rzeczywistość⁴⁴⁶. Wielość związków i stowarzyszeń J. Krucina porządkuje następująco: 1) zrzeszenia w zakresie gospodarki i systemu pracy; 2) zrzeszenia społeczno-socjalne; 3) organizacje towarzyskie; 4) korporacje terenowe; 5) stowarzyszenia w zakresie nauki, kultury i religii⁴⁴⁷. W życiu politycznym, mówiąc o perspektywie pluralistycznej, wskazuje się często na jej elementy, jakimi są zarówno grupy społeczne, jak i partie. Wszystkie grupy społeczne w społeczeństwie pluralistycznym mogą reprezentować swoje interesy i są równoprawne w procesie wypracowania decyzji politycznych⁴⁴⁸. Budowanie społeczeństwa obywatelskiego związane jest z pluralizmem społecznym poprzez prawo koalicji, czyli swobodę zrzeszeń oraz tworzenia instytucji samorządowych. Pierwsze z nich są efektem oddolnego budowania tkanki społecznej pozwalającej na partycypację w dobru wspólnym jak największej ilości zaangażowanych obywateli, natomiast samorząd jest korporacją powołaną przez państwo i ustawodawstwo — które pozwala na skonkretyzowanie dobra określonej grupy i miasta. Jednakże celem samorządu jest „ożywianie i rozwój inicjatywy środowisk lokalnych wobec własnego dobra wspólnego”⁴⁴⁹.

Obok pluralizmu niekwestionowaną wartością społeczną, która implikuje podmiotowość, jest tolerancja. Niemal w każdym wieku wraz z takimi zjawiskami, jak fanatyzm, ksenofobia, rasizm, antysemityzm czy demagogia, pojawiają się postulaty wolności i autonomii jednostki, tolerancji i pluralizmu, wskazujące na fakt, że tylko afirmacja inności drugiego człowieka pozwoli na przetrwanie ludzkości i trwały pokój na świecie. B. Häring pisał w tym kontekście „tolerancja stanowi warunek pokoju na

⁴⁴⁶ A. Zwoliński, *Życie społeczno-polityczne*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 210.

⁴⁴⁷ J. Krucina, *Budzenie odpowiedzialności za sprawy publiczne*, w: *Musicie być mocni w wierze. Przesłanie Jana Pawła II do człowieka współczesnego*, red. T. Borutka, S. Zawada. Bielsko-Biała 2005, s. 115.

⁴⁴⁸ O. Hoeffe, *Etyka państwa i prawa*, dz. cyt., s. 165n.

⁴⁴⁹ J. Krucina, *Budzenie odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 119.

świecie [...]; jest wartością uniwersalną i ma zasadnicze znaczenie w budowaniu pokoju i solidarności [...]; nigdy dotąd świat tak nie potrzebował tolerancji, aby ocalić na ziemi istnienie człowieka⁴⁵⁰.

Wkraczając w nowy wiek z wielką nadzieją, ale także z doświadczeniem kryzysu, który zaowocował zachwianymi relacjami międzypersonalnymi oraz zaburzeniami osobowości człowieka, których skutkami są agresja i wrogość zarówno na płaszczyźnie jednostkowej, jak i społecznej, Häring stwierdza, że powyższa sytuacja wymusza głębszą analizę zasady tolerancji, albowiem dogłębne poznanie jej rzeczywistości stanowi pierwszy krok w stronę przezwyciężenia przemocy, właściwego ukierunkowania człowieka w dokonywaniu przez niego świadomych wyborów.

Współczesne rozumienie tolerancji dotyczy pogranicza takich dziedzin, jak: filozofia antropologiczna i społeczna, socjologia, religia, kultura, polityka oraz psychologia⁴⁵¹; natomiast etymologicznie pochodzi ona od łacińskich słów *tolerantia* – ‘cierpliwość’, *tolero* – ‘znoszę’, *tolerare* – ‘wytrzymywać’. Tak więc tolerancja oznacza znoszenie czyjegoś usposobienia, wytrzymywanie ciężaru związanego z kimś, cierpienie przy sobie czyjejś obecności. Nawijając do etymologii łacińskiej, J.M.I. Bocheński tak definiuje tolerancję: „Tolerancja, to tyle, co znoszenie. Nazywamy tolerancyjnym człowieka, który znosi innych, ich poglądy, ich sposób bycia. Tolerancja jest wypróbowanym sposobem współżycia w łonie tego samego społeczeństwa różnych grup ludzi, różniących się pod względem światopoglądowym lub zasadniczych tez politycznych”⁴⁵².

Wśród wielu definicji tolerancji, które akceptują szacunek dla poglądów innych oraz uznania ich praw, wymienia się nie tylko poglądy, ale także wierzenia, upodobania i sposób postępowania

⁴⁵⁰ B. Häring, V. Salvoldi, *Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, Warszawa 2000, s. 8–9.

⁴⁵¹ A. Słonina, za: K. Chałas, *Wychowanie ku wartościom*, Lublin – Kielce 2003, s. 200.

⁴⁵² E. Podres, *Moralne uzasadnienie tolerancji*, Warszawa 1999, s. 26.

nia. Jedna z bardziej syntetycznych definicji podaje, że „tolerancja jest to umiejętność znoszenia odmienności innych ludzi, ich upodobań, poglądów i gustów, do których każdy człowiek ze względu na swoją godność i autonomię ma prawo. Tak rozumiana tolerancja nie postuluje wyrzeczenia się własnych poglądów i praw, lecz ubogaca się o pozytywny aspekt otwarcia człowieka na bogactwo otaczającej go społeczności. Jednocześnie postuluje pewne granice etyczne i prawne”⁴⁵³.

W literaturze przedmiotu wskazuje się najczęściej na trzy formy tolerancji:

- 1) akceptacja autonomii i wartości jednostki;
- 2) sposób realizowania społecznej sprawiedliwości, uwzględniającej pluralistyczną równość poglądów;
- 3) działanie chroniące przed konfliktami i prowadzące do kompromisów⁴⁵⁴.

W tym kontekście warto zauważyć, że tolerancja występuje najczęściej w dwóch ujęciach. Może ona być rozumiana jako wartość sama w sobie, umacniająca wolność jednostki zintegrowanej z prawdą, sprawiedliwością i godnością, bądź też jako środek prowadzący do celu, którym byłoby rozwiązywanie konfliktów i w ten sposób minimalizowanie zła. Łatwo zauważyć, że tolerancja dotyczy życia społecznego, pokonywania trudności związanych z innością drugiego człowieka. Czyż nie może się zatem zdarzyć, że tolerancja – zamiast stać się siłą budującą wartość pozytywną – może ulec degeneracji, stając się siłą destrukcyjną, wówczas gdy będzie rozumiana jako obojętność wobec zła, ucieczka od oceny moralnej – a zatem będzie prowadziła do indyferentyzmu i relatywizmu, poprzez postawy konformizmu i obojętności?⁴⁵⁵

Trzeba zatem odróżnić tolerancję pasywną, rozumianą tylko jako znoszenie odmienności, od formy aktywnej i twórczej, polegającej na głębokim zrozumieniu poglądów i motywów dzia-

⁴⁵³ Tamże, s. 31–32.

⁴⁵⁴ A. Zwoliński, *Życie społeczno-polityczne*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁵⁵ S. Swieżawski, *O właściwe rozumienie tolerancji*, „Znak” 45 (1993), s. 4–9.

łania drugiego człowieka. „Dopóki prawa drugiego uznawane są jedynie pod przymusem lub związane są z obojętnością, tolerancja jest jedynie wzdurliwym znoszeniem inaczej myślących i inaczej żyjących. Mocniejsza forma tolerancji ma miejsce wówczas, gdy prawny obowiązek zostaje zaakceptowany z własnych pobudek i poprzez stałe działania komplementarne staje się częścią osobowości”. Kontekst ten domaga się odniesienia do duchowości człowieka i do wypracowania przez niego określonych sprawności – cnót, które ułatwiałyby mu pełną afirmację (a zatem pełne uznanie) inności drugiego człowieka.

Podsumowując tę część naszej refleksji, stwierdzamy, że tolerancja jest zawsze powiązana z określoną aksjologią. W najgłębszej sferze odnosi się do godności i wolności osoby ludzkiej. Wartość tolerancji jest uzależniona od jej powiązania z prawdą i dobrem. Może się zdarzyć, że tolerancja, jeśli nie będzie połączona z dobrem, stanie się jedynie wynikiem elementarnego zła, jakim jest egoizm. Taka sytuacja zachodzi wówczas, gdy zgadzamy się na obecność drugiego człowieka, uznajemy jego inność tylko dlatego, że interesujemy się sobą i pragniemy zapewnić sobie wewnętrzny spokój. Pytanie o granice tolerancji staje się problemem wtedy, gdy pytamy, czy tolerancja może pozostać głucha naprawdę i bezsilna na krzywdę i zło. Dlatego też pomimo różnych stanowisk, aprobaty i afirmacji inności, wciąż pozostaje otwarty problem poszukiwania minimalnego konsensusu i podążania w kierunku dobra wspólnego⁴⁵⁶.

Problem uznania prawa jednostki do posiadania poglądów, których nie podzielamy, postępowania, które jest różne od naszego, jest stary jak cywilizacja ludzka. Możemy odnaleźć refleksje, w których wysuwano argumenty za i przeciw tolerancji. W starożytnej Grecji Platon, tworząc obraz państwa idealnego, nakazywał, aby jednostka podporządkowała się całkowicie *polis* – ze swego państwa kazał także wyrzucać elementy buntownicze, np. nieprzewidywalnych poetów. Arystoteles, twierdząc, że

⁴⁵⁶ T. Panus, *Tolerancja* (hasło), w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 524.

całość jest doskonalsza od części, w swojej *Polityce* polecał, aby obywatel podporządkował się dobru wspólnemu społeczeństwa. W starożytności chrześcijańskiej św. Augustyn położył fundamenty teologiczne pod działania nietolerancyjne, uważając, że wobec jednego chrześcijańskiego świata – porównywanego z organizmem ludzkim – wszelkie poglądy heretyckie (inne od powszechnie uznanych) są jak rak, toczący ludzkie ciało. Trzeba dokonać chirurgicznego cięcia, aby ochronić cały organizm. Myśliciel z Hippony, usprawiedliwiając odwołanie się do siły zbrojnej przeciwko heretykom, używał dwóch argumentów: pierwszy wskazywał na to, że schizma czy herezja są największymi zbrodniami, ponieważ człowiek występuje przeciwko Bogu; drugi natomiast opierał się na obowiązku miłosierdzia, związanym z ustrzeżeniem heretyków od wiecznego potępienia⁴⁵⁷.

Paradoksalne jest, że w XVIII w., również w imię miłosierdzia, tym razem zalecano tolerancję. Kiedy powstawały pierwsze uniwersytety w Paryżu, Padwie, Bolonii i Kolonii, świat europejski był jednolity, połączony ideą chrześcijańską. Średniowiecze bardzo często utożsamiało jedność państwa z Kościołem, dlatego też tzw. heretycy byli postrzegani jako podżegacze i kontestatorzy istniejącego porządku społecznego. Refleksja o tolerancji i nietolerancji pojawia się dopiero w wieku XVI i XVII w związku z następstwami wojen religijnych, które przyniosły szczególne okrucieństwo, niezgodne z ewangelicznym prawem miłości. Teologowie i filozofowie stawiają wówczas postulat o wolności religijnej i wolności sumienia, natomiast tolerancja w ich rozumieniu miała spełniać podwójną funkcję: zapobiegać wojnom, szczególnie religijnym, oraz chronić prawo człowieka do wolności sumienia. Dopiero pokolenie filozofów Oświecenia połączyło tolerancję ze strukturą państwa nowożytnego⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ J. Berenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych*, Poznań 2002, s. 9.

⁴⁵⁸ E. Podres, *Tolerancja – problemy i dylematy nie tylko moralnej natury*, w: *Tolerancja i wielokulturowość. Wyzwania XXI wieku*, red. A. Borowiak, P. Szarota. Warszawa 2004, s. 19.

Po raz pierwszy zagadnienie tolerancji w sposób usystematyzowany podjął J. Locke, który postulował niezależność państwa od wiary i wpływu Kościoła, twierdząc, że „tolerancję należy również okazywać przeciwnikom mającym odmienne zapatrywania w rzeczach wiary”⁴⁵⁹, i jest ona związana z łagodnością, wspaniałomyślnością, miłością i dobrą wolą. Na przedłużeniu tej refleksji odkryjemy także poglądy J.S. Milla, który kładąc teoretyczne podwaliny pod myśl o państwie liberalnym, twierdził, że: „ludzkość zyskuje więcej, pozwalając każdemu żyć według jego upodobania, niż zmuszając każdego, by żył według upodobań pozostałych”⁴⁶⁰; oraz wyraził zasadę, że „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”⁴⁶¹. Jednakże najbardziej znany na ten temat jest *Traktat o tolerancji*, napisany przez Woltera. Głównym argumentem za tolerancją jest według francuskiego filozofa przeciwstawienie się złu, wynikającemu z nietolerancji, która pojawia się w postaci lawiny niewinnych ofiar, prześladowania i przemocy, a jedynie tolerancja „czyni życie w społeczności znośnym”⁴⁶².

Osiemnasty wiek stał się czasem wzmożonej dyskusji związanej z wypracowywaniem nie tylko nowych paradygmatów nauki, ale także nowych modeli życia społecznego, z centralną wartością, za jaką uważano tolerancję. Można by ukazać trzy historyczne modele tolerancji, które zostały utworzone zarówno przez praktykę życia (historię), jak i refleksję powstałą zarówno w zaciszach pracowni myślicieli, jak i w ośrodkach naukowo-badawczych, ogniskujących wiedzę z filozofii, humanistyki, teologii i nauk szczegółowych. Pierwszy z tych modeli można określić jako postawę wymuszonej akceptacji odmienności ze względu

⁴⁵⁹ J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963, s. 56.

⁴⁶⁰ J.S. Mill, *O wolności*, dz. cyt., s. 132.

⁴⁶¹ Tamże, s. 24.

⁴⁶² Wolter, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1956, s. 154.

na zachowanie pokoju społecznego. Jest to model bardziej polityczny i pragmatyczny. Drugi model jest związany z refleksją antropologiczną i wyraża przekonanie, że wszyscy ludzie mają te same prawa do głoszenia swojej prawdy, ponieważ z natury są wolni. Dzięki temu tolerancja otwiera ich na dialog, spotkanie, wzajemną inspirację i uczenie się. Tolerancję traktuje się tutaj jako podstawę komunikacji społecznej i intelektualnej. Paradigmat ten można nazwać filozoficzno-universyteckim. Ostatni model tolerancji związany jest z liberalną argumentacją na rzecz wielokulturowości, która jest rozumiana jako nieskończone bogactwo różnych możliwych stylów życia, prowadzących do społecznego pluralizmu⁴⁶³.

Tolerancja zakreśla trzy zasadnicze obszary: obszar indywidualny, mikrospołeczny i makrospołeczny. Pierwszym obszarem jest sam człowiek, jego zdolność do akceptacji własnej osoby lub też niektórych cech swego charakteru. Häring stwierdza, że „nietolerancyjny wobec siebie jest ten, kto się nie akceptuje w całości, nie próbuje samego siebie lub osądza negatywnie niektóre aspekty swego charakteru. Jest to człowiek, który nie potrafi sobie wybaczyć i zacząć od nowa”⁴⁶⁴. Konsekwencją tolerancji bądź nietolerancji wobec samego siebie będą działania w mikrośrodkach takich, jak rodzina, szkoła, uniwersytet, grupy rówieśnicze czy przyjacielskie, po społeczność globalną. Jeśli na poziomie indywidualnym zamiast otwartości pojawi się nietolerancyjna sztywność, na poziomie mikrospołecznym brak współpracy, zniecierpliwienie, apodyktyczność, izolacja i pogarda, to na poziomie makrospołecznym odnajdziemy rasizm, spór ideologiczny, negację. Już tutaj widzimy, jak wielką rolę odgrywa w kształtowaniu ludzkiej osobowości struktura szkoły i uniwersytetu.

Kim jest człowiek tolerancyjny? „Człowiek tolerancyjny, to ktoś, kto nie tylko nie uważa, że dyskutant mający przeciwny pogląd jest po prostu głupi, ale ktoś, kto potrafi w pełni szano-

⁴⁶³ E. Podres, *Tolerancja...*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁶⁴ B. Häring, V. Salvoldi, *Tolerancja...*, dz. cyt., s. 15.

wać odmienne od własnych wierzenia, upodobania, zwyczaje i nie dyskredytuje innych ludzi dlatego, że różni się od niego kolorem skóry, wyglądem zewnętrznym czy sposobem bycia. Innymi słowy, człowiek tolerancyjny pozbawiony jest uprzedzeń”⁴⁶⁵. Natomiast składnikami natury tolerancji są „rozumienie psychologicznych i merytorycznych źródeł głoszenia poglądów, poszanowanie, wyrozumiałość dla czyjejś inności, akceptacja zasady pluralizmu oraz dyskusji”⁴⁶⁶. Prowadzi to do sformułowania następujących tez:

1. Jednym z podstawowych warunków kształtowania postawy tolerancji jest wiedza. Jej brak lub funkcjonujący stereotyp jest bardzo często przyczyną nietolerancji. Należy więc zadbać o to, aby informacja była rzeczowa i wiarygodna, integralna i przekonująca, skierowana zarówno do sfery intelektualnej, jak i uczuciowej jednostki. Celem jest stworzenie sytuacji umożliwiającej spotkanie osobowe, pozwalającej na wymianę własnych poglądów oraz wspólnych doświadczeń.

2. Następnym postulatem jest wyposażenie człowieka w umiejętności interpersonalne, w kompetencje dialogu i zrozumienia drugiego człowieka. Istotą tych kompetencji jest wyposażenie w wiedzę o systemach wartości, o możliwościach ich wyboru – tzw. zmyśle aksjologicznym oraz urzeczywistniania ich w życiu.

3. Czynnikiem modyfikującym postawę tolerancji jest wspólne działanie, bowiem to w nim człowiek pokazuje, kim jest. Działanie stwarza przestrzeń poznania siebie i drugiego człowieka, może również odślonić, że jeśli istnieją różnice, nie muszą być one tak wielkie, by w decydujący sposób wpływać na wszystkie sfery kontaktów oraz na wyniki ocen osób lub zjawisk.

⁴⁶⁵ H. Hamer, *Demon nietolerancji*, Warszawa 1994, s. 12.

⁴⁶⁶ Z. Chlewiński, *Dylematy tolerancji. Refleksje o charakterze edukacyjnym*, w: J. Brzeziński, Z. Kwieciński, *Polacy na progu*, „Forum Oświatowe” 1–2 (1997), s. 166.

4. Istotne jest rozróżnienie bezwzględnej wartości osoby ludzkiej od jej poglądów – z poglądami można się nie zgadzać, natomiast osobę trzeba zawsze szanować, gdyż jest ona celem samym w sobie (I. Kant).

5. Pogodzenie własnego systemu wartości z postawą akceptacji wobec odmienności innych jest możliwe tylko wtedy, kiedy człowiek pragnie być zaangażowany w budowanie wspólnego dobra, a naczelną wartością staje się miłość i chęć służenia innym⁴⁶⁷.

Jedynie pomoc przy zdobywaniu takich umiejętności sprzyjających tolerancji, jak: umiejętność aktywnego słuchania, przekazywania i odbioru uwag krytycznych, rozwiązywania konfliktów, prowadzenia negocjacji; umiejętność myślenia alternatywnego oraz budowania przyjaźni, prowadzi do społecznej komunikacji, kooperacji.

Zarówno pluralizm, jak i tolerancja pozwalają człowiekowi, który pozostaje wciąż podmiotem życia społecznego, na jego osobową realizację poprzez fakt, że jest on równocześnie przedmiotem i podmiotem społecznego wpływu na świat i kulturę. Wyraził to F. Znaniecki, mówiąc, że między „osobą społeczną [...] a mniejszym lub większym gronem ludzi uczestniczących w odgrywaniu przez nią roli społecznej, które można nazwać kręgiem społecznym, istnieje więź tworzona przez zespół wartości pozytywnie ocenianych przez wszystkich”⁴⁶⁸. Wydaje się, że tylko w społecznościach znamionujących się różnorodnością grup społecznych i tolerancją można liczyć na poprawność procesu socjalizacyjnego, prowadzącego do partycypacji społecznej – w przeciwieństwie do socjalizacji identyfikacyjnej – stabilizującej jednostkę w strukturze grup społecznych poprzez

⁴⁶⁷ A. Sękowski, *Edukacyjne możliwości kształcenia postaw tolerancji wobec odmienności*, w: J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz, *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, Lublin 1998, s. 367.

⁴⁶⁸ F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych*, Warszawa 1984, s. 294–295.

utrwalenie wzorów uczestnictwa bądź też degradującej społecznie jednostkę poprzez jej wycofanie się z życia społecznego, poprzez tracenie swojej dotychczasowej pozycji⁴⁶⁹.

4. Człowiek wobec świata rzeczy – o pracy i o zawodzie

Polski filozof T. Kotarbiński w *Traktacie o dobrej robocie* przedstawił teorię związaną z tzw. prakseologią pracy. Jak i dlaczego pracować? – to pytanie, z którym konfrontował człowiek swoje próby budowania i przekształcania świata, pokonując swoją słabość i zmęczenie, poszukując horyzontów motywacyjnych, które sprawiały, że łączono pracę nie tylko z koniecznością utrzymywania się przy życiu, ale również z doskonaleniem jej wykonawcy.

Świat starożytny stworzył model cywilizacji próżniaczej, w której pracę, szczególnie fizyczną, pozostawiano niewolnikom. W kulturach panteistycznych nie powstała – ze zrozumiałych względów – żadna refleksja nad pracą, nie można bowiem ingerować w bóstwo, jakim jest świat, stanowiący atrybut tajemnicy – pozostaje jedynie jego kontemplacja.

Pierwsza generacja chrześcijan, niosąc współczesnemu sobie światu dziedzictwo myśli starotestamentowej opromienionej Ewangelią, musiała odróżnić Boga od stworzenia, postrzegać świat jako dzieło domagające się dokończenia, w człowieku zaś widzieć pracownika Boga. Wobec apokaliptycznego oczekiwania na koniec czasów Apostoł Paweł z całą bezkompromisowością powie do Tesaloniczan: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3,10).

Wiek XVIII z dumnym hasłem „świat przekształcać to nasze rzemiosło” konfrontował swoje zawołanie z chrześcijańską wizją człowieka i jego aktywności, ukazując świat, jako teatr, którego reżyserem stał się sam człowiek i jego wola zakorzeniona w ro-

⁴⁶⁹J. Modrzewski, *Socjalizacja i uczestnictwo społeczne. Studium socjopedagogiczne*, Poznań 2004, s. 38.

zumie oderwanym od Boga. Sekularystyczne tendencje odzierające człowieka z transcendencji prowadziły do zerwania z chrześcijańską tradycją rozumienia siebie i świata jako Bożego dzieła. Zatem człowiek przestał być ogrodnikiem, któremu Bóg zlecił troskę o swe dzieło – stał się natomiast panem, decydentem, ostatecznym odniesieniem wszystkiego, co istnieje.

Oświeceniowe idee połączone z rewolucją przemysłową zaowocowały paradoksalnie nie tylko rozwojem cywilizacji, której znakiem w XIX wieku stał się fabryczny komin, ale doprowadziły do szczególnej dehumanizacji pracy ludzkiej, do wyalienowania – jak mówił K. Marks – twórcy i dzieła, pracownika oraz wytworów jego rąk. Proces ten można zilustrować stwierdzeniem, że „metal wychodził z hut i fabryk uszlachetniony, człowiek natomiast zmęczony, wykorzystany, wyobcowany”. Wydaje się, że protest proletariatusz tamtego czasu był pierwszym wielkim wołaniem o „pracę nad pracą”, łącząc ją z pojęciem osoby ludzkiej i jej godności, stawiając z całą oczywistością pytanie, jak się ma praca nie tylko w kontekście przekształcanego świata, ale także wobec doskonalenia osoby ludzkiej. Okazało się, że w imię wielkości człowieka można było uczynić z niego środek do celu, traktując jego samego jak jeden z elementów jego pracy. Człowiek przestał być celem samym w sobie – podmiotem, ale właśnie w kontekście pracy – kwestionując Boga jako instancję zabezpieczającą „inność” człowieka – postrzegano go jak przedmiot, jeden z elementów procesu produkcyjnego świata.

Tradycja judeochrześcijańska odnajduje w Biblii prawdy, pozwalające zbudować wizję prawidłowych odniesień człowieka do świata oraz aktywności, jaką jest praca. Człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1,26-27), został powołany do tego, by czynić sobie ziemię poddaną, by ją uprawiał i żeby jej doglądał (Rdz 2,15). Sam człowiek decyduje o tym, w jaki sposób wypełni swe zadanie. Zadanie panowania ma znaczenie całkowicie pozytywne. Człowieka porównuje się niejako z księciem, na którym spoczywa odpowiedzialność za całość oraz przyszłość terytorium, nad którym sprawuje władzę. Panowanie nie upoważnia go do stosowania pomocy, lecz zob-

wiązuje do służby i troski⁴⁷⁰. Człowiek ma więc zapanować nad ziemią i doskonalić ją przez swoją pracę, niejako uczestnicząc w ten sposób w dziele stworzenia.

Człowiek osadzony w ogrodzie Eden otrzymał zadanie uprawiania ziemi. Z tego nakazu wyraźnie wynika stwórcza funkcja pracy człowieka. Poprzez domenę stwórczego działania praca jest upodobnieniem człowieka do Boga. Bóg polecił człowiekowi zdobywać wszechświat, przemieniać go i udoskonalać. Ziemia oczekuje ludzkiej pracy. Człowiek ma ją wziąć w posiadanie oraz przekształcać. Bóg w naturze człowieka złożył dyspozycje i siły aktywizujące się poprzez działanie. Człowiek kontynuuje akt stwórczy, nie jest biernym przedmiotem Bożego działania i Opatrzności, ale aktywnym podmiotem. Jako rozumny i wolny podmiot ma włączyć się w akty stwórcze i aktywnie współdziałać z Bogiem.

Człowiek, stworzony na obraz Boga, przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy i na miarę swoich ludzkich możliwości poniekąd dalej próbuje je rozwijać i dopełniać, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości. Bóg, jakby świadomie, ze względu na człowieka „nie dokończył” dzieła stworzenia. Wprawdzie sam zasadził ogród na wschodzie (Rdz 2,8), następnie wziął człowieka i umieścił go w Edenie, aby uprawiał go i doglądał (Rdz 2,15).

Zasadzony przez Boga świat staje się w pełni sobą dopiero wówczas, gdy doznaje uczłowiczenia dzięki uprawianiu i doglądaniu go przez tego, którego Stwórca zechciał uczynić współpracownikiem swoich zamiarów. Wszelka ludzka praca jest więc już u swych korzeni współpracą z Bogiem oraz pomocą, której Bóg niejako potrzebuje, by świat, a w nim przede wszystkim człowiek uzyskał przeznaczoną mu pełnię i piękno. Najważniejszym warunkiem doskonałości ziemskiego stworzenia jest warunek, by był on owocem współdziałania Boga i człowieka⁴⁷¹. Przedłu-

⁴⁷⁰ K. Lehmann, *Stworzonosc człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, „Communio” (1992) nr 6, s. 52.

⁴⁷¹ A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1998, s. 270.

zać działanie Stwórcy – oto podstawowe znaczenia działania człowieka we wszechświecie⁴⁷².

Człowiek wykonuje swą pracę z mandatu Bożego, lecz nie jest to zadanie pracy przymusowej. Ludzkość musi pracować, gdyż sama przestrzeń życiowa, powierzona jej przez Stwórcę, wymaga tej pracy. Praca, do której należy przede wszystkim uprawianie i doglądanie roli, ma swe osobliwe znaczenie. Funkcję pracy omawia się w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza: „Dla wierzących jest pewne, że aktywność ludzka, indywidualna i zbiorowa, czyli ów olbrzymi wysiłek, poprzez który ludzie starają się w ciągu wieków poprawiać warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu. Tym bardziej chrześcijanie nie sądzą, jakoby dzieła zrodzone przez pomysłowość i sprawność ludzi przeciwstawiały się potędze Boga, a stworzenie rozumne stało się jakoby współzawodnikiem Stwórcy” (KDK 34). Praca jest współpracą z Bogiem w dziele przekształcania i doskonalenia świata, nie zaś rodzajem rywalizacji z Nim. W tej samej konstytucji znajdujemy powtórne stwierdzenie, że człowiek pracą rąk swoich doskonalili stworzenia oraz doskonalili również samego siebie (KDK 57).

Szczególne miejsce w chrześcijańskim ujęciu pracy, jako uczestnictwa w dziele Stwórcy, zajmuje encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens*. Papież podkreśla, że „człowiek przez pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy. I na miarę swoich ludzkich możliwości dalej je rozwija i dopełnia, postępując wciąż naprzód w odsłanianiu ukrytych w całym stworzeniu zasobów i wartości”. Człowiek powinien naśladować Boga, swego Stwórcę, bowiem nosi w sobie ów szczególny pierwiastek podobieństwa, powinien naśladować Go zarówno pracując, jak odpoczywając (LE 25).

Pismo Świąte stwierdza, że człowiek został powołany do współpracy ze Stwórcą w realizacji Jego zamiarów. Z jednej strony winien przekształcić świat i opanowywać materię, z drugiej

⁴⁷² G. Thils, *Działanie ludzkości w świecie*, „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1970, s. 157.

zaś udoskonalać samego siebie. Wymaga to zwracania uwagi zarówno na własny duchowy rozwój, jak i na postęp techniczny. Technika umożliwia człowiekowi poszerzenie jego władzy nad światem materialnym. Doskonalenie materii, jakie dokonuje się przez pracę, jest nie tylko koniecznością życiową, lecz także uwielbieniem Boga. A więc praca ma w sobie coś świętego we wszystkich swych przejawach. Dotyczy to pracy zarówno umysłowej, jak i fizycznej.

Należy pamiętać, że w miarę postępu powinno wzmacniać się poszanowanie ludzkiej godności, uznanie autonomii drugiego człowieka i uczucie braterstwa. Należy tak ulepszać świat i warunki ludzkiego bytowania na ziemi, by dla wszystkich starczyło chleba oraz by wszyscy zostali wyzwoleni z zacofania i zniewolenia. W żadnym przypadku nie można odrywać pracy od etyki. Człowiek, wypełniając przykazanie Boże: „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, musi być świadom, że pełni wolę Stwórcy, a pracując, objawia, uzupełnia i rozwija w sobie wszelkie własności osoby ludzkiej, jakie Stwórca złożył w istocie rozumnej, wolnej i miłującej.

Człowiek od początku był stworzony do pracy, która dawała mu radość. Przed grzechem pierworodnym praca była radością, źródłem ludzkiego szczęścia. Grzech nie był przyczyną pracy, lecz sprawił, że stała się dla człowieka ciężarem. Przez odwrócenie człowieka od Boga nastąpiło zwichnięcie równowagi władz duchowych i fizycznych. Trud pracy jest karą, ale karą zbawienną i oczyszczającą. Praca przez swój ciężar i trud stała się narzędziem zbawczym człowieka. Jest ona elementem duchowego odrodzenia człowieka oraz współpracą w dziele odkupienia.

Wszystko, czego dokonał Bóg w Jezusie Chrystusie dla przywrócenia utraconej jedności z człowiekiem, oczekuje na odpowiedź człowieka. Trud i ciężar pracy ludzkiej związany jest z napięciem między człowiekiem zbuntowanym a opornością materii. Ostatecznym źródłem tego dramatu jest grzech osobisty człowieka, który ugodził w cały istniejący ład i porządek moralny. Ten grzech wywołuje w rzeczywistości swoisty rezonans, gdy materia odpowiada swoim oporem na bunt osoby ludzkiej, wyraża swój opór wobec człowieka. W konsekwencji przynosi to wiele

zjawisk destrukcyjnych i dezintegrujących, występujących w relacji człowiek – praca. Wśród tych zjawisk wymienić można znużenie płynące z wykonywaniem pracy, brak wytrwałości, zwłaszcza w mało efektywnych poczynaniach, deformacja psychiki robotnika, wreszcie cały zespół ciężaru pracy w wymiarze jej społecznej organizacji.

Do takiej interpretacji trudu pracy, jej mozołu i ciężaru, konieczna jest optyka wiary. W jej świetle trud pracy może okazać się pomocą, w walce ze skażonością natury ludzkiej przez grzech pierwotny i przez grzechy własne. Może też dzięki intencjom i wysiłkom człowieka pracującego stać się obszarem chrześcijańskiego zwyciężenia samego siebie, a nawet własnego uświęcenia. Wymaga to przede wszystkim uznania, że sam trud pracy nie determinuje poniżenia godności człowieka. Przeciwnie, może stać się środkiem duchowego rozwoju osoby ludzkiej. Wartość trudu pracy ludzkiej zależy od osoby pracownika. Człowiek powinien naśladować Boga, swojego Stwórcę, poprzez wykonywaną pracę. Tak jak sam jest nieustannie udoskonalany przez Boga, tak też powinien analogicznie oddziaływać na przedmiot swojej pracy, by był doskonały. W ten sposób praca ludzka złączona z właściwym sobie trudem przyczynia się do kształtowania w materii oblicza ludzkiego o znamionach autentycznego obrazu i podobieństwa Bożego.

Spojrzenie na trud pracy ludzkiej, który usytuowany zostaje w kontekście łaski, a nie grzechu, jest możliwy dzięki Jezusowi Chrystusowi i Jego zbawczemu dziełu. Szczególnym miejscem integracji człowieka z Chrystusem w kenozie i chwale jest krzyż. Odkupienie Chrystusa nadaje pracy ludzkiej najpełniejszy sens i największą wartość. Wyraża się ona we wspólnocie trudu i męki człowieka z Chrystusem, a przez to współpracy w dziele odkupienia. Poprzez pracę człowiek, który ją wykonuje, może Bogu czynić zadość za swoje grzechy. Może także odkrywać i realizować wartości nadziei chrześcijańskiej, radości płynącej z faktu zwycięstwa nad żywiołem materii oraz faktu twórczości, pokoju, miłości. Dzięki tym wartościom praca staje się czynnikiem umożliwiającym intymny związek z Chrystusem. Jest określony zarówno współcierpieniem, jak i solidarnością oraz wiernością

okazaną przez integrację z krzyżem. Przez tak wykonywaną pracę, przeżywaną w pewnego rodzaju świadomości paschalnej, człowiek dokonuje swojego uświęcenia i wpływa na uświęcenie społeczności i rzeczywistości materialnej.

W dziele zjednoczenia z Bogiem przez pracę, czyli w dziele uświęcenia człowieka, fundamentalną rolę spełnia Ofiara Eucharystyczna. Związek pracy z Eucharystią tworzy istotny zrąb chrześcijańskiej duchowości pracy i określa jej chrześcijańską specyfikę. W misterium eucharystycznym dokonuje się integracja pracy ludzkiej i jej owoców z misterium Chrystusa i Jego zbawczym planem. Dokonuje się także proces paschalny przechodzenia rzeczywistości ludzkiej w Bożą. Miłość dawana przez Boga i przyjmowana przez ludzi w Eucharystii przemienia ludzką pracę, działania i czyny w ofiarę duchową, przyjemną Bogu, ale także jakby uszlachetnia i uświęca całą ludzką aktywność, tak że staje się etapem duchowego postępu.

Modlić się pracą oznacza aktywizację całego człowieczeństwa, jego władz psychicznych i fizycznych, ku chwale Boga i dobru człowieka oraz społeczności. Należy przy tym dostrzegać i świadomie przeżywać trud, wysiłek, niekiedy monotonię wszystkich poczynań, nadając im sens i wartość. Oznacza to również przeżywanie szczególnej fascynacji tym, co się tworzy. Domaga się to odpowiedniej jakości wykonywanej pracy. Modlić się pracą to znaczy przeżywać trud pracy jako uczestnictwo w dziele zbawczym Chrystusa.

Pytanie, czym jest duchowość chrześcijańska, jest równoznaczne z pytaniem, na czym polega i jak kształtuje się życie chrześcijańskie. Jeśli odpowiemy, że charakterystycznym rysem tej duchowości jest doświadczenie Chrystusa, kroczenie w Jego Duchu⁴⁷³, to owoce tego doświadczenia wyrażać się będą w określonych postawach i działaniu, jako że rzeczywistość wiary dotyczy i dotyka całego człowieka. Wśród postaw i działań człowieka chyba najbardziej specyficznie ludzką jest praca⁴⁷⁴.

⁴⁷³ P. Bruognoli, *La spiritualità dei laici*, Morcelliana — Brescia 1965, s. 39.

⁴⁷⁴ M. Riber, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979, s. 105. Także P. Davies, *Praca i tworzenie chrześcijańskiego życia*, „Życie i Myśl” (1969) nr 4, s. 6-29.

Człowiek jest istotą, która realizuje siebie w działaniu, a implikacją stworzoności na podobieństwo Boże wyrażonej w transcendencji przez miłość i wolność jest także władza nad światem, a raczej odpowiedzialność za świat. To właśnie dla człowieka został stworzony świat, a działanie ludzkie wiąże się ściśle z dogmatem stworzenia. Zadanie człowieka jako króla ziemi zostało skonkretyzowane już w pierwszej księdze Starego Testamentu. Człowiek umieszczony jest w świecie „aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15). Praca przeto nie jest zniewoleniem, ale związana jest nierozdzielnie z rozwojem człowieka. Człowiek odczuwa potrzebę aktywności, która spełnia się w czynieniu sobie ziemi poddanej, jak też w braniu i podbijaniu świata poprzez twórczą aktywność. Misją człowieka jest podbój świata, a równocześnie strzeżenie go, uchronienie przed niszczeniem i troska o zachowanie dorobku dla przyszłej generacji⁴⁷⁵.

Trzeba jednak stwierdzić, że najdawniejsza teologia chrześcijańska, która chciała wyrazić te prawdy w kategoriach swoich czasów, nie zawsze potrafiła przepoić te pojęcia nieskażonym kerygmatem. Skutkiem czego niejednokrotnie głosiła platoński ideał duszy oczyszczonej od wszelkich ziemskich powiązań, jakby została zapomniana nauka o stworzeniu jako dziele bezgranicznej miłości, nauka o wcieleniu w całej jego rzeczywistości. Podczas gdy według Biblii upodobnienie się do Boga, dopełnienie Jego stwórczego dzieła dokonuje się właśnie poprzez działalność człowieka w świecie⁴⁷⁶.

Praca pomnaża zarówno wartość świata, jak i wartość człowieka. Do pracy można zatem odnieść sformułowanie Spinozy: *transitio a minore ad maiorem perfectionem* – „przejsie od mniejszej do większej doskonałości”. Praca to stworzenie siebie przez stwarzanie dzieła, udoskonalenie siebie przez udoskonalenie świata. I to właśnie z istoty pracy wynika, że człowiek może naprawdę osiągnąć siebie tylko za pośrednictwem świata i przez

⁴⁷⁵ M. Filipiak, *Problemy teologiczne ujęcia problematyki antropologicznej*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, Warszawa 1999.

⁴⁷⁶ J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 105. Por. M. Quist, *Chrystus zawsze żywy*, Paryż 1974, s. 54–55.

przewycięzanie człowieka z Bogiem w tworzeniu nowych doskonałości bytu. Zatem praca nie jest tylko wytwarzaniem rzeczy użytecznych dla człowieka czy też powiększeniem użyteczności dóbr materialnych, lecz rzeczywistym współdziałaniem człowieka w tworzeniu dobra, pogłębianiem uczestnictwa człowieka i otaczającej go rzeczy w dobru⁴⁷⁷. Da się wyróżnić trzy aspekty ludzkiej pracy⁴⁷⁸:

- z punktu widzenia techniczno-ekonomicznego praca jest przekształceniem przyrody pod kątem widzenia jej racjonalnego użytkowania przez człowieka, albo inaczej: wytwarzaniem nowych użyteczności, mających przyczynić się do doskonalenia człowieka;

- z punktu widzenia społeczno-kulturalnego pracą jest tworzenie nowych wartości kulturowych i doskonalenie współżycia międzyludzkiego oraz współdziałanie z innymi w tworzeniu dobra;

- z punktu widzenia psychologiczno-moralnego, dotyczącego wprost podmiotu pracy, którym jest człowiek, odnoszącego się wprost do naszego zagadnienia, praca jest zespołem wysiłków człowieka zmierzających do jego doskonałości psychosomatycznej i pełniejszego uczestnictwa w wartościach transcendencji. W tym znaczeniu pracą jest wysiłek zmierzający do powiększenia doskonałości psychofizycznej, a także zdobywanie nowych wartości intelektualnych i estetycznych, jak również doskonalenie moralne, tzn. dążenie do coraz pełniejszego otwarcia na dobro i wysiłki w kierunku jego realizacji.

Już scholastycy zauważali dwojaki cel pracy: *perfectio operis* oraz *perfectio operantis* — doskonałość dzieła i doskonałość twórcy⁴⁷⁹. Jeszcze pełniejsze znaczenie zyskuje praca w kontekście życia chrześcijańskiego⁴⁷⁹. Bowiemy „jeżeli chrześcijanin przez

⁴⁷⁷ C. Strzeszewski, za: J. Majka, *Katolicka etyka gospodarcza*, Warszawa 1980, s. 127.

⁴⁷⁸ J. Majka, *Katolicka etyka gospodarcza*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁷⁹ Zob. A. Koprowski, *Chrześcijańska wartość pracy*, „Znak” 19 (1967), s. 1397–1412.

wiarę poznaje chrystocentryczną celowość stworzenia, powinien celowo skierować całą swoją działalność w świecie do uwielbienia Chrystusa. Oczywiście taka wyraźna chrystocentryczna intencja nie nadaje nowego znaczenia obiektywnemu sensowi jego pracy, lecz tylko uznaje i przyjmuje na sposób w pełni ludzki rzeczywiste i głębokie znaczenie pracy⁴⁸⁰. Choć obiektywny sens pracy nie ulega zmianie, to jednak jej znaczenie wzrasta w relacji do Syna Bożego. Relacja ta polega na aktualizowaniu i wyrażaniu obecności Słowa Wcielonego w świecie oraz na ukierunkowaniu świata do Chrystusa. W Chrystusie, „Człowieku pracy”, zjednoczony z Nim chrześcijanin odnajduje wzór i potwierdzenie swojej życiowej aktywności, która jest uczestnictwem w dziele Bożym. Pogłębia też świadomość, że praca ludzka jest uczestnictwem w codziennych zajęciach. „Mężczyźni, bowiem i kobiety, którzy zdobywając środki na utrzymanie własne i rodziny, jeśli tak wykonują swoje przedsięwzięcie, by należycie służyć społeczeństwu, mogą słusznie uważać, że swoją pracą rozwijają dzieło Stwórcy, zaradzają potrzebom swoich braci i osobistym wkładem przyczyniają się do tego, by w historii spełniał się zamysł Boży” (KDK 34).

Jan Paweł II, nawiązując do „ewangelii pracy” zawartej w Księdze Rodzaju, jak też do orędzia Jezusa Chrystusa – Człowieka pracy, w encyklice *Laborem exercens* wskazuje na potrzebę kształtowania duchowości pracy, która wszystkim ludziom pomagałaby zbliżyć się do Boga – Stwórcy i Odkupiciela, uczestniczyć w Jego zbawczych zamierzeniach co do człowieka i świata. Istnieje tutaj, jak to akcentuje Papież, konieczność asymilacji treści zawartych w ewangelicznym orędziu odnoszącym się do pracy „potrzebny jest wewnętrzny wysiłek ducha ludzkiego, aby przy pomocy tych treści nadać pracy konkretnego człowieka to znaczenie, jakie ma ona w oczach Boga i przez które wchodzi ona w dzieło zbawienia” (LE 24). Orędzie chrześcijańskie akcentuje pracę jako uczestnictwo w dziele Stwórcy w relacji do Jezu-

⁴⁸⁰ J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, dz. cyt., s. 106.

sa Chrystusa⁴⁸¹, w świetle Jego krzyża i Zmartwychwstania. „W pracy ludzkiej chrześcijanin odnajduje część Chrystusowego krzyża i przyjmuje ją w tym samym duchu odkupienia, w którym Chrystus przyjął za nas swój krzyż. W tej samej pracy, dzięki światłu, jakie przenika w nas z Chrystusowego Zmartwychwstania, znajdujemy zawsze przeblysłk nowego życia, jakby zapowiedź nowego nieba i ziemi nowej – które właśnie przez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata” (LE 27).

Praca ma więc nie tylko znaczenie doczesne, ale wnosi również swój wkład w rozwój królestwa Bożego. I chociaż należy odróżnić starannie postępek ziemski od wzrostu królestwa Bożego, to nie jest obojętne, jak dalece postępek ten może się przyczynić do lepszego urzędnictwa społeczności ludzkiej (KDK 39).

Z dotychczasowych rozważań wynika, że praca zawodowa (a przez zawód rozumiemy ogół czynności, którym osoba się poświęca, którym oddaje swe życie, które uważa za wezwanie i powołanie – co oddaje niemieckie słowo *Beruf* – ‘zawód’ i ‘wezwanie’) jest nie tylko spoiwem między człowiekiem a światem, duchem a materią, ale także poprzez nią człowiek staje się współpracownikiem Boga w dziele stworzenia i demiurgiem ewolucji tego dzieła w odkrywaniu, eksploatacji i uduchowieniu natury. Stąd też można mówić o jakiejś boskiej godności pracy⁴⁸².

Istnieje więc naturalna międnia zawodem a warunkami istnienia osoby ludzkiej. Osoba nie jest czymś danym od razu w całości, jej powołaniem jest rósć i dojrzewać do coraz pełniejszych form realizacji idei człowieka. Realizacja ta dokonuje się poprzez akty wolne, przez doskonalenie się w działaniu, w procesie od działania immanentnego – jakim jest religijna kontemplacja, do działania, jakim jest przeobrażenie świata materialnego.

Praca, dzięki jej głębokiemu związkowi z naturą ludzką oraz dzięki zamiarom Stwórcy, może wejść także w zasięg ekonomii łaski. Stąd też można mówić o środowisku zawodowym jako

⁴⁸¹ Zob. P. Gautier, *Cieśla z Nazaretu*, Warszawa 1972.

⁴⁸² P. Góralczyk, *Świecki chrześcijanin w życiu zawodowym*, „Communio” 6 (1981), s. 59.

o terenie łaski, jako o darze dla człowieka. Jednak stwierdzenie takie nie budzi wątpliwości i zastrzeżeń w społeczności o strukturze ściśle hierarchicznej, gdzie zawód stanowi o życiu człowieka oddanego specjalnemu zadaniu, i to na ogół nieodwołalnie, a nauka chrześcijańska nazywała to boskim powołaniem, właściwym dla każdego statusu lub stanu życia. W obecnej sytuacji, kiedy należy mówić o gwałtownej przemianie świata, coraz trudniej jest stwierdzić, że człowiek ma bezpośrednie boskie powołanie, predestynujące go do określonego zawodu. Aubert twierdzi, że prawdziwe powołanie człowieka to coraz pełniejsze realizowanie swej osobowości, „swego jestem synem Boga”⁴⁸³. Jednakże stoimy tutaj na stanowisku, że sformułowanie to jest zbyt radykalne, bowiem konkretny zawód w jakiś sposób specyfikuje Boże powołanie.

Teologiczna wizja pracy ludzkiej, jako partycypacja człowieka w stwórczej i zbawczej działalności Boga, z jej uszczegółowieniem, jakim jest życie zawodowe, prowadzi wprost do podstawowego pytania o związek między tak pojmowaną pracą a doskonałością i świętością chrześcijańską. Sobór Watykański II zachęca do tworzenia postaw, które łączyłyby świecką aktywność z religią, postawę kontemplacji z działaniem. „Niech więc chrześcijanie łączą ludzkie wysiłki doczesne, zawodowe, naukowe czy techniczne w jedną żywotną syntezę z dobrami religijnymi, pod których najwyższym kierunkiem wszystko układa się na chwałę Boga” (KDK 43).

Tylko pozornie postawa kontemplacji zdaje się zasadniczo różnić od postawy aktywności. Kontemplacja bowiem nie oznacza bezczynności i negacji pracy, a praca nie oznacza braku kontemplacji. Obydwie chcą się niejako spotkać w jednym syntetycznym akcie człowieka podążającego ku Bogu. Dla chrześcijanina nie ma – jak się zdaje – dojrzałej religijności bez „pracodzielności”. Człowiek modli się nie tylko przez pracę, podczas pracy lub po pracy, lecz samą pracą. „Kucie kilofem, pisanie na maszynie

⁴⁸³ J.M. Aubert, *Zawód jako funkcja w społeczeństwie*, „Concillium” 1-5 (1965), Poznań 1968, s. 300.

nie drukarskiej, sterowanie maszyną, podtrzymywanie dziecka uczącego się chodzić, namysł nad ulepszeniem narzędzia [...] – wszystko to może być także znakiem najgłębszej modlitwy. Zresztą i modlitwa, nawet ta wyodrębniona od innych zajęć, jest jakąś pracą. Nie ma innej drogi do Boga jak duchowy i fizyczny wysiłek podtrzymywania i rozwijania własnego człowieczeństwa. Przy tym wysiłki człowieka nie muszą być uświadamiane jako religijne, a tym bardziej wyznaniowe. Każdy pracownik dotyka umysłem i ręką Boga, choćby o Nim nie myślał ani Go nie czuł”⁴⁸⁴. Wydaje się zatem, że siła ludzkiej pracy przechodzi w doskonałość pracownika, w moc moralną, w świętość, w znak wyciągniętej ręki Ojca wszechrzeczy, „który działa aż do tej chwili” (J 5,17).

Refleksje te prowadzą nas do stwierdzenia, że chrześcijanin nie tylko uświęca swoją działalność, aktywność przez przepojenie wszystkiego Duchem Chrystusa, lecz dzięki swojej pracy człowiek ma możliwość urzeczywistnić swe powołanie chrześcijańskie do doskonałości i świętości. W pracy i przez pracę człowiek doskonali w sobie cały zespół sprawności religijno-moralnych, w pracy i przez pracę spełnia swe zobowiązania względem siebie, bliźnich, świata i Boga. I w ten sposób wypełnia swoje powołanie⁴⁸⁵.

Chcąc mówić o uświęcającej roli pracy, można by ją omawiać jako szkołę świeckich i chrześcijańskich cnót, jako warunek kultuwowania życia wewnętrznego, które ze swej natury doskonali pracę i czyni ją bardziej owocną, wreszcie jako o szkole ludzkiego i chrześcijańskiego zdyscyplinowania i ofiarności, co jest warunkiem humanizacji świata i ukierunkowania go ku Chrystusowi. Zdolność nadawania nawet najbardziej świeckim i codziennym czynnościom wiecznej i boskiej wartości stanowi przekaz doktryny chrześcijańskiej, która pozwala zrozumieć, że nie ma takiej świeckiej działalności, pracy, która nie mogłaby stać się

⁴⁸⁴ C. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 128. Por. S. Nawrocki, *Rozważania o chrześcijańskim obowiązku modlitwy i pracy*, Kraków 1976.

⁴⁸⁵ W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań – Warszawa 1981, s. 181.

funkcją miłości chrześcijańskiej, a przez to prawdziwą drogą do doskonałości i świętości, „bowiem prawem fundamentalnym doskonałości ludzkiej, a w następstwie tego i prawem przekształcania świata jest nowe przykazanie miłości [...], miłości tej należy szukać nie w samych tylko wielkich sprawach, lecz również, i to przede wszystkim w powszechnych okolicznościach życia” (KDK 38).

Zatem ważnym miejscem, które zakorzenia człowieka w społeczności jest jego praca i zawód. Praca ludzka, jako trwały komponent życia społecznego, jest czynnikiem sprawczym więzi międzyludzkiej w środowisku pracy, a w rezultacie czynnikiem budowania wspólnoty pracy, w której ludzie uczą się współżycia i współpracy z innymi⁴⁸⁶. Zwraca to od razu uwagę na społeczną niesamowystarczalność człowieka, na jego zależność, a właściwie na społeczną współzależność. Przeżywane więzi społeczne, w procesie pracy są czynnikami rozwijającymi jednostkę i społeczeństwo⁴⁸⁷. Nikt nie pracuje dla siebie ani też nikt nie pracuje sam. Praca ma społeczny charakter nie tylko w tym sensie, że pracujemy najczęściej z innymi, czy też nie tylko w tym znaczeniu, że każda praca włącza nas w system dążeń i działań wielu ludzi i przez nią stajemy się współtwórcami cywilizacji. Kiedy mówimy o społecznym charakterze pracy, chcemy podkreślić przede wszystkim to, że otwiera nas ona na innych ludzi w sposób szczególny, to jest przez wspólne z nimi tworzenie nowych wartości, przez współtworzenie i współuczestnictwo w tych wartościach.

Człowiek wykonujący pracę przekracza siebie w podwójnym kierunku: ku wartości, którą tworzy, i ku drugim, z którymi i dla których ją współtworzy. Praca zatem określa naszą postawę społeczną, nasze miejsce we wspólnocie ludzkiej, kształtuje naszą osobowość. Praca otwiera nas na innych ludzi i do nich zbliża⁴⁸⁸. Praca również ma znaczenie w doskonaleniu samego siebie.

⁴⁸⁶ Z. Gałdźicki, *Moralne odrodzenie człowieka w środowisku pracy*, w: *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 223.

⁴⁸⁷ J. Gałkowski, *Podstawowy wymiar bytowania*, Warszawa 1992, s. 63.

⁴⁸⁸ J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1997, s. 73.

Niestety, relacja: człowiek i jego praca, została zachwiana. Podstawowy zamiar Boga w stosunku do człowieka, „aby czynił sobie ziemię poddaną”, nie został cofnięty nawet wtedy, gdy po grzechu pierwotnym człowiek usłyszał słowa: „w pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie” (Rdz 3,19). Od tej pory pracy ludzkiej towarzyszy trud, ale można też zauważyć, że praca, a właściwie jej owoce mogą ze sprzymierzeńca przekształcić się w przeciwnika człowieka, gdy zamiast być mu poddane, same sobie człowieka podporządkowują⁴⁸⁹. Człowiek może niestety odwrócić właściwy porządek wartości. Może przedłożyć wartość przedmiotową nad podmiotową i w ten sposób pracy podporządkować człowieka.

Trudno się dziwić, że nauczanie społeczne Kościoła, które rozwinęło się w kontekście kwestii robotniczej i rodzącego się proletariatu, w jakiś szczególnie sposób odnosiło się do ludzkiego zawodu, pracy i robotniczej płacy. Od Leona XIII do Jana Pawła II z jego encykliką *Laborem exercens* Kościół głosi, że dobra tej ziemi przeznaczone są dla wszystkich, a praca nie jest karą za grzech, lecz przywilejem i możliwością doskonalenia człowieka i społeczności.

W nurcie Oświecenia powstały prądy filozoficzno-ekonomiczne, które usprawiedliwiały kapitalistyczne stosunki własnościowe. Mówiły one o własności absolutnej, jako o najważniejszej wartości indywidualizmu. Była ona rozumiana i postrzegana absolutystycznie i egoistycznie. Dawało to właścicielom fabryk nieograniczoną podstawę rozbudzania żądzy niepokohamowanej maksymalizacji zysku. Otóż XIX-wieczny liberalizm stworzył sztuczną konstrukcję wizerunku człowieka: *homo oeconomicus*. Ukrył prawdziwe oblicze człowieka: kapitalisty, właściciela, przedsiębiorcy, ale także robotnika. Ukrył prawdziwe oblicze człowieka pracy⁴⁹⁰. Ten zafałszowany obraz człowieka w jego podstawowym wymiarze, jakim jest praca, spowodował, że już pierwsza encyklika *Rerum novarum* zakwalifikowała sprawę ro-

⁴⁸⁹ J. Gałkowski, *Podstawowy wymiar bytowania*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁹⁰ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 145.

botniczą nie tylko jako zagadnienie prawne, ale także objęła ją zakresem zainteresowań orędzia chrześcijańskiego.

Sprzeczności między własnością i pracą mogą być przewyżczone. Kościół wskazuje na zasadę solidarności, która może pomóc zreformować system współwłasności. Jan Paweł II mówi nie tylko o współwłasności, ale także o wspólnotcie samej pracy: „Godziwy może być taki ustrój pracy, który u samych podstaw przewyżcza antynomię pracy i kapitału, starając się kształtować wedle zasady merytorycznego i faktycznego pierwszeństwa pracy, podmiotowości ludzkiej pracy oraz jej sprawczego udziału w całym procesie produkcji, i to bez względu na charakter spełnianych przez pracownika zadań” (LE 13).

Jak zatem rozłożyć akcenty, pytając o pozycję, którą można przyznać człowiekowi w gospodarce, szczególnie wtedy, kiedy jest on producentem i stoi u podstaw wspólnoty przedsiębiorstwa? Jeśli nie zapomnimy, że praca jest wyrazem osoby ludzkiej, że czynniki życia gospodarczego funkcjonują jedynie jako charakter narzędziowy tej pracy, natomiast człowiek jest twórcą, współtwórcą, a nawet współpracownikiem Boga w trwającym dziele stwórczym, wówczas elementy gospodarcze zyskają odpowiednią proporcję swojej ważności. Zysk stanie się jedynie regulatorem i sprawdzianem poprawności działań gospodarczych, efekt wytwórczy będzie natomiast tym, co umożliwi rozwój życia godny człowieka. Natomiast wspólnota przedsiębiorstwa stanie się środowiskiem, w którym człowiek może rozwijać swoje zdolności i uruchamiać swoją energię i kreatywność⁴⁹².

Sobór Watykański II stwierdza, że świat, w którym człowiek żyje i do którego został „z miłości Stwórcy powołany do bytu [...], by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełnej doskonałości” (KDK 1). Zatem Bóg nie stworzył świata doskonałego, lecz pozostawił dokończenie tego zadania człowiekowi. Dokonuje się ono poprzez ludzką pracę oraz systemy gospodarczo-społeczne. Do podstawowych zasad etyczno-gospodarczych należy to, że człowiek jest „twórcą, ośrodkiem i celem

⁴⁹¹ Tamże, s. 161-162.

całego życia gospodarczo-społecznego” (KDK 63). Działania gospodarcze mają zawsze swój początek w człowieku, jako ich podmiocie i sprawcy. Także planowanie ekonomiczne musi być skierowane w stronę człowieka i jego potrzeb, ponieważ w jakimś sensie jest on celem gospodarki. Jeśli celem gospodarowania jest zaspokajanie potrzeb człowieka, to problem sprawiedliwości w stosunkach gospodarczych powinien być rozważany w skali globalnej, z wykluczeniem egoizmu grupowego, narodowego i klasowego (SRS 32). Spośród błędów wynikających z niewłaściwego życia gospodarczego można wymienić przede wszystkim nierówny podział dóbr materialnych: „nadrozwój polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego rodzaju dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych łatwo przemienia ludzi w niewolników posiadania” (SRS 28). Rozwój gospodarczy może osłabić również słaba kondycja moralna społeczeństwa, natomiast jego niesprawność jest często związana nie tyle z problemami technicznymi, ile z nieszanowaniem praw człowieka. Obraz demokracji społeczno-politycznej, który jest prawdziwa o tyle, o ile mogą w niej uczestniczyć wszyscy bądź większość⁴⁹², winien być dopełniony poprzez demokratyczny system gospodarczy, który oznacza równe szanse dla wszystkich podmiotów gospodarowania. Ważnym aspektem w rozwoju gospodarczym pozostaje prawo do inicjatywy gospodarczej. Już Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* pisał: „Trzeba nam na samym początku postawić zasadę, że w dziedzinie życia gospodarczego należy uznać pierwszeństwo prywatnej inicjatywy poszczególnych ludzi, działających bądź jednostkowo, bądź też w ramach różnego rodzaju zrzeszeń, tworzonych dla osiągnięcia wspólnych korzyści” (MM 51). Z doświadczenia wynika, że tam gdzie brakuje prywatnej inicjatywy jednostek, władza państwowa przekształca się w tyranie, bardzo szybko zamiera tam aktywność w dziedzinie życia gospodarczego, a nawet dostrzega się braki w zakresie dóbr konsumpcyjnych oraz tych, które służą zaspokojeniu zarówno potrzeb materialnych,

⁴⁹²J. Krucina, *Światłość na areopagach*, dz. cyt., s. 118.

jak i duchowych. Jan Paweł II prezentował stanowisko, że podstawowym czynnikiem rozwoju gospodarczego nie jest kapitał, lecz współczynnik humanistyczny, a w nim widział przede wszystkim: wykształcenie, rozwój moralny, kwalifikacje zawodowe, fizyczną sprawność oraz zdrowie, jak też inicjatywę. Uznawanie i poszanowanie prawa do inicjatywy stoi u podstaw patrzenia na człowieka jako na istotę pracującą, *homo faber*, przekształcającą przyrodę, a przez to urzeczywistniającą samą siebie.

Praca w tym rozumieniu jest zarówno potrzebą, dobrem, jak i prawem osoby ludzkiej⁴⁹³. Wynika stąd prawo do zatrudnienia oraz do pracy połączonej z ludzką inicjatywą, w przeciwieństwie do pracy zniewolonej. Ograniczanie tego prawa lub jego negacja niszczy „twórczą podmiotowość obywatela” (SRS 15), kształtuje jego bierność, niechęć do pracy i lenistwo, „rodzi poczucie frustracji bądź beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby do tzw. emigracji wewnętrznej” (SRS 15). Nieuznawanie i negowanie prawa do inicjatywy gospodarczej posiada przede wszystkim następstwa społeczne, ponieważ godzi w dobro wspólne w ten sposób, że marnotrawiony jest podstawowy czynnik procesów gospodarczych, jakim jest człowiek wraz z jego duchowym kapitałem. Siłą napędową rozwoju gospodarczego jest bowiem przedsiębiorczość człowieka. Korzystanie z prawa do inicjatywy gospodarczej wiąże się z zagwarantowaniem prawa do własności prywatnej: „prawo do własności prywatnej jest słuszne i konieczne” (SRS 42), jednakże nadmierna koncentracja własności prywatnej w rękach małej grupy zasadniczo ogranicza korzystanie z tego prawa szerokim warstwom społeczeństwa. Tak więc własność prywatna opiera się na zasadzie dobra wspólnego oraz indywidualnej odpowiedzialności człowieka. Wspólne dobro wymaga rozsądnego wykorzystywania dóbr naturalnych z uwzględnieniem całej ludzkości. Inicjatywa prywatna związana z prywatną własnością środków produkcji jest najważniejszą drogą

⁴⁹³ A.M. Baggio, *Etica ed economia*, Roma 2005, s. 32.

tworzenia miejsc pracy. Ci, którzy ubolewają nad tym, że zdobyta wolność staje się przyczyną kryzysu gospodarczego, powinni uświadomić sobie, że u podstaw tego kryzysu znajduje się najpierw zapaść ustroju społeczno-państwowego. Tylko prywatna własność środków produkcji oraz prywatna inicjatywa zarobkowa prowadzą do gospodarki rynkowej i konkurencji, a przez to spełniają funkcję społeczną, służąc dobru wspólnemu.

Państwo, w przeciwieństwie do poglądów klasycznych liberałów, jak A. Smith, powinno troszczyć się o to, aby przedsiębiorstwa nie hamowały konkurencji. Nie ulega wątpliwości, że „moralny charakter gospodarki rynkowej zależy od ustanowionych celów, od wstępnych założeń, których rynek sam z siebie nie posiada i dlatego nie zdoła ich zapewnić. Przeciwnie – rynek pozostawiony samopas łatwo ulega samodestrukcji, upada pod dyktando monopolu i uprzywilejowujących samych siebie karteli”⁴⁹⁴. Zadaniem państwa i każdego systemu prawnego jest regulowanie stosunków własnościowych. Ponieważ prawo własności jest prawem naturalnym, nie może być ono w żaden sposób zniesione przez państwo: „dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich, prawo do własności prywatnej jest słuszne i konieczne, ale tej zasady nie niweczy” (SRS 42). Znaczenie własności prywatnej polega nie tylko na tym, że służy ona zapewnieniu egzystencji jednostki i rodziny, dzięki niej zwiększa się także bezpieczeństwo socjalne obywatela oraz jego niezależność od państwa (SRS 28). Zadaniem każdego porządku społecznego jest stworzenie wszystkim ludziom w odpowiedni sposób dostępu do zdobycia własności. Prawo to wywodzi się z samej natury człowieka i obejmuje także dostęp do takich dóbr kultury, jak edukacja i sztuka. Własność ma podwójny charakter: indywidualny, który służy dobru jednostki i zaspokojeniu jej potrzeb, oraz społeczny, który ma na względzie dobro publiczne.

Społeczną funkcją prawa własności jest gospodarowanie. Podmiot własności, czyli właściciel, jest zobowiązany do racjo-

⁴⁹⁴J. Krucina, *Światłość na areopagach*, dz. cyt., s. 115.

nalnego gospodarowania, w którym konsumpcja nie może być większa niż produkcja. Zasada ta jest podstawową racją zawłaszczania dóbr. Prawo własności w sensie posiadania i dysponowania przysługuje z natury rzeczy każdej osobie ludzkiej. Tylko ona jest zdolna do poznania i oceny rzeczywistości oraz do współdziałania z innymi w celu osiągnięcia swoich zamierzeń, również ekonomicznych. Decydującą jednak siłą dla rozwoju gospodarczego jest przedsiębiorczość człowieka. Zatrudnieni w określonym przedsiębiorstwie pracownicy najczęściej rozumieją, że istnienie i przyszłość przedsiębiorstwa, a co za tym idzie: ich miejsc pracy zależy od osobistego wkładu każdego pracownika. Dobrem wspólnym przedsiębiorstwa jest osiągnięcie tych celów gospodarczych, które w konsekwencji przyczyniają się do dobra wszystkich ludzi współdziałających poprzez wytwarzanie nowych wartości ekonomicznych oraz realizację tych celów pracy ludzkiej, które uzasadniają obowiązek jej podejmowania.

Zysk nie jest kategorią etyczną, lecz ekonomiczną. Nie może być jedynym usprawiedliwieniem ludzkich działań, jak też nie stanowi on podstawy więzi społecznej (SRS 33). Podstawą więzi jest zawsze człowiek i jego współdziałanie w wytwarzaniu nowych wartości. KNS, akceptując gospodarkę wolnorynkową, uważa, że uprawnione moralnie jest dążenie do maksymalizacji zysku poprzez podnoszenie ekonomicznej i technicznej efektywności przedsiębiorstwa przy równoczesnym potępieniu wszelkich form degradacji człowieka – pracownika: ucisku, manipulacji i wyzysku. Należy zatem poszukiwać takich form organizacji gospodarczej, aby nie naruszała ona, lecz chroniła godność, podmiotowość i rozwój osobowy wszystkich działających w ramach tego systemu. Kierujący przedsiębiorstwem są zatem odpowiedzialni zarówno za techniczną organizację przedsiębiorstwa, organizację pracy zmierzającą ku jak największej efektywności technicznej i gospodarczej, system organizacji gospodarczej zmierzający ku pomnażaniu zysków przedsiębiorstwa, a także i przede wszystkim za stan wspólnoty społecznej, za wzajemne zaufanie ludzi między sobą oraz ich prawdziwy integralny rozwój. Konieczne jest, aby rozwój gospodarczy był mierzony i ukierunkowany normami rozwoju człowieczeństwa.

J. Koperek przedkłada siedem zasad, które przy analizie *Centesimus annus* winny być zaaplikowane do ekonomii:

- 1) system ekonomiczny nie powinien negocjować integralnego wymiaru ludzkiego;
- 2) ekonomia winna zachęcać osoby do wolnej inicjatywy;
- 3) konieczny jest impuls duchowy w ekonomii, pobudzający poczucie współpracy;
- 4) podstawowe kryteria aktywności ekonomicznej to poszanowanie godności ludzkiej, własność prywatna, współpraca między kapitałem a pracą, słuszne wynagrodzenie, powszechne przeznaczenie dóbr ziemskich, stowarzyszenia zawodowe, solidaryzm i pomocniczość;
- 5) akceptacja społecznej gospodarki rynkowej prowadzącej do poszanowania zarówno godności obywateli, jak i solidarności globalnej;
- 6) wyeliminowanie głodu w krajach słabo rozwiniętych, a także sprawiedliwe zasady wymiany kapitałowej, technologicznej i naukowej;
- 7) poszukiwanie rozwiązań związanych z wyeliminowaniem bądź zredukowaniem zadłużeń zagranicznych krajów słabo rozwiniętych⁴⁹⁵.

W świetle chrześcijańskiej filozofii i teologii najwyższym kryterium rozwoju gospodarczego jest umiejętność podporządkowania posiadania, panowania i używania najwyższemu celowi, jakim jest osiągnięcie podobieństwa człowieka do Boga. Rozwój gospodarczy, poprzez swoje szczególne parametry wiążące go z wnętrzem człowieka, ma zawsze charakter moralny i może się dokonywać jedynie poprzez decyzje ze swojej istoty moralne (CA 35). Wraz z umiędzynarodowieniem gospodarki i procesami globalizacyjnymi wzrasta potrzeba takich działań międzynarodowych, poprzez organy kontrolne, aby rozwój gospodarczy służył dobru wspólnemu ludzkości: „Rozwój domaga się ducha inicjatywy od samych zainteresowanych krajów.

⁴⁹⁵J. Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, Warszawa 2001, s. 122–123.

Każdy z nich winien działać według własnej odpowiedzialności, bez oczekiwania wszystkiego od krajów bardziej uprzemysłowionych i współpracując z innymi krajami znajdującymi się w takiej samej jak one sytuacji. Każdy kraj winien odkrywać i jak najlepiej wykorzystywać przestrzeń własnej wolności. Każdy powinien zdobywać się na podejmowanie inicjatyw odpowiadających potrzebom własnego społeczeństwa" (SRS 44).

ROZDZIAŁ III

SPOTKANIE KOŚCIOŁA Z SYSTEMAMI SPOŁECZNYMI W CZASACH NOWOŻYTNYCH

1. Nauka społeczna Kościoła wobec liberalizmu

Indywidualizm jest teorią relacji autonomicznej jednostki do społeczeństwa, w której społeczeństwo pojmowane jest jako suma jednostek połączonych ze sobą na podstawie wolnej umowy społecznej. Możemy wyróżnić wiele źródeł, które są nosicielami indywidualizmu⁴⁹⁶: ontologiczne, epistemologiczne, religijne, polityczne i gospodarcze. Początków indywidualizmu możemy doszukać się już w starożytnej filozofii Epikura, według którego człowiek jest z natury wolny, natomiast żyje w społeczeństwie poprzez zawarcie umowy o wzajemnym nieszkodzeniu sobie. O. von Nell-Breuning twierdzi, że indywidualizm jest związany z metafizyką i teorią poznania nominalizmu Dunska Szkota⁴⁹⁷. Franciszkański myśliciel uważał, że natura bytów jest

⁴⁹⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1988, t. III, s. 201.

⁴⁹⁷ O. von Nell-Breuning, *Individualismus* (hasło), w: *Woerterbuch der Politik*, Freiburg 1956, s. 130.

jednostkowa, a indywidualność stanowi podstawową cechę bytu. Jeśli mówimy o zbiorowości (o ogóle), to jest to jedynie konstrukcja intelektualna. Podobne poglądy mieli W. Ockham oraz F. Bacon, którzy uważali, że wszelkie poznanie ma cechy jedynie indywidualne. Jednym z przejawów indywidualizmu było subiektywne interpretowanie Biblii w czasie Reformacji. Luter, według Maritaina, uczynił z człowieka i jego rozumu najwyższe kryterium poznania prawd nadprzyrodzonych. Jednakże nowożytny indywidualizm wszystkie swoje filozoficzne przesłanki zaczerpnął z filozofii Kartezjusza, którą na grunt społeczności przenieśli szczególnie J.J. Rousseau i T. Hobbes.

Dynamiczny rozwój myśli indywidualistycznej i liberalnej to czasy nowożytne. Naszą prezentację rozpoczniemy od przedstawiciela liberalizmu angielskiego T. Hobbesa (1588–1679)⁴⁹⁸. Doszedł on do wniosku, że jedynym sposobem na trwały pokój będzie oderwanie religii od polityki, gdyż niemożliwe jest współistnienie na płaszczyźnie politycznej i społecznej republikanizmu i protestantyzmu.

Kolejnym fundamentalnym twierdzeniem Hobbesa była teza, że podstawą do działania politycznego nie może być idea dobra ujmowanego czy to naturalnie, czy też ponadnaturalnie. Wynikało to z wielości dóbr naczelných, za którymi opowiadała się jedna część społeczeństwa, a które druga odrzucała. Brak konsensusu w tej materii stanowił stałe źródło konfliktów i wojen. Wniosek z tego wypływał tylko jeden: jeżeli dobro nie łączy ludzi, to niewątpliwie czyni to groźba zła. Naczelnym, pewnym i zarazem niepokonalnym złem jest śmierć. Dlatego strach przed śmiercią i ucieczka przed nią – w rozważaniach Hobbesa – stanowi najmocniejszą podstawę społecznego zorganizowania. Ponadto twierdził on, że „walka wszystkich ze wszystkimi” jest naturalnym stanem ludzkości. Nie zanika ona nawet w okresie politycznego pokoju, przejawiając się w stanie nieufności do współobywateli, a nawet najbliższej rodziny. Hobbes wyciągnął

⁴⁹⁸ T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954; tenże, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956; R. Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987.

z tego wniosek, że ludzkość jest zdominowana przez uczucie próżności, indywidualizmu, pożądania władzy nad bliźnim i sławy. Gdy w kraju panuje pokój, czyli gdy uznaje się władzę zwierzchnią, egoizm jest powstrzymywany przez strach. Gdy jednak sytuacja polityczna zaczyna być niestabilna, gdy obserwuje się społeczne wrzenie, miłość do samego siebie może zostać do tego stopnia rozbudzona, że człowiek zdolny będzie do najgorszych niszczycielskich posunięć. Usprawiedliwia to nawet najgorsze występki człowieka, gdyż wszelkie jego działanie jest podyktowane obroną jego tożsamości i dóbr⁵⁰⁰. Ten „naturalny” stan i konsekwencje z niego wynikające zmuszają do rewizji takich pojęć, jak grzech, czyn dobry i zły, przestępstwo itp. Moralność i prawo nie mogą wynikać z logiki bytu, mogą zaś być określone jedynie przez pozytywne rozpatrzenie władzy autorytatywnej⁵⁰¹.

Człowiek w stanie natury może robić wszystko, co tylko uzna za niezbędne do przetrwania. Ma prawo do wszystkiego – *ius in omnia*. To prawo z jednej strony wynika z konieczności bycia gotowym do obrony w czasie wojny, z drugiej – jest źródłem tejże wojny. Tak więc jedynie zrzekając się tego prawa, może „osuszyć źródło wojny”⁵⁰². Wymaga to jednak gwarancji, że i inni pójdą tym samym śladem. Jedynie poprzez zrzucenie części swoich nieograniczonych uprawnień oraz ustanowienie władzy, której zaprzysięgnie się posłuszeństwo pod groźbą kary, możliwe będzie osiągnięcie względnego społecznego spokoju. Prawo su-

⁴⁹⁹ „Miłość bliźniego, jako postawa altruistyczna, ma być niezgodna z naturą ludzką. Każdy człowiek – sędzi myśliciel – liczy wyłącznie na siebie samego i dba wyłącznie o własne prywatne interesy. Do podstawowych uczuć i postaw człowieka należą: egoizm, zawiść, nienawiść, współzawodnictwo, wynoszenie się ponad innych. *Homo homini lupus est*”, S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 28–29.

⁵⁰⁰ „Hobbesa można nazwać założycielem liberalizmu, ponieważ opracował on liberalną interpretację prawa: czysty wytwór ludzki, całkowicie zewnętrzny wobec każdego człowieka, nie kształtuje indywidualnych atomów, nie daje im wiedzy, lecz ogranicza się do zagwarantowania pokojowego współistnienia”, P. Manet, *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994, s. 54.

⁵⁰¹ Tamże, s. 44.

werena (grupy czy jednostki) musi być nieograniczone. Teraz on działa *ius in omnia*. Staje się Lewiatanem, „bogiem śmiertelnym”, „szklanym człowiekiem”, suwerenem absolutnym, którego misją jest pokój.

W ten sposób Hobbes wyprowadził genezę władzy nazwaną teorią umowy społecznej. Usprawiedliwieniem konieczności jej istnienia było „prawo jednostki”, artykułowane przez pragnienie zachowania życia. Nie rozpatruje się tutaj jakiegoś „dobra” chrześcijańskiego czy pogańskiego, ale „prawo” do obrony przed śmiercią. „Prawo jednostki” jest więc podstawową wartością dla liberalizmu. Drugą taką wartością jest pojęcie przedstawicielstwa. Wywodzi się ono z tego, że poprzez przekazanie własnych praw suwerenowi osoba identyfikuje się z jego decyzjami. W stanie naturalnym, a więc przedspołecznym, władza każdego człowieka była mniej więcej sobie równa. Na poparcie tej tezy Hobbes przytacza prosty argument, że każdy, nawet najsłabszy może zabić każdego. „Przedstawicielstwo”, choć w swej genezie „nie-naturalne” i sztuczne, jest wyrazem wolnej woli człowieka. Władza absolutna (państwo) uosabia i wykonuje wolę tych, którzy tej władzy się zrzekli. W ten sposób powstało społeczeństwo cywilne, w którym równość ludzi określa brak posiadania władzy.

Rodzi się tutaj oczywiście pytanie: Skoro ludzie byli sobie równi, to jak to się stało, że w pewnym momencie wyłonił się ktoś, kto objął władzę nad pozostałymi? Nie można przecież – zgodnie z rozumowaniem Hobbesa – twierdzić, że działo się to za sprawą jakiegoś „posłuszeństwa” albo że wynika to z natury człowieka. Pozostaje uznać, że władza wywodzi się z „konwencji” popartej zgodą tego, kto w tym nowym układzie musi być podwładnym. To on ostatecznie decyduje o jej zaistnieniu, gdyż nakłada na siebie poddańcze zobowiązanie⁵⁰². Nie oznacza to jednak, że wola jednostki musi być zgodna z wolą suwerena⁵⁰³.

⁵⁰² „[...] poddany nie może ani oskarżyć, ani pozbawić życia suwerena, ponieważ równałoby się to oskarżeniu samego siebie lub popełnieniu samobójstwa, istnieje swoista tożsamość istotowa między poddanym a suwerenem”, tamże, s. 47.

⁵⁰³ Wolność Hobbes rozumiał negatywnie. Człowiek jest wolny, gdy jest niekępowany w swym działaniu, może czynić to, co dyktuje mu jego pragnienie.

Człowiek nadal pozostaje w swej istocie egoistą. Cała teoria Hobbesa wywodzi się i sprowadza do stwierdzenia, że człowiek jest indywidualnością, która w pewnym okresie dziejów – jedynie z pobudek czysto partykularnych – przekazała część swej wolności innemu człowiekowi.

Możemy powiedzieć, że jedność społeczeństwa hobbesowskiego uzewnętrznia suweren. Samo społeczeństwo to tylko zbiór atomów obcych i nieprzychylnych sobie. Jedyna wspólna cecha, jaka ich łączy i zarazem dzieli, to żądza posiadania jak największej władzy. To ona utrzymuje ludzi w ciągłym (ukrytym lub jawnym) stanie wojny. Każdy jest nosicielem jakiejś części władzy. Jeśli więc społeczeństwo chce utrzymać jedność, musi powołać na mocy konwencji takiego suwerena, który zdominuje w sposób absolutny i nieograniczony jednostki oraz będzie dla nich nieosiągalny.

Powiedziane zostało powyżej, że instytucja polityczna swe umocowanie posiada w prawach jednostki (np. w prawie do obrony przed śmiercią). Możemy obecnie dodać do tego jeszcze jeden element. Jednostka posiada nie tylko „prawa”, ale także ma władzę „naturalną”, która w pewnych sytuacjach jest bezsilna. Podniesienie jej rangi wiąże się z poświęceniem czegoś. Jedynie, co jednostka ma, to prawo do robienia tego, co chce. Składając ofiarę ze swojego prawa, tworzy władzę absolutną, partycypując w której, kamufluje własną bezsilność.

Pochodzenie władzy (królewskiej) tradycja chrześcijańska sytuuje bezpośrednio w woli Boga. To przed Nim władca był zobowiązany robić rachunek z podjętych decyzji. Reprezentował on niejako Boga na ziemi. Możemy wręcz powiedzieć, że uczestniczył w Jego wszechwładzy i suwerenności. Władca opisany przez Hobbesa ma odmienną istotę. Polega ona na tym, że to stworzenie bezsilne i egoistyczne powołuje władzę jako lekarstwo na swe słabości. Tak więc suweren nie reprezentuje Boga, ale ludzi. Jego władza jest tak wielka, jak wielka jest wyobraźnia człowieka. Lewiatan jest bogiem wymyślonym przez ludzi i na ich miarę. Państwo to „opatrzność” sztuczna i wymyślona.

Dla Hobbesa fundamentalnym prawem istoty ludzkiej była troska o zachowanie życia. Jego zagrożenie dostrzegał przede

wszystkim w agresywności i egoizmie drugiego człowieka. Na tych dwóch twierdzeniach zbudowana była jego teoria indywidualizmu. Zawiązanie społeczności (państwa) jest związane z tym, że ludzie zrzekli się części swoich praw przyjmując – za cenę bezpiecznego życia – prawa stanowione przez państwo⁵⁰⁴.

J.J. Rousseau (1712–1778) rozgłos swój uzyskał dzięki *Rozprawie o naukach i sztukach*⁵⁰⁵, za którą to w 1750 roku otrzymał nagrodę Akademii w Dijon. Główną tezę w niej zawartą jest twierdzenie, że rozwój nauki i sztuki oraz cała cywilizacja nie stanowią elementu uszczęśliwiającego człowieka⁵⁰⁶. Wobec tego postuluje o powrót do natury. Rozumie przez to, że ludzkość winna odrzucić dyktaty rozumu, a skierować się ku sferze subiektywnej: uczuć, pragnień, spontaniczności, woli i sumienia. Przedkłada problemy konkretne, życiowe nad abstrakcyjne i naukowe⁵⁰⁷.

W dziedzinie społecznej Rousseau, krytykując *ancien régime* ówczesnej Francji, dochodzi do promowania porządku liberalnego. Monarchię uważa za ustrój niezyciowy, prorokuje jej szybki rozpad, ponieważ Francji nie znamionuje już absolutna władza królewska, lecz opinia społeczna⁵⁰⁸. Tok rozumowania Rousseau jest następujący: król nie ma zaufania do poddanych, co pozbawia ich znaczącej i ustalonej pozycji społecznej. Zaufaniem otacza ich jednak „opinia”, czyli władza bez sprecyzowanego organu i miejsca (chyba że będzie nią Paryż), lecz posiadająca

⁵⁰⁴ R. Tokarczyk, *Hobbes*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁰⁵ J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1956.

⁵⁰⁶ „Duch ma swoje potrzeby, jak je ma ciało. Podwaliną społeczeństwa są te ostatnie, tamte są jego ozdobą. Podczas gdy rząd i ustawy troszczą się o bezpieczeństwo i dobrobyt ludzi w gromadzie, nauki, literatura i sztuka, mniej despotyczne, a może potężniejsze, girlandami kwiatów oplatają skuwające ich żelazne łańcuchy, tłumią w nich poczucie owej pierwotnej wolności, do której zdawało się, że są urodzeni, każą im kochać niewolę i urabiają ich, i kształtują w tak zwane narody cywilizowane. Potrzeba wzniosła trony, umacnia je nauka i sztuka”, tamże, s. 11.

⁵⁰⁷ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁰⁸ Por. P. Manet, *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994, s. 41.

autorytet. Tak więc stosunki międzyludzkie we Francji określa nie właściwa władza czy pieniądze (choć nie są one bez znaczenia), ale tzw. kredyt zaufania opinii. Społeczeństwo nie posiada czytelnego systemu rozdzielania władzy poszczególnym osobom czy instytucjom, dlatego panuje w nim nierówność i chaos. Ta „nierówność” poprzez swój „porządek” patrzenia na ludzi „z góry” lub „z dołu” określa ducha społecznego.

Na takim postrzeganiu społeczeństwa francuskiego J.J. Rousseau formułuje swoje dość oryginalne, liberalne poglądy. Przypomnijmy: liberalizm dzieli społeczeństwo na cywilne, tj. obywateli, i państwo jako ciało przedstawicielskie tego pierwszego. Społeczeństwo cywilne dąży do niezależności i samowystarczalności na miarę swych zdolności. Państwo zaś, zbudowane na instynkcie zachowawczym ludzi, służy temu instynktowi poprzez tworzenie praw, zapewniając jednostkom bezpieczeństwo i wolność. Rousseau dostrzega jednak w tym schemacie pęknięcia, niezgodność lub niekompletność wobec stanu faktycznego. Jeżeli jednostka jest rzeczywistym podmiotem swych działań i jeśli ma być ona posłuszna sobie, to jakimi motywami i intencjami się kieruje? Człowiek nie działa samotnie. Najczęściej wpleciony jest w sieć relacji z innymi, podobnymi do siebie podmiotami. To wzbudza pragnienie „porównywania się”. Rousseau twierdzi, że jest to największe nieszczęście i grzech człowieka. Potrzeba porównywania się czyni osobę nieszczęśliwą, gdyż zawsze istniał będzie ktoś, kto będzie bardziej bogaty, piękniejszy, zdolniejszy czy inteligentniejszy. Porównywanie się prowadzi do zepsucia, najpierw dlatego, że człowiek, chcąc być wyżej niż inni, nie zawaha się przed największymi zbrodniami, po wtóre, konkurencja wymusi na nim podporządkowanie się innym ludziom, co doprowadzi do schizofrenii, podwójnego oblicza i oszustwa. „Owo nieszczęście i owo zepsucie biorą się zasadniczo stąd, że postawa polegająca na porównywaniu się zawiera sprzeczność: człowiek, który się porównuje, to człowiek, który w stosunkach z innymi myśli wyłącznie o sobie, a w swoich stosunkach ze sobą myśli wyłącznie o innych. Jest człowiekiem podzielonym”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁹ Tamże, s. 101.

Spółeczeństwo jest więc zajęte ustawicznym porównywaniem się ze wszystkimi i we wszystkim. Najbardziej wymiernym przedmiotem porównań są oczywiście pieniądze. Stanowią one większą wartość i tym samym są większym przedmiotem pożądania aniżeli władza. Dlatego Rousseau ostrze swej krytyki kieruje właśnie w stronę bogaczy, ale samo bogactwo nie jest dla niego „kategorią ekonomiczną”, lecz symbolem społeczeństwa porównującego się. Skłania go to do twierdzenia, że społeczeństwo nowożytnie gromadzi nie obywateli, lecz nieszczęśników. Nieistotne jest tu, jaki konkretnie ustrój panuje w danym państwie: liberalny w Anglii czy absolutystyczny we Francji. W takim społeczeństwie najlepiej czują się mieszczenie – zamknięta w sobie klasa, instrumentalnie traktująca innych ludzi, dążąca konsekwentnie do celu, odzwierciedlająca egoizm współczesnego człowieka. Obywatel, czyli ktoś o wyczulonym zmyśle społecznym, troszczący się o dobro wspólne, schodzi na dalszy plan⁵¹⁰.

Za przyczynę nieszczęścia społeczeństwa europejskiego Rousseau – podobnie jak Hobbes – uznaje chrześcijaństwo. To ono wygenerowało z siebie władzę religijną, różną od politycznej i stąd konkurencyjną wobec niej. Doprowadziło to do konfliktu między nimi, który źle przysłużył się państwu. Dla Hobbesa jedynym rozwiązaniem tej sytuacji były rządy despotyczne. Rousseau jest jednak innego zdania. Biorąc za wzór antyczne miasta, Spartę albo Rzym, dostrzega, że ówczesni obywatele zjednoczeni byli wokół dobra wspólnego: własnego miasta, bez uciekania się do despotyzmu. Interes jednostki zawsze był zgodny z interesem wspólnoty.

Aby dokładniej zrozumieć poglądy Rousseau odnoszące się do społeczeństwa i jednostki, przyjrzyjmy się jeszcze raz liberalizmowi i absolutyzmowi. Dla obu w centralnym punkcie znajduje się jednostka. Absolutyzm postrzega ją jako egoistyczną i buntowniczą, mogącą współżyć z innymi jednostkami tylko pod nadzorem silnego monarchy. Tymczasem dla liberalizmu, który

⁵¹⁰ Ogromną rolę w zastąpieniu obywatela mieszczańinem odegrał Hobbes, dlatego będzie on głównym polemistą dla Rousseau.

odkrywa pozytywną naturę człowieka, scalenie jednostek nie wymaga czynnika zewnętrznego. Dobro prywatne nie musi być w konflikcie z dobrem publicznym. Opiera się to na założeniu czysto ekonomicznym. Aby konkretna jednostka mogła zwiększyć swój dobrobyt, musi wydajniej pracować. To z kolei prowadzi do pomnożenia dostępnych dóbr na rynku. Żądza kupowania i posiadania zapewnia, że jest na nie stały popyt. Ponadto handel dzięki swej rozległości działania przybliża ludzi do siebie oraz łagodzi agresję nacjonalistyczną. Koncentrując uwagę na wzajemnych potrzebach i możliwościach ich zaspokojenia, a nie na różnicach, dynamizuje rozwój nauki, kultury a także sztuki⁵¹¹.

Rousseau nie dowierza jednak temu liberalistycznemu optymizmowi i progresywizmowi. Uważa, że w duszy człowieka funkcjonującego w takim środowisku i według tych reguł pogłębia się skłonność do porównywania się i konkurowania. Nie może to w żaden sposób zrodzić dobra, gdyż zablokowane zostają najlepsze ludzkie uczucia: czynna miłość i czynna nienawiść, a uzewnętrznia się tylko miłość własna – fundamentalna namiętność człowieka nowożytnego, która przeciwna jest nawet temu, kto ją w sobie rozbudził, gdyż żyje ona „w porównywaniu się” z pozostałymi, szacowaniu własnej wartości według miary innych. Nie można jej nigdy zaspokoić.

Czy można tu jeszcze mówić o prawdziwej wolności, skoro ani dobra, ani zła wola nie jest w stanie osiągnąć tego, czego pragnie? Nawet ci, którzy sprawują rządy, nie są w pełni wolni, lecz muszą się liczyć z „opinią”. Czyżby więc wolność wszystkich była jedynie powszechną niemocą? A może człowiek z natury jest istotą zniewoloną?

Rousseau, przyglądając się społeczeństwu nowoczesnemu, stwierdza, że czyni ono istotę ludzką nieszczęśliwą i niegodziwą.

⁵¹¹ Podobne poglądy wyrażał Wolter: „Wstąpcie do gmachu londyńskiej giełdy, miejsca ileż szacowniejszego od wielu królewskich i książęcych dworów, a zobaczycie przedstawicieli wszystkich narodów, którzy się dla pożytku ludzkości zgromadzili. Żyd, mahometanin, chrześcijanin rozmawiają zgodnie, jakby wyznawali tę samą wiarę, a niewiernymi bankrutów tylko mienią [...]”, Wolter, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, Warszawa 1952, s. 62.

Zakładając, że są to postawy sprzeczne z naturą człowieka, oskarża społeczeństwo o działalność zakłócającą przyrodzony porządek. Aby temu zaradzić, należy przede wszystkim odkryć prawdziwą naturę człowieka, a potem stworzyć takie społeczeństwo, które będzie z nią harmonizowało.

Człowiek, jakiego widzimy, jest istotą uwikłaną w różnorodne konwencje, schematy i reguły życiowe. Aby dotrzeć do jego natury, należy zobaczyć go takim, jakim był na początku, w stanie *przedspołecznym*, gdy był jeszcze samotną jednostką („zwierzęciem” obdarzonym siłą doskonalenia się – stania się osobą). Rousseau posunął się w swych poszukiwaniach tak daleko, że istotę, którą uznał za najbardziej naturalną, trudno byłoby nam nazwać człowiekiem. Była to istota aspołeczna, niezdolna na tym etapie rozwoju do nawiązania relacji wspólnotowych z innymi (poza prokreację), jednakże szczęśliwa i szlachetna, co gwarantowało jej wolność, wewnętrzną jedność i samowystarczalność.

Dobry system społeczny to taki, który gwarantowałby jednostce ową pierwotną indywidualność i harmonię z otoczeniem. Jest to jednak, jak stwierdza Rousseau, obecnie nierealne, chociaż można tak urządzić społeczeństwo, że dobro jednostki będzie utożsamiane z dobrem wspólnoty. Nowa jedność to identyczność bytu indywidualnego z bytem społecznym, oparta o powszechność woli (umowy). Mamy tu do czynienia z odejściem od klasycznej, indywidualistycznej myśli liberalnej.

Inaczej także niż poprzednicy Rousseau rozumiał prawo własności. Choć przyznaje, tak jak Locke, że u podłoża idei własności tkwi praca ludzka, to jednak nie może ona być źródłem prawa własności. Dla Locke’a prawo to brało się stąd, że istniała pierwotnie wiążąca zgoda, iż ten, kto dzięki swej pracy nabył jakąś część ziemi, stając się „przedsiębiorcą”, może domagać się legalizacji własności tego, co posiadał. Rousseau twierdzi jednak inaczej. Przede wszystkim dostrzega element siły w momencie anektowania dóbr. Człowiek zagarnia – co prawda, dzięki własnej pracy – jakąś część bogactw ziemi do tej pory wspólnych, jednakże czyni to bez zgody innych zainteresowanych. Dalej, jeżeli praca to – jak ją definiuje Locke – „samotny i milczący

związek jednostki z naturą⁵¹², a prawo to relacja międzypersonalna, czyli zakładająca zgodę innych ludzi na taki stan rzeczy, uznany za słuszny lub nie, to praca, niebędąca umową równych sobie partnerów, nie może być źródłem prawa własności.

Z pojęciem własności wiąże się jeszcze pewna sprzeczność ludzkiego świata. Skoro własność wyrasta z pracy, a nierówność własności ze zdolności do pracy, to skutkiem tego jest dysproporcja sił. Ale, co paradoksalne, najbogatszy i jednocześnie najsilniejszy jest zarazem najsłabszy, ponieważ żyje w ustawicznym strachu przed utratą tego, co posiada. Z tego faktu wywodzą się instytucje społeczne, które mają za zadanie uchronić najsłabszych, czyli bogatych, przed silniejszymi, czyli biednymi. „Prawo stanowi jedyny środek, za pomocą którego siły ubogich mogą na trwałe zostać w ten sposób wykorzystane”⁵¹³. Ostatecznie Rousseau dość dwuznacznie wyraża się na temat własności. Raz określa ją jako „świętą”, nawet świętszą od wolności, bo trudniejszą do obrony, to znów mówi, że jest ona przyczyną i źródłem siły przywłaszczania rodzącego niesprawiedliwość, choć będącego zarazem elementem podstawowym dla urządzeń społecznych.

Podobnie ambiwalentnie wyraża się Rousseau o społeczeństwie: jest ono sprzeczne z naturą, gdyż dławi pierwotną indywidualność człowieka, ale staje się z nią zgodne wtedy, gdy jest w stanie nauczyć obywateli jedności oraz współodpowiedzialności. Sprzeczność obu tych stanowisk tkwi w naturze istoty ludzkiej. Osoba będąca w społeczeństwie poddaje się denaturalizacji, co jest czymś „naturalnym”, gdyż wynika to z wolnej woli człowieka. Wolność jest władzą silniejszą od natury, to ona umacnia prawa i nakazuje podporządkowanie się im. Tak więc nowa definicja człowieka zawiera się w zdaniu: „natura ludzka to nie posiadanie natury, ale bycie wolnym”⁵¹⁴. I to jest właśnie indywidualistyczna koncepcja osoby, będąca fundamentem dla dal-

⁵¹² P. Manet, *Intelektualna historia liberalizmu*, dz. cyt., s. 114.

⁵¹³ Tamże, s. 115.

⁵¹⁴ Tamże, s. 116.

szych liberalnych rozważań politycznych. Rousseau nadał wolności nową, nieznaną dotąd autonomię.

Dokonując podsumowania całości myśli J.J. Rousseau, trzeba powiedzieć, że w kwestii antropologicznej mocno zaakcentował indywidualną wolność człowieka, jego społeczny charakter, naturalną⁵¹⁵ samotność oraz ontologiczne dobro. Zło jest wynikiem społecznych relacji, w jakich człowiek się czasami znajduje. Wartości, które z natury przysługują człowiekowi, to wolność i równość. Niewolnictwo wobec tego było dla Rousseau czymś niegodziwym i niezgodnym z prawem. Z zasady egalitaryzmu wyłączył jedynie nierówności przyrodzone: wiek, sprawność fizyczną i intelektualną. Wolność naturalna ograniczona jest jedynie przez siły fizyczne i psychiczne, a społeczna stanowi prawo człowieka żyjącego we wspólnocie, dlatego też nie może się jej zrzec, ale musi ją podporządkować prawom legalnej władzy. Wolność moralna to możliwość panowania nad sobą, posłuszeństwo normom i konwencjom zewnętrznym zaakceptowanym przez siebie. Rousseau uznał jednak za najważniejszą własną, indywidualną wolę i konieczność kierowania się nią w życiu. Dotykamy tutaj kwestii sumienia. Omawiany autor twierdzi przede wszystkim, że człowiek pierwotny nie posiadał żadnych norm etycznych. Był istotą amoralną. Nie był zły, bo nie było kryteriów, według których mógłby być oceniany. Dopiero życie społeczne zrodziło potrzebę zasad moralnych. Nie zniszczyło to jednak naturalnej miłości człowieka do samego siebie. Stąd tak częste łamanie norm moralnych, by zaspokoić własne pragnienia. Dla Rousseau sumienie to tylko spontaniczna aprobata lub odraza dla pewnych zachowań. W dziedzinie społecznej był zwolennikiem umowy i wyboru człowieka na życie we wspólnocie. Podstawową formą życia społecznego jest państwo, którego zadaniem jest obrona wolności jednostek i ich mienia. W kwestii

⁵¹⁵ „Termin «natura» w filozofii klasycznej oznacza istotę rzeczy, natomiast u omawianego myśliciela chodziło o pierwotny etap ludzkości. Termin «natura» oznaczał empirycznie uchwytne zespół cech, decydujących o postawie człowieka «naturalnego»”, S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 42.

religijnej był deistą, uznawał istnienie Boga, ale odrzucał Objawienie. Postulował stworzenie „religii cywilnej”, naturalnej w swych podstawach, odwołującej się jedynie do miłości Boga i bliźniego. Uważał, że religia potrzebna jest przede wszystkim sprawnie funkcjonującemu państwu. Krytykował chrześcijaństwo za jego klerykalno-dogmatyczny charakter.

Przedstawione poglądy filozoficzne stanowią zarówno tło, jak i podwaliny liberalizmu, rozumianego jako system filozoficzno-gospodarczy.

Termin „liberalizm”, a właściwie „liberał”, choć występujący już wcześniej w Anglii i Francji, wszedł na trwałe do słownika politycznego w roku 1812⁵¹⁶. Wtedy to jedno z ugrupowań politycznych działających w Hiszpanii, skupiające zwolenników monarchii konstytucyjnej, określane było mianem *liberales*, natomiast stronnictwo przeciwne tworzyli *serviles*. W przypadku tych hiszpańskich liberałów mamy do czynienia z ludźmi, którzy reprezentują, jak uważa większość badaczy, tak zwany liberalizm kontynentalny, charakterystyczny, dla krajów katolickich i romańskich zarazem, to jest dla Włoch, Francji i państw Półwyspu Iberyjskiego. Główne założenia ideowe sformułowali francuscy filozofowie Oświecenia. Natomiast druga linia liberalizmu, nazywana niekiedy liberalizmem anglosaskim, jest pod wieloma względami całkowicie odmienna i reprezentowana przez pierwszego wielkiego krytyka Rewolucji Francuskiej, E. Burke’a, i brytyjskich wigów. Oczywiście przeciwstawienie liberalizmu kontynentalnego i anglosaskiego nie jest wyłącznie wynikiem zastosowania kryterium geograficznego, ale ma głębsze korzenie ideowe. Dlatego na przykład do liberałów anglosaskich można też zaliczyć Francuza i katolika Aleksęgo de Tocqueville. Z kolei na Wyspach Brytyjskich i w USA znajdziemy reprezentantów liberalizmu kontynentalnego, takich choćby jak utylitarysta J. Bentham czy radykalny demokrat T. Paine.

Oba liberalizmy: anglosaski i kontynentalny, ulegały w ciągu XIX wieku i pierwszej połowy XX wieku rozmaitym metamorfo-

⁵¹⁶ *Europäische Enzyklopädie zur Politik und Wirtschaft*, Hamburg 1990.

zom, ale w znacznej mierze podział na te dwie linie do dzisiaj zachowuje aktualność. Odnotować jednak należy, że w krajach anglosaskich określenie „liberalizm” oznacza dziś ten zespół założeń ideowych i politycznych, które charakteryzowały liberalizm kontynentalny, natomiast dziedzictwo liberalizmu anglosaskiego przejęli w Wielkiej Brytanii i USA konserwatyści. Rozróżnienie pomiędzy liberalizmem kontynentalnym i anglosaskim ma dla naszych rozważań istotne znaczenie o tyle, o ile łatwiej pozwala zrozumieć bardzo krytyczny stosunek Kościoła do liberalizmu, szczególnie w XIX wieku. Wówczas bowiem Kościół konfrontowany był właśnie z kontynentalną wersją liberalizmu.

Podział na liberalizm kontynentalny i anglosaski⁵¹⁷ nie wyczerpuje oczywiście wszystkich możliwych konfiguracji ideowo-politycznych, które w taki czy inny sposób budowane są wokół pojęcia liberalizmu. Warto jednak dodać jeszcze jedno, bardziej teoretyczne niż historyczne rozróżnienie. Z jednej strony będziemy więc mieli liberalizm ekonomiczny, z drugiej zaś posłużmy się tu nowym określeniem: liberalizm ideologiczny. Liberalizm ekonomiczny dotyczy przede wszystkim, a formułując rzecz bardziej skrajnie: wyłącznie pewnej wizji państwa, a więc jego instytucji, takich jak rząd, administracja, parlament czy samorządy lokalne. Stara się on określić funkcje państwa i wyznaczyć zakres jego działania, szczególnie pod względem aktywności gospodarczej obywateli. Powstrzymuje się natomiast od wydawania sądów i opinii na tematy religijne, moralne, filozoficzne. Idealem liberalizmu ekonomicznego jest ograniczony rząd, lub mówiąc inaczej: rząd minimalny, a więc taki, którego zasadniczą funkcją jest ochrona życia, wolności i własności obywateli. Liberalizm ekonomiczny jest zatem jedynie pewną koncepcją państwa i jego zadań, która nie rozstrzyga nawet o jego formie, a więc czy panują rządy jednostki (monarchia), rządy mniejszo-

⁵¹⁷ P. Śpiewak określa liberalizm kontynentalny mianem liberalizmu progresywyistycznego. Na ten temat zob. też: J. Bartyzel, *Katolicyzm a liberalizm*, Warszawa 1992.

ści (ustrój arystokratyczny), czy wreszcie większości (demokracja). Nie wypowiada się na temat źródeł władzy i jej legitymizacji. Nie stara się również określać ani wartości, jakie powinien wyznawać i praktykować człowiek, ani celów, do jakich powinien dążyć. Nie wskazuje człowiekowi żadnej drogi, nie daje mu religijnych, moralnych i światopoglądowych wskazówek. Skupia się wyłącznie na wytyczeniu granic działalności państwa i na ukazywaniu negatywnych skutków jego ingerencji w życie gospodarcze. Swoich przeciwników liberalizm ekonomiczny widzi w państwowym interwencjonizmie, socjalizmie, kolektywizmie czy wreszcie w totalitaryzmie. Ujmując rzecz skrótowo, sprowadza się do trzech zasadniczych haseł: jak najmniej urzędników, jak najmniej ustaw, przepisów i rozporządzeń, jak najniższe podatki. W praktyce rzadko występuje on w stanie czystym, łącząc się z takim lub innym światopoglądem. Z kolei przedstawiciele liberalizmu ideologicznego mogą – i jest to dziś przypadek nader częsty – wyznawać w odniesieniu do gospodarki poglądy całkiem nieliberalne i opowiadać się za znacznym rozszerzeniem zakresu działania władzy państwowej.

Liberalizm ideologiczny, w przeciwieństwie do liberalizmu ekonomicznego, jest doktryną zawierającą w sobie określoną wizję człowieka i społeczeństwa. Dysponuje on pewną koncepcją historii i tworzy cały system wartości politycznych i moralnych. Wypowiada się również na temat religii, kultury, wyraża własne przesłanie duchowe, chce kształtować ludzkie postawy i zachowania. O ile więc liberalizm ekonomiczny ogranicza zakres swoich zainteresowań do sfery, by tak rzec, państwowo-prawnej, o tyle liberalizm ideologiczny ma o wiele większe ambicje czy też aspiracje. Jest więc rzeczą oczywistą, że stosunek Kościoła do tego pierwszego musi być innej nieco natury niż do drugiego. Płaszczyzną możliwej konfrontacji pomiędzy liberalizmem ekonomicznym a nauczaniem Kościoła jest zasadniczo gospodarka i koncepcja państwa. Założenia i hasła liberalizmu ekonomicznego wchodzą więc w konflikt z tym fragmentem nauki Kościoła, który nazywamy katolicką doktryną społeczną sformułowaną od momentu ukazania się encykliki *Rerum novarum* papieża Leona XIII. Natomiast liberalizm ideologiczny wchodzi w konflikt

z nauczaniem Kościoła na bardzo wielu płaszczyznach, gdyż – jak powiedzieliśmy wcześniej – niesie własne przesłanie duchowe. Wkracza więc w dziedziny, które były i są naturalnym terenem działalności Kościoła, z własną, odmienną wizją człowieka i świata, wizją, dodajmy, w zasadniczych kwestiach sprzeczną z tą, którą głosi katolicyzm.

Jak już wspominaliśmy wcześniej, Kościół był w XIX wieku konfrontowany z tą wersją liberalizmu, która rozwijała się przede wszystkim w krajach katolickich i romańskich zarazem, a więc z tym, co nazywane jest liberalizmem kontynentalnym. Prof. F.A. von Hayek pisał, że to, co od początku ten rodzaj liberalizmu na kontynencie odróżniało od liberalizmu brytyjskiego, najlepiej można opisać jako wolnomyślicielstwo, wyrażające się w silnej postawie antyklerykalnej, antyreligijnej i generalnie antytradycjonalistycznej. Korzenie tego kontynentalnego liberalizmu sięgają, jak uważa J. Majka, przełomu czasów nowożytnych, a więc humanizmu i Reformacji⁵¹⁸.

Silną pozycję liberalizm ideologiczny osiągnął w XVIII wieku i stał się filozoficzno-polityczną bazą Rewolucji Francuskiej, której impet był zwrócony zarówno przeciw monarchii, jak i przeciw Kościołowi. Nie może więc dziwić fakt, że przez cały wiek XIX w encyklikach i dokumentach kościelnych liberalizm był zawsze przedmiotem krytyki i odrzucenia. Wymienić tu należy encyklikę *Quo graviora* (1826) Leona XII, *Mirari vos* (1832) i *Singulari nos* (1834) Grzegorza XVI, *Quanta cura* (1864) Piusa IX, wraz z dodatkiem do niej, słynnym *Syllabussem. Diuturnum illud* (1881), *Immortale Dei* (1885) i *Libertas* (1888) Leona XIII. Najostrzej potępiony został liberalizm w *Syllabusie*. Osiemdziesiąta teza *Syllabusa* do najzgubniejszych błędów przeciw wierze i moralności katolickiej zalicza pogląd, że papież może i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i nowożytną cywilizacją.

Zasadnicze zarzuty stawiane w encyklice liberalizmowi (nazwanemu niekiedy „indyferentyzmem”) są następujące: odrzu-

⁵¹⁸ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988 (tu rozdział: *Stosunek różnych środowisk katolickich do liberalizmu*).

cenie boskiego prawa moralnego jako podstawy ustroju społecznego i państwowego; głoszenie hasła oddzielenia państwa i Kościoła, czyli żądanie wyłączenia Kościoła od jakiegokolwiek wpływu na ustawodawstwo i kształt rodziny, oraz pozbawienie tej instytucji wpływów w sferze wychowania i nauczania i przeniesienie tych uprawnień na państwo laickie; aprobowanie rewolucji; czysto racjonalistyczna interpretacja prawa; szerzenie poglądów o całkowitej wolności dla wyznań niekatolickich i dla bezwyznaniowców.

Usytuowanie liberalizmu we właściwym kontekście geograficzno-historycznym łatwo pozwala zrozumieć, dlaczego kolejni papieże tak ostro potępiali i krytykowali liberalizm. Nie mogło być inaczej, jak pisze J. Bartyzel: papieże mieli nieustannie i w bezpośredniej styczności do czynienia z nieprzejednanymi wrogami religii, rodziny, własności i tradycyjnego państwa określających samych siebie jako liberałów właśnie, a więc przyjaciół wolności, będących w istocie jej wrogami. O wiele słuszniej byłoby tedy nazywać owych „liberałów” jakobinami, radykałami czy rewolucjonistami⁵¹⁹.

Liberalizm, o którym mowa w encyklikach, to – można powiedzieć – zbiorcze określenie dla wszystkich mniej lub bardziej radykalnych nurtów politycznych i filozoficznych, których przedstawiciele wydali walkę religii katolickiej, Kościołowi i całej właściwie tradycji chrześcijańskiej Europy. Niezależnie więc, kim byli: jakobinami, wolterianami, masonami, rewolucjonistami, karbonariuszami, spiskowcami, radykalnymi demokratami, wszyscy byli „liberałami”, czyli wrogami całego tradycyjnego ładu religijnego, politycznego i społecznego Europy. Wolność, którą głosili, oznaczała w rzeczywistości wyzwolenie człowieka z „pęt religijnych przesądów i zabobonów”, z „łańcuchów”, za które uważano tradycyjne instytucje. Ich celem było zburzenie dawnego społeczeństwa; uczynienie z przeszłości *tabula rasa*, aby zbudować nowe społeczeństwo oparte na rozumie, czyli na ich wyspekulowanych i zimnych abstrakcjach. Tego rodzaju ideolo-

⁵¹⁹ J. Bartyzel, *Katolicyzm a liberalizm*, dz. cyt., s. 5.

gia, niezależnie nawet od bezpośrednich ataków na Kościół i religię, musiała się oczywiście spotkać ze zdecydowaną krytyką Kościoła – strażnika ładu społecznego i moralnego.

Krytyka ta, jak już mówiliśmy, odnosi się do liberalizmu kontynentalnego, liberalizmu w państwach katolickich i romańskich, nie odnosi się natomiast do liberalizmu anglosaskiego. I to nie tylko z oczywistego przecież względu, że liberalizm anglosaski funkcjonował w zasadzie poza obszarem, gdzie dominował katolicyzm, nie był więc, siłą rzeczy, postrzegany jako bezpośrednie zagrożenie dla wiary, Kościoła i ładu społecznego, ale dlatego również, że różnił się on zasadniczo od liberalizmu kontynentalnego, liberałowie zaś, którzy za swych patronów wybierali sobie Burke’a, Tocqueville’a czy lorda Actona, pragnęli, jak pisała amerykańska autorka, by wolność została lepiej zabezpieczona i poparta innymi zasadami niezbędnymi dla dobra i życia społeczeństwa. Jeśli negują prymat wolności, czynią to po to, by zagwarantować jej żywotność i niepodzielność wolności. Jest to liberalizm ostrożny, ludzki i obszerny, filozofia, która chce połączyć wolność z takimi wartościami, jak sprawiedliwość, cnota, wspólnota, rozważa i umiarkowanie⁵²⁰. Oczywiście nie oznacza to, że ten anglosaski liberalizm zgodny jest w pełni z katolicką wizją ładu społecznego i moralnego. Takie przypuszczenie byłoby oczywiście całkowicie fałszywe. Należy jednak dostrzegać jego odmiennosc w porównaniu z liberalizmem kontynentalnym, jego szacunek dla religii i tradycji, jego przywiązanie do obyczajów i niepisanych praw, czyli tych zapisanych w sercu człowieka. W tym sensie liberalizm anglosaski nie zasługuje – a jeżeli już, to tylko w niewielkim stopniu – na taką zasadniczą krytykę, jakiej doczekał się w dokumentach Magisterium Kościoła antyreligijny i burzycielski liberalizm kontynentalny⁵²¹.

⁵²⁰ P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, dz. cyt., s. 76.

⁵²¹ F.A. von Hayek w swej książce *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, dokonując porównania kontynentalnej i angielskiej wersji liberalizmu, pisze, że różnią się one koncepcją wolności. Galijska – jak ją nazywa Hayek – koncepcja wolności jest osadzona w tradycji francuskiego Oświecenia i jest głęboko prze-

W XX wieku liberalizm anglosaski został, jak to stwierdziliśmy już wcześniej, częścią konserwatyzmu, natomiast liberalizm kontynentalny wykroczył niejako poza swe dawne granice i jest dziś doktryną rozpowszechnioną we wszystkich krajach zachodniego kręgu cywilizacyjnego (a po upadku komunizmu także w krajach Europy Środkowo-Wschodniej), zarówno katolickich, jak i protestanckich. Dlatego zamiast nazywać go nadal liberalizmem kontynentalnym, lepiej używać w stosunku do niego bardziej ogólnego określenia, a mianowicie liberalizm ideologiczny⁵²². Oczywiście utracił on w części swój dawny radykalizm i sporo jego haseł głoszą dziś różne odłamy lewicowe. Można powiedzieć, że przesunął się bardziej ku centrum. Niemniej jego duchowy rdzeń pozostał taki sam. Nadal liberałowie wierzą, że człowiek swoim rozumem i działaniem nie tylko będzie mógł zapanować nad przyrodą, lecz również podporządkować sobie historię. Mógłby nią kierować i czynić ją zgodną ze swoimi potrzebami. Wydaje się, że liberałom zagraża ciągle herezja salwacjonizmu, czyli wiara, że można osiągnąć społeczeństwo doskonałe, wyzwolone od cierpienia, społeczeństwo, w którym dzięki nauce i demokracji powstanie doskonała cywilizacja postępu.

Ideologiczni liberałowie wierzą więc w postęp, któremu na przeszkodzie stoją „represyjne” instytucje i tradycyjne obyczaje. Są optymistami w odniesieniu do rzekomego naturalnego do-

siągnięta kartezjańskim racjonalizmem. Natomiast angielska koncepcja wolności jest antyracjonalistyczna, empiryczna i zbliżona do chrześcijańskiej nauki o ułomności i grzeszności człowieka. Według Hayeka pojęcie *homo economicus* należy do racjonalistycznej tradycji liberalizmu kontynentalnego. Hayek uważa, że trudno sobie wyobrazić większy kontrast pomiędzy wizjami ładu społecznego i wolności niż te charakteryzujące obie linie liberalizmu (zob. rozdział IV *Konstytucji wolności* zatytułowany *Wolność, rozum i tradycja*). Rozróżnienie pomiędzy dwoma wersjami liberalizmu pozwala nam zrozumieć, dlaczego francuski autor E. Faguet, zwolennik liberalizmu angielskiego, uważał, że we Francji brak prawdziwie liberalnej tradycji, a Wolter jest wszystkim tylko nie liberałem (E. Faguet, *Liberalizm*, Lwów 1902).

⁵²² B. Croce rozróżniał między *liberismo* (liberalizm ekonomiczny) i *liberalismo* (liberalizm ideologiczny, polityczno-kulturalny). Zob. na ten temat: W. Röpke, *Civitas humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Bern – Stuttgart 1979 (wyd. I: Zürich 1944), s. 91.

bra i racjonalności człowieka, wierzą w nieograniczoną moc wychowania i kształcenia, mającymi być panaceum na zło w człowieku i w świecie. Nawet jeśli nie są zdeklarowanymi ateistami, to nie wierzą w realność grzechu i działanie szatana, wierzą natomiast w możliwość nieograniczonego doskonalenia się człowieka. Są bardzo wrogo nastawieni do wszelkich autorytetów (oprócz swoich własnych) i do wszelkiej hierarchii (oprócz tych, które sami tworzą). Jak pisał profesor Uniwersytetu Katolickiego w San Paulo, P.C. de Oliveira, nienawiść do autorytetu jest charakterystyczna dla postawy liberalnej⁵²³.

Liberałowie ideologiczni wierzą, że człowiek wolny od ciężenia autorytetów, od przymusów i ograniczeń, jakie niesie ze sobą wszelki hierarchiczny ład, autonomiczny, niezależny i samodzielny, będzie mógł wieść życie pełniejsze i lepsze. Zasada autorytetu i hierarchii sprzeczna jest według nich z wolnością. Dlatego nawet jeśli są katolikami, krytykują Kościół za to, że na tych zasadach się opiera, i postulują, żeby się „zdemokratyzował” i porzucił wszelkie atrybuty swej władzy, które uważają za przejaw triumfalizmu. Domagają się również, aby Kościół zrezygnował z wymagania od wiernych przestrzegania wielu nakazów moralnych, które uważają za nieprzystające do nowoczesności. Dokonują rehabilitacji homoseksualizmu, są przeciwko karalności zabijania nienarodzonych, propagują stosowanie środków antykoncepcyjnych itd. Jest więc to liberalizm, który prowadzi do permissywizmu czy wręcz libertynizmu, do rozluźnienia obyczajów i zachwiania ładu moralnego, będących podstawowym warunkiem istnienia wspólnoty narodowej. Ten ład moralny, spoczywa, dodajmy, na zdrowej rodzinie. Tymczasem atak liberałów na autorytet i hierarchię obejmuje również rodzinę, podcinając korzenie tej niezwykle ważnej instytucji społecznej. Zaważmy też, że antyautorytarna i antyhierarchiczna ideologia liberałów wroga jest także wobec armii.

Jednym z najprostszych kryteriów umożliwiających rozpoznanie liberalizmu ideologicznego jest stosunek do prawdy. Libera-

⁵²³ P.C. de Oliveira, *Revolution and Counter-Revolution*, New York 1980, s. 67.

łowie ideologiczni z największą podejrzliwością i niechęcią patrzą na ludzi czy instytucje, uznające prawdy jednoznaczne czy absolutne. Jest to dla nich świadectwo fanatyzmu i dogmatyzmu, którym przeciwstawiają tolerancję, pluralizm, otwartość. W rzeczywistości nie wierzą oni w prawdę obiektywną, co sprawia, że konsekwencją ich postawy jest relatywizm. Dla liberałów ideologicznych prawda jest funkcją wolnej konkurencji opinii i poglądów, konkurencji, która nigdy nie prowadzi do definitywnego rozstrzygnięcia. Dlatego pragną oni jedynie prowadzić wieczną dyskusję o tym, czy permanentny dialog, który wszystkie punkty widzenia, wszystkie stanowiska, wszystkie prawdy czyni równoprawnymi i równie godnymi szacunku {niejasne}. Jak pisał wybitny myśliciel polityczny J.D. Cortes, liberałowie nigdy nie mówią ani *nego*, ani *affirmo*, lub mówią to równocześnie. Ich patronem mógłby być Poncjusz Piłat, który pyta: „Cóż to jest prawda?“, nie chcąc wybierać między Chrystusem a Barabaszem⁵²⁴.

Odrzucając samą możliwość dotarcia do prawdy obiektywnej, liberalizm ideologiczny niezdolny jest do sformułowania żadnej obiektywnej hierarchii wartości, w które człowiek mógł-

⁵²⁴ J.D. Cortes, *Versuch über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, Tübingen 1854, s. 110n. Dzieło hiszpańskiego myśliciela pozostaje po dzień przykładem niezwykle trafnej i głębokiej krytyki liberalizmu ideologicznego i socjalizmu przeprowadzonej z katolickiego punktu widzenia; zob. również: W. Röpke, *Die Irrwege des Rationalismus und Liberalismus* {miejsce rok?}; oraz: tenże, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Bern – Stuttgart 1979 (wyd. I: Zürich 1942). Krytykę liberalizmu z konserwatywnego punktu widzenia przeprowadza K. Minogue w książce *The Liberal Mind*, Londyn 1963. Zob. też P. Śpiewak, *Barbarzyńcy i liberałowie*, „Znak” (1985) nr 7-8. Konserwatywny myśliciel niemiecki O. Spengler pisał w swej książce *Jahre der Entscheidung* (München 1933): Zasadniczym postulatem liberalizmu jest bycie wolnym od więzi etnicznych dawnej kultury. Być może idąc śladem papieża Piusa XI, który w encyklice *Quadragesimo anno* stwierdził, że ojcem socjalizmu kulturalnego był liberalizm, a spadkobiercą będzie bolszewizm; Spengler pisał również, że liberalizm kroczy konsekwentnie od jakobinizmu do bolszewizmu (*Jahre der Entscheidung*, dz. cyt., s. 78). W innej swojej pracy, *Preussentum und Sozialismus*, wydanej w 1919 roku, Spengler stwierdził, że liberalizm to zajęcie dla głupców.

by do końca wierzyć i je praktykować, bronić ich i za nie umierać. Konsekwencją takiego relatywizmu jest pragmatyzm, a w końcu kapitulacja przed złem.

Powyższa charakterystyka nie jest oczywiście pełnym opisem tego, co nazywaliśmy liberalizmem ideologicznym. Już to jednak wystarczy, aby stwierdzić, że ideologiczny liberalizm stoi w zasadniczej sprzeczności z katolicyzmem, z nauczaniem Kościoła, z wypływającą z katolicyzmu wizją człowieka i świata. Dodajmy tylko jeszcze, że ideologiczny liberalizm stara się wypchnąć Kościół ze sfery publicznej, szermując zagrożeniem klerykałizacją i postulując tak zwane państwo neutralne światopoglądowo. Oczywiście to państwo neutralne światopoglądowo ma być w rzeczywistości państwem, w którym dominuje liberalizm ideologiczny.

Jak już wspominaliśmy wcześniej, stosunek Kościoła do liberalizmu ekonomicznego jest siłą rzeczy innej natury niż do liberalizmu ideologicznego. Wynika to stąd, że liberalizm ekonomiczny, aczkolwiek może występować wraz z takim lub innym światopoglądem, jest w zasadzie teorią państwowego nieinterwencjonizmu, która nie wypowiada się w sprawach religijnych, filozoficznych, moralnych czy obyczajowych. Wyjaśnia to, dlaczego w XX wieku krytyka Kościoła, kierująca się przeciw liberalizmowi, prawie w ogóle nie przebiegała na płaszczyźnie gospodarczej, lecz odnosiła się właśnie do sfery religijnej, politycznej czy moralnej. Jest to tym bardziej interesujące, że przecież właśnie w wieku XIX ekonomiczny liberalizm był dominującą doktryną, interwencja państwa w gospodarkę była bardzo ograniczona, a w każdym razie jej zasięg był nieporównywalnie mniejszy niż w wieku XX. Wydawałoby się, że powinno to znaleźć swoje odbicie w formułowanej przez papieży krytyce liberalizmu. A jednak tak się nie stało, co nasuwa przypuszczenie, że w tamtych czasach Kościół akceptował liberalizm ekonomiczny i koncepcję ograniczonego rządu, a więc takiego, który dba przede wszystkim o zapewnienie bezpieczeństwa dla życia, wolności i własności obywateli, nie zajmując się sterowaniem gospodarką i używaniem instrumentów prawnych dla przymusowego transferu środków od bogatszych do biedniejszych.

Ten brak krytyki liberalizmu ekonomicznego w nauczaniu Kościoła w XIX wieku oznacza, że nie dostrzegano jakiejś sprzeczności pomiędzy państwowym nieinterwencjonizmem a wiarą katolicką i katolicką nauką moralną⁵²⁵. Oczywiście toczyły się wówczas w środowiskach katolickich dyskusje na temat właściwego modelu ustroju gospodarczego. Jedni uważali, że państwo powinno starać się o rozwój życia gospodarczego, ustalić płace minimalne i walczyć z bezrobociem, organizując prace publiczne, domagali się oni powszechnej opieki społecznej oraz ubezpieczeń społecznych. Natomiast inne środowiska katolickie broniły wolności gospodarczej i zasady nieinterwencji państwa w gospodarkę. Ci katolicy, choć uważali, że działania gospodarcze ludzi tak samo jak inne poddane są osądowi moralnemu, to równocześnie twierdzili, że interwencja państwa w działania jest zbędna i niebezpieczna i powinna ograniczać się do przeciwdziałania i karania nadużyć, oszustw itd. Uważali, że nie ustawy i urzędnicy, ale obyczaje chrześcijańskie są gwarantem ładu społecznego. Chcieli porządku, w którym wolność sprzężona jest z miłością bliźniego, solidarnością między ludźmi i miłosierdziem. Zamiast wielkich planów powszechnej opieki realizowanej przez państwo zalecali nawiązanie do wielkich dzieł miłosierdzia, takich jak na przykład działalność św. Wincentego à Paulo, podkreślali znaczenie i zalety prywatnej, w tym oczywiście i kościelnej dobroczynności, uważając, że cnoty miłości bliźniego i miłosierdzia, pomoc potrzebującym i słabym nie powinny być oddawane w ręce funkcjonariuszy państwa. Państwowy interwencjonizm uznawali za nieskuteczny i ostrzegali przed wszechmocą państwa, która prowadzi do tyranii. Środki dla zapobiegania nędzy widzieli w praktykowaniu czynnej miłości bliźniego, w oddziaływaniu moralnym i w lepszej organizacji życia gospodarczego. Uważali, że nadmierne rozszerzenie opie-

⁵²⁵ Aby się o tym przekonać, wystarczy choćby sprawdzić hasło *liberalizm* w *Encyklopedii Kościelnej* (Warszawa 1879, t. XII). Nie ma tam w ogóle mowy o sprawach gospodarczych, choć liberalizm zostaje poddany totalnej krytyce m.in. za to, że prowadzi do „systematycznego zbydłecenia rozumu”.

ki sprawia, że ludzie wolą się oglądać na pomoc, do której mają prawo, aniżeli pracować⁵²⁶.

Widzimy więc, że w XIX wieku wielu katolików zajmujących się sprawami gospodarczymi czy społecznymi nie uważało, że zasada nieingerencji państwa miałyby być w jakikolwiek sposób sprzeczna z katolicyzmem. Przypomnijmy, że Stolica Apostolska również nie dokonywała krytyki gospodarki opartej na własności prywatnej i rozwijającej się wówczas bez ingerencji państwa lub przy ingerencji bardzo ograniczonej. Sytuacja zmieniła się jednak pod koniec XIX wieku. Momentem przełomowym stała się encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1891), w której znajdziemy wyraźnie sformułowane postulaty zwiększenia ingerencji państwa w różne dziedziny życia gospodarczego, przede wszystkim apel o roztaczanie opieki nad robotnikami (prawo do wypoczynku świątecznego i niedzielnego, ograniczenie pracy kobiet i dzieci, ograniczenie czasu pracy, zwalczanie bezrobocia). Trzeba jednak od razu dodać, że postulaty i zalecenia zawarte w *Rerum novarum* są bardzo minimalistyczne i ostrożne. Co więcej, papież jakby obawiając się, że mogą one być interpretowane nazbyt szeroko, przestrzega przed natrętnym wdzieraniem się państwa do prywatnych spraw obywateli. Również zasada własności jest w encyklice w pełni aprobowana. Papież podkreśla z naciskiem, że sprawiedliwość i wzgląd na dobro powszechne zabraniają uszczuplenia obcej własności lub napaдания na cudze majątki pod pozorem przeprowadzenia niedorzecznej równości. Leon XIII przestrzega również przed nadmiernym obciążeniem obywateli podatkami.

Encyklika *Rerum novarum* na 40 lat określiła stosunek Kościoła do problemów gospodarczych i społecznych. W 1931 roku papież Pius XI ogłosił encyklikę *Quadragesimo anno*, która wraz z krytyką liberalizmu ekonomicznego przyniosła całościową wizję ustroju społeczno-gospodarczego nazywanego najczęściej ustrojem korporacyjnym. Papież oskarża liberałów o egoistyczne pojmowanie prawa własności, o wyjmowanie praw gospo-

⁵²⁶ Zob. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna* {które dzieło?}, dz. cyt.

darczych spod oceny moralnej i o uznawanie wolnej konkurencji za jedyny regulator życia gospodarczego. Domaga się również wprowadzenia ustawodawstwa socjalnego, mającego chronić warstwy uboższe. W porównaniu z *Rerum novarum* encyklika *Quadragesimo anno* jest dalszym krokiem na drodze rozszerzenia kompetencji państwa, rozbudowywania jego funkcji opiekuńczych i zwiększania zakresu interwencjonizmu państwowego w życie gospodarcze.

Kolejną ważną datą w dziejach katolickiej nauki społecznej jest rok 1961, kiedy to papież Jan XXIII ogłosił encyklikę *Mater et Magistra*, postulując w niej między innymi: przyznanie pracownikom prawa do udziału w zyskach, udział pracobiorców we własności, czyli akcjonariat pracowniczy, zwiększenie praw związków zawodowych, prowadzenie odpowiedniej polityki kredytowej i polityki w zakresie szkolenia zawodowego w stosunku do rzemieślników oraz udział pracobiorców w zarządzaniu przedsiębiorstwem.

O wiele dalej w tym samym kierunku idzie encyklika Pawła VI *Populorum progressio* (1967), w której sformułowana została bardzo ostra krytyka już nie tylko „błędów i wypaczeń” wolnej konkurencji i wolnego handlu, ale samych tych zasad jako regulatorów gospodarki. Encyklika, przy pewnych zastrzeżeniach, uznaje planowanie gospodarcze jako uprawnioną kompetencję państwa, w sposób o wiele słabszy niż poprzednio aprobejuje prawo wolności jako prawo naturalne i w o wiele szerszym zakresie zezwala aparatowi państwowemu na dokonywanie wyłączeń. Jest to więc ewidentne rozejście się katolickiej nauki społecznej i ekonomicznego liberalizmu, gdyż praktyczna realizacja postulatów zawartych w encyklice musi z konieczności prowadzić do skutków, które liberałowie krytykują: rozbudowa aparatu biurokratycznego dokonującego redystrybucji dóbr, zwiększenie ilości ustaw, rozporządzeń i przepisów regulujących życie gospodarcze, wzrost obciążeń podatkowych.

Podsumowując okres od *Rerum novarum* do *Populorum progressio*, można powiedzieć, że w nauczaniu społecznym Kościoła narasta coraz większy dystans i krytycyzm w stosunku do liberalizmu ekonomicznego.

Nie oznacza to oczywiście, że katolicka nauka społeczna poddała się całkowicie wpływom modnych w tym czasie wśród ekonomistów i polityków teoriom określającym rolę państwa czy też przejęła wręcz idee kolektywizmu socjalistycznego, choć wpływy te są widoczne szczególnie w encyklice *Populorum progressio*. Niemniej cały czas w nauczaniu Kościoła obecne są: uznanie własności prywatnej, akcentowanie pierwszeństwa inicjatywy prywatnej, krytyka socjalizmu i kolektywizmu. Jak pisał J. Bartyzel przy omawianiu encykliki *Mater et Magistra*: normą w sferze gospodarczej jest wolna, indywidualna lub zespołowa przedsiębiorczość, interwencja państwa stanowi wyłącznie rodzaj naturalnego mechanizmu korektury dochodzącej do głosu bądź na wypadek awarii systemu, bądź uprzedzającej zaistnienie tejże⁵²⁷. W dokumentach Magisterium Kościoła interwencja państwa nigdy nie jest uznawana za środek, który powinien być bezwarunkowo stosowany. Wręcz przeciwnie, zalecenia interwencji obwarowane są często różnymi zastrzeżeniami i uświadamiane są niebezpieczeństwa płynące z nieograniczonego i arbitralnego rozszerzenia kompetencji i zakresu działalności państwa.

Także zasada pomocniczości, obecna w katolickiej nauce społecznej opiera się na założeniu, że państwo powinno wkraczać dopiero wtedy, kiedy zawodzi pomoc innych ludzi, rodziny, wspólnoty sąsiedzkiej, instytucji dobroczynnych itd. Jeśli dopuszcza się istnienie własności publicznej, to towarzyszy temu przestroga, że nie powinno to ograniczać czy wręcz podważać własności prywatnej. W dokumencie Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* możemy przeczytać, że własność prywatna i dysponowanie dobrami materialnymi daje każdemu przestrzeń koniecznie potrzebną dla autonomii osobistej i rodzinnej i że stanowią one pewne uwarunkowanie swobód obywatelskich, ponieważ pobudzają do podejmowania obowiązku i ponoszenia ciężarów. W tym samym dokumencie czytamy również, że obywatele, czy to poszczególni, czy zrzeszeni, niech wystrzegają się zarówno udzielania zbyt wielkich uprawnień władzy państwowej, jak też

⁵²⁷ J. Bartyzel, *Katolicyzm a liberalizm*, dz. cyt., s. 12.

domagania się od niej natarczywie nadzwyczajnych wygód i korzyści, aby dzięki temu umniejszyć ciężar obowiązków spoczywających na jednostkach, rodzinach i zrzeszeniach społecznych. Zbieżność z postulatami ekonomicznego liberalizmu jest tu oczywista.

Pontyfikat Jana Pawła II wniósł nowe impulsy do katolickiej nauki społecznej. Za szczególnie istotną należy uznać ogłoszoną w setną rocznicę *Rerum novarum* encyklikę *Centesimus annus*. M. Novak uważa, że jest ona największą encykliką ostatnich stu lat⁵²⁸. Choć nie jest ona, co oczywiste, żadnym zerwaniem z nauczaniem poprzednich papieży, to bez wątpienia nie jest kontynuacją tego kierunku, który najsilniej przejawiał się w encyklice *Populorum progressio*. Nie jest pozbawiona podstaw opinia J. Bartyzela o encyklice *Centesimus annus*: Sądzymy wręcz, że przyszłe wieki oceniać ją będą jako inaugurację procesu wyprowadzania katolickiej nauki społecznej ze ścieżek, na które zabrnęła była ona z niebezpieczeństwem dla własnej tożsamości – pod wpływem konstruktywistycznych trendów ery demokratycznej⁵²⁹.

To, co wydaje się istotne z interesującego nas punktu widzenia, to fakt, że w encyklice krytyka liberalizmu odnosi się w o wiele większym stopniu do tego, co nazwaliśmy liberalizmem ideologicznym, niż do tego, co określiliśmy jako liberalizm ekonomiczny, a więc koncepcji jak najmniejszej ingerencji państwa w życie gospodarcze. Widać to wyraźnie w wielu miejscach encykliki.

Gdy Jan Paweł II pisze o potrzebie miejsc pracy dla biednych rodzin, to oznacza, że główna odpowiedzialność spoczywa nie na państwie, ale na poszczególnych ludziach oraz na różnych grupach i zrzeszeniach, z których składa się społeczeństwo. Twierdzi on dalej: „Państwo nie byłoby w stanie bezpośrednio zapewnić prawa do pracy wszystkim obywatelom bez narzucenia sztywnej dyscypliny całemu życiu gospodarczemu i stłumieniu wolnej inicjatywy jednostek” (CA 48). Krytyki doczekało się

⁵²⁸ W specjalnym suplemencie amerykańskiego pisma „National Review” (czerwiec 1991), zatytułowanym *The Pope, Liberty and Capitalism*.

⁵²⁹ J. Bartyzel, *Katolicyzm a liberalizm*, dz. cyt., s. 27.

w encyklice tak zwane państwo opiekuńcze (*welfare state*): „Interweniując bezpośrednio i pozbawiając społeczeństwo odpowiedzialności, państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkiej energii i przesadny wzrost publicznych struktur, w których – przy ogromnych kosztach – raczej dominuje logika biurokratyczna aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom” (CA 48). Znajdziemy w encyklice stwierdzenie, że główne funkcje państwa to gwarantowanie indywidualnej wolności, własności i stabilności pieniądza, że wolny rynek jest najbardziej wydajnym systemem ekonomicznym. Znajdziemy pochwałę przedsiębiorczości, inicjatywy i kreatywności w działalności gospodarczej, czy wreszcie zwrócenie uwagi na fakt, że podcinanie własności prywatnej prowadzi do ubóstwa. Ojciec Święty {dostrzega} również pozytywną rolę zysku będącego oznaką, że czynniki produkcji zostały właściwie zastosowane a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone (CA 35).

Na pytanie o prawomocność i celowość kapitalizmu, ustroju, o którym zwykle mówią przedstawiciele ekonomicznego liberalizmu, Ojciec Święty odpowiada następująco: „Jeśli mianem «kapitalizmu» określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie «ekonomia przedsiębiorczości», «ekonomia rynku» czy po prostu «wolna ekonomia». Ale jeśli przez «kapitalizm» rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca” (CA 42).

Czy to, co Ojciec Święty nazywa „kapitalizmem” czy też „wolną ekonomią”, odpowiada w jakiejś mierze temu, czego pragną ekonomiczni liberalowie? Można zaryzykować postawienie takiej tezy: wolna gospodarka, a więc taka, jaką postulują liberalowie, jest dobra i pożądana pod warunkiem, że w sferze

religijnej, moralnej i obyczajowej towarzyszą jej wskazania cnoty, normy i zasady wywodzące się z chrześcijaństwa. Innymi słowy, ekonomiczny liberalizm, którego ideałem jest wolna od interwencji państwa gospodarka, nie stoi w sprzeczności z wiarą i moralnością katolicką, jeśli nie głosi on równocześnie hedonizmu, permissywizmu, kultu dóbr doczesnych, libertynizmu, indyferentyzmu, relatywizmu, konsumeryzmu czy materializmu. Idąc śladem naszych wcześniejszych rozważań, możemy rzecz ująć też w ten sposób, że wolna gospodarka odseparowana być musi od tych antywartości, które niesie ze sobą ideologiczny liberalizm.

Po tej chronologicznej prezentacji najważniejszych myślicieli opowiadających się za indywidualizmem w życiu społecznym i gospodarczym, przejdźmy teraz do omówienia modelu wolnorynkowej gospodarki zwanej kapitalizmem.

Kapitalizm – tak jak pojmuje go C. Strzeszewski – jest wytworem indywidualizmu społecznego i gospodarczego⁵³⁰. Jego powstanie nie wiąże się, w przeciwieństwie do socjalizmu, z jakimiś uprzednio istniejącymi, filozoficznymi czy teoretyczno-ekonomicznymi założeniami. Dlatego mówimy, że jest on zjawiskiem historycznym, a nie jakąś doktryną społeczno-gospodarczą⁵³¹. idea, a przede wszystkim praktyczne stosowanie zasad kapitalistycznej wolnej gospodarki kształtowały się w ciągu wielu wieków. Stąd też trudno z całą precyzją mówić o jakiejś dacie jego powstania. Pewne jego elementy, jak choćby gospodarka pieniężna, istniały już w starożytnych kulturach Grecji, Rzymu i Babilonii.

Ta niejasność czasu powstania kapitalizmu rzutuje na trudność w zdefiniowaniu go. Samo pojęcie kapitalizmu upowszechnione zostało w drugiej połowie XIX wieku za sprawą K. Marksa i jego krytyki tego systemu. Najczęściej przedstawiany jest jako system społeczno-gospodarczy oparty na własności prywatnej, wolności osobistej wyrażającej się między innymi w swobodzie

⁵³⁰ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 113.

⁵³¹ Por. tamże.

zawierania umów gospodarczych. Tym, co reguluje procesy gospodarcze w kapitalizmie, są – od czasów rewolucji przemysłowej, czyli upowszechnienia się i umasowienia produkcji za pomocą maszyny parowej – prawa rynku w kilku najważniejszych dla niego sektorach: wymiany dóbr, usług, pracy i kapitału. W związku z tym, że kapitalizm nie implikuje jakiegoś jednego modelu władzy politycznej, dlatego może się on rozwijać zarówno w demokracji, jak i dyktaturze. To, co charakteryzuje ten porządek gospodarczy, to dynamizm, jaki wprowadza życie za pomocą upowszechniania generowanych przez siebie dóbr. Kapitalizm dzieli społeczeństwo na dwie grupy: pierwsza – to pracownicy, którzy utrzymują się z pracy najemnej i nie prowadzą samodzielnej działalności gospodarczej, głównie ze względu na brak kapitału. Druga grupa społeczna w kapitalizmie to przedsiębiorcy – właściciele kapitału. Stają się oni nimi z racji posiadania środków w postaci finansów, gruntów, budynków, nośników transportu, maszyn i urządzeń. Wszystkie wymienione tu elementy wprzęgnięte w działalność gospodarczą pozwalają przedsiębiorcy zatrudniać pracowników oraz pomnażać swój majątek. Związek między pracodawcą a pracobiorcą nie ma w kapitalizmie charakteru przymusu, co cechowało współzależność poszczególnych stanów w systemie poddaństwa feudalnego. W kapitalizmie mamy raczej do czynienia z ruchem, którego bieg wyznacza obrót wymuszony przez podaż i popyt na rynku usług, produkcji i wymiany.

Najważniejszą siłą kształtującą kulturę pracy jest konkurencja, która wyraża się w tym, by działać coraz lepiej, szybciej, więcej wytwarzać, mieć łatwiejszy dostęp do informacji itp. To wymusza racjonalizację i innowacyjność w gospodarowaniu. Rozwojowi podlegają m.in. reguły podziału wytwarzanych dóbr materialnych. W coraz większym stopniu ich nadwyżki są akumulowane, to znaczy nie są podawane do bezpośredniej konsumpcji, ale są magazynowane i w ten sposób stają się one dobrami kapitałowymi. Zwiększa się w ten sposób potencjał wytwórczy społeczeństwa. Pomnażanie kapitału wpływa bezpośrednio na dynamizm gospodarczy, co powoduje zwiększenie

produkcyjności pracy a to z kolei wzbogaca bazę materiałową wzrostu cywilizacyjnego.

Chcąc choćby tylko skrótowo prześledzić rozwój kapitalizmu, trzeba sięgnąć do XII i XIV wieku⁵³². To wówczas, we Florencji i Flandrii, odnajdujemy początki myślenia i działania gospodarczego opartego na kapitale. Ale właściwy rozwój kapitalizmu rozpoczął się w XVI wieku w Anglii, która wówczas prowadziła ożywiony handel tekstyliami. Rozkwit tej działalności nastąpił wraz z odkryciami geograficznymi, które w niespotykany do tej pory sposób poszerzyły rynki wymiany. Do Europy sprowadzano z nowych łądów szlachetne kruszce, wywożono natomiast produkty myśli technicznej Starego Kontynentu. Dynamizm handlowy, jaki wówczas zapanował, doprowadził do wzrostu znaczenia (także politycznego) warstwy kupców i przemysłowców. Tym samym rozluźnieniu uległy więzy feudalne. Stara, dominująca do tej pory warstwa arystokracji musiała z wolna ustępować warstwie kapitalistów. Dostrzegamy to przede wszystkim we Włoszech, Anglii i Niemczech.

W okresie od XVI do XVIII, nazywanym okresem wczesnokapitalistycznym, kształtują się rynki: towarowe, kredytowe, pracownicze i akumulujące dobra. W tym czasie Anglia, dzięki temu, że najszybciej i najefektywniej wykorzystywała zdobycze ówczesnej techniki, zapanowała nad handlem Europy z Ameryką. Eksploatowała w ten sposób zasoby naturalne nie tylko swojego kraju, ale także podległych sobie kolonii. Przodowała także w handlu czarnymi niewolnikami. Możemy powiedzieć, że cały ten dynamizm gospodarczy zawdzięcza trzem czynnikom: kapitałowi pieniężnemu, surowcom przemysłowym i robotnikom⁵³³.

Kolejny okres, określany w historii kapitalizmu jako wolnokonkurencyjny, przypada na XIX wiek. Charakteryzował się on przejściem od przemysłu manufakturowego do fabrycznego. Znaczenie gospodarcze tej transformacji było olbrzymie. Pod

⁵³² Więcej informacji na ten temat znaleźć można w książce: N. Rosenberg i L.E. Birdzell jun., *Historia kapitalizmu*, Kraków 1994.

⁵³³ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 114.

koniec XIX i na początku XX wieku nastąpiły dalsze jego przekształcenia. Dotyczyły one głównie struktur rynku. Wzmógł się proces koncentracji produkcji i kapitału. Powstawały wówczas olbrzymie spółki akcyjne, monopole, kartele. Doprowadziło to do narzucania przez wielkie przedsiębiorstwa cen i wielkości podaży rynkom zbytu. W konsekwencji, w wyniku załamania się funkcjonowania systemu, w latach 1929–1934 nastąpił wielki kryzys gospodarczy.

Wyjściem z tej sytuacji był interwencjonizm państwa. Doświadczenie to skłoniło wielu polityków do działań ograniczających wolnokonkurencyjną gospodarkę poprzez regulacje prawne, uwzględniające ład społeczny w państwie. I tak rozumiany kapitalizm po II wojnie światowej przyniósł wielu krajom największy, niespotykany do tej pory wzrost gospodarczy. Nastąpiło dalsze otwieranie się rynków narodowych, liberalizacja przepływu kapitału, swobodny przepływ myśli technicznej i ekonomicznej.

Cz. Strzeszewski wymienia siedem najważniejszych cech kapitalizmu, które warto tu zacytować i omówić:

- 1) rozdział własności kapitału i pracy;
- 2) pauperyzacja świata pracy;
- 3) nierówny podział majątku i dochodu społecznego;
- 4) płynność kapitałów;
- 5) upowszechnienie kredytu;
- 6) anonimowość kapitału;
- 7) tak zwany dochód bez pracy⁵³⁴.

Rozejście się kapitału i pracy, a tym samym spolaryzowanie się społeczności na posiadaczy środków produkcji i pracowników nastąpiło z chwilą, gdy do wytwarzania dóbr włączono maszyny. Z jednej strony umożliwiło to produkcję na skalę masową, znacznie przekraczającą możliwości zakładów manufakturowych, z drugiej – rozpęd produkcyjny, który dzięki temu nastąpił, wymagał zatrudnienia już nie kilku czy kilkunastu pracowników, ale setek, a nawet tysięcy. Wielkie produkcje wymagały także in-

⁵³⁴ Tamże.

westycji kapitałowych, znacznie przekraczających możliwości przeciętnego właściciela np. warsztatu włókienniczego.

Przełom XVIII i XIX wieku związany jest także ze wzrostem demograficznym. Średni wiek umieralności przesunął się z 35 do 65 lat. Wzrosła higiena oraz możliwości medycyny w leczeniu różnych chorób. Ponadto w tym czasie obserwuje się znaczą migrację ludzi ze wsi do miast. Nie stanowili oni jednak grupy przygotowanej do samodzielnego i twórczego życia w uprzemysłowionych ośrodkach, dlatego ich jedyną szansą na znalezienie pracy stanowiły powstające wówczas fabryki. Duża liczba chętnych do pracy w naturalny sposób tworzyła klimat konkurencyjności. W tej sytuacji właściciele zakładów pracy obniżali warunki płacowe do granicy wegetacji. Robotnicy nie mogli tutaj liczyć na pomoc ze strony państwa. Wzrastała zatem pauperyzacja proletariatu przy równoczesnym niepohamowanym bogaceniu się kapitalistów. A że stanowili oni niewielką tylko część społeczeństwa, stąd nierówność dochodu i majątku społecznego była nadzwyczaj rażąca i niesprawiedliwa. To oczywiście wzmagало antagonizm obu grup oraz rodziło nienawiść klasową.

Oddzielenie się kapitału od pracy było pierwszą fazą jego emancypacji. Po niej nastąpiła druga. Kapitał realny, czyli maszyny, fabryki, budynki itp., zamieniano na pieniądze, a te z kolei rentownie lokowano bądź w bankach, bądź w akcjach przedsiębiorstw. Powstawał w ten sposób kapitał pieniężny, który dzięki ich obrotowi (spekulacjom), przynosił wymierne korzyści ich posiadaczowi. Kapitał taki często nie przynosi żadnych korzyści społeczeństwu (nie tworzy żadnych rzeczywistych dóbr), a jedynie pomnaża zyski ich właścicielowi czy też instytucjom zarządzającym nim. Dokonuje się to na przykład na rynku giełdowym, gdzie przy odpowiednio sprzyjających warunkach i przy znajomości zasad gry można jednego dnia kilkakrotnie pomnożyć swój majątek, ale również stracić wszystko.

Zbudowana na tej podstawie kapitalistyczna nadbudowa pieniężno-kredytowa – jak twierdzi C. Strzeszewski – znacznie przekraczała zasoby gospodarcze społeczeństwa⁵³⁵. We Francji

⁵³⁵ Tamże, s. 116.

w roku 1930 trzy czwarte kapitałów pieniężnych to była wartość fikcyjna, gdyż nie była oparta na żadnej wartości gospodarczej. Obroty i związane z tym zyski wynikające jedynie z operacji na czystym pieniądzu czy też innym papierze wartościowym stały się na przełomie XIX i XX wieku źródłem powstawania olbrzymich fortun, ale także kryzysów gospodarczych, krachów, bankructw i – co najboleśniej – nędzy robotników.

Omawiany tu okres cechował się także upowszechnieniem kredytów. Można wręcz powiedzieć, że ówczesny rozwój opierał się właśnie na kredytowaniu przedsięwzięć gospodarczych. Zaciąganie pożyczek w bankach było normalnym działaniem przedsiębiorców inwestujących w nadziei na zysk przekraczający kredyt. Nie trzeba dodawać, że takie działanie przyspieszało rozwój w każdej dziedzinie gospodarki. Ale także niosło za sobą niebezpieczeństwo bankructwa, skutkami swymi przekraczającego sytuację, gdy ktoś zainwestował w nieudany interes jedynie własne środki finansowe. Dotykało ono nie tylko samego kredytobiorcę, ale również ludzi przez niego zatrudnionych. Największe takie krachy destabilizowały także politykę państwa.

Wraz z rozwojem kapitału i gospodarki wolnorynkowej wzrosła jego anonimowość. Tak długo, jak przedsiębiorstwo opierało się na majątku jednej osoby czy rodziny, tak długo pracownik wiedział, do kogo należy zakład pracy, w którym pracuje, i kim jest jego dyrektor, który najczęściej tożsamy był z właścicielem. Jednak pod koniec XIX wieku, wraz z rozwojem gospodarczym, złożonością procesu wytwórczego czy handlowego oraz konkurencyjnością na rynku, szła tendencja do kumulowania kapitałów poprzez łączenie się prywatnych przedsiębiorców.

Tak więc tam, gdzie kiedyś posiadacz środków produkcji działał samodzielnie, teraz z racji na ograniczoną ilość posiadanych środków własnych lokowały środki różne spółki kapitałowe, towarzystwa akcyjne itp. zrzeszenia. Ten sposób działania przedsiębiorstw ma swoje oczywiste korzyści. Można zgromadzić olbrzymie fundusze i, co za tym idzie, rozpocząć działalność na poważną skalę. Ułatwia to osobom o przedsiębiorczych uzdolnieniach, a nieposiadającym własnego kapitału realizację inwestycji korzystnych nie tylko dla niego samego, ale i społeczeń-

stwa. Stroną negatywną tego systemu jest anonimowość osób i instytucji w nią zaangażowanych. Powoduje to odcięcie się od odpowiedzialności zarówno za rentowność przedsięwzięcia, jego stronę prawną, jak i społeczno-moralne skutki. Prowadzi to do oczywistych nadużyć.

Wiele wątpliwości moralnych budzi to, co określone zostało przez C. Strzeszewskiego jako „dochód bez pracy”. Mamy z nim do czynienia wówczas, gdy uzyskiwany jest jedynie z oprocentowania kapitału, a więc nie towarzyszy mu żaden wysiłek pracy. Zyski, jakie tą drogą docierają do zainteresowanych, niejednokrotnie przekraczają to, co można uzyskać z pracy.

Skoro indywidualizm tak mocno wplótł się w kapitalizm, to czy nie stanowi on niejako jego warunku *sine qua non*? Inaczej stawiając problem, zapytajmy, czy możliwe jest sprawne funkcjonowanie rynku na zasadach wolnej konkurencji – a wiemy przecież, że jest on jak na razie najlepszym ekonomicznym modelem gospodarowania – bez tego indywidualistycznego akcentu? W końcu, zapytajmy, czy w ogóle indywidualizm jest czymś groźnym dla ładu społecznego, dla budowania dobra wspólnego, dla realizacji priorytetów nauki społecznej Kościoła?

Podsumujmy najpierw naszą wiedzę na temat indywidualizmu. Z naszych wcześniej dokonanych prezentacji i analiz wyłania się nam obraz zjawiska zbudowanego na przekonaniu i niejako wyrażającego się przez filozoficzny nominalizm, czyli stanowisko, według którego nie istnieją realne odpowiedniki pojęć ogólnych, takich jak dobro, piękno, człowieczeństwo itp. Rzeczywiście istnieją jedynie rzeczy konkretne, jednostkowe. W odniesieniu do problemu antropologicznego indywidualizm uznaje, że naprawdę istnieje jedynie jednostka ludzka i dlatego tylko ona może być rzeczywistością uznaną za właściwy i wyłączny podmiot społeczny, a zarazem tylko ona może być miarą i wyznacznikiem porządku społecznego. Na miarę tak pojmowanego człowieka skrojona jest odpowiednio rozumiana wolność.

Oczywiste jest, że dla zwolenników indywidualizmu przysługuje ona jednostce w stopniu wręcz nieograniczonym. Konsekwentnie, przysługują jej nienaruszalne prawa w odniesieniu do posiadania dóbr oraz swobody działania, ze szczególnym

naciskiem położonym na aktywność gospodarczą. Indywidualiści podkreślają także równość wszystkich jednostek wobec wymienionych praw.

W dziedzinie społeczno-gospodarczej zwolennicy indywidualizmu uznają priorytet interesu indywidualnego, prywatnego nad interesem społecznym. To on jest właściwą miarą prężności gospodarki, to według niego powinny być ustalane reguły gry rynkowej. Skoro taki jest cel, to kapitalizm jest najlepszą drogą do jego osiągnięcia. A że wierzą oni zarazem w nieograniczony postęp cywilizacyjny, stąd uznają, że prawo nieskrępowanego poszukiwania różnych sposobów życia jest z natury swojej dobre.

Spółczeństwo traktują jako sumę jednostek. Nie dostrzegają w niej naturalnej podmiotowości, chyba że uzyska ona ją na drodze tzw. umowy społecznej. W jej wyniku jednostki dobrowolnie zrzekają się części przysługujących im praw na rzecz powołanej przez siebie władzy (por. T. Hobbes). Jednostki godzą się na takie rozwiązanie jedynie wówczas, gdy dostrzegają w tym własną korzyść, np. większe bezpieczeństwo, możliwość sprawniejszego działania gospodarczego. Właśnie na drodze umowy społecznej ukształtowało się państwo.

Przez zwolenników indywidualizmu czy też liberalizmu postrzegane jest ono jako organ władzy, którego celem jest stanie na straży praw jednostek, szczególnie w sektorze ochrony własności prywatnej oraz wolności inicjatyw gospodarczych. Nie należy jednak powierzać państwu zbyt rozległych uprawnień do ingerowania w życie prywatne obywateli. Postulat ten przyjął formę postulatu państwa minimum, lub też leseferyzmu.

Jakie stanowisko wobec omawianego tu poglądu zajmuje Kościół? Przede wszystkim odnajduje w nim błędną antropologię, której to przyjęcie i zastosowanie znajduje swoje negatywne konsekwencje w szeroko rozumianej nauce społecznej. Kościół stoi bowiem na stanowisku, że zwolennicy indywidualizmu nie dostrzegają społecznej natury człowieka, albo też nie wystarczająco ją akcentują. A jest ona – w świetle nauki i wiary chrześcijańskiej – komplementarna wobec jego indywidualności. Skoro zatem natura człowieka składa się z obu tych elementów, a dodać tu jeszcze należy trzeci: nadprzyrodzoność, to lokuje go to

w potrójnej relacji osobowej: do siebie, do innych oraz do Boga. Relacje te związane są z otwartością człowieka na świat, ta zaś z wolnością i odpowiedzialnością za wykorzystaną wolność.

Przyjmując za słuszną taką właśnie wizję antropologiczną, wytrąca się indywidualistom argumenty uzasadniające twierdzenie, że człowiek jest z natury swej egoistą zapatrzonym jedynie we własne sprawy oraz że przysługuje mu wręcz nieograniczona wolność. Upada też teoria o umowie społecznej jako jedynej przyczynie legitymizującej władzę. Jeśli zaakceptujemy, że człowiek ma w sobie tyle samo z *homo individua*, co z *homo (animal) socialis*, to na takim też fundamencie antropologicznym należy przystąpić do budowania porządku społeczno-gospodarczego. Jednostka bowiem nie stoi w opozycji do społeczeństwa – wręcz przeciwnie, to w nim najpełniej może wyrazić swą indywidualność.

Czy zatem indywidualizm jest warunkiem koniecznym do sprawnego funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej? Wydaje się, że pewien jego poziom jest nieodzowny. Praktycznie niemożliwe jest, by przedsiębiorca (ale także jego pracownik) dbał o zyski firmy w sytuacji, gdy nie czerpie z tego wymiernych korzyści. Eksperyment gospodarki socjalistycznej, w której nie było miejsca na większe korzyści dla pracownika angażującego swe siły, inwencję, pomysłowość, czas – nie powiódł się. I nie zmieni tego żaden przymus. Jest to doskonały dowód na to, że człowiek najefektywniej pracuje, wiedząc, że jego wkład, czy to finansowy, czy intelektualny, czy też fizyczny, znajdzie potwierdzenie w dobrach, jakie dzięki temu pozyskuje.

Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* wyraża to twierdzeniem, że „tam gdzie indywidualny zysk jest przemocą zniesiony, zastępuje się go ciężkim systemem biurokratycznej kontroli, który pozbawia człowieka inicjatywy i zdolności twórczej” (CA 25). Zatem Kościół uznaje, że zysk przedsiębiorstwa jest ważny, a nawet że jest jednym z wyznaczników zasadności jego istnienia. Ale nie jest to wskaźnik jedyne. Jan Paweł II dodaje: „Może się zdarzyć, że mimo poprawnego rachunku ekonomicznego ludzie, którzy stanowią najcenniejszy majątek przedsiębiorstwa, są poniżani i obraża się ich godność. Jest to nie tylko moralnie niedopuszczalne, lecz na dłuższą metę musi też negatywnie

odbić się na gospodarczej skuteczności przedsiębiorstwa. Celem zaś przedsiębiorstwa nie jest po prostu wytwarzanie zysku, ale samo jego istnienie jako wspólnoty ludzi, którzy na różny sposób zdążają do zaspokojenia swych podstawowych potrzeb i stanowią szczególną grupę służącą całemu społeczeństwu. Zysk nie jest jedynym regulatorem życia przedsiębiorstwa; obok niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa” (CA 35)⁵³⁶.

Dopełniając odpowiedź na pytanie o to, czy kapitalizm może obejść się bez indywidualizmu, powiedzmy, że jeśli będzie on zbudowany tylko na nim, to będzie niehumanitarny, tyrański, niemoralny, antyspołeczny. W ten sposób zaprzeczy sam sobie, gdyż sensem jego jest, by dzięki sprawności swego funkcjonowania w dziedzinie produkcji, wymiany i usług człowiek mógł pozyskiwać dobra potrzebne mu do jego osobowego doskonalenia się.

Jak już ukazano, nie jest łatwo stworzyć definicję kapitalizmu – stanowi on połączenie zarówno filozofii, jak i działań gospodarczych, społecznych i kulturowych. Istotne jego cechy to własność prywatna i gospodarka rynkowa, rozdział pracy od kapitału, a z punktu widzenia społecznego spotykamy się z podziałem na kapitalistów i proletariuszy, zwanym od XIX wieku kwestią społeczną.

Jan Paweł II stwierdza, że najistotniejszą cechą kapitalizmu jest przyznanie priorytetu kapitału przed pracą (LE 7). „Takie odwrócenie porządku, bez względu na to, w imię jakiego programu i pod jaką nazwą się dokonuje, zasługiwałoby na miano kapitalizmu” (CA 42). Jest więc kapitalizm systemem społeczno-

⁵³⁶ „Alienacja występuje również w sferze pracy, kiedy jej organizacja jest nastawiona tylko na maksymalizację produkcji i zysku, pomija zaś to, w jakim stopniu pracownik przez własną pracę realizuje się jako człowiek. To zaś zależy od tego, czy wzrasta jego udział w autentycznej i solidarnej wspólnotcie, czy też się pogłębia izolacja w złożonym układzie stosunków zdeterminowanych przez bezwzględną rywalizację i wyobcowanie, w którym jest on traktowany jedynie jako środek, nie zaś jako cel” (CA 41).

gospodarczym, w którym spotykamy się z wolną konkurencją i koncepcją Smitha „niewidzialnej ręki”, regulującej naturalnie życie gospodarcze. Tutaj również proklamuje się powstanie *homo oeconomicus*⁵³⁷.

Papież Jan Paweł II, wskazując na pozytywne cechy kapitalizmu, zauważa: „jeśli mianem kapitalizmu określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie: czy klęska komunizmu oznacza zwycięstwo kapitalizmu, jako systemu społecznego, należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco” (CA 42); ale równocześnie odnajdziemy w encyklice wypowiedzi wskazującą na błąd kapitalizmu, który powoduje, że może być naruszona ludzka godność i prawdziwa wolność. „Jeśli przez kapitalizm rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca” (CA 42)

Kościół zatem, aprobując pewne cechy kapitalizmu, jak na przykład wolność czy rolę przedsiębiorstwa, wzywa ustawicznie ten system do przeprowadzenia korekty, tam gdzie u jego podstaw znajdziemy niewłaściwe rozumienie ludzkiej natury – „błąd antropologiczny”. Zatem „nie” dla wolności rozumianej jako samowola, „nie” dla etyki permisywnej, „nie” dla redukcji wartości duchowych, kosztem wartości ekonomicznych. Jan Paweł II wskazuje przede wszystkim na niebezpieczeństwo odezwania wolności od prawdy, która preferuje liberalizm. Właśnie dlatego Papież odważa się wypowiedzieć jednoznaczny opinię: „nie do przyjęcia jest stwierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu

⁵³⁷ F.J. Mazurek, *Czy kapitalizm jest jedyną alternatywą socjalizmu realnego*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*, red. E. Siwińska, Łódź 1997, s. 166–167.

realnego kapitalizm pozostawał jedynym modelem organizacji gospodarczej” (CA 35).

2. Konfrontacja Kościoła z socjalizmem

Dzień 15 maja 1891 roku w historii chrześcijańskiej myśli społecznej stał się datą symboliczną, tego bowiem dnia Leon XIII wydał encyklikę *Rerum novarum*, poprzez którą zbudował most łączący w szczególny sposób Kościół ze światem. W bogatej przeszłości historycznej istnienia Kościoła znajdziemy wprawdzie wypowiedzi papieży i teologów odnoszące się do niektórych aspektów rzeczywistości ziemskiej, to jednak świadomość, że misja Kościoła dotyczy nie tylko rzeczywistości pozaziemskiej, ale wszystkich okoliczności życia człowieka, została w sposób precyzyjny i przejrzysty ukazana w pierwszym dokumencie społecznej nauki Kościoła. Odtąd następcy Leona XIII czcili rocznicę tej daty, wydając nowe dokumenty, które rozwijały społeczną doktrynę Kościoła. Dnia 15 maja 1931 r. Pius XI przypomniał czterdziestą rocznicę encykliki *Rerum novarum*, ogłaszając *Quadragesimo anno*, w 1941 r. Pius XII uczcił jej pięćdziesięciolecie słynnym przemówieniem radiowym w dzień Zesłania Ducha Świętego. Siedemdziesiątą rocznicę tego wydarzenia Jan XXIII przypomniał wydaniem encykliki *Mater et Magistra*. Paweł VI uczcił jej osiemdziesięciolecie listem apostolskim *Octogesima adveniens*. W stulecie wydania *Rerum novarum*, w nowej sytuacji cywilizacyjno-kulturowej, w doświadczeniu świata „po komunizmie” Jan Paweł II wydał encyklikę *Centesimus annus*.

Kontekstem wszystkich wypowiedzi papieskich powstałych jako echo *Rerum novarum* jest zarówno liberalizm, jak i socjalizm oraz przyczynowo-skutkowe związki między nimi. Mówiąc o stosunku Kościoła do socjalizmu, należy zwrócić uwagę na fakt, że terminem tym oznaczamy kilka kierunków społeczno-gospodarczych i politycznych. Ideologię socjalistyczną najogólniej cechują trzy dążenia⁵³⁸: 1) do równości społecznej, gospodarczej i poli-

⁵³⁸ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 367–369.

tycznej, 2) do zniesienia własności prywatnej, 3) do zniesienia wolnego rynku⁵³⁹.

Historia doktryn społeczno-gospodarczych rozróżnia następujące odłamy socjalizmu: utopijny, anarchistyczny, agrarny, syndykalizm, socjalizm fabiański oraz marksizm. Nazwę socjalistów utopijnych zawdzięczają wymienieni myśliciele przekonaniu o nieograniczonemu naturalnemu dobru osoby ludzkiej oraz wierze w to, że potrzeby i natura człowieka są w pełni adekwatne do potrzeb i natury społeczeństwa. Anarchizm jest szczególną formą socjalizmu utopijnego, głoszącą negację istnienia państwa oraz dążenie do jego całkowitego zniesienia. Jedyнным czynnikiem porządku społecznego miałyby być naturalne poczucie obowiązku społecznego. Socjalizm agrarny wychodzi z założenia, że wyłącznym źródłem dochodu społecznego jest ziemia, w związku z czym należałoby uspołecznic ziemię, jako jedyne źródło konsumpcji. Socjalizm fabiański, biorący nazwę od rzymskiego wodza Fabiusza Kunktatora w optymistyczny sposób wyraża pogląd, że ludzkość – bez względu na czynne działanie socjalistów – zmierza drogą ewolucji do uspołecznienia własności i społeczeństwa bezklasowego. Wreszcie syndykalizm twierdzi, że cały produkt społeczny wiąże się z pracą i dlatego przysługuje on tym, którzy pracują, tj. klasie pracującej, jaka powinna w społeczeństwie posiadać rolę dominującą. Jako taki syndykalizm jest najbliższy poglądom marksizmu, choć w przeciwieństwie do niego drogę do dyktatury proletariatu upatruje nie w rewolucji społecznej, ale na drodze ewolucji: poprzez tworzenie syndykatów, tzn. pracowniczych związków zawodowych, poprzez nacisk wywierany na kapitalistów klasa pracująca w dłuższej lub krótszej perspektywie przejmie ich własność. Jedyne marksizm stał się filozofią socjalistyczną, którą usiłowano

⁵³⁹ Trzeci element socjalistycznych dążeń wskazuje na to, że społeczeństwo socjalistyczne nie może być społeczeństwem otwartym. Według Keana „gdzie nie ma społeczeństwa obywatelskiego, tam też nie może istnieć wolny rynek”, za: D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 270.

zrealizować w praktyce, łącząc ją z ateizmem i programowym budowaniem świata bez Boga⁵⁴⁰.

Wydany w Londynie w lutym 1848 *Manifest komunistyczny* autorstwa Marksa i Engelsa rozpoczynał się od znamienych słów: „Widmo krąży po Europie – widmo komunizmu. [...] Czas już najwyższy, aby komuniści wyłożyli otwarcie wobec całego świata swój system poglądów, swoje cele, swoje dążenia”⁵⁴¹. M. Weber, analizując *Manifest*, zauważa, że był to dokument proroczy. Prorokował bowiem upadek opartej na gospodarce prywatnej kapitalistycznej organizacji państwa – zwiastując rozwiązanie ostateczne, którym miało być uwolnienie z wszelkiej niewoli, związanej z panowaniem człowieka nad człowiekiem⁵⁴².

Obecnie, z perspektywy ponad stu pięćdziesięciu lat od ogłoszenia *Manifestu*, po doświadczeniach budowania na podstawie jego ideologii struktur społecznych w wielu miejscach naszego globu, można powtórzyć za Leszkiem Kołakowskim, że marksizm był „największą fantazją naszego stulecia”, czy też opisywać, jak czyni to A. Walicki, „marksizm i skok do królestwa wolności, jako dzieje komunistycznej utopii. *Utopos* – to miejsce, którego nie ma, które nie ma odnośnika do ontologii, a może zaistnieć jedynie intencjonalnie w ludzkim umyśle”. Również Jan Paweł II stwierdza: „komunizm jest utopią i wprowadzony w życie skończył się tragicznym niepowodzeniem”⁵⁴³.

Nie jest łatwo określić do końca, czym jest socjalizm. Nazwiska i stojące za nimi poglądy wnoszą określone wartości wyrosłe – jak już ukazaliśmy – z ducha Rewolucji Francuskiej. Podstawowa teza socjalizmu to kolektywizm, zatem priorytet społeczności nad jednostką, rozumianą jako część społeczności. Nietrudno zauważyć, że grecka starożytność, nawet w poglądach

⁵⁴¹ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 119–122.

⁵⁴² K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 25.

⁵⁴³ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków – Warszawa 1998, s. 156.

⁵⁴⁴ Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, dz. cyt., s. 106.

Arystotelesa, twierdząc, że całość jest doskonalsza od części, odbierała jednostce priorytet względem ogółu.

J.M.I. Bocheński postawił tezę, że w ciągu ostatniego pięćdziesięciolecia Marks, obok Freuda i Einsteina, był najbardziej wpływowym myślicielem⁵⁴⁴, ponieważ na podstawie jego idei próbowano zbudować systemy społeczne nie tylko w Europie, ale także w Azji i Afryce. Jan Paweł II, mówiąc o powodzeniu socjalizmu i komunizmu, stwierdza, że komunizm odniósł w XX wieku sukces, gdyż był reakcją na dziki i wynaturzony kapitalizm. Wystarczy wziąć do ręki encykliki społeczne Kościoła, zwłaszcza pierwszą, *Rerum novarum*, w której Leon XIII opisuje ówczesne położenie robotników. We właściwy dla siebie sposób pisał o ich sytuacji również sam Marks. Nie ma wątpliwości, że taka była ówczesna rzeczywistość społeczna, która wynikała z systemu, z zasad ultraliberalnego kapitalizmu⁵⁴⁵.

„W komunizmie była troska o wspólnotę, podczas gdy kapitalizm jest raczej indywidualistyczny [...] – aczkolwiek, stwierdza Papież – społeczna troska miała w krajach realnego socjalizmu bardzo wysoką cenę, w postaci degradacji wielu innych obszarów życia obywateli”⁵⁴⁶.

Kolektywizm w naukach społecznych najczęściej bywa wymieniany bądź jako proste przeciwieństwo indywidualizmu, bądź jako istotny element modelu gospodarowania, jakim jest socjalizm i komunizm. Termin ten, wywodzący się z języka łacińskiego, w którym *collectivus* oznacza dosłownie „zbiorowy”, obecnie implikuje sposób zarządzania gospodarką oparty na wspólnej własności środków produkcji oraz równym podziale dóbr⁵⁴⁷. Pojęcie to może również odnosić się do zespołowego działania. Swoją karierę pojęcie kolektywizmu zawdzięcza dwóm wspomnianym

⁵⁴⁴ J.M.I. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.

⁵⁴⁵ Tamże. s. 100.

⁵⁴⁶ Tamże s. 103.

⁵⁴⁷ Według R. Skidelsky’ego kolektywizm należy traktować jako „ideologicznie neutralną metodę nierynkowej koordynacji życia gospodarczego, niezależnie od celów [politycznych], jakie chcieli sobie stawiać jego zwolennicy”, R. Skidelsky, *Świat po komunizmie*, Kraków 1999, s. 29.

już ideologiom: komunizmowi i socjalizmowi, które to za cel stawiały sobie m.in. urzeczywistnienie treści tegoż pojęcia. Dlatego właśnie niniejsze rozważania będą miały za cel zaprezentowanie filozofii, która leżała u podstaw kolektywizmu, oraz przyjrzenie się, jak przebiegał rozwój tej idei i jak była ona wprowadzana w życie w budowanych przez siebie ustrojach.

Zacznijmy od filozofii, na której wspierał się zarówno socjalizm, jak i komunizm. Kiedy czyta się klasyków tego modelu porządku społecznego, czyli K. Marksa, F. Engelsa czy W. I. Lenina, dostrzega się ich zakorzenienie w filozofii Oświecenia i jej późniejszej interpretacji.

Karol Marks (1818–1883), pomimo że studiował filozofię i prawo, początkowo trudnił się jednak dziennikarstwem. Kiedy został zmuszony do wyjazdu z kraju, osiadł wówczas we Francji, w Paryżu, gdzie zbliżył się m.in. do Fryderyka Engelsa (1820–1895). Myśliciel ten, pochodzący z Barmen, z rodziny niemieckich fabrykantów, zwolennik lewicy heglowskiej, miał już nie małe doświadczenie związane z sytuacją wyzyskiwanego przez kapitalistów proletariatu. Pracował bowiem w fabryce swego ojca w Manchesterze. Obserwacje tam poczynione zaowocowały dziełem wydanym w 1845 roku i zatytułowanym: *Położenie klasy robotniczej w Anglii*. W tym też roku Marks i Engels wrócili do Niemiec i zaangażowali się w pracę naukowo-badawczą oraz społeczną na rzecz robotników.

Jako podstawowy cel postawili sobie powołanie partii komunistycznej, za pomocą której mogliby wcielić głoszone przez siebie idee. W roku 1848 wybuchła w Niemczech rewolucja⁵⁴⁸, w którą Engels włączył się w sposób czynny, walcząc na barykadach. Po rewolucji obaj musieli opuścić kraj. Udali się więc na

⁵⁴⁸ Rewolucja, o której tu mowa, to oczywiście wystąpienia w Europie w latach 1848–1849, zwane Wiosną Ludów. Nie miały one jednolitego podłoża i programu. W zależności od kraju rewolucyjne wystąpienia dotyczyły bądź spraw patriotyczno-narodowych, jak w Polsce, bądź liberalnych jak w Niemczech, gdzie dążono do amnestionowania więźniów politycznych oraz zwołania ogólnoniemieckiego parlamentu, bądź republikańskich, jak było we Francji, gdzie chciano obalić Ludwika Filipa I i proklamować II Republikę.

emigrację do Anglii. Marks osiadł w Londynie, gdzie pozostał aż do śmierci, natomiast Engels wrócił do pracy w fabryce w Manchesterze.

Obaj myśliciele pracowali ze sobą w podziwu godnej symbiozie przez czterdzieści lat. Engels, jako że przeżył swego przyjaciela, Marksowi przypisał większość myśli składających się na ich filozofię. Stąd nosi ona nazwę marksizmu, choć wiele zasług, szczególnie dotyczących samej filozofii, zawdzięcza ona Engelsovi. Nie ulega wątpliwości, że socjalizm w wydaniu Marksa i Engelsa był odruchem skierowanym przeciwko liberalizmowi społecznemu, który doprowadził do proletaryzacji świata pracy⁵⁴⁹.

Filozofia⁵⁵⁰, jaką obaj zbudowali, opierała się przede wszystkim na spuściznie naukowej Hegla. Ale nie wyłącznie i nie bezkrytycznie. Swe poglądy starali się budować na wszystkim, co w XIX wieku stworzono w Europie, a co było zasadniczo dorobkiem Oświecenia. Kontekstem myślowym, intelektualno-ideowym dla marksizmu była szczególnie myśl materialistyczna Buechnera, Feuerbacha, Moleschotta, Voghta.

Drugim ważnym myślicielem dla Marksa, a szczególnie dla Engelsa, był Feuerbach. Nieraz twierdzi się nawet, że materializm dialektyczny, jaki wypracowali, opierał się na prostym połączeniu dialektyki heglowskiej i feuerbachowskim materializmie. Nie jest to jednak do końca trafny osąd, gdyż to, co prezentuje dialektyka materialistyczna, jest czymś zgoła odmiennym. Mimo że z początku przyjmowali poglądy Hegla, to z czasem radykalnie od nich odstąpili, zostawiając sobie jednak heglowski język. Zasadniczo różni ich od Hegla to, że był on idealistą, oni zaś materialistami. Podobna niespójność między nimi występuje

⁵⁴⁹ J. Stepa, *Komunizm a światopogląd katolicki*, Poznań 1937, s. 24.

⁵⁵⁰ *Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki do przedmiotu podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii i socjologii*, praca zbiorowa, red. T.M. Jaroszewski, Warszawa 1975; Z. Cackowski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1970; L. Kasprzyk i A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1981; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. III.

w pojęciu dialektyki. Co prawda, Marks i Engels przyjmowali ją jako prawo rozwoju, ale tylko bytu, a nie, jak Hegel, także idei. Marks przyznawał nawet, że jego dialektyka jest wręcz przeciwna tej, jaką stworzył Hegel. Był zgoła skłonny twierdzić, że dialektyka heglowska zastosowana do problemów społecznych jest raczej reakcyjna niż rewolucyjna, a tylko za taką on się opowiadał. Nie umniejszało to jednak głębokiego podziwu, jaki Marks żywił do swego mistrza.

Hegel i Feuerbach byli dla Marksa i Engelsa źródłem filozoficznej propedeutyki, ale nie oni ukierunkowali ich komunistyczne myślenie. Stało się to za sprawą idei socjalistycznych, jakie już od XVIII wieku kiełkowały we Francji. Początkowo były one utopijne, związane z poglądami Saint-Simona oraz późniejszych pozytywistów. Marks i Engels przekształcili jednak te utopijne hasła w naukową doktrynę społeczną.

Punktem wyjścia ich poglądów jest porządkująca obszar idealizmu i materializmu teza, że oba kierunki dzieli stosunek myśli do bytu czy ducha do przyrody. Dla idealistów duch jest pierwotny w stosunku do przyrody, dla materialistów przeciwnie, przyroda wyprzedza ducha. Pamiętajmy, że w XIX wieku idealizm był w Niemczech poglądem niemalże absolutnie panującym w ośrodkach akademickich. Dokonując głębokiej rewizji tej filozofii, a nawet w pewnym sensie odwracając się od niej, Marks i Engels budzili duże zainteresowanie.

Nie tylko w ontologii zaznacza się rozbieżność idealizmu i materializmu. Dotyczyło to również epistemologii. Skoro świat jest złożony głównie z materii, która to jest pierwotna w stosunku do ducha, toteż i ona jest zasadniczym przedmiotem ludzkiego poznania. Rozpatrzmy jednak najpierw samą istotę istnienia materii. Berkeley twierdził, że jeżeli coś istnieje, to tylko dlatego, że jest postrzegane (jest to tzw. idealizm subiektywny lub epistemologiczny). Ale realiści nie godzą się na takie twierdzenie. Uważają, że istnienie bytu jest niezależne od postrzegania i że jest ono wobec niego pierwotne. Z tym drugim stanowiskiem łączyli się Marks i Engels, dodając je do swych materialistycznych poglądów na byt. Ostatecznie twierdzili oni, że realnie istnieje jedynie świat postrzegany zmysłowo – innego nie ma.

W historii filozofii realizm zyskał dwa profile. Jeden głosił, że przedmioty materialne, choć istnieją niezależne od tego, czy są postrzegane, to i tak nie jesteśmy stanie adekwatnie wnikać w ich istotę i je poznać. Drugie stanowisko, choć opierało się na tych samych założeniach co do istoty bytu, to jednak wyrażało optymizm i możliwość jego poznania. Jest to realizm radykalny, podzielany przez Marksa i Engelsa. Uważali oni, że nie tylko wiemy, że świat (oczywiście jedynie materialny) istnieje, ale też że możemy poznać, jaki on jest. Temu poznaniu służy doświadczenie weryfikowane przez życie i zdrowy rozsądek.

Materializm Marksa i Engelsa tym różnił się od materializmów głoszonych przez poprzedzających ich filozofów, że nie ujmował on świata na sposób mechanistyczny. Droga poznawcza tych myślicieli wiodła od analizy martwych bytów materialnych, które traktowali jako właściwą i pierwotną postać bytu. Jego fizykalne właściwości wymuszają mechanistyczny jego opis. Nie wyobrażano sobie, by można było być materialistą, nie przyjmując zarazem jego mechanistycznej wersji. Marks i Engels przekroczyli jednak ten schemat. Mechanizm był dla nich tylko jedną z właściwości bytu, bynajmniej nie jedyną. Inną przecież jest życie. Inną jest też świadomość i psychiczność {psychika?}. Te własności wyrastają wprawdzie z bytu materialnego, odznaczają się ruchem, ale nie są przecież natury mechanistycznej. Ruch poszczególnych tych właściwości bytów badają różne nauki: mechanika, akustyka, chemia, biologia, psychologia, nauki społeczne itd. Mechanika traktowana jako nauka szczególna i wyłączna w badaniu tych zjawisk nie spełnia wymogów rzetelności i obiektywności wyników, a wręcz je wypacza. Marks i Engels, jak widzimy, wyszli poza ten metodologiczny schemat, pozostając mimo to na stanowisku filozoficznego materializmu.

I ten materializm stał się podłożem ich dialektyki⁵⁵¹. Stworzyli dość oryginalną jej odmianę, inną niż Platon i inną niż sam Hegel, na którym to się wzorowali. Ich poprzednicy, przekonani do niej jako do skutecznej metody poznawczej, posługiwali się

⁵⁵¹ J. Such, *Dialektyczne wizje świata*, Warszawa – Poznań 1992, s. 110nn.

dialektyką, działając w obszarze mniej lub bardziej idealistycznego postrzegania świata. Marks i Engels, stojąc mocno na realistycznym i materialistycznym gruncie filozofii, stworzyli dialektykę w istocie swej przeciwną idealizmowi. O ile dotąd była ona własnością myśli, teraz stała się własnością materialnej przyrody.

Pomimo tych zasadniczych różnic dialektyka Marksa i Engelsa była rozwinięciem jej poprzedniej wersji. To, co łączyło dialektykę heglowską z tym, co prezentowali nowi jej propagatorzy, to wskazanie na nieustanny ruch, na ciągłe rozwijanie się, z tym że u Hegla dotyczyło to myśli, a Marksowi i Engelsowi – przyrody. Tak więc materialistyczna dialektyka odnosi się do poglądu, że jedna i jedyna materia jest w stanie ciągłego rozwoju, przez co zmienia swoją postać. Dialektyczne pojmowanie przyrody przypisuje jej cztery właściwości: „1) przyroda składa się z rzeczy ze sobą spojonych, wzajem się warunkujących i przeto względnych; 2) jest w ciągłym ruchu, przemianie, rozwoju; 3) rozwijając się, wytwarza nowe jakości; a 4) motorem rozwoju jest walka wewnętrznych przeciwieństw”⁵⁵². I znowu musimy stwierdzić, że nie są to poglądy zupełnie nowe. Podobnie wyrażał je już Heraklit. Z tym że teraz z tezami tymi Marks i Engels wystąpili przeciwko metafizyce, która jest przecież filozofią absolutu, dialektyka zaś filozofią bytu w jego zmienności i ruchu.

Radykalny materializm i realizm poznawczy w postrzeganiu świata konsekwentnie przekłada się u nich na także samo postrzeganie człowieka⁵⁵³. Sprzeciwiali się traktowaniu człowieka abstrakcyjnie, a tak czynił m.in. Hegel. Istotne dla nich było spojrzenie na człowieka z perspektywy jego własności zmieniających się pod wpływem czasu i miejsca. A właśnie warunki społeczne, w jakich żyje, stopień jego rozwoju, samoświadomość, otoczenie cywilizacyjne i kulturowe tworzą go jako tę konkretną osobę. Dlatego najlepiej jest badać go z perspektywy socjologii i historii, gdyż tu właśnie osiąga się pełną i konkretną o nim wiedzę. Marks twierdzi zatem, że proces hominizacji jest efektem socjali-

⁵⁵² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. III, s. 48.

⁵⁵³ L. Kasprzyk i A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 206nn.

zacji – to znaczy że człowiek jest stworzony przez społeczność⁵⁵⁴. Engels uważał, że podobnie jak Darwin odkrył prawo rozwoju świata organicznego, tak Marks odkrył prawo rozwoju dziejów ludzkich⁵⁵⁵. Wynikający stąd wniosek zawiera prawdę, że marksizm ujmuje rozwój społeczny jako proces przyrodniczy zdeterminowany prawami materii. Społeczeństwo jest zatem bytem obiektywno-kolektywnym, wcześniejszym od wyodrębnienia jednostki. Człowiek natomiast jest częścią przyrody i podlega jej prawom rozwoju ewolucyjnego, tak że można go postrzegać w trzech wymiarach: jako wytwór przyrody, społeczeństwa oraz pracy. Istota materialistycznej koncepcji człowieka streszcza się w tezie, że byt społeczny określa świadomość, natomiast świadomość wtórnie kształtuje byt społeczny.

Pochodną materializmu dialektycznego jest materializm historyczny. Zasada się on na takich samych założeniach o prawach konieczności rozwoju oraz materialnych podstawach, jak materializm dialektyczny, z tą tylko różnicą, że dotyczy on wyłącznie rozwoju społeczeństw. Marks i Engels nie dostrzegali większego sensu w rozważaniach o losach jednostek ludzkich w oderwaniu od społeczeństwa. Jedynie w grupie i dla grupy życie ludzkie nabiera sensu i znaczenia i jest dla jednostki właściwym środowiskiem jego indywidualnego rozwoju.

Według Marksa podbudowę każdej społeczności tworzą warunki ekonomiczno-bytowe. A więc najważniejsze dla człowieka jest to, co gwarantuje mu fizyczne istnienie, czyli pożywienie, mieszkanie, odzież. Gdy jest to człowiekowi zagwarantowane, dopiero wtedy może on zająć się polityką, religią, sztuką, nauką. Zatem to, co Marks nazywa całokształtem stosunków produkcji, stanowi podstawę, na której następnie wznieść się może nadbudowa prawna i polityczna społeczeństwa. I tu dopiero kształtuje się świadomość ludzka – nie odwrotnie.

⁵⁵⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 95–117; tenże, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 61.

⁵⁵⁵ F. Engels, *Mowa nad grobem Karola Marksa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, dz. cyt., t. II, s. 155.

To nie świadomość kształtuje byt, lecz (materialny) byt kształtuje świadomość. Tak można by w skrócie przedstawić stanowisko Marksa w odniesieniu do czynników rozwoju społeczeństwa. Dlatego tak ważne są warunki życia materialnego oraz ich gospodarcza organizacja. Bez sprawnie funkcjonującej gospodarki nie sposób oczekiwać wzrostu świadomości społeczeństwa oraz rozwoju tych dziedzin, w których duch ludzki odgrywa zasadniczą rolę.

Duch podporządkowany jest materii, a ściślej: materialnym warunkom egzystencji. Cała kultura ludzka osadzona jest – w przekonaniu Marksa – na tym, jak zdobywane są materialne środki do życia. Sposób ich zdobywania (produkowania) określa, w jakim społeczeństwie i w jakim ustroju politycznym żyjemy. A o tym decydują siły wytwórcze, czyli ludzie i narzędzia oraz stosunki produkcji, lub szerzej: stosunki społeczne, w jakich owo wytwarzanie dóbr się odbywa. Produkcja zatem ma charakter zdecydowanie społeczny. Dlatego tak ważne jest, jakie stosunki międzyludzkie towarzyszą człowiekowi w trakcie jego pracy, co łączy ludzi stojących obok siebie, przy wspólnym warsztacie pracy, oraz jaka atmosfera panuje między poszczególnymi szczeblami w hierarchii zawodowo-pracowniczej.

Pojawia się już tutaj termin kluczowy dla filozofii marksistowskiej: alienacja. Kategoria alienacji, którą Feuerbach zastosował do krytyki religii, staje się u Marksa narzędziem zarówno analizy, jak i krytyki stosunków społeczno-politycznych. Człowiek jest wyobcowany przede wszystkim poprzez niewłaściwe stosunki społeczno-polityczno-gospodarcze⁵⁵⁶. Tak więc dla Marksa u podstaw wszelkiej alienacji leży alienacja pracy⁵⁵⁷.

Doktryna materializmu historycznego głosi, że ludzkość znajduje się w stanie ciągłego rozwoju. Decydująca o rozwoju społeczeństwa w ogóle jest ewolucja, jaka dokonuje się w zakresie sto-

⁵⁵⁶ R. Panasiuk, *Filozofia i państwo*, Warszawa 1967, s. 296.

⁵⁵⁷ Por. A. Szostek, *Alienacja – problem wciąż aktualny*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 295; S. Kowalczyk, *Marksistowska koncepcja wyzwolenia człowieka a chrześcijaństwo*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego w Polsce*, red. A.B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992.

sunków produkcji i wymiany. W historii mieliśmy pięć takich typów: gmina pierwotna, niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm i socjalizm. Konsekwencje ich przeobrażeń, jak to powiedzieliśmy, zdecydowanie wykraczają poza ramy sposobów wytwarzania dóbr. Sięgają one przeobrażeń w sposobie życia, myślenia, odczuwania, wartościowania, przyjmowanych idei, poglądów politycznych, wrażliwości religijnej itd. Marks jest skłonny twierdzić, że jeśli zmienić sposób produkcji, to zmieni się samo społeczeństwo. Cała nadbudowa, jaka towarzyszy ludzkości, jest wynikiem jej sposobów produkowania, rozdzielania i konsumowania dóbr, czyli tego, co w marksistowskiej filozofii nazwane jest bazą. Marks mówi przy tej okazji także o nadbudowie ideologicznej, której podłożem jest właśnie gospodarka, a więc czynnik zdecydowanie materialny. I jeszcze jeden wniosek, jaki nasuwa się zwolennikom materializmu historycznego: to ustrój gospodarczy decyduje o tym, jak w danej epoce kształtuje się filozofia, prawo i moralność.

Poznanie ludzkie marksizm traktuje jako odzwierciedlenie świata materialnego w świadomości człowieka. Zatem rozwój człowieka i społeczeństwa jest uwarunkowany rozwojem sił wytwórczych, czyli ostatecznie środkami i stosunkami produkcji. Ponieważ daje się zauważyć sprzeczność między siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji, która ogniskuje się w punkcie własności prywatnej, dlatego w tej własności marksizm widzi przyczynę podziału klasowego, wyzysku człowieka przez człowieka, istnienie państwa i prawa, a w rezultacie ludzką alienację. Państwo i prawo stają się narzędziem ucisku w ręku silniejszych gospodarczo. Państwo jest instytucją zrodzoną przez walkę klasową istotowo związaną z istnieniem własności prywatnej. Ponieważ kapitalizm, zdaniem Marksa, uwikłany jest w sprzecznościach związanych przede wszystkim z centralizacją dóbr materialnych, a równocześnie pauperyzacją proletariatu, zachodzi więc konieczność rewolucji społecznej i dyktatury proletariatu, która miała doprowadzić od socjalizmu do komunizmu.

Zapytajmy zatem: Jakie czynniki wpływają na zmianę typu gospodarowania? Według Marksa i Engelsa jest to przede wszystkim zmiana sił wytwórczych, czyli ludzi oraz maszyn. Wraz z po-

stępem technicznym, lub szerzej: cywilizacyjnym, idzie zmiana świadomości ludzkiej. Dotyczy ona głównie postrzegania swego miejsca i roli w życiu społecznym, poczucia sprawiedliwości (a głównie jej braku) oraz pragnienia uczestnictwa w kulturze materialnej i duchowej narodu. Te aspiracje i pragnienia nie będą jednak mogły być zaspokojone bez zmian w systemie gospodarowania. Dlatego poszczególne typy ustrojów gospodarczych: wspólnota pierwotna, niewolnictwo, feudalizm czy kapitalizm, musiały w dziejach ludzkich zaistnieć, by później, pod wpływem zmian sił wytwórczych przekształcić się w nowy typ. Najczęściej dokonywało się to, i nadal dokonuje, w atmosferze przesielen, kryzysów, rewolt, konfliktów społecznych. Tak musi jednak być – mamy tu uzasadnienie dla rewolucji, czasem pojmowanej nie jako jednorazowe zdarzenie, ale jako stan permanentnej walki o nowe i lepsze.

Klasyczny socjalizm opierał swoje nadzieje – jak stwierdza M. Weber – przede wszystkim na kryzysach. Liczył on, że ta destrukcyjna siła będzie wywoływała rewolucyjne nastroje, które doprowadzą do powstania nowego, „socjalistycznego ustroju społecznego”⁵⁵⁸. Rewolucja jest normalnym sposobem zaradzenia sytuacji, gdy przestarzałe siły gospodarcze nie nadążają za zmianami stosunków społecznych. Oczywiście to, co na ten temat pisali Marks i Engels, odnosiło się do panującego wówczas kapitalizmu i nadużyć, jakie on popełniał w środowiskach proletariackich. Krytyka, jaką Marks kierował pod adresem kapitalizmu, była stosunkowo prosta. Otóż uważał on, że skoro kapitalizm skupiający robotników w zakładach pracy nadaje produkcji charakter społeczny, to zarazem ta społeczna produkcja winna opierać się na społecznej własności środków produkcji, czyli należy je skolektywizować. I tak długo, jak długo to nie nastąpi, wyzysk proletariatu i jego poczucie alienacji będą trwać, rodząc bunt i niezadowolenie.

Zatem polityczne hasło ideologów komunizmu brzmi: należy dążyć wszelkimi możliwymi sposobami, by oddać robotnikom

⁵⁵⁸ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, dz. cyt., s. 159.

władzę i środki produkcji. W ten sposób filozofia Marksa i Engelsa z teoretycznych rozważań przeszła do postulatów politycznych. Filozofia materialistyczna, a przede wszystkim materializm historyczny, leży więc u podstaw *stricte* politycznej ideologii, jaką jest socjalizm i komunizm.

I jeszcze pozostało nam zaprezentowanie poglądów Marksa i Engelsa na sprawy etyczne. Ta kwestia, tak jak inne zagadnienia z obszaru spraw społecznych, włączona jest w nurt myślenia materializmu historycznego. Nawiązując do dziedzictwa materialistów, Marks wskazywał przede wszystkim na Demokryta i Lukrecjusza, Kartezjusza i Spinozę oraz na francuskich encyklopedystów jako na protoplastów swojego systemu etycznego. Wskutek tego etyczne zasady postępowania tracą ponadczasową i niezależną od miejsca moc obowiązywania. Postulaty {etyki?} kształtują się i znajdują swoje uzasadnienie jedynie historyczne. A że na przebieg historii wpływają przede wszystkim warunki materialno-bytowe, w jakich człowiek żyje, stąd też i one mają największe znaczenie w kształtowaniu się norm etycznych. Dogmatyzm moralny jest przez nich zdecydowanie odrzucany. Uważają ponadto, że moralność zawsze była moralnością klasową. Stąd broniła ona klasy panującej, a nakładała ciężary na poddanych czy proletariuszy. Domagają się zatem zmiany tej opcji i chcą, by nowa moralność była moralnością broniącą klasy walczącej o swą autonomię i godność, czyli robotników i chłopów.

Etyka dialektyczna programem swym zdecydowanie występowała przeciw aprioryzmowi w stylu Kanta, empiryzmowi czy w końcu chrześcijańskiemu teonomizmowi. Doskonale jednak wpasowała się nie tylko w filozofię materialistyczną i dialektyczną, ale również w program przemian społecznych, jakie niósł ze sobą socjalizm czy też komunizm. Poszczególnych przywódcy rewolucji swobodnie wykorzystywali brak norm etycznych obowiązujących zawsze i wszędzie.

Wskazując na zasady moralne marksizmu, R. Garaudy – jeszcze w latach pięćdziesiątych XX wieku – dumnie głosił: „Nasza moralność, zespół zasad, które rządzą swobodną działalnością człowieka, polega na określeniu celów i środków w związku

z istniejącą rzeczywistością historyczną i społeczną [...]. Nasza moralność nie opiera się na objawieniu czy metafizyce, lecz na wiedzy. Nasza moralność nie jest zbieżna z interesem drobnej garstki pasożytniczych wyzyskiwaczy i zdrajców, lecz zabiega o interes ogromnej większości narodu, szczególnie tych, którzy pracują”⁵⁵⁹.

Z kwestą etyczną silnie wiąże się sprawa stosunku Marksa i Engelsa do religii. Jak już powiedzieliśmy, wyznawali oni materializm, a w konsekwencji ateizm. Marks uważał, że religia, jako historycznie uzasadnione zjawisko, jest czymś w gruncie rzeczy przemijalnym. Rodzi się ona z poczucia krzywdy społecznej, jakiej doznaje człowiek. Jest dla niego jak opium: pozwala mu zapomnieć o problemach tego świata, napawa go nadzieją na sprawiedliwe życie wieczne a zarazem oślepia go i hamuje naturalne odruchy walki o swoje. Ostrze swojej krytyki religii Marks skierował także na Kościół. Instytucję tę postrzegał jako reakcyjną, zainteresowaną tym, by propagować nieziszczalne obietnice szczęścia w niebie, żeby w ten sposób łatwiej było trzymać w karności i poddaństwie wierny sobie lud. Poglądy Marksa na religię można podsumować w ten sposób: dokonał on krytyki nieba, by dojść do krytyki ziemi; krytyki religii, by dojść do krytyki prawa; oraz krytyki teologii, by dojść do krytyki antropologii⁵⁶⁰.

Filozoficzne idee i polityczne postulaty stworzone przez Marksa i Engelsa znalazły wielu krytyków, ale i zwolenników. Do grona tych drugich znacząco wpisał się rosyjski filozof i polityk Włodzimierz Iljicz Lenin (1870–1924). Jego wkład w rozbudowę tego systemu, a zarazem we wcielenie go w życie był na tyle znaczący, że marksizm od tego czasu zaczęto nazywać marksizmem-leninizmem. Był wierny marksistowskim ideom i bardziej czuł się ich wykonawcą niż reformatorem.

⁵⁵⁹ R. Garaudy, *Komunizm i moralność*, Warszawa 1950, s. 47.

⁵⁶⁰ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, dz. cyt., s. 43. Można jednak zauważyć, że system myślowy dotyczący religii jest u Marksa niespójny. Z jednej bowiem strony religia jest produktem fałszywych stosunków społecznych, zafalszowanym obrazem świata, z drugiej natomiast – przejawem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw niej.

Lenin, podobnie jak i Marks, nie wierzył w bezstronność filozofii i jej niezaangażowanie społeczne. Zgodnie z postulatem materializmu historycznego uważał ją za odbicie warunków panujących w danej epoce. Dlatego Lenin swoją filozofię chciał uczynić filozofią klasy robotniczej. Było to też zgodne z innym jego założeniem. Otóż uważał on, że człowiek, niezależnie, jakim zajęciem się trudni – czy to intelektualnym i abstrakcyjnym, czy też fizycznym i konkretnym – zawsze w tym, co czyni, szuka korzyści dla siebie. Nie inaczej jest z paraniem się filozofią. Stąd jego filozofia miała być intelektualnym wsparciem i uzasadnieniem robotniczego buntu przeciwko burżuazyjnej kulturze i tradycji. Walka ze starym porządkiem jest istotą społeczno-filozoficznych poglądów Lenina. Wynika ona ze ścierania się przeciwieństw: ma więc wymiar dialektyczny. Stan walki jest normalnym czy wręcz naturalnym stanem w przyrodzie. Obserwujemy ją na każdym kroku, zarówno w świecie zwierząt, jak i roślin. Tak też jest w życiu społecznym, gdzie toczy się walka klas: klasy panujących i klasy poddanych. Dla Lenina najgorszym stanem, stanem wyraźnej stagnacji i zahamowania postępu, jest pokój. Dlatego rewolucja, totalny przewrót jednego porządku i tworzenie nowego, była dla niego przejawem nie tylko konieczności społecznej, ale nadto naturalnym procesem rozwoju.

Marksizm-leninizm nie różnił się zasadniczo w poglądach filozoficznych od samego marksizmu. W teorii poznania uznawał, że istnieje tylko świat, świat materialny. Jego istnienie jest tak samo obiektywne i realne, jak obiektywne i realne, a zarazem nierozłącznie z nim związane są czas i przestrzeń. Rzeczywistość składająca się na ten świat jest niezależna od naszego postrzegania a zarazem możemy ją objąć myślą i ująć pojęciem. Zatem byt poznajemy taki, jaki jest naprawdę, a nie tylko to, że jest. To nie byt jest wytworem myśli, jak twierdzili idealiści, ale przeciwnie, to myśl jest wytworem bytu materialnego. Powstała ona w wyniku ewolucji materii i to jej zawdzięcza swe istnienie, a zarazem daje gwarancję, że może ona poznawać byt jako taki. Za najistotniejszą władzę poznawczą Lenin uznawał zmysły. Jest to zgodne z ogólnym postulatem teoriopoznawczym materialii-

stów, że właśnie poprzez zmysłowy kontakt z rzeczywistością możemy uzyskać wiedzę na jej temat. Wrażenia zmysłowe dają nam wiedzę pewną i sprawdzalną, a nadto nie są tak skłonne do błędzenia jak konstrukcje wyłącznie umysłowe. Poznanie świata jest, co prawda, w zasięgu możliwości ludzkich zmysłów, ale z racji wiecznie zmieniającej się rzeczywistości nigdy nie jest ono wyczerpujące.

Materia i świadomość, tak jak dusza i ciało, podmiot i przedmiot, rozciągłość i myśl – są dla filozofii marksistowsko-leninowskiej podstawowym przeciwieństwem bytu. Pierwotnie jednak, samoistnie i samodzielnie istnieje jedynie materia. Nie ma ona przyczyny sprawczej w jakimś bycie duchowym – Bogu. Świadomość jest tylko własnością materialnego bytu w określonym stadium jego ewolucji. Jej działanie, dokonujące się w mózgu, opiera się na odbijaniu przez tę rozwiniętą materię innej materii, wywołując w ten sposób wrażenia. Jak widzimy, jest to zdecydowanie naturalistyczne i materialistyczne interpretowanie fenomenu ludzkiej świadomości. Cała antropologia marksistowsko-leninowska przesiąknięta jest tym samym duchem. Widzi ona w człowieku jedynie materię na różnym stopniu jej rozwoju. Człowiek stworzony jest przez naturę z materii, materią otoczony egzystuje i w materii kończy swoje życie. I nie ma nic poza nią.

Lenin w całej rozciągłości przyjmował tezy Marksa i Engelsa dotyczące wielopostaciowości materii i zbudowanego zeń świata. Wyróżniał trzy zasadnicze jej postacie: materię martwą, żywą i świadomą. Badanie poszczególnych postaci materii jest domeną nauk szczegółowych: chemii, fizyki, biologii, psychologii. One to, każde we własnym zakresie, odkrywają nowe właściwości materii, wzbogacając naszą o niej wiedzę.

Myśliciele marksistowsko-leninowscy zdecydowanie zwalczali materializm pojmowany mechanistycznie. Kluczowym pojęciem w pojmowaniu materializmu był ruch. Dla obu tych stanowisk był on własnością materii, lecz dla marksistów nie miał on jednego, mechanicznego sposobu istnienia. O ile dla jednych oznaczał on zmianę miejsca położenia, to dla marksistów miał on dużo rozleglejsze zadania.

Dla Lenina zagadnienie dialektyki jest wystarczająco dobrze opracowane przez Marksa i Engelsa, więc nie widział potrzeby gruntowniejszej jej rewizji. Przyjmował wszystkie wytyczone przez nich postulaty dialektyki: twierdzenie o wzajemnym warunkowaniu się bytu; jego zmienność i rozwój; to, że zmiany, jakie zachodzą w przyrodzie, odbywają się według zasady, że z ilości przechodzi się do jakości; oraz że sprzeczności tkwiące w bycie, a więc i w przyrodzie, tworzą napięcie, które prowadzi do stanu walki. Te dogmaty marksistowsko-leninowskiej dialektyki w pracach filozoficznych Lenina miały przede wszystkim usprawiedliwiać jego przekonanie o walce klas i dziejowej konieczności rewolucji.

Po tej stosunkowo długiej prezentacji filozoficznej drogi, jaką przebyła ideologia komunizmu i socjalizmu, aż w końcu znalazła swoje ucieleśnienie w konkretnych systemach gospodarczych i ustrojach państwowych, przejdźmy do omówienia ich samych.

Zacznijmy od socjalizmu. Po pierwsze, pojęciem tym określamy ideologię i ruchy społeczne, które powstały w XIX wieku w Europie, a odwoływały się do uspołecznienia własności i środków produkcji, sprawiedliwości społecznej i równości. Po drugie, określenie to nadajemy także ustrojom społecznym krajów, gdzie ze względu na wysoki stopień rozwoju rozbudowany został system zabezpieczeń socjalnych. Mówimy przy tej okazji o „państwach dobrobytu”, gdzie dokonuje się redystrybucja dóbr narodowych w ramach gospodarki rynkowej. Po trzecie, pojęcie to stosuje się do opisanego socjalizmu realnego, czyli takiego systemu społeczno-polityczno-gospodarczego, jaki powstał w niektórych krajach w XX wieku. Charakter tych państw wyróżniał się tym, że panowała w nich jedna komunistyczna partia polityczna, cała lub znacząca część gospodarki była upaństwowiona, życie społeczne obywateli było regulowane ogólnymi decyzjami komitetów centralnych.

Z ideami socjalizmu spotykamy się już w Średniowieczu, gdzie co jakiś czas pojawiały się bunty przeciwko suwerenom; w epoce nowożytnej stają się one hasłami ruchów religijnych; zaś w epoce Renesansu – składnikiem utopijnych programach reformatorów społecznych. Jednak zasadniczy ich rozkwit nastą-

pił w XIX wieku i był reakcją na sytuację robotników w kapitalistycznym porządku gospodarczym. Wówczas to na uprzemysłowienie i umasowienie się gospodarki nałożyła się fala migracji ludności, rozerwanie się tradycyjnych rodzinno-sąsiedzkich więzi, urynkowanie się wielu dziedzin życia i kultury, które do tej pory regulowała tradycja i lokalne zwyczaje, wzrost świadomości obywatelskiej oraz pauperyzacja coraz większej liczby ludzi.

W takich okolicznościach hasła równości, wspólnotowości, sprawiedliwości społecznej, walki z wyzyskiem kapitalistów natrafiały na przychylność nie tylko w środowiskach proletariatu i chłopstwa, ale i inteligentkiej awangardy. Początkowo idee socjalizmu chciano realizować poprzez budowanie dobrowolnych wspólnot produkcyjnych. Nie były one jednak na tyle silne, by konkurować z coraz mocniejszym kapitałem.

Nieudolność tych prób zmusiła do poszukania radykalniejszych sposobów zmiany tego stanu rzeczy. Druga połowa XIX wieku to przede wszystkim rozwój myśli socjalistycznej, która mogłaby dokonać przebudowy całego panującego wówczas ładu społecznego. Starania takie podjęli przede wszystkim K. Marks i F. Engels. Wypracowane przez nich metody filozoficzne, tj. dialektyka i materializm historyczny, pozwoliły im odnajdywać prawidłowości zachodzących zmian w porządku społecznym oraz uzasadniać je dziejową koniecznością i prawami natury. Tak też postrzegali oni współczesną sobie rzeczywistość społeczno-gospodarczą: jako domagającą się jak najszybszych reform, nie wykluczając rozwiązań metodami rewolucyjnymi.

Komunizm marksistowsko-leninowski nie był wówczas jedynym sposobem na rozwiązanie kwestii robotniczej. Równoległe z nim rozwijały się programy socjalne czy nawet socjalistyczne o dużo bardziej pokojowym nastawieniu do zmian, jakie trzeba było wprowadzić. Zakładały one głównie takie stopniowe przekształcanie kapitalizmu, by był on bardziej przyjazny dla niekapitalistów, a zarazem bardziej sprawiedliwy w dystrybuowaniu wytwarzanych przez siebie dóbr. Pojawiły się zatem programy uspołdzielczania środków produkcji; przekształcenia własności prywatnej we własność związków zawodowych, czyli tzw. syn-

dykalizm; obalenia państwa, by w ten sposób na jego gruzach mógł się spontanicznie ukształtować porządek społeczny, czyli tzw. anarchizm; agraryzm, dążący do tego, by gospodarkę rolną oprzeć na średnich gospodarstwach i spółdzielniach rolniczych; oraz dążenie, by poprzez reformy parlamentarne przekształcać kapitalizm w kierunku sprawiedliwego dostępu do dóbr.

Ta wielość różnych rozwiązań spowodowała, że idee socjalizmu anektowane przez różne ruchy i partie rozmyły się nieco w swej wyrazistości, szczególnie w krajach Europy Zachodniej, gdzie w warunkach demokracji socjalistyczne dążenia stały się programem legalnie działających partii politycznych i związków zawodowych. Domagano się obalenia ustroju kapitalistycznego, odchodząc jednak od rewolucyjnej retoryki na rzecz rozwiązań metodą reform parlamentarnych. To, czego się wówczas domagano, to przede wszystkim redystrybucja dochodu narodowego, świadczeń socjalnych, ubezpieczeń społecznych. Inaczej działalność ruchów socjalistycznych wyglądała w carskiej Rosji. Tutaj w warunkach konspiracyjnych przygotowywano przewrót ustroju politycznego. Jeszcze inaczej socjalizm przyjmowany był w państwach powstałych w wyniku dekolonizacji.

Druga połowa XX wieku to okres, w którym wiele krajów, do tej pory politycznie i gospodarczo zależnych od europejskich mocarstw, odzyskiwało swoją niezależność. A zależność ta, oprócz politycznej, dotyczyła także sfery gospodarczej, gdy centra kapitałowe znajdowały się właśnie w krajach kolonizatorów. Zacołanie, jakie po sobie pozostawiali kolonizatorzy, nie pozwalało tym państwom na sprawne funkcjonowanie w warunkach kapitalizmu i demokracji. Stąd wiele krajów rozwijających się zdecydowało się na ustrój o gospodarce planowej, sądząc, że w ten sposób zlikwidują nierówności społeczne i dogonią kraje wysoko rozwinięte. Nieskuteczność tej drogi wywoływała konflikty zbrojne, rodziła jeszcze większe dysproporcje pomiędzy bogatą elitą władzy a nędzą pozostałego społeczeństwa, terroryzm i nienawiść do Zachodu.

Po II wojnie światowej silne partie socjaldemokratyczne skoncentrowały swe działania na domaganiu się państwowo-rządowej kontroli nad gospodarką oraz nacjonalizacją najważniej-

szych gałęzi przemysłu w ramach ustroju kapitalistycznego. Dążono do poszerzania świadczeń socjalnych i sprawiedliwego podziału oraz dostępu do dóbr narodowych. Polityka ta zyskała nazwę społecznej gospodarki rynkowej i była podstawą tzw. państw dobrobytu, do których niewątpliwie zaliczyć można niektóre kraje Europy Zachodniej (m.in. Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Szwecja, Austria) oraz Stany Zjednoczone, Kanadę, Nową Zelandię i Australię. W krajach tych prawa socjalne wpasowały się w strukturę ładu społecznego na równi z prawami wolnościowymi i obywatelskimi. Zmianie uległ także stosunek socjalistów do własności. Już nie jest on postrzegany jako źródło zła i dysproporcji społecznych. Kapitalistyczna gospodarka zyskała aprobatę socjalistów, szczególnie po tym, jak skompromitował się model gospodarki planowej w krajach socjalistycznych i komunistycznych. Popierają jednak nadal przekształcenia zmierzające do uczynienia pracownika współwłaścicielem przedsiębiorstw oraz jego udziału w zarządzaniu nimi.

Szczególnym i radykalnym wyrazicielem postulatów socjalistycznych był komunizm. Miał on stać się krańcowym etapem socjalizmu. W komunistycznym państwie postulowano „zniesienie własności prywatnej, wysoki podatek progresywny, stopniową nacjonalizację przemysłu, bankowości i środków transportu, zniesienie prawa dziedziczenia, przymus pracy dla wszystkich”⁵⁶¹. Samo to pojęcie wywodzi się z języka łacińskiego, gdzie *communio* oznacza wspólnotę. „Wspólnotowość”, jaką ruch komunistyczny propagował w gospodarce, oznaczał kolektywizację środków produkcji oraz równy dostęp do jej wytworów. Ideologia ta zmierzała zatem do zlikwidowania własności prywatnej a tym samym do obalenia kapitalizmu. W teorii marksistowsko-leninowskiego materializmu historycznego komunizm był uznany za najwyższą, postępową, bezklasową organizację społeczną, która miała nastąpić właśnie po kapitalizmie.

Krytyka Kościoła wysuwana wobec komunizmu i socjalizmu miała przede wszystkim podstawy teoretyczne. Potępienie so-

⁵⁶¹S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji...*, dz. cyt., s. 62.

cializmu utopijnego, a więc niezorganizowanego społecznie, znajdziemy już w urzędowych wypowiedziach: bullach i encyklikach następujących papieży: Piusa VII *Ecclesiam Christi* (1821), Leona XII *Quo graviora* (1826), Grzegorza XVI *Mirari vos* (1832) i *Singulari vos* (1834). Oczywiście na taką krytykę ze strony chrześcijaństwa zasługiwał także komunizm i socjalizm jako ustrój polityczny, którego cechował wyraźnie totalitarny sposób rządzenia. Założenia ustrojowe marksizmu-leninizmu opierały się na ateistycznym, materialistycznym postrzeganiu świata i człowieka. Już choćby w związku z tą kwestią Kościół nie mógł aprobować takiego modelu porządku społecznego. Nie przekonały go także inne głoszone przez komunistów hasła: walki klas, wspólnej własności, monopoli partyjnego, propagowanego modelu sprawiedliwości społecznej.

Pontyfikat Leona XIII przypada na lata szczególnego rozwoju liberalizmu w dziedzinie zarówno gospodarczej, jak i ustrojowo-politycznej. Był to okres rewolucji przemysłowej, która obok imponującego rozwoju gospodarczego zrodziła warstwę proletariatu poddaną wyzyskowi i nieludzkiej eksploatacji. Powstała wówczas kwestia społeczna, którą Leon XIII utożsamiał z kwestią robotniczą, a jej istotę stanowiły dysproporcje i nierówności społeczne⁵⁶². Trudno się dziwić, że tak niesprawiedliwa rzeczywistość obudziła sprzeciw wyrażający się nie tylko w strajkach klasy robotniczej, ale także w budowaniu doktryn, które formułowały programy walki o sprawiedliwość społeczną. Pierwsze ośrodki myśli społecznej ze strony katolickiej powstały, zanim sformułowano stanowisko Stolicy Apostolskiej, i postulowały one drogi wyjścia z kryzysu zarówno na gruncie intelektualnym, jak i na niwie działalności społecznej. Należy tutaj wspomnieć pierwsze szkoły społeczne ze słynnymi nazwiskami: Le Play – Szkoła Pokoju Społecznego, Perin z Louvain, szkołę niemiecką z bp. Kettelerem oraz Szkołę Katolicyzmu Społecznego w Liege⁵⁶³. Myśl

⁵⁶² C. Strzeszewski, *O nowy profil nauki społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 14 (1971) z. 2, s. 16.

⁵⁶³ J. Mazur, *Etapy rozwoju myśli społecznej Kościoła*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński. *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 100–108.

wielkich społeczników stała się przedpolem dla pierwszej społecznej encykliki. Leon XIII wychodzi w niej od analizy położenia społeczno-gospodarczego klasy robotniczej, krytykując zarówno ustrój liberalny, jak i proponowaną przez socjalistów drogę uleczenia choroby społecznej. Papież, krytykując myśl o walce klas, którą głosił socjalizm, przedstawia chrześcijańską odpowiedź, jaką jest solidaryzm społeczny, i zajmuje się zasadniczo jednym punktem programu socjalistycznego, mianowicie uspołecznieniem dóbr, ukazując niezgodność tej idei z naturą człowieka. Przy tej okazji przeprowadza obronę wartości prywatnej, zarówno produkcyjnej, jak i konsumpcyjnej, motywując słuszność tej zasady prawem naturalnym, interesem robotnika oraz interesem społecznym⁵⁶⁴.

Leon XIII odróżnia posiadanie własności od jej używania, stawiając na końcu tezę, że dobra materialne należą wspólnie do całego rodzaju ludzkiego, lecz równocześnie osoba ludzka poprzez pracę, dziedziczenie czy oszczędzanie ma niezbywalne prawo do posiadania owych dóbr. Nie do przyjęcia jest, według Leona XIII, zniesienie własności prywatnej, ponieważ to właśnie własność jest celem wysiłków pracowniczych, zachętą do zapobiegliwości i oszczędności oraz najlepszym sposobem polepszania ludzkiego losu. Ponadto zniesienie własności prywatnej byłoby sprzeczne z prawem naturalnym, ponieważ własność wspólna nie stwarza możliwości swobodnego rozwoju człowieka, a nawet w jakimś sensie umożliwia jego zniewolenie.

Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* pisał o nonsensie związanym ze wspólną własnością: „Zmiana zatem posiadania z prywatnego na wspólne, do której dążą socjaliści, pogorszyłaby warunki życia wszystkich pracowników pobierających płacę, ponieważ odebrałaby im swobodę używania płacy na cele dowolne, i tym samym także nadzieję i możliwość pomnożenia majątku rodzinnego i polepszenia losu. Ponadto, co jeszcze ważniejsze, zalecają w ten sposób socjaliści środek sprzeciwiający się jaskrawo sprawiedliwości; prywatne bowiem posiadanie dóbr

⁵⁶⁴J. Zabłocki, *Na polskim skrzyżowaniu dróg*, Warszawa 1972, s. 334.

materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka” (RN 4).

Odnosnie do socjalizmu Leon XIII wypowiedział się również w encyklice *Graves de communi*. Rozróżnia tutaj socjaldemokrację, a więc demokrację o zabarwieniu socjalistycznym, od demokracji chrześcijańskiej. Stwierdza w tej encyklice, że Kościół nie solidaryzuje się z jakąś jedną tylko formą rządów ani nie uważa jej za wyłącznie dobrą i właściwą. Demokracja chrześcijańska, kładąc nacisk na podmiotowość i współudział w rządach państwa, odcina się od socjalistycznych idei prowadzących do form nakazowo-rozdzielczych. W okresie czterdziestu lat od ukazania się pierwszej społecznej encykliki nastąpił dalszy rozwój gospodarczy. Pojawiła się pewna poprawa położenia robotników pracujących w przemyśle, ulepszono także ustawodawstwo społeczne, niemniej nie rozwiązało to kwestii społecznej. Pojawił się natomiast nowy element związany z powstaniem pierwszego państwa, które komuniści rosyjscy budowali na bazie założeń marksistowsko-leninowskich.

Kryzys gospodarczy o zasięgu światowym w 1920 roku przyniósł niewyobrażalne bezrobocie, pozyskując także nowych zwolenników przebudowy ustroju społecznego. W takim właśnie kontekście Pius XI wydał encyklikę *Quadragesimo anno*. Zawiera ona zasadniczo dwa postulaty: wyzwolenie proletariatu na drodze uwłaszczenia, które miałyby polegać na udostępnieniu własności możliwie wszystkim, oraz zmianę struktury społecznej przez wprowadzenie ustroju własności poprzez samorządy społeczne i gospodarcze. Pius XI, omawiając ruch socjalistyczny, rozróżnia w nim dwa ugrupowania: obóz umiarkowany – socjalizm, oraz skrzydło radykalne – komunizm. Charakterystyczne jest, że w przypadku socjalizmu papież widzi punkty zbieżne z chrześcijańskimi reformatorami społecznymi, chociaż rozbieżności są tak wielkie, że nie można być równocześnie dobrym katolikiem i prawdziwym socjalistą, ponieważ socjalistyczne poglądy ograniczają naturę człowieka, zawężając ją jedynie do społeczności i pracy, co w ostateczności prowadzi do dehumanizacji. O wiele poważniejszym zagrożeniem, był według papieża komunizm.

Pius XI w *Quadragesimo anno* nawiązując do myśli Leona XIII, stwierdza: „Niczego się przy tym Papież nie spodziewa ani od liberalizmu gospodarczego, ani od socjalizmu; pierwszy bowiem okazał się niezdolnym do sprawiedliwego rozwiązania kwestii społecznej, a drugi doradza lekarstwo, które jest stokroć gorsze od choroby i ludzkość wtrąciłoby w większe jeszcze niebezpieczeństwo” (QA 9)⁵⁶⁵.

Zwróćmy uwagę na fakt, że dopiero za tego pontyfikatu Kościół zetknął się z socjalizmem marksistowskim. Zarówno w encyklice *Quanta cura*, jak i w *Syllabusie* (1864) socjalizm zostaje

⁵⁶⁵ Przynotujemy tu jeszcze dwa fragmenty encykliki *Quadragesimo anno*, charakteryzujące obóz radykalny – komunizm, i obóz umiarkowany – socjalizm: „Jeden odłam socjalizmu przeszedł przemianę podobną do tej, której uległo – jak poprzednio wyjaśniliśmy – gospodarstwo kapitalistyczne. Popadł w komunizm, i tak w teorii, jak w praktyce stawia sobie dwa cele: najostrejszą walkę klas i zupełne zniesienie własności prywatnej, a robi to nie skrycie i nie na drodze okrzęnej, lecz jawnie, otwarcie, przy użyciu wszelkich, nawet najgwałtowniejszych środków. W dążeniu do tych celów na wszystko się waży i przed niczym się nie cofa, a kiedy dorwie się do władzy, objawia nieprawdopodobną i strasliwą brutalność i nieludzkość. Świadczą o tym okropne przeżycia i ruiny, którymi znaczy olbrzymie przestrzenie Europy Wschodniej i Azji. Do jakiego zaś stopnia jest nieprzyjacielem i otwartym wrogiem Kościoła oraz samego Boga mówią o tym, niestety, aż nadto głośno, fakty niezaprzeczalne i wszystkim znane. Wobec tego także dobre i wierne dzieci Kościoła nie potrzebują już przestróg z naszej strony przed bezbożnym i niegodziwym komunizmem. Z głębokim bólem patrzymy na lekkomyślność tych, którzy zdają się nie doceniać groźących z tej strony niebezpieczeństw i ogarnięci gnuśną beczynnością spokojnie znoszą propagandę hasel gwałtownego i krwawego przewrotu społecznego, na jeszcze cięższe potępienie zasługuje niedbalstwo tych, którzy zaniedbują usunąć stan rzeczy, który powoduje rozgoryczenie umysłów narodów i toruje przez to drogę do przewrotu i ruiny społeczeństwa” (QA 112).

„Mniej radykalnym bez wątpienia jest drugi obóz, który zachował nazwę «socjalizmu». Nie tylko rezygnuje on z posługiwania się gwałtem, ale nadto wprowadza pewne złagodzenie i ograniczenie w walkę klas i w dążność do zniesienia prywatnej własności, chociaż ich całkiem nie odrzuca. Można by powiedzieć, że socjalizm przerażony swoimi zasadami i wnioskami, które z nich wyciągnął komunizm, skłania się i zbliża się do prawd uświęconych przez chrześcijańską tradycję, nie da się bowiem zaprzeczyć, że jego postulaty nieraz bardzo przypominają sprawiedliwe żądanie, które stawiają chrześcijańscy reformatorzy społeczni” (QA 113).

potępiony ze względu na całkowite podporządkowanie prawu państwowemu obywateli oraz zakwestionowanie praw rodziny do wychowania dzieci. Jednakże za najbardziej wyczerpującą krytykę Kościoła wobec komunizmu można uznać encyklikę Piusa XI *Divini Redemptoris – O bezbożnym komunizmie*. Dla Piusa XI komunizm jest to przede wszystkim „błędna idea wyzwolenia ludzi pogrążonych w nędzy” (DR 8), a w swojej istocie jest to system „pełen błędów i sofizmatów sprzeciwiający się tak objawieniu, jak i zdrowemu rozumowi, niszczący wszelki ład społeczny i podważający jego podwaliny; zapominający prawdziwe pochodzenie, naturę i istotny cel państwa, odmawiający w końcu człowiekowi prawa do godności i wolności” (DR 14).

Komunizm zostaje ukazany jako system pełen błędów i sofizmatów, sprzeciwiający się zarówno Objawieniu chrześcijańskiemu, jak i zdrowemu rozumowi, niszczący wszelki ład społeczny, a równocześnie odmawiający człowiekowi tak godności, jak i wolności.

Kolejnym papieżem zajmującym głos na interesujący nas temat był Pius XII. W przeciwieństwie do swoich poprzedników jego poglądy nie są skoncentrowane w jednej encyklice, znajdziemy natomiast niemało wypowiedzi, szczególnie radiowych, poświęconych ważnym problemom społecznym⁵⁶⁶. Za najbardziej programowe uważa się przemówienie radiowe z 1 czerwca 1941, wygłoszone z okazji 50-lecia *Rerum novarum*. Pius XII w socjalizmie upatruje tu przyczynę i niebezpieczeństwo dechrystianizacji życia społecznego. Natomiast w przemówieniu wigilijnym z 1942 roku, zwanym „deklaracją praw człowieka” lub też „manifestem personalizmu chrześcijańskiego”⁵⁶⁷, papież stwierdza, że „ustrój społeczny powinien zapewnić własność prywatną, choćby w skromnym zakresie, wszystkim klasom”⁵⁶⁸; należy rów-

⁵⁶⁶ B. Sorge, *Il discorso sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Brescia 1988, s. 196.

⁵⁶⁷ E. Giovacchini, *La dottrina sociale della Chiesa: Storia contenuti, attualità*, Pisa 1997, s. 31.

⁵⁶⁸ Za: J. Krucina, *Dobro wspólne...*, dz. cyt., s. 163. Por. E. Benvenuto, *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, Bologna 1997, s. 137-147.

nież, twierdzi papież, „zmniejszać przeciwieństwa interesów grup i klas społecznych, a tym samym przekonywać o istnieniu w społeczeństwie więzi prawdziwie ludzkiej solidarności i braterstwa”⁵⁶⁹. Postuluje wreszcie przeniknięcie ustroju społecznego państwa duchem chrześcijańskim, twierdząc, że jeśli zabraknie ducha chrześcijańskiego w narodzie, demokracja bardzo szybko przerodzi się w polityczną arenę walki ambicji rasowych i klasowych oraz prywatnych, partykularnych interesów⁵⁷⁰.

Przygotowany przez Piusa XII grunt w pełni wykorzystali jego następcy. Jan XXIII, domagając się odnowienia stosunków społecznych w duchu prawdy, sprawiedliwości i miłości, zalecił współpracę z ludźmi o odmiennej ideologii, postulując możliwość dialogu. W encyklice *Pacem in terris* pojawia się rozróżnienie osoby od błędu (PT 158), chociaż akceptacja ateistycznej ideologii z punktu widzenia chrześcijańskiego jest niemożliwa, należy jednak okazywać zrozumienie i życzliwość wobec ateistów, wynikające z poszanowania godności ludzkiej. Omawiając socjalizm, encyklika rozróżnia jego model społeczno-ustrojowy od płaszczyzny spekulatywno-filozoficznej. Konkretnie ruchy społeczno-ekonomiczne podlegają zmianom, mimo że są inspirowane przez ideologię (PT 13), natomiast różnice ideologiczne chrześcijaństwa i materializmu dialektycznego nie wykluczają współpracy, szczególnie w dziedzinie myśli technicznej i gospodarki, ponieważ współdziałanie wierzących z ateistami w dziedzinie przekształcania świata jest formą apostołatu wszystkich ludzi. Daje się zauważyć, że Jan XXIII postawił szczególny krok na drodze ewolucji doktryny społecznej wobec socjalizmu, a szczególnie socjalistów. Podsumowaniem stanowiska Kościoła w kwestii komunizmu jest wypowiedź Jana XXIII zawarta w encyklice *Mater et Magistra* z 1961 roku: „[...] Najwyższy Pasterz stwierdza, że tezy tak zwanych komunistów pozostają w skrajnej sprzeczności z nauką chrześcijańską. Nie mogą też katolicy popierać w jakikolwiek sposób twierdzeń socjalistów, mimo że głoszą oni

⁵⁶⁹ Por. C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁷⁰ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 212.

bardziej umiarkowane poglądy. Z przyjętych bowiem przez nich założeń wynika najpierw, że skoro porządek społeczny kończy się wraz ze śmiercią, celem jego jest wyłącznie pomyślność doczesna; a dalej, skoro racją współżycia społecznego i samego społeczeństwa jest wytwarzanie dóbr materialnych, musi to prowadzić do zbyt dużego ograniczenia ludzkiej wolności i zagubienia właściwej koncepcji władzy społecznej” (MM 34).

W związku z ideą postępu, która w szczególny sposób znalazła swoje odbicie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, oraz ze wzrastającą socjalizacją życia gospodarczego i politycznego Paweł VI w *Octogesima adveniens* przeprowadza refleksję nad ideologiami, które oferowały człowiekowi domniemany integralny rozwój, a według papieża stanowiły wadliwą wersję wizji człowieka i społeczeństwa. Rozróżnienie to Paweł VI odnosi do marksizmu i przeprowadza krytykę ateizmu doktrynalnego, stojącego u podstaw marksizmu od prób budowania bardziej sprawiedliwego świata społecznego. Według Pawła VI marksizm w tej formie, stanowiący podwaliny ideologii tzw. krajów socjalistycznych, jawił się jako światopogląd, globalna interpretacja rzeczywistości, a zwłaszcza wizji człowieka i społeczeństwa. Umieszczał on człowieka w centrum wszechświata i historii, uważając się z tej racji za rodzaj humanizmu⁵⁷¹. Z jednej strony humanizm ten zawierał takie elementy, jak dążność do solidarności, wolności, szczerze i głębokie pragnienie równości – i jako taki stanowił nośną ideę w walce przeciwko niesprawiedliwości, z drugiej natomiast wypływał z materializmu, który negował transcendentę człowieka. Poprzez to ów antropocentryzm zredukował jednostkę do poziomu narzędzia i środka⁵⁷². Ateizm marksistowski nie był jakimś dodatkiem, który można by dobrowolnie przyjąć lub odrzucić. Stanowił on integralną część społecznego i filozoficznego systemu, bowiem według Marksa jedynie negacja Boga zapewnia człowiekowi jego prawdziwe trwanie w świecie. Wprawdzie istniały poglądy, które

⁵⁷¹ R. Heckel, *Paweł VI o kierunkach socjalistycznych*, ChwŚ 18 (1972), s. 63.

⁵⁷² M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, Paryż 1967, s. 78.

wskazywałyby na możliwość zbudowania marksizmu bez ateizmu⁵⁷³, to jednak w swoim samorozumieniu marksizm przedstawiał się jako ateizm humanistyczny, który w radykalny sposób negował Boga po to, aby jego miejsce mógł zająć człowiek. Dalszym komponentem marksizmu był pretendujący do tzw. naukowych podstaw humanizm, który miał aspiracje, by opierać się jedynie na naukach społecznych. Paweł VI, odnosząc się do poglądów filozofii marksistowskiej, przestrzegał zarówno przed ateizmem, jak i niewłaściwą koncepcją człowieka, bowiem opierając się jedynie na naukach społecznych, nie jesteśmy w stanie skonstruować integralnej wizji człowieka i społeczeństwa. W marksizmie nie do przyjęcia jest również koncepcja walki klas rozumianej jako podstawowy czynnik napędowy istnienia społeczności. Społeczeństwo według teorii marksistowskiej dzieli się na dwa obozy: burżuazję i proletariatus. Bezpośrednim celem walki klas miał stać się cel gospodarczy, tzn. poprawa warunków pracy robotnika, pośrednim zaś cel polityczny, rozumiany jako wyzwolenie proletariatus poprzez zniesienie własności prywatnej, środków produkcji oraz wprowadzenie społeczeństwa bezklasowego. Oceniając to zjawisko, należy stwierdzić, że teoria walki klas jest niezgodna z historycznym doświadczeniem ludzkości. Interesy klas społecznych mogą być wprawdzie sprzeczne, ale mogą być także wspólne. Nie można więc powiedzieć, by walka klas jako zasada życia społecznego była czymś koniecznym i naturalnym. Historia uczy, że były krótsze lub dłuższe okresy wolne od walk społecznych i trudno byłoby udokumentować, że walka klas jest nakazem etycznym.

Wziąwszy jednak pod uwagę pewną atrakcyjność, którą cieszył się socjalizm, szczególnie w krajach o ustroju liberalnym, Paweł VI zachęcał do przeprowadzenia pewnej myślowej korekty, związanej z postrzeganiem socjalizmu. Najpierw trzeba sobie zdawać sprawę, że istnieją różne formy socjalizmu, że wielu ludzi powołujących się na socjalizm zapożyczają od niego jedynie

⁵⁷³J. Zdybicka, *Marksizm bez ateizmu? Czy ateizm jest istotnym składnikiem marksizmu*, w: *Oblicza dialogu z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo i marksizm w Polsce*, Lublin 1992, s. 160.

metody badań ekonomicznych, nie przyjmując jego podstaw ideologicznych, oraz że trudno sprowadzić konkretne formy socjalizmu do jednego zjawiska. W związku z tym papież zaleca ostrożną ocenę uwzględniającą okoliczności czasu i miejsca, analizę historycznych realizacji socjalizmu, jak też posługiwanie się chrześcijańskimi kryteriami, które pozwalają na odróżnienie iluzorycznych i pozornych działań od czynności wpływających na rzeczywistą poprawę sytuacji ludzkości. Odrzucając Boga i Kościół, socjalizm postrzega religię jako przeszkodę na drodze rozwoju ludzkości.

Wspomnieć należy, że jakkolwiek w kręgu chrześcijańskim pojawiały się pomysły adaptacji treści socjalistycznych do nauki społecznej, to nie zyskiwały one nigdy aprobaty ze strony władz Kościoła. Najwcześniej spotykamy się z nimi w XIX wieku, w związku z pojawieniem się tzw. socjalizmu utopijnego. Wówczas to dostrzeżono możliwość dokonania przebudowy społecznej, inspirując się zarówno ideami socjalistycznymi, jak i ewangelicznymi. Za wzór stawiano gminy wczesnochrześcijańskie i panujące tam zasady wspólnej własności. Propagatorzy tych rozwiązań nie stronili też od haseł walki, z tym że nie miała ona tak radykalnego charakteru jak w późniejszym marksizmie-leninizmie. Widzieli ją raczej jako walkę z wyzyskiem za pomocą spółdzielczych zrzeszeń proletariatu i drobnomieszczaństwa. Do głównych przedstawicieli tego kierunku należeli: P.J. Buchez, W.E. von Ketteler, H.F.R. de Lamennais, Ch. Kingsley i inni.

Zgoła innym nurtem łączenia chrześcijaństwa i idei socjalistycznych czy wręcz komunistycznych była tzw. teologia wyzwolenia. Powstała ona w latach siedemdziesiątych XX wieku w kręgu kultury latynoamerykańskiej, a jej źródłem była rażąca nędza, wyzysk i niesprawiedliwość społeczna, jaka dotykała szerokie masy najuboższych mieszkańców tych iberoamerykańskich krajów. Nie znajdując innego rozwiązania tej nieludzkiej i nie do pogodzenia z chrześcijańskimi wartościami sytuacji tamtejszej biedoty, J.L. Segundo i L. Boff wypracowali chrześcijańską wersję rewolucji proletariatu.

Jej teologiczne założenia miały być zgodne, w przekonaniu ich autorów, z nauczaniem Kościoła, wyrażonym szczególnie

w dokumentach II Soboru Watykańskiego. *Znaki czasów*, o jakich jest tam mowa, miały niedwuznacznie wskazywać z jednej strony na otwartość w dialogu z każdą ideologią, nawet marksistowsko-leninowską, aby z drugiej strony za wszelką cenę doprowadzić do wyzwolenia człowieka spod jarzma zła i nędzy.

Teologowie wyzwolenia ową wolność pojmowali jednak w sposób znacznie odbiegający od soborowego ducha, ewangelicznej nauki i tego, co głosił w swych oficjalnych wystąpieniach Kościół. Postrzegali ją bowiem głównie jako wolność polityczną i ekonomiczno-bytową. Dlatego dla nich nie tyle ważne było samo głoszenie Ewangelii i nawoływanie do sprawiedliwości, ile bezpośrednio i konkretnie działanie na rzecz zniewolonych. Ten praktyczny aspekt chcieli nadać całej teologii, której duch – jak uważali – ginie w teoretycznych rozważaniach. Teologia wyzwolenia nie spotkała się z uznaniem Kościoła powszechnego. Wielokrotnie krytykowana była przez władze kościelne oraz przez poszczególnych teologów. Ostatecznym i rozstrzygającym głosem w tej kwestii był dokument Kongregacji Nauki Wiary wydany w 1984 roku, a zatytułowany *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*⁵⁷⁴.

Zaprezentowane wypowiedzi wskazują, że komunizm i socjalizm oraz ideologia marksistowsko-leninowska stoją w jaskrawej sprzeczności z chrześcijaństwem. Ale nie tylko z jego doktryną wypracowaną w obszarze teologii. Rażące błędy ideologii socjalistycznej dostrzeżono także na płaszczyźnie filozofii, a szczególnie antropologii. Piotr Nitecki, wskazując na przyczyny upadku komunistycznego systemu władzy, mówi, że mają one podwójny charakter: moralny i antropologiczny. Przytoczmy tutaj jego argumenty:

- „Za podstawową przyczynę odrzucenia i upadku komunizmu uznać należy zanegowanie prymatu osoby ludzkiej w łaździe społecznym na rzecz kolektywu rozumianego także jako

⁵⁷⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1985.

«dyktatura proletariatu», czego zewnętrznym wyrazem był monopol jednej partii komunistycznej na sprawowanie władzy”.

- „Z naruszeniem godności i podmiotowości osoby ludzkiej jest ściśle związane zakwestionowanie osobowego charakteru pracy. Ideologia komunistyczna ze swym przekreśleniem własności prywatnej traktowała ludzką pracę wyłącznie jako jeden z elementów gry sił ekonomicznych, nie zaś świadomą działalność osoby ludzkiej, co poniżało godność człowieka i przyczyniało się do jego degradacji”.

- „Do upadku komunizmu przyczyniło się także wprowadzenie do praktyki życia idei walki klas, mającej zastąpić realizacją idei solidarności społecznej. [...] Komuniści [...] usiłowali wmówić całemu narodowi, że najważniejszą siłą kształtującą postęp i rozwój jest walka z faktycznymi bądź urojonymi przeciwnikami, prowadzona z wszystkimi konsekwencjami każdej walki zmierzającej do zniszczenia przeciwnika”.

- „[...] zdecydowana walka z religią i związanymi z nią duchowymi potrzebami człowieka”.

- „[...] niesprawność ekonomii w tym systemie”⁵⁷⁵.

W podsumowaniu wymienionych tu argumentów Nitecki stwierdza, że komuniści, sprawując władzę, mieli ambicje panowania nad każdym fragmentem ludzkiego życia. Takiego działania domagała się ich doktryna, która pozwalała patrzeć na człowieka jak na materię, tworzywo, z którego można uformować praktycznie wszystko.

Na koniec dokonajmy jeszcze charakterystyki kolektywizmu i wskażmy na jego zasadnicze idee. F.A. von Hayek zdefiniował kolektywizm jako działanie i organizacja sił wytwórczych nastawione na określony cel społeczny⁵⁷⁶. Osiągnięty miał być przez centralne planowanie całości życia człowieka. Prywatne ambicje i aspiracje jednostki miały być zastąpione celami wytyczonymi centralnie przez ośrodki władzy państwowej i temuż państwu miały służyć. Kolektywizm, jak już widzimy, za priorytetowe

⁵⁷⁵ P. Nitecki, *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Lublin 1998 (wyd. II), s. 29-31.

⁵⁷⁶ F.A. von Hayek, *Druga do zniewolenia*, Kraków 1996.

uznawał te cele i związane z nimi zadania, które mają wydzźwięk społeczny. Wszystko, co jest jednostkowe, jest mało ważne, a nawet szkodliwe dla sfery społecznej, dlatego państwo kolektywistyczne robiło wszystko, by prywatność pomniejszyć, zahamować, a nawet zlikwidować. Dobro wspólne definiowane przez ideologię kolektywistyczną było jedynym dobrem, które było jednoznacznie nacechowane pozytywnie.

Dobro prywatne traktowano jako zło i jako takie stanowiło źródło wszelkich negatywnych ludzkich zachowań. W mniejszym lub większym stopniu było ono tolerowane, ale nigdy nie stanowiło samo przez się elementu dobra wspólnego. Biegunowo przeciwnym stanowiskiem jest tu, jak widzimy, liberalizm, który w porządku społecznym za kluczowe i najważniejsze uznaje dobro prywatne, dobro własne obywateli.

Z założenia o priorytetowym znaczeniu dobra kolektywnego nad dobrem indywidualnym wynika postulat o likwidacji wolnego rynku, prywatnej własności, kapitału zgromadzonego w rękach osób prywatnych i zastąpienie tego wszystkiego gospodarką planowo-rozdzielczą, centralnie sterowaną przez ośrodki władzy oraz nacjonalizacji kapitału. R. Skidelsky twierdzi, że w XX wieku tak pojmowany kolektywizm rozszerzył swoje ambicje i poprzez dążenie do umocnienia gospodarki narodu, w jakim funkcjonował, przeradzał się w kolektywizm nacjonalistyczny⁵⁷⁷. Skrajne jego ucieleśnienie przybierało formę totalitaryzmów. Ale nawet nie wybiegając aż tak daleko, trzeba powiedzieć, że kolektywizm cechował się ograniczaniem wolności jednostki, i to zarówno w sferze jej inicjatyw gospodarczych, jak i wolności politycznej i prywatnej. Prawo, jakie w tym systemie funkcjonowało, było na usługach państwa, a nie obywateli, stąd też jego celem było wyznaczenie ram, które pozwalałyby płynnie realizować cele państwowe. I znowu dostrzegamy tu, jak różne są to ideologiczne założenia od liberalizmu i indywidualizmu. Przypomnijmy tylko, że ten drugi kierunek dążył do maksymalizacji wolności osobistej i minimalizacji władzy państwa w zakresie jej

⁵⁷⁷ R. Skidelsky, *Świat po komunizmie*, dz. cyt., s. 29.

kontroli zarówno nad prywatnym życiem obywateli, jak i ich inicjatyw gospodarczych. Nie pomniejsza to bynajmniej uznania, jakie liberałowie mają dla instytucji władzy państwowej. Mniejsze oczywiście były wobec niego ich oczekiwania. Miało ono przede wszystkim strzec ich bezpieczeństwa i wolności.

Wspomniany już tu R. Skidelsky wymienia „cztery szare strefy”, które w odniesieniu do liberalizmu i kolektywizmu z jednej strony są im wspólne, a z drugiej w zależności od ich natężenia czy wręcz samego rozumienia różnicują je⁵⁷⁸. Pierwsza związana jest z pojęciem regulacji. Jest to pewnego rodzaju władza, jaką państwo przypisuje sobie z mandatu społecznego (kraje demokratyczne) bądź też i nie (kraje totalitarne). Zastosowanie działań regulujących odbywa się wówczas, gdy pojawia się jakaś krzywda. Z tym że w państwach liberalnych jej rzeczywistość oraz stopień zagrożenia określają sami obywatele, i to oni sygnalizują władzy konieczność interwencji regulujących ten stan rzeczy. Natomiast w państwach kolektywistycznych o tym, czy obywatelom dzieje się krzywda, czy też nie, decyduje samo państwo.

Kraje komunistyczne oraz socjalistyczne cechowały się niejaką nadwrażliwością władzy na krzywdę, dlatego uznała ona, że państwo winno sprawować jak najszerszą opiekę nad obywatelami. Kolektywizm był tu rozumiany jako współodpowiedzialność wszystkich organów władzy państwowej za bezpieczeństwo i rozwój będących w jego zasięgu osób. Tak ambitnie postawione zadanie domagało się rozbudowanej administracji państwowej i służb bezpieczeństwa. Koszty utrzymania tych nieprodukcyjnych, a bardzo kosztownych instytucji ponosiło oczywiście całe państwo, czyli wszyscy obywatele.

Drugą szarą strefą są tzw. dobra publiczne. Do nich zalicza się instytucje oraz dobra materialne i duchowe, które winny służyć bezpieczeństwu wszystkich obywateli, jak na przykład wojsko czy policja. Sprawiedliwość społeczna domaga się, by nikt bez własnej woli czy wyraźnej winy (np. przestępcy) nie został pozbawiony korzystania z nich. Dlatego istnienie dóbr publicz-

⁵⁷⁸ Tamże, s. 31–37.

nych oraz dostęp do nich nie może podlegać prawom wolnego rynku. Ale oczywiście mają one także swoją cenę. Obciążenia związane z ich utrzymaniem ponosi społeczeństwo płacące podatki. Państwo winno dbać, by każdy wywiązywał się z nich sumiennie. Oprócz dóbr publicznych istnieją jeszcze „dobra publiczne mieszane”. Ich zadaniem jest, ogólnie rzecz biorąc, stworzenie obywatelom dogodnych warunków do samorozwoju. Przykładowo wymieńmy tu służby medyczne, szkolnictwo, instytucje kulturalne, media itp. Tego, że np. zdrowy i wykształcony obywatel jest ważny nie tylko z punktu widzenia jego prywatnego samopoczucia, ale także ze względów społecznych, nie trzeba uzasadniać.

Należy jednak zastanowić się, na ile państwo i środki publiczne, jakimi ono dysponuje lub może dysponować, powinny być zaangażowane w dostępność tych dóbr dla jak najszerszego grona obywateli. I to jest właśnie sporną kwestią między kolektywistami a liberałami. Pierwsi uważają, że dostęp powinien być jak najszerszy, a co za tym idzie, państwo ma prawo zarówno do powoływania tychże instytucji, sprawowania nad nią kontroli, jak i do dodatkowego opodatkowywania obywateli na rzecz ich istnienia, i to niezależnie, czy dany obywatel sobie tego życzy, czy też nie, czy widzi potrzebę ich istnienia i czy sam lub ktoś z jego bliskich chce z tych dóbr korzystać. Na to nie godzą się liberałowie, twierdząc, że obywatel, dysponując środkami finansowymi, sam będzie najlepiej wiedział, z jakich dóbr chce korzystać. Ponadto uważają, że kwestia ich istnienia nie powinna być regulowana odgórnymi decyzjami władz, ale oddolnymi inicjatywami społecznymi lub zwyczajnie: prawem wolnego rynku.

Trzecia szara sfera dotyczy sprawowania władzy i jej uprawnień. W jakim zakresie rząd ma prawo do ingerencji w prywatną własność obywateli? Kolektywiści stali na stanowisku, że władza, ze względu na posiadanie mandatu nad dobrami publicznymi i dobrami publicznymi mieszanymi, ma legalne prawo do redystrybucji dóbr na rzecz ubogich. Liberałowie nie godzili się na taką omnipotencję władzy. Ich zdaniem demokratyczny ustrój zakłada oczywiście pomoc świadczoną najbiedniejszym w celu wyrównywania szans, ale nie może odbywać się to kosztem zbyt

daleko idącej ingerencji państwa w „święte prawo własności prywatnej”.

Ostatnią z wymienionych przez Skidelsky'ego sfer jest korporacjonizm, który w rozumieniu kolektywistów oznacza upaństwowienie przedsiębiorstw, a w pojęciu liberałów jest on tylko jedną z dopuszczalnych na wolnym rynku form zrzeszania się obywateli czy przedsiębiorców, w celu zwiększenia swej mocy wytwórczej — bynajmniej nie jedyną i nie najważniejszą. To, co proponują kolektywiści, a więc centralne sterowanie gospodarką, jest sprzeczne z zasadą wolnej przedsiębiorczości i źródłem powstawania monopolu. Brak konkurencji osłabia jakość wytwarzanych dóbr oraz zmusza do korzystania wyłącznie z tych, które aktualnie są dostępne, nie dając obywatelom możliwości wyboru. Jest więc to sprzeczne nie tylko z logiką rynku, ale i z prawem wolności osobistej.

Wszystkie wymienione tu argumenty wysuwano z punktu widzenia zwolenników liberalizmu gospodarczego i poniekąd politycznego. Nie w pełni przystają one zatem do krytyki kolektywizmu, jaką prezentuje społeczna nauka Kościoła. Jednak ich słuszność nie podlega wątpliwości. Dowodzą tego nie tylko bolesne doświadczenia krajów komunistycznych, ale także zdrowa, racjonalna teoria. Filozofia, na której wspierał się kolektywizm w wydaniu socjalistycznym czy komunistycznym, zawierała w sobie wiele błędów. Tym najważniejszym, jak się wydaje, była błędna koncepcja osoby ludzkiej. Wychodząc od niej, nie można było zbudować porządku społecznego, który gwarantowałby nie tylko rozwój gospodarczy na miarę ambicji i potrzeb człowieka, ale także jego bezpieczeństwa, poczucia godności, świadomości twórczego współuczestnictwa w budowaniu dobra wspólnego.

Nawiązując do słynnej książki K. Poppera *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, w której przy okazji omawiania idei ojca totalitaryzmu, autor powie o „dyskretnym uroku Platona”, trzeba niestety stwierdzić, że podobny dyskretny urok roztaczał komunistyczny system zarówno na ludzi prostych, jak i na niektórych intelektualistów. Doskonale ilustruje tę prawdę Z. Brzeziński, mówiąc: „Dominujący wpływ komunizmu na dużą część XX

wieku płynął w znacznej mierze z jego roli, będącego bardzo na czasie «wielkiego uproszczenia». Dopatrując się korzeni wszelkiego zła we własności prywatnej, głosił, że jej zniesienie pozwoli osiągnąć prawdziwą sprawiedliwość i doskonałość natury ludzkiej [...]. W tym sensie zdradzał on pewne podobieństwo do wielkich religii, z których każda dostarczała wszechobejmującego wyjaśnienia celów życia. To właśnie ów całościowy charakter i jednocześnie prostota interpretacji sprawiły tak urzekający, tak optymistyczny i tak nieomylny drogowskaz żarliwego działania⁵⁷⁹.

Oświeceniowe postulaty zawarte w stwierdzeniach, że „świat przekształcać, to nasze rzemiosło”, okazały się według Marksa nieskuteczne. Jego diagnoza rzeczywistości dotycząca zła nieodłącznego od kapitału, doprowadziła go do wniosku, że zwalczać trzeba nie tylko własność prywatną oraz prywatne środki wytwarzania, ale należy doprowadzić do rewolucji społecznej, na którą miały się złożyć walka ideologiczna i polityczna. Alienacja człowieka⁵⁸⁸, wyobcowanie pracy i jej rezultatów, zniewolenie przez system społeczny – miały być przezwyciężone zarówno przez stosunki produkcji, jak również przez relację do systemu wartości, między innymi ideologiczno-religijnymi.

Jan Paweł II, uważając, że system socjalistyczny był w ostateczności totalitarny i niesprawiedliwy i czymś słusznym było zwalczanie go, zauważa jednak w jego programie „ziarno prawdy”. Papież mówi, że „zwolennicy kapitalizmu w jego skrajnej postaci mają skłonność do zamykania oczy na to, co komunizm zrobił dobrego: na jego walkę z bezrobociem, troskę o ubogich. Ale w systemie realnego socjalizmu nadmierna opiekuńczość państwa przyniosła także efekty negatywne. Zanikła prywatna inicjatywa, zapanowały bierność i inercja”⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Z. Brzeziński, *Wielkie bankructwo. Narodziny i śmierć komunizmu w XX wieku*, Paryż 1990, s. 8.

⁵⁸⁰ Por. *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. J. Stępień, Rzym 1987.

⁵⁸¹ Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji* Rzym 1996, s. 102.

Może dlatego w historii komunizmu należy widzieć sprzeciw wobec niesprawiedliwości. Bunt, który nastąpił, był sprzeciwem nie tylko filozofów, ale także ludzi pracy⁵⁸². Sprawę tę podobnie spostrzegła K. Wojtyła. „Reakcja na tę rzeczywistość stała się z czasem bardzo silna i zyskała szeroki konsensus nie tylko w klasie pracującej, lecz także wśród intelektualistów. Wielu z nich sądziło, że komunizm zdoła poprawić warunki życia”⁵⁸³.

Marks i jego zwolennicy zamierzali przeprowadzić krytykę rzeczywistości po to, by zbudować na ziemi nowy ład, pozwalający na szczęście i wszechstronny rozwój człowieka. Greckie słowo *krytein* oznacza miarę, wzorzec, matrycę. Czy jednak będący zwolennikami socjalizmu filozofowie ci posiadali ów wzorzec? Odwołując się do Bocheńskiego, wydaje się, że Marks mógłby dobrze funkcjonować jako diagnostyk, socjolog. Czy jednak przejście ze stanu faktycznego (z gruntu nauk idiograficznych) do praw rządzących ludzką naturą i społecznością (refleksje nomologiczne) było uprawnione?

Zapewne dlatego już w 1891 r. Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* zapowiadał upadek komunizmu, twierdząc, że „lekarstwo okazało się groźniejsze, stokroć gorsze od samej choroby”; natomiast papież Jan Paweł II w rozmowach z V. Messoriem powie, że „od *Manifestu komunistycznego* do upadku komunizmu toczyła się rewolucja, za którą świat będzie musiał drogo zapłacić”. Dokonując oceny socjalizmu, Papież zwykł posługiwać się określeniem, że „błąd socjalizmu to «błąd antropologiczny». Rozpatruje on bowiem człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego tak, że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego”, a sam człowiek „zostaje utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji

⁵⁸² Por. J. Krucina, *Komentarz do „Rerum novarum”*, w: *Rerum novarum. Tekst i komentarz*, Wrocław 1996.

⁵⁸³ Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, dz. cyt., s. 100

osoby jest deformacja prawa, która zakreśla zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej. Człowiek bowiem pozbawiony wszystkiego, co mógłby nazwać swoim, oraz możliwości zarobienia na życie dzięki własnej przedsiębiorczości staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentyczne ludzkiej wspólnoty” (CA 13).

Błąd ten można nazwać za S. Kowalczykiem formą ekonomizmu, ponieważ źródła zła w życiu człowieka i społeczności upatruje w posiadaniu własności prywatnej. Postawiona przez Marksa diagnoza choroby społecznej zaowocowała tragicznymi wnioskami – niezgodnymi z ludzką naturą. Tymczasem prawo do własności jest podstawowym prawem osoby ludzkiej⁵⁸⁴.

3. Rozumienie demokracji

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* przypominając prawdę o istnieniu powszechnych i nieznanych {uznanych} norm moralnych, które obowiązują osobę i społeczność, stanowiąc równocześnie warunek ich rozwoju, wskazuje na ścisły związek owych norm z istnieniem i funkcjonowaniem demokracji. „Normy te stanowią fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji, która może się narodzić i wzrastać jedynie dzięki uznaniu równości wszystkich obywateli posiadających takie same prawa i obowiązki” (VS 96).

Wydaje się, że odwołanie się Papieża do pojęcia i rzeczywistości demokracji stanowi jeden ze współczesnych „znaków czasu”. Analizując bowiem literaturę dotyczącą politologii, systemów społecznych, funkcjonowania państwa – nie sposób nie dostrzec, że tematem wiodącym stało się zagadnienie demokra-

⁵⁸⁴ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995, s. 165, 175.

cji. Wprawdzie pojęcie to znajdziemy w katalogu zabobonów J.M.I. Bocheńskiego, jednak wybitny filozof z Fryburga stwierdza, że „sama demokracja zabobonem nie jest”, zabobonem jest natomiast teza, że jest ona jedyną dopuszczalną formą ustroju⁵⁸⁵.

Zagadnienie demokracji stało się również przedmiotem refleksji specjalistów katolickiej nauki społecznej, którzy na grunt literatury polskiej wnieśli swój wkład w uporządkowanie bogatej literatury dotyczącej naszego przedmiotu. Przykładem może być refleksja J. Majki dotycząca poszukiwań „zdrowej demokracji”⁵⁸⁶. Problemem bardzo często poruszonym w ostatnim czasie jest również możliwość funkcjonowania demokracji w Kościele oraz relacji Kościoła do społeczeństwa demokratycznego⁵⁸⁷.

Trudno nie zgodzić się z jednym z politologów, który napisał: „Demokracja zaczęła znaczyć tak wiele różnych rzeczy często sprzecznych ze sobą, że potrzebna jest jej staranna analiza, jeżeli chce się uniknąć nieporozumień i bezpłodnych kontrowersji”⁵⁸⁸. Inny badacz uważa, że „demokracja stała się uniwersalnym słowem, które pozwala każdemu rozumieć je tak, jak mu się podoba”⁵⁸⁹.

Prawie 150 lat temu francuski polityk i historyk François Guizot pisał o demokracji: „Jest to wszechwładne słowo. Powołują się na nie wszystkie partie i wszystkie chcą je mieć dla siebie jako swój talizman. Monarchiści powiadają: «Nasza monarchia jest demokratyczną monarchią. Tym różni się zasadniczo od dawnej monarchii i dzięki temu pasuje do naszego społeczeństwa». Republikanie mówią: «Republika to rządząca się sama demokracja. Tylko takie rządy są w zgodzie z demokratycznym społeczeństwem, jego pryncypiami, jego uczuciami i interesami». Socjali-

⁵⁸⁵ J.M.I. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1992, s. 31.

⁵⁸⁶ J. Majka, *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Rzym – Warszawa 1990, s. 101–137.

⁵⁸⁷ *Chrześcijaństwo i demokracja*, „Nowa ResPublika” (1993) nr 10.

⁵⁸⁸ H. Finer, *The Theory and Practice of Modern Government*, London 1962, s. 67.

⁵⁸⁹ J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Padeborn – München – Wien 1986, s. 386.

ści i komuniści chcą republiki jako czystej i absolutnej demokracji. To jest warunek dla nich jej prawomocności. Tak wielka jest władza słowa «demokracja», że żaden rząd, żadna partia nie odważy się żyć, nie wierzy, że mogłaby żyć, nie wypisując go na swoim sztandarze, i że za najsilniejszych uważają się ci, którzy ten sztandar niosą najwyżej i najdalej [...]. Z jakiego źródła czerpie słowo «demokracja» swoją siłę? Jest sztandarem wszystkich społecznych nadziei, wszystkich społecznych ambicji ludzkości, czystych czy mętnych, szlachetnych czy podłych, rozsądnych czy głupich, możliwych do spełnienia czy chimerycznych”.

I dalej Guizot pisze, że „słowo «demokracja» przemawia do wszystkich namiętności ludzkiego serca, najbardziej moralnych i najbardziej niemoralnych, najszlachetniejszych i najpodlejszych, najdelikatniejszych i najsurowszych, najbardziej dobroczynnych i najbardziej destruktywnych”. Słowo „demokracja” nie jest według Guizota nowe i już od dawna można je było usłyszeć. Nowe i odmienne jest natomiast to, że słowo „demokracja” wypowiedziane jest wszędzie, każdego dnia i każdej godziny; wszędzie i bezustannie słyszane jest przez wszystkich ludzi. Słowo „demokracja” jest zgodnie z Guizotem „pochodnią, która nigdy nie gaśnie, głosem, który nieustannie rozbrzmiewa i nigdy nie milknie”⁵⁹⁰.

Wydaje się, że od czasów Guizota nic się nie zmieniło, a jeśli już, to tylko to, że ów głos dzięki mass mediom rozbrzmiewa jeszcze głośniej i „każdy dziś przyznaje się do demokracji”, a publiczne dyskusje na temat demokracji są istną wieżą Babel⁵⁹¹. Dla jednego, pisał amerykański badacz H.B. Mayo, demokracja oznacza „społeczeństwo chrześcijańskie”, dla drugiego społeczeństwo wolne i sprawiedliwe dla wszystkich, dla jeszcze innego gospodarczy system prywatnej przedsiębiorczości lub socjalizm, dla innych wreszcie jest to postawa wobec życia lub coś, co określa się mianem „sposobu życia”⁵⁹². Inny autor pisze: „Dla jednych

⁵⁹⁰ F. Guizot, *De la démocratie en France*, Paris 1849 (za wydaniem niemieckim: *Ueber die Demokratie in Frankreich*, Leipzig 1849, s. 6–8).

⁵⁹¹ U.J. Heuer, *Marxismus und Demokratie*, Baden-Baden 1985, s. 15.

⁵⁹² H.B. Mayo, *An Introduction to Democratic Theory*, New York 1960, s. 23.

demokracja oznacza «głosowanie powszechne», dla innych rządzący z przyzwoleniem rządzonych, a dla innych jeszcze powszechne kapłaństwo wiernych”⁵⁹³.

Jak bywa to często z różnymi popularnymi i często używanymi (także nadużywanymi) pojęciami czy słowami, zaczynają być one uściślane przez opatrywanie ich różnymi przymiotnikami. Mamy więc demokrację bezpośrednią, pośrednią, reprezentacyjną, ludową, społeczną, socjalistyczną, pracowniczą, polityczną, chrześcijańską, liberalną, przemysłową, robotniczą, ekonomiczną, partyjną, a nawet dyktatorską⁵⁹⁴ czy totalitarną⁵⁹⁵.

Dokonyjemy więc najpierw pewnego istotnego rozróżnienia niezbędnego do uchwycenia tego, czym jest demokracja. Jest to rozróżnienie pomiędzy demokracją jako pewnym systemem politycznym opartym na określonych technikach czy metodach politycznych – a demokracją jako swego rodzaju wyznaniem wiary, jako zespołem wartości i ideałów. Jeden z badaczy np. rozróżnia proceduralną czy operacyjną definicję demokracji oraz definicję idealną czy substancjalną. W pierwszym przypadku jest to opis pewnych procedur politycznych mających charakteryzować demokrację, w drugim natomiast – wyróżnienie demokratycznych wartości i ideałów mających służyć jako kryteria przy opisie i ocenie danego systemu politycznego, a nawet szerzej: całej rzeczywistości społecznej. Podobnego rozróżnienia, choć w odmiennej terminologii, dokonuje inny badacz problemu, który pisze o deskryptywnej i normatywnej definicji demokracji. Przez podejście deskryptywne rozumie się opis specyficznych zachowań ludzi w kontekstach politycznych. Natomiast podejście normatywne postuluje pewne ideały dobrego życia i dobrego rządu. Zwolennicy podejścia normatywnego mają skłonność do identyfikowania demokracji z własną wizją społeczeństwa doskonałego.

⁵⁹³ N. De Jong, *Christianity versus Democracy*, [b.m.] 1978, s. 98.

⁵⁹⁴ W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis...*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁹⁵ J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York 1960.

Arystoteles w *Polityce* podaje definicję ustroju państwowego: ustrój państwowy jest to ujęcie w pewien porządek władz w ogóle, a przede wszystkim naczelną z nich. Tą władzą naczelną jest wszędzie rząd państwa, toteż w rządzie wyraża się ustrój państwowy⁵⁹⁶, jest on „niejako życiem państwa”⁵⁹⁷. Rozróżniając ustroje polityczne, grecki myśliciel pisze o monarchii, arystokracji i *politei*. W tej ostatniej rządzi lud, ku ogólnemu pożytkowi. Zwyrrodnieniem monarchii jest tyrania, arystokracji – oligarcha, a *politei* – demokracja, która oznacza rządy dla korzyści ubogich. W innym miejscu Arystoteles twierdzi, że demokracją nazywa się w pierwszym rzędzie ten ustrój, w którym najpełniej przeprowadzona została zasada równości. Podaje również kryteria i instytucje typowe dla demokracji: wszyscy urzędnicy są wybierani spośród wszystkich; wszyscy panują nad każdym i każdy nad wszystkimi na przemian; urzędy obsadza się w drodze losowania, i to albo wszystkie, albo te, które nie wymagają szczególnego doświadczenia ani umiejętności; urzędy nie są uzależnione od żadnego cenzusu majątkowego, albo tylko bardzo niskiego; żadnego urzędu nie może dwa razy piastować ten sam człowiek, albo też jest to dopuszczalne niewiele razy czy w niewielu przypadkach – z wyjątkiem stanowisk wojskowych; urzędy są krótkotrwałe; sędziami są wszyscy, albo też powołani są oni spośród wszystkich; zgromadzenie ludowe rozstrzyga we wszystkich sprawach, albo przynajmniej w bardzo wielu przypadkach⁵⁹⁸. Demokracja dla Stagiryty oznacza ustrój, w którym władzę posiada lud i nie wyklucza z tej władzy ludzi bogatych, chociaż władza spoczywa faktycznie w rękach ubogich. Za jej podstawę przyjmuje się tutaj liczbę, a nie wartość, stąd wielkość staje się czynnikiem rozstrzygającym. W tym właśnie elemencie Arystoteles widział słabość i zagrożenie demokracji, twierdząc, że ilość nie koniecznie musi być związana z mądrością i moralnymi kwalifikacjami.

⁵⁹⁶ Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., ks. III, s. 108.

⁵⁹⁷ Tamże, ks. IV, s. 174.

⁵⁹⁸ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964 {dz. cyt.?,}, ks. II, rozdz. V; ks. V, rozdz. IV; ks. VI, rozdz. I.

Nie sposób jednak nie zauważyć, że w greckim pojęciu demokracji nie mieścił się np. udział w niej niewolników. Perykles w swej słynnej mowie pogrzebowej przytoczonej przez Tukidydesa w *Wojnie peloponeskiej* mówił: „Nasz ustrój polityczny nie jest naśladownictwem obcych praw, a my sami raczej jesteśmy wzorem dla innych niż inni dla nas. Nazywa się ten ustrój demokracją, ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości. W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa”⁵⁹⁹. Ta, wydawałoby się, deskryptywna definicja demokracji dla Izokratesa np. byłaby przejawem wiary, gdyż uważa on, że rządy większości są i tak w istocie rządami małej grupy demagogów i że w demokracji zawsze obecny jest element oligarchiczno-arystokratyczny⁶⁰⁰. Dalszy wywód Peryklesa jest już bez wątplenia przejawem demokratycznej wiary.

Monteskiusz w swym dziele *O duchu praw* stwierdza: „Kiedy w rzeczypospolitej lud, jako ciało, ma najwyższą władzę, wówczas jest to demokracja”. Jednym z zasadniczych praw demokracji jest według Monteskiusza to, aby jedynie lud tworzył prawa. Natomiast zasadą demokracji pozwalającą jej trwać jest cnota⁶⁰¹.

Klasyczną definicję demokracji powtarzana później tysiące razy sformułował prezydent Abraham Lincoln w słynnej mowie wygłoszonej w Gettysburgu, określając rządy w Stanach Zjednoczonych jako „rządy ludu, przez lud i dla ludu”. Oskar Wilde sparafrazował to powiedzenie, pisząc, że „demokracja to objanie ludu przez lud i dla ludu”⁶⁰².

Według Thomasa Jeffersona warunkiem *sine qua non* demokracji jest władza ludu do ustanowienia, zmieniania, znoszenia lub ograniczenia władzy każdego rządu⁶⁰³.

⁵⁹⁹ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1988, s. 107.

⁶⁰⁰ Zob. R. von Pohlmann, *Isocrates und das Problem der Oligarchie*, München 1913, s. 10.

⁶⁰¹ Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1927, t. I, s. 19, 25.

⁶⁰² Zob. N. De Jong, *Christianity...*, s. 37.

⁶⁰³ Zob. W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis...*, dz. cyt., s. 139.

Wilhelm Hasbach, autor klasycznego dzieła *Die moderne Demokratie*, pisze, że zgodnie z teorią demokracji „lud jest źródłem i posiadaczem całej władzy państwowej. Ustanowione przezeń zgromadzenia i rządy nie mają innych praw jak tylko takie, które mają jego pełnomocnicy. Ich obowiązkiem jest składać przed ludem rachunek, a jeśli przekroczą swoje kompetencje, lud ma prawo ich ganić, karać, usuwać i mianować innych. Jeśli nie poddadzą się oni dobrowolnie jego woli, wtedy ma prawo do oporu, prawo do rewolucji. Istotę tych praw, dających ludowi najwyższą władzę w państwie, nazywamy suwerennością ludu”⁶⁰⁴. Hasbach dostrzegł również podobieństwa między demokracją ateńską a współczesną, jakimi są maksymalne rozszerzenie praw politycznych, opłacanie coraz większej ilości stanowisk państwowych, ograniczenie czasu pełnienia urzędu (zasada *the rotation in office*). Hasbach uważa również, że zasada większości wynika z tego, że gdyby decyzja nie została podjęta w pokojowy sposób, to i tak w przypadku walki na pięści lub wskutek użycia innej broni zwycięstwo przypadłoby większości⁶⁰⁵.

Podobnie James Bryce twierdzi, że fizyczna siła obywateli współgra z siłą ich głosów, co stoi u podstaw zasady podejmowania decyzji większością głosów⁶⁰⁶. Bryce pisze również: „Termin demokracja od czasów Herodota używany jest do opisanie tej formy rządów, w której władza państwowa ulokowana jest nie w jakiejś szczególnej klasie lub klasach, ale w członkach wspólnoty jako całości. Oznacza to, że we wspólnotach działających poprzez głosowanie rządzi większość, ponieważ nie znaleziono żadnej innej metody mogącej ustalić w sposób pokojowy i prawny to, co jest wolą wspólnoty, gdy ta nie jest jednomyślna”⁶⁰⁷. Mówi się więc niejednokrotnie o tzw. zasadzie majorystycznej.

⁶⁰⁴ W. Hasbach, *Die moderne Demokratie*, Jena 1912, s. 4.

⁶⁰⁵ Tamże.

⁶⁰⁶ J. Bryce, *Modern Democracies*, London 1921, t. I, s. 26.

⁶⁰⁷ Tamże.

H.B. Mayo za wyróżnik demokracji uznaje kontrolę polityków przez społeczeństwo za pośrednictwem wyboru; polityczną równość, czyli równość wszystkich dorosłych obywateli przy głosowaniu (jeden człowiek to jeden głos); polityczną wolność (wolność bycia wybranym na urząd, wolność słowa i zgromadzeń, swoboda zakładania organizacji i partii politycznych); przy braku jedności rozstrzyga większość⁶⁰⁸. Mayo uważa również, że system demokratyczny jest nie tylko systemem rządzenia i administrowania, ale jest najbardziej politycznym ze wszystkich systemów, w którym debaty są otwarte i toczą się bez przerwy tak między wyborami, jak i w czasie kampanii wyborczej⁶⁰⁹. Z kolei G. Santori stwierdza: „W demokracji nikt nie może sam siebie wybrać, nikt nie może obdarzyć sam siebie władzą, dlatego nikt nie może rościć sobie prawa do bezwarunkowej i nieograniczonej władzy. Różnica pomiędzy demokracją a jej przeciwieństwem polega na tym, że w demokracji władza jest rozproszona, ograniczona, kontrolowana i sprawowana jest rotacyjnie, podczas gdy w autokracji władza jest skoncentrowana, niekontrolowana, nieograniczona w czasie i zakresie”⁶¹⁰. Natomiast R.A. Dahl uważa, że demokracja to taki system polityczny, którego jedną z charakterystycznych właściwości jest bycie całkowicie lub prawie całkowicie „wrażliwym” na wszystkich obywateli⁶¹¹. T. Vanhanen z kolei pisze: „We współczesnych społeczeństwach demokracja oznacza, że ludzie lub grupy ludzi mogą swobodnie konkurować o władzę oraz że rządzący są wybierani przez społeczeństwo i odpowiedzialni przed społeczeństwem”⁶¹².

Joseph A. Schumpeter swoje stanowisko wyłożył w znanej książce *Capitalism, Socialism, and Democracy*. Według niego już

⁶⁰⁸ H.B. Mayo, *An Introduction...*, s. 61–67.

⁶⁰⁹ Tamże.

⁶¹⁰ G. Artori, *What Democracy Is Not*, w: *Empirical Democratic Theory*, red. C.F. Cnudde, D.E. Neubauer, Chicago 1969, s. 23–40.

⁶¹¹ R.A. Dahl, *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven – London 1971, s. 2.

⁶¹² Tenże, *The Emergence of Democracy. A Comparative Study of 119 States. 1850–1979*, „Commentationes Scientiarum Socialium” (1984) nr 2, Helsinki 1984, s. 11.

klasyczna osiemnastowieczna filozofia demokracji stała się politycznym odpowiednikiem wiary religijnej i dlatego, choć w sposób tak oczywisty sprzeczna z faktami, przetrwała po dziś dzień, znajdując miejsce w sercach ludzi i oficjalnym języku rządów⁶¹³.

Schumpeter tak streszcza osiemnastowieczną filozofie demokracji: „Metoda demokratyczna to taki układ instytucjonalny, który służy do dochodzenia do politycznych decyzji realizujących dobro wspólne poprzez umożliwienie społeczeństwu, aby samo decydowało o sprawach, wybierając jednostki, które mają się zbierać, aby wypełnić jego wolę”⁶¹⁴. Ale według Schumpetera demokracja, będąc polityczną metodą, pewnym typem ułożenia instytucji dla dochodzenia do politycznych, ustawodawczych i administracyjnych decyzji, nie może być celem sama w sobie, niezależnym od tego, jakie decyzje są za pomocą takiej metody podejmowane w danych historycznych warunkach. I musi to być wobec tego punktem wyjścia przy każdej próbie zdefiniowania demokracji.

Ci, którzy deklarują się jako demokraci i proklamują demokrację jako wartość samą w sobie, czynią to przy założeniu, że demokracja stać będzie na straży reprezentowanych przez nich wartości oraz strzec będzie ich interesów. A przecież może być tak jak w przypadku Piłata, który choć z punktu widzenia Żydów był przedstawicielem autokracji, próbował bronić prawdy i wolności, by w końcu ustąpić przed demokracją. Schumpeter odrzuca klasyczną osiemnastowieczną doktrynę demokratyczną, dla której, według niego, wybór reprezentantów jest drugorzędny, gdyż to elektorat rozstrzyga poprzez nich o kwestiach politycznych.

Tymczasem rzecz ma się odwrotnie. Dla Schumpetera demokracja to rywalizacja o polityczne przywództwo, to takie urządzenie politycznych instytucji dla osiągnięcia politycznych decyzji, w którym jednostki zdobywają możliwość decydowania dzięki konkurencyjnej walce o głosy wyborców. Istotą demokra-

⁶¹³ J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, [New York 1975], s. 265.

⁶¹⁴ Tamże, s. 250.

cji nie jest więc suwerenność ludu, władza ludu, odpowiedzialność przed społeczeństwem, realizacja woli powszechnej itd. Metoda demokratyczna nie jest wartością sama w sobie, nie oznacza wcale, że – jak pisał jeden z cytowanych wyżej autorów – w demokracji władza jest rozproszona, ograniczona, kontrolowana ani też – jak pisał inny – że jest to system wrażliwy na obywateli.

Schumpeter rozumie demokrację wyłącznie jako technikę czy zespół procedur służących do wyłonienia rządu⁶¹⁵. Podobnie sądzi inny badacz, R. McIver, który uważa, że demokracja nie jest sposobem rządzenia, ale przede wszystkim sposobem określenia, kto ma rządzić⁶¹⁶. Demokracja rozumiana po schumpeterowsku jest techniką wyłaniania władzy, natomiast w żadnym razie nie może być mowy o tym, jaka to jest władza, jakie decyzje podejmuje, czyje interesy chroni itd. To, że jakaś decyzja podjęta została demokratycznie, nic jeszcze o niej nie mówi. By ją ocenić, potrzebne są całkiem inne kryteria. Jak widać, teoria Schumpetera leży na przeciwległym biegunie niż to, co nazywa się demokratyczną wiarą.

Uważa się, że demokracja „nie ogranicza się do polityki państwa. Musi być ona główną zasadą polityczną, powszechną strukturalną cechą społeczeństwa. Społeczne nierówności powinny być zniesione przez demokratyzację”⁶¹⁷. Jak pisał niemiecki politolog Ralf Dahrendorf: „W politycznych dyskusjach, jeśli nie w politycznej teorii, wysuwa się często postulat-argument, że polityczna demokracja zakłada «totalną demokratyzację społeczeństwa»”⁶¹⁸.

Amerykański specjalista od demokracji Leslie Lipson stwierdza, że koncepcja demokracji powinna być rozciągnięta poza sposoby sprawowania władzy na cele polityki. Takie określenia, jak „demokracja socjalna” czy „demokracja gospodarcza”, su-

⁶¹⁵ Tamże, s. 273.

⁶¹⁶ R. McIver, *The Web of Government*, New York 1947, s. 198.

⁶¹⁷ *Demokratie* (hasło), w: *Soziologie-Lexikon*, München – Wien 1991.

⁶¹⁸ R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1977, s. 158.

gerują, że demokracja nie może być ustanowiona w sferze politycznej, jeśli inne dziedziny życia społecznego nie spełniają demokratycznych wymogów. Lipson stawia pytanie, czy demokratyczne państwo może współistnieć z „autokratycznymi instytucjami, organizacjami czy zrzeszeniami niepaństwowymi”⁶¹⁹.

Demokracja, stając się ogólną zasadą społeczną, nie jest więc już wyłącznie pewną formą państwa, układem instytucji politycznych, ale formą życia społecznego. Kościół i inne związki wyznaniowe, uniwersytety, armia, przedsiębiorstwa, a nawet rodzina i szkoła mają zostać poddane procesowi demokratyzacji i upodobnić się do ustrojowej formy państwa. Instytucje i organizacje oparte na autorytecie, hierarchii i podporządkowaniu mają zostać przekształcone tak, aby wszyscy, którzy w nich działają, mieli równe prawa i taką samą możliwość współdecydowania. Widać tutaj wyraźnie konstатовany przez niektórych pisarzy politycznych egalitarny impuls demokracji⁶²⁰ i dążność do wylewania się poza sferę tylko polityczną, jakby demokratyzowania życia społecznego poprzez zniesienie wszelkich rzeczywistych czy rzekomych nierówności.

Ważne jest również to, że o ile demokracja jako forma państwa może zostać za pomocą pewnych kryteriów rozpoznana i opisana, to demokratyzacja jest procesem permanentnym i nigdy nie da się stwierdzić, czy już nastąpiła, czy nie. Zawsze bowiem znajdzie się ktoś, kto powie, że coś nie zostało jeszcze dostatecznie zdemokratyzowane. Dla niektórych demokratyzacja powinna objąć nie tylko instytucje czy organizacje, ale wręcz osobowość człowieka. Np. H.D. Laswell w pracy *Democratic Character* konstruuje nawet termin „osobowość demokratyczna”⁶²¹. Krytycy hasła demokratyzacji wskazują natomiast na fakt, że

⁶¹⁹ L. Lipson, *The Democratic Civilization*, Oxford 1964, s. 67n.

⁶²⁰ Egalitarne tendencje demokracji opisał Alexis de Tocqueville w swej słynnej książce *O demokracji w Ameryce*, wydanej w Paryżu w 1839, wyd. polskie: Warszawa 1976.

⁶²¹ H.D. Laswell, *Democratic Character*, London 1979. Na ten temat, zob. H.B. Mayo, *An Introduction...*, s. 267.

służyć ono do unikania odpowiedzialności i obowiązku podejmowania decyzji. Demokratyzacja wszystkich dziedzin życia ma również stworzyć optymalne warunki sprawowania władzy dla lewicy⁶²².

Należy na koniec podkreślić sprawę, która przewijała się już wcześniej w naszych rozważaniach. Zamyka się ona w stwierdzeniu, że demokracja odpowiada na pytanie, kto rządzi, natomiast nie mówi nic, jak rządzi ktoś wyniesiony do władzy poprzez procedury demokratyczne. Lub raczej: demokracja określa, jak podejmowana jest decyzja, natomiast nie rozstrzyga o tym, czy jest to decyzja dobra, czy zła. Cytowany już W. Hasbach napisał, że demokracja jest pustą przestrzenią, w której rozwijać się mogą rozmaite dążności polityczne pod warunkiem, że mają za sobą większość⁶²³.

Inny autor porównał demokrację z ramą, w którą poprzez wybory wstawiać można różne obrazy. Dlatego wbrew temu, co twierdzą wyznawcy demokratycznej religii, demokracja w żadnym razie sama z siebie nie gwarantuje ani rządów prawa, ani wolności rozumianej tutaj jako wolność od interwencji za pomocą ustaw, przepisów i regulacji dokonywanych przez władzę polityczną. Słusznie twierdzi prof. Hayek, że przeciwieństwem demokracji jest ustrój autorytarny (monarcha, reżim arystokratyczny, dyktatura wojskowa itp.), a nie totalitaryzm. Choć dla wielu może to zabrzmieć jak wydumany paradoks, to rację ma Hayek, twierdząc, że demokracja może skupić w swych rękach władzę totalną, jak również rząd autorytarny może kierować się zasadami wolności. Demokracja oznacza udział we władzy, ale nic poza tym. Może być tak, że wielu ludzi ma udział we władzy, ale niewielu cieszy się wolnością. I na odwrót: może być tak, że niewielu ludzi ma udział we władzy, ale wolnością cieszy się wielu.

⁶²² Zob. H.D. Ortlieb, *Fuehrungslos durch Demokratisierung?*, w: *Der Apparatschik. Die Inflation der Buerokratie in Ost und West*, wyd. G. Kaltenbrunner, „Herderbucherei-Initiative” 21, München 1976; oraz: C. von Schrenck-Notzing, *Demokratisierung. Konfrontation mit der Wirklichkeit*, München 1972.

⁶²³ W. Hasbach, *Die moderne Demokratie*, dz. cyt., s. 121.

Demokracja określa, jakimi metodami ma być ustanawiane prawo, natomiast nie mówi, jakie prawo być powinno. Słusznie pisze Hayek, że nie powinniśmy przyznawać decyzjom większości jakiejś wyższej, ponadjednostkowej mądrości i że demokracja nie jest prazródłem sprawiedliwości, tak więc bardzo szybko może przerodzić się w nieograniczoną władzę większości (w rzeczywistości jest to władza biurokratów, ekspertów i policjantów). Taka tendencja do nieuznawania żadnych ograniczeń dla władzy, dlatego tylko że jest ona demokratyczna, toruje drogę rządów totalitarnym. Jak pisał Wilhelm Röpke: „Wprawdzie jakobińska suwerenność ludu jest mitem, jednak mitem niebezpiecznym, ponieważ otwiera drogę do wprowadzenia rządów totalitarnych poprzez decyzję większości”⁶²⁴.

Uświadomienie sobie, że demokracja nie jest tym samym, co wolność i rządy prawa, i że nie jest przeciwieństwem totalitaryzmu, jest czymś bardzo istotnym, a we współczesnych debatach politycznych i teoretycznych rozróżnienie to bywa często zaciemnione i zamazane. Zrozumienie tych różnic pozwala na uniknięcie – jako wydumanego paradoksu – twierdzenia, że wolność i rządy prawa muszą być chronione przez demokrację.

Zatarcie różnicy pomiędzy demokracją a wolnością jest tak stare jak demokracja. Zwrócił na to uwagę już N.D. Fustel de Coulanges, pisząc, że w demokracji ateńskiej nie istniało żadne jasne wyobrażenie wolności. Wolnością nazywali Grecy prawa polityczne: możliwość głosowania, otwartą drogę do urzędów publicznych. Natomiast państwo pozostawało wszechmocne, a wolność nie istniała – twierdzi Fustel de Coulanges: „Właśnie dlatego, że władza była wszechmocna, to człowiek mógł znać cokolwiek, jeśli stał się członkiem tej władzy. Jego bezpieczeństwo i jego godność od tego zależały. Chciano cieszyć się politycznymi prawami nie dlatego, aby posiadać prawdziwą wolność, ale dlatego, by mieć przynajmniej coś, co mogło ją zastąpić”⁶²⁵.

⁶²⁴ W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis...*, dz. cyt.

⁶²⁵ N.D. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat. Studie ueber Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms*, Berlin – Leipzig 1907, s. 277.

Powyższe dywagacje ukazały złożoność pojęcia i rozumienia demokracji. Refleksja kościelna dotycząca tej problematyki, zawarta w enuncjacjach nauki społecznej Kościoła, wskazuje ustawicznie na konieczność osadzenia treści demokracji w obszarze prawa naturalnego i integralnej koncepcji osoby ludzkiej. Kościół przeszedł długą drogę prowadzącą do aprobaty demokracji, którą wyraził Jan Paweł II słowami: „Nie głoszę demokracji, głoszę Ewangelię. Oczywiście do przesłania Ewangelii należą wszystkie przesłania praw człowieka i jeśli demokracja oznacza prawa człowieka, to także należy ona do przesłania Kościoła”⁶²⁶. Krytyczność Kościoła wobec demokracji związana z wypowiedziami papieskimi – szczególnie Piusa IX *Quanta cura* wraz z *Syllabusem*, czy też *Immortale Deus* i *Libertas* Leona XIII – była związana z nieakceptowaniem przez ówczesne demokracje moralności chrześcijańskiej oraz demonstracyjną wrogość wobec Kościoła. Znamienne jest to, że Kościół nigdy nie odniósł się negatywnie do demokracji amerykańskiej, która uznawała Boga i nadane przez Niego prawa, ani do idei preferowanego przez nią republikanizmu⁶²⁷.

Tymczasem, analizując dzieła pisarzy Kościoła, musimy dojść do przekonania, że nie ma bardziej fałszywej teorii nad stwierdzenie, że demokrację zrodziła Rewolucja Francuska ze swoimi hasłami: „wolność, równość i braterstwo”⁶²⁸. Zarówno w Starym Testamencie, jak i w Nowym, w twórczości Ojców Kościoła i myślicieli średniowiecznych znajdziemy myśli o godności człowieka i o jego prawach do współtworzenia społeczności. Pamiętając o soborowej wizji istnienia autonomicznych wspólnot, jakimi są wspólnota polityczna i Kościół, pamiętamy także o orzeczeniach *Gaudium et spes*, że obydwie te wspólnoty służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Istotną cechą demokracji, którą aprobuje Kościół, jest stopień uczestnic-

⁶²⁶ Za: P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2002, s. 107.

⁶²⁷ J. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 146.

⁶²⁸ W. Hoye, *Demokracja a chrześcijaństwo*, Kraków 2003, s. 15.

twa w polityce, który jest uznaniem personalnej godności każdego człowieka⁶²⁹.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II charakteryzuje relację Kościoła do demokracji: „Kościół docenia demokrację, jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów [...]. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawa i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (CA 46). Łatwo więc zauważyć, że tam gdzie demokracja nie opiera się na określonych normach i wartościach etycznych, może ona obrócić się przeciwko człowiekowi i zamienić się w totalitaryzm. Kościół odrzuca zatem liberalną oraz socjalistyczną interpretację zasad demokracji politycznej⁶³⁰.

Jaka zatem jest demokracja, na którą godzi się Kościół? Model kontynentalny, głosząc sztuczność życia społecznego, przyniósł demokrację relatywistyczną, widząc w niej jedynie sposób rządzenia związany z procedurą głosowania. Inaczej – z gruntu po chrześcijańsku – ukształtowała się demokracja amerykańska. Konstytucja amerykańska z 1776 r. mówi, że wszyscy ludzie są stworzeni jako równi, od Boga otrzymali niezbywalne prawa. Wśród nich jest prawo do życia, wolności i dążenia do szczęścia⁶³¹. Stąd też tylko demokracja, u której podstaw znajduje się prawda o godności i niezbywalnych prawach człowieka, może stanowić pewną i prawdziwą drogę w uczestnictwie we władzy społecznej.

Jeśli zabraknie odniesienia do Prawdy „będącej przewodnikiem dla działalności politycznej i nadającej jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza” (CA 46). Demokracja spełni swe zadanie tylko wte-

⁶²⁹ V. Possenti, *Demokracja a chrześcijaństwo*, „Communio” 16 (1986) nr 2, s. 82.

⁶³⁰ Por. F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, dz. cyt.; M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993.

⁶³¹ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, dz. cyt., s. 220.

dy, gdy będzie powiązana z prawem naturalnym. Jego instrumentem pozostanie zawsze ludzkie sumienie; „na tej płaszczyźnie jest możliwe wspólne poszukiwanie konsensusu, zgody etycznej oraz wychowanie obywateli w tym duchu”⁶³².

Refleksję naszą możemy zamknąć myślą kard. Franza Koeniga, wiążącą się nade wszystko z doświadczeniem demokracji w krajach Europy Zachodniej: „Demokracja nie jest na pewno ustrojem najlepszym z możliwych, ale – jak można się było dowiedzieć z przytoczonych wcześniej wypowiedzi Kościoła, to jest Soboru i Jana Pawła II – w ustroju demokratycznym istnieje większa szansa poszanowania wolności, ludzkiej godności i wolności religii. Demokracja podlega jednak zawsze niebezpieczeństwu manipulacji ze strony poszczególnych partii politycznych, gospodarczych grup nacisku i – wymienionych na końcu, ale nie najmniej ważnych – mediów. To nie polityczna idea demokracji jest słaba i wymagająca ciągłych reform; zależy ona ostatecznie zawsze od ludzi, którzy w demokratycznym życiu politycznym biorą na siebie odpowiedzialność czy współodpowiedzialność.

4. Funkcja krytyczna Kościoła zastosowana do kultury współczesnej

Mogłoby się wydawać, że bezsporną kwestią pozostaje fakt, iż każde działanie człowieka związane jest z moralnością. Człowiek osadzony w świecie, z charakteryzującym go rozumem i wolnością, może ten świat podziwiać, odkrywać zakodowane w nim prawa, może go transformować. Bardzo dumnie brzmią słowa oświeceniowego poety: „świat przekształcać, to nasze rzemiosło”.

Wyjątkowa pozycja istoty ludzkiej w świecie, zdolność zarówno refleksji, jak i zmieniania rzeczywistości rodzi pytanie o od-

⁶³² Tenże, „*Centesimus annus*” jako relektura „*Rerum novarum*”, w: *Centesimus annus. Tekst i komentarz*, dz. cyt., s. 86.

powiedzialność. Czy zatem zagadnienia filozoficznej refleksji, od podstawowego pytania o wizję człowieka: o jego genezę i przeznaczenie, o sens jego egzystencji, po etyczne problemy: Co można i należy czynić?, implikują zawsze istnienie kryterium oceny prawdy i dobra?

Czy każde działanie człowieka: teoretyczne – gdy poznaje świat, siebie i Boga; poetyczne – gdy świat przekształca i go współtworzy; oraz praktyczne, gdy tworzy samego siebie i wpływa na innych, podlega osądom etycznym? Szczególnie doniosłym zagadnieniem jest problem relacji człowieka do człowieka, bowiem integralna wizja etyki, wbrew poglądom E. Durkheima – który jedynie w relacjach interpersonalnych upatrywał czynnik etyczny – dotyczy świata przyrody, relacji do samego siebie, sięga wreszcie do świata *sacrum*.

Na myśleniu zdroworozsądkowym i intuicji może się opierać etyka naturalna, której imperatywy może odkryć każdy człowiek. Ilustracją tej etyki jest stwierdzenie: „Wierzby są piękne i mogą zachwycić [...], a przecież wolno pastuszkom ścinać gałązki wierzb i kręcić fujarki, by potem wygrywać na nich melodie, by bawić się. Wolno też, nawet trzeba karczować wierzby, gdy staną się przeszkodą w zbudowaniu nowej drogi z wioski do wioski lub w skróceniu lub wyprostowaniu drogi starej, aby ludziom było bliżej do siebie. Rzecz nie do pomyślenia, by coś podobnego można było zrobić z kimkolwiek z ludzi nawet dla dobra całej reszty”⁶³³.

Tymczasem we współczesnej mentalności możemy często zaobserwować szczególną dezintegrację między poznaniem a życiem, między prawdą a odpowiedzialnością, między etyką a wieloma dziedzinami ludzkiej egzystencji. Ważnym elementem tej dezintegracji jest zwłaszcza rozdźwięk między etyką a polityką, gospodarką i życiem społecznym. Przyjmuje się, że rozdarcie to w dziedzinie epistemologicznej sięga poglądów Kartezjusza, w dziedzinie politycznej – Machiavellego, gospodarczej – Smitha, a społecznej – Hobbesa.

⁶³³ T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 15.

Jan Paweł II, wydając 6 sierpnia 1993 roku encyklikę *Veritatis splendor*, nawiązał do najlepszych intelektualnych tradycji etycznych – od Sokratesa, który sens etyki widział w doprowadzeniu człowieka do pełnej świadomości samego siebie, po uwznioślające myślenie biblijne, które wskazuje na ostateczny fundament wszelkich norm etyczno-moralnych – jakim jest Bóg. Z tej wizji wynika określona koncepcja człowieka w jego wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym, wraz z niezbywalnymi i wrodzonymi prawami. Diagnoza sytuacji, w której znajduje się człowiek, prowadzi Jana Pawła II do stwierdzenia o głębokim kryzysie kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec fundamentów poznania i etyki, tak że człowiek coraz trudniej może zrozumieć samego siebie.

H. Juros twierdzi wręcz, że encyklika *Veritatis splendor* ukazuje „kwestię kulturową”, rozumianą jako kryzys racjonalności i prawdy we współczesnej kulturze: „logos bez etosu”⁶³⁴. Bez-względna autonomia ludzkiego rozumu, który rości sobie prawo do ustalania norm etycznych, miałyby według autora następujące mutacje: negację rozumu metafizycznego na rzecz rozumu naukowego, redukcję rozumu praktycznego jedynie do funkcji instrumentalno-technicznych, wreszcie niezależność rozumu praktycznego od Objawienia Bożego⁶³⁵. Zatem prawda bez odpowiedzialności. Czy nie należałoby również odwrócić kolejności? – bowiem etos bez logosu nie prowadzi człowieka do jego ostatecznego celu.

Według filozofii klasycznej u podstaw wszelkiej refleksji moralnej leży koncepcja transcendencji osoby ludzkiej⁶³⁶, która ma swoje źródło w ontycznej strukturze człowieka. Transcendencja moralna odnosi się do aktywności człowieka oraz przedmiotów i sposobów tej aktywności. Źródłem moralnej transcendencji człowieka jest jego rozumność w sensie dynamicznego uczestnictwa

⁶³⁴ H. Juros, *Kwestia kulturowa w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*, red. P. Morciniec, Opole 1994, s. 89.

⁶³⁵ Tamże, s. 90.

⁶³⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 131nn.

w wartościach transcendentalnych. Całą rzeczywistość człowiek ujmuje w kategoriach tych wartości (prawda, dobro, piękno), co daje mu niezależność w stosunku do innych wartości szczegółowych, czyniąc go wolnym⁶³⁷. Człowiek zatem jako istota rozumna jest z natury swojej wolny: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”⁶³⁸. Człowiekowi jako istocie ontologicznie wolnej przysługuje więc prawo do korzystania z wolności w całości kształcie życia codziennego.

Oprócz powyższego aspektu wewnętrznego, drugim wymiarem wolności jest jej aspekt zewnętrzny, czy tzw. wolność społeczna. Urzeczywistnia się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji, jako wybór określonego postępowania, zachowania, działania. *Katechizm Kościoła katolickiego* w sposób dobitny mówi o tej wolności jako „możliwości działania lub nie działania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań”⁶³⁹. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna. Możliwość korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji uzależniona jest od tego, czy człowiek nie podlega przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się wolnością społeczną. Brak tej możliwości pozbawia człowieka środków w dążeniu do swobodnie obranych celów i stanowi zagrożenie jego egzystencji⁶⁴⁰.

W refleksji na temat wolności nie sposób pominąć antropologii filozoficznej, która usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: Kim jest człowiek, jaki jest jego cel? Początki antropologii filozoficznej sięgają starożytności, gdzie relatywizm poznania w filozofii sofistów miał zabarwienie antropologiczne: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”⁶⁴¹. W opozycji do nich Sokrates, uchodzący

⁶³⁷ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 21–26.

⁶³⁸ Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi – szanuj wolność*, dz. cyt., s. 5.

⁶³⁹ KKK 1731.

⁶⁴⁰ H. Skowroński, *Człowiek, kultura, świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002, s. 17; także: J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 240.

⁶⁴¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 77.

za ojca etyki, stworzył koncepcję intelektualizmu etycznego, łącząc z jednej strony cnotę z wiedzą, z drugiej jednak wskazując na prawdę o człowieku, zawartą w nim samym. Pytany: kim chcesz być jako filozof?, widział swoje zadanie analogicznie do zawodu swojej matki – położnej. Tak jak ona miała pomóc w zrodzeniu dziecka, tak on chciał pomóc człowiekowi w zrodzeniu prawdy o nim samym. Metoda majeutyczna zawiera w sobie ogromny optymizm i wiarę w to, że człowiek może odkryć prawdę o sobie samym. Myśl Sokratesa, rozwijana przez Platona, zaowocowała triadą idei: prawdy, dobra i piękna, która stała się źródłem wszelkich refleksji filozoficzno-etycznych. Uczeń Platona, Arystoteles, tworząc etykę „złotego środka”, zwaną także etyką perfekcjonistyczną, odniósł człowieka, poprzez jego celowość, do Istoty Najwyższej.

Średniowieczna synteza, dokonana przez św. Tomasza z Akwinu na bazie myśli judeochrześcijańskiej i refleksji Stagiryty oraz innych filozofów greckich, ukazała dwa źródła wszelkiej moralności. Pierwszym z nich jest prawo naturalne, stanowiące projekcję prawa wiecznego (*lex aeterna*) w naturze ludzkiej, drugim natomiast jest Objawienie pozytywne – jego prawa i wskazania, budujące wprawdzie na naturze (*gratia supponit naturam*) oraz harmonijnie z nią złączone, a równocześnie przekraczające ją i uwznioślające.

Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia za Arystotelesem trzy rodzaje zasad, wynikających z prawa naturalnego⁶⁴². Są to najpierw *prima principia*, *principia per se nota* – zasady pierwsze, narzucające się z całą oczywistością i jasnością każdemu człowiekowi. Drugą grupę tych zasad stanowią tzw. *secunda principia*, które są konsekwencją przyjęcia *principia per se nota*. Prawa te ukazane są jako drugorzędne w porządku prawa naturalnego i stanowią zarówno dzieło samej natury, jak i rozumu, który snując refleksję nad zasadami oczywistymi, wyciąga praktyczne wnioski (*conclusiones*). Wreszcie prawo *ius gentium*, będące według św. Tomasza również dodatkiem rozumu do praw oczywistych, jest

⁶⁴² Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 103–104.

zasadą, która stoi u podstaw społeczeństw ludzkich, jednocześnie stanowiąc fundament kształtowania się społecznych praw i obowiązków⁶⁴³.

Jan Paweł II, nawiązując do myśli Akwinaty, powie: „W porównaniu do innych stworzeń [...] stworzenie rozumne poddane jest Bożej Opatrzności w sposób bardziej szlachetny, jako że samo staje się uczestnikiem Opatrzności, troszcząc się o siebie i o innych: dostępuje zatem udziału w Odwiecznym Rozumie, dzięki czemu ma naturalną skłonność do słusznego działania i celu; ten udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie nazywany jest prawem naturalnym” (VS 43). Przybliżając zagadnienia związane z treścią prawa naturalnego, papież w dalszym ciągu stwierdza: „Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej” (VS 50).

W filozofii scholastycznej rozważano człowieka w odniesieniu do Boga jako pełni bytu, Najwyższego Dobra, który jest początkiem i celem wszystkich rzeczy, łącznie z człowiekiem. W Bogu osiąga on pełnię swojej doskonałości. Człowiek działa w określonym porządku – w hierarchicznej strukturze, jakim jest pojęcie Tomaszowego *universum*. Wydawałoby się, że jest on zdeterminowany tym porządkiem i nie ma tu miejsca na akty wolnego wyboru. Jednakże „Boża mądrość w taki sposób porządkuje rzeczy, aby powstawały zgodnie z własnymi przyczynami. Otóż dla człowieka jest czymś naturalnym, aby działał w sposób wolny, nie zmuszony żadną koniecznością, gdyż byłoby to przeciwne jego rozumnym władzom. Bóg więc w taki sposób kieruje czynami ludzkimi, że nie są one poddane konieczności, lecz wynikają z wolności wyboru”⁶⁴⁴.

W okresie Odrodzenia ów porządek świata uzależniono od człowieka, któremu przypisano możliwość i prawo porządkowania świata oraz wszystkich własnych spraw wedle własnego uznania, bowiem jest on dla siebie miarą i celem działania. Czło-

⁶⁴³ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, dz. cyt., s. 42–43.

⁶⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 211.

wiek jest zdany wyłącznie na siebie i powinien się troszczyć przede wszystkim o siebie. Będąc podstawową rzeczywistością, jest wolny w kształtowaniu porządku świata, również w wymiarze religijnym, społecznym i etycznym.

Indywidualistyczna filozofia Odrodzenia utworzyła drogę egoizmowi i naturalizmowi etycznemu. Tomasz Hobbes twierdził, że człowiek skłonny jest szukać jedynie własnej korzyści. Ze swej natury jest egoistą, każdy kocha tylko siebie, a jedynym dobrem jest własne dobro. Naturalny egoizm daje człowiekowi przyrodzone prawo do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka. Dąży on do wywyższania się nad innych i do podporządkowywania ich sobie. Nieograniczona wolność uprawnia go do ograniczania wolności drugih. Egoizm stawia człowieka w kolizji z innymi, w wyniku czego jest on w sytuacji ciągłej walki. Wrogość wobec innych ludzi uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie jego egoistycznych celów, a nawet jest zagrożeniem utrzymania gatunku ludzkiego (wojna wszystkich przeciw wszystkim). Dla uniknięcia takiego stanu człowiek zawiera ugodę społeczną, według której oddaje swoje uprawnienia władzy.

Wolność jest tutaj zdeterminowana prawem ustanowionym przez suwerena i właściwie przejawia się tylko w tych rzeczach i sprawach, których suweren nie określił w ustawodawstwie. Paradoksalnie, absolutna wolność jednostki prowadzi do jej całkowitej utraty na rzecz suwerena. Co więcej, domaganie się wolności i protest przeciwko władzy jest niedorzecznością, bowiem najbardziej absolutna, niepodzielna, nawet niegodna władza czyni mniej szkody niż jej brak⁶⁴⁵. Odpowiedzialność człowieka sprowadza się zatem do skrupulatnego przestrzegania prawa, które wynika raczej ze strachu przed karą za jego naruszenie. Warto zauważyć, że tak rozumiana wolność niewiele różni się od wolności politycznej Monteskiusza, według którego wolność to prawo czynienia tego, na co pozwalają ustawy.

Stwierdzenie Hobbesa ujął w zasadę J. Locke, który uważał, że człowiek, opierając się na popędach psychicznych, zabiega

⁶⁴⁵ J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 40.

jedynie o własny interes. Postępowanie takie jest usprawiedliwione, o ile jest rozumne. Życie moralne człowieka winno być wolne od nakazów i kierować nim winien wyłącznie jego własny rozum. Autorytet moralny jest zbędny, bowiem każdy, kto rozumnie zabiega o swój interes, postępuje dobrze. Wolność człowieka sprowadza się tutaj do rozumności działania. Nakazy i normy moralne, które kłócą się z rozumieniem jednostki, nie obowiązują, stanowią ograniczenie jego wolności. Co więcej, pogląd taki zwalnia człowieka z odpowiedzialności. Nie można bowiem czynić go odpowiedzialnym za działanie nierozumne.

Konsekwencją indywidualizmu był utilitaryzm etyczny, zapoczątkowany przez angielskiego filozofa czasów Oświecenia, A.A.C. Shaftesbury'ego⁶⁴⁶. Według niego każda istota jest dobra, jeśli postępuje zgodnie ze swoimi skłonnościami naturalnymi. Naturalne, a zatem dobre są tylko te skłonności, które zmierzają do osiągnięcia korzyści. Nienaturalne, a tym samym złe są skłonności, które nie skierowane są ku czyjejkolwiek korzyści, zwłaszcza te, które skierowane są ku czyjejś krzywdzie. Pogląd ten, autonomizujący etykę, uniezależnia ją od poznania świata zewnętrznego oraz autorytetu moralnego, pozostawia całkowitą swobodę w określeniu owych skłonności. Miarą moralności jest ideał doskonałości jednostki wyrażający się w harmonii. Człowiek bowiem jako istota rozumna posiada pojęcie tego, co najlepsze, oraz zdolność refleksji umysłowej nad własnymi skłonnościami i umiejętność kierowania nimi. Pozwala to człowiekowi zachować odpowiednie proporcje między skłonnościami naturalnymi, dodajmy: do których należy również egoizm. Zadaniem moralności jest wychowanie człowieka doskonałego, kierującego się rozumem i entuzjazmem w dążeniu do piękna i harmonii.

J.J. Rousseau uważał, że wolność należy do niezwykłych darów natury. Człowiek się z nią rodzi i nie można się jej wyrzec, tak jak nie można się wyrzec człowieczeństwa czy nawet życia. Jednakże człowiek utracił swoją wolność, żyjąc w społec-

⁶⁴⁶Por. T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1983, s. 11; także: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. II, s. 134–141.

czeństwie. Musi zatem zdobywać wolność w społeczeństwie, do czego ma niezbywalne prawo. Zdobywanie wolności przejawia się w udziale stanowienia prawa, które ma dążyć do zgodności woli powszechnej z wolą poszczególnych jednostek. Wówczas człowiek zdobędzie wolność w społeczeństwie, chociaż nie będzie ona tą samą wolnością, co wolność naturalna⁶⁴⁷.

Chociaż przedstawione powyżej koncepcje wolności zakładają jej pochodzenie naturalne, gdzie stanowi ona istotną cechę jednostki, bez której nie może ona istnieć, to jednak rozumienie wolności jest tutaj negatywne. Jest to wolność ograniczeń od zewnętrznych przeszkód działania, słowem wolność „od czegoś”. Tak rozumiana wolność doznaje ciągłych ograniczeń ze strony społeczeństwa, podlega ciągłemu zagrożeniu, co więcej, sama stanowi dla siebie zagrożenie, bowiem nieograniczona wolność jednostek (samowola) stwarza niebezpieczeństwo dla innych.

Jeśli zatem społeczeństwo jest rezultatem umowy, wówczas jednostka ma prawo narzucania społeczeństwu swojej woli we wszystkim. Kierując się własną korzyścią, może też zrywać umowę i modyfikować ją wedle własnego uznania. W takim układzie zakres wolności jednostki nie pozwala na istnienie sprawiedliwości i miłości. Człowiek nastawiony z natury tylko na swoje dobro nie jest zdolny chcieć dobra drugiego człowieka, a tym mniej dobra wspólnego społeczeństwa. Aby cnoty sprawiedliwości i miłości mogły się rozwinąć, człowiek musi znaleźć w sobie naturalną podstawę odniesienia do drugiego człowieka. Bez tych cnót nie jest możliwa prawdziwa moralność społeczna, a tym samym etyka⁶⁴⁸.

Na krańcowo odmiennym niż indywidualizm biegunie znajduje się pogląd, zgodnie z którym jednostka jest całkowicie zależna od społeczeństwa. Źródłem wszelkiej moralności, norm etycznych jest przymus społeczny. To więc społeczna warunkuje zachowania etyczne. Człowiek staje się wolny, jeśli uczestniczy w świadomości zbiorowej lub działa świadomy konieczno-

⁶⁴⁷ J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 46.

⁶⁴⁸ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 113.

ści historycznej⁶⁴⁹. Świadomość konieczności historycznej wzbudza aktywność społeczną jednostki, przez co uwydatnia {?} się wolność jako siła przetwarzająca świat dla osiągnięcia stawianych sobie celów. Jeżeli człowiek nie uświadomi sobie owej konieczności historycznej, ulega alienacji, wyobcowaniu, a tym samym – zniewoleniu.

Do twierdzenia, że wolność i odpowiedzialność leżą u podstaw myślenia etycznego, powracają w filozofii personalistycznej jej czołowi przedstawiciele, jak J. Maritain i E. Mounier. Charakterystyczne w tym względzie są poglądy D. von Hildebranda, niemieckiego filozofa i moralisty, pozostającego w kręgu myślenia fenomenologicznego. Otóż dochodzi on do wniosku, że człowiek spotyka się w pełni z drugim człowiekiem na polu wartości. Człowiek bowiem z natury otwarty jest na wartości i im przyporządkowany. Jest on niejako inkorporowany w świat wartości i każde odniesienie się osoby do osoby może się odbywać tylko w ramach tych wartości, które dla obu osób są wspólne. „Obydwie osoby spotykają się świadomie w obiektywnym dobru i fakt spotkania albo wspólnota we wspólnym zwróceniu się każdej z nich do obiektywnego dobra oznacza właściwy postęp w inkorporacji oraz w realizacji zakresu panowania dobra”⁶⁵⁰. Skierowanie człowieka ku wartościom uzdalnia go do miłości do innej osoby i jest podstawą życia społecznego. Stąd też koncepcja ta nosi miano etycznej koncepcji życia społecznego. Ale jest to również koncepcja o zabarwieniu personalistycznym, ponieważ podstawową jej rzeczywistością jest osoba i jej godność wyrażająca się w wolności.

U podstaw etycznej osobowości człowieka leżą dwa elementy: ontologiczny i psychologiczny. W porządku ontologicznym osoba dzięki swej rozumnej naturze jest zdolna do poznania prawdy i do wolnego dążenia do dobra. Dzięki temu zdolna jest do wznoszenia się ponad prawa przyrody materialnej, potrafi

⁶⁴⁹ Pogląd reprezentowany przez socjologizm i materializm historyczny; por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 51–85.

⁶⁵⁰ D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975, za: J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 100.

myślą i wolą ogarnąć siebie, świat materialny i duchowy, a tym samym zapanować nad sobą, kierując się {rozumem?} w dążeniu do dobra, poznając i uznając prawa moralne. Z psychologicznego punktu widzenia osoba świadoma jest swego działania i swych możliwości w doskonaleniu się i dążeniu do ideału. Zatem w porządku etycznym osoba oznacza podmiot zdolny do rozumnego poznania, świadomego i wolnego dążenia do celów, które mają ją udoskonalić.

Dążenie do dobra i poszukiwania prawdy wyraża się w wolności. Człowiek jako istota rozumna jest z natury swej wolny i nie może działać inaczej jak tylko w sposób wolny. Przejawia się to nie tylko w poznaniu prawdy, której człowiek nie jest w stanie przyjąć pod przymusem, ale i w dążeniu do dobra, które nie może się dokonać inaczej jak tylko przez swobodny osąd, że to, co zostało poznane, należy przyjąć i do tego dążyć⁶⁵¹. Tak pojęta wolność nie jest w swej istocie władzą człowieka, lecz sposobem jego duchowego istnienia i działania. Utożsamia się ona z samostanowieniem i wolą; w tym, co określamy jako „ja chcę” i „mogę – nie muszę”⁶⁵². Zależność od własnego „ja” jest podstawą wolności. Takiej zależności nie posiadają istoty nierozumne, które podlegają koniecznościom wyrażającym się w instynkcie będącym przeciwieństwem wolności. Z doświadczenia wiemy, że wolność woli zależna jest od własnego „ja” (ja chcę). Paradoksalnie ta zależność jest wyrazem wolności, podczas gdy analiza koncepcji indywidualistycznych wykazała, że wolność definiuje się przez brak zależności. Tymczasem jest wręcz przeciwnie: brak zależności od własnego „ja” jest równoznaczny z brakiem wolności. Człowiek jest wolny, kiedy w swoim działaniu zależy sam od siebie. Aby być wolnym, trzeba stanowić konkretne „ja”, które będąc podmiotem, równocześnie jest przedmiotem, o którym

⁶⁵¹ „Wolnym nazywamy tego, kto jest przyczyną tego, co jego własne. Zatem każdy [był] umysłowo pożąda i działa przez wolny sąd, dzięki któremu jest wolny w wyborze. Zatem najwyższe substancje mają wolny wybór”, Tomasz z Akwinu, *Dzieła...*, dz. cyt., s. 33.

⁶⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 143.

stanowimy aktem woli⁶⁵³. Można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. „Istota wolności tkwi bowiem we wnętrzu człowieka – tu tkwi możliwość decydowania o sobie”⁶⁵⁴.

Człowiek posiada świadomość swojej wolności, rozumie ją jako możliwość wyboru dobra lub tego, co rozum przedstawi jako dobro. Jednakże świadomość wyboru między dobrami partykularnymi, czy nawet między dobrem a złem, nie należy do istoty wolności, lecz jest refleksją nad wolnością ontologiczną. Realizacja wolności polega na zdolności kierowania się w swych dążeniach do dóbr, które mają nas udoskonalić. Sam wybór, zwłaszcza dobra mniejszego lub zła ujmowanego jako dobro, nie jest realizacją wolności, ale jej ograniczeniem. Z rozważań tych wynika, że nam jako istotom rozumnym wolność została nie tylko dana, ale i zadana. Oznacza to, że nałożony został na nas obowiązek ciągłego doskonalenia naszej wolności. Dążeniem do wyboru dóbr wyższych należy doskonalić z jednej strony zdolność wyboru i sposoby realizacji dobra, z drugiej coraz pełniej w nim uczestniczyć i świadomie otwierać się na Dobro Najwyższe, jako wartość transcendentną.

Dobitnie mówi o tym Jan Paweł II w swojej encyklice *Veritatis splendor*, pisząc: „Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie, wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, że jego powołanie jest powołaniem do wolności. «Wy, zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności» (Ga 5,13), woła z radością i dumą Apostoł Paweł. Natomiast jednak dodaje: «tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie». Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z wy-

⁶⁵³ Tamże, s. 148.

⁶⁵⁴ H. Skowroński, *Człowiek, kultura, świat...*, dz. cyt., s. 17.

zwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie, służą praktykowaniu miłości” (VS 17). Wolność zatem pobudza wolę do czynienia dobra, jest samookreśleniem się dla dobra. Rzeczywistą granicę wolności wyznacza dobro. „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności” (KKK 1733).

Każdy wybór jest jakimś przejawem wolności. Jednak nie każdy udoskonala nas w wolności. Dokonując wyboru czy rozstrzygnięcia aktem woli, człowiek często chce tego, co nie jest prawdziwym dobrem – i to, co tym dobrem nie jest, wybiera. Wybór mający za przedmiot to, co nie jest prawdziwym dobrem, zwłaszcza jeśli to rozstrzygnięcie nastąpiło wbrew temu, co jako dobro prawdziwe zostało poznane, nosi charakter grzechu. Wola bowiem nie jest w stanie dokonać własnej oceny dobra. Poznanie prawdy o dobru należy do funkcji właściwej rozumowi. Wola jest zatem uwarunkowana przez poznanie, od którego domaga się prawdy o dobru. Poznanie dobra nie jest jednak bezpośrednio zależne od chcenia. Relacje są odwrotne. Chcemy jakiejś rzeczy, ponieważ poznanie przedstawiło nam je jako wartość. Poznanie dobra jest zatem jakimś przeżyciem wartości, która stanowi treść naszej motywacji wyboru. Wyzwała się wtedy właściwy stosunek do dobra. Rozum ma zatem pryncypialne znaczenie w procesie stawania się człowiekiem człowiekiem, jego doskonalenia się. Jest on bezpośrednio kompetentny do określenia zasad tego doskonalenia się. Są to zasady normujące postępowanie człowieka⁶⁵⁵.

Warto w tym miejscu przytoczyć papieską myśl o ludzkiej wolności: „Człowiek cieszy się wolnością niezwykle rozległą [...], nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed «drzewem poznania dobra i zła», została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi” (VS 35).

Człowiek w swoim działaniu skierowany jest na różne byty, odczytywane jako dobro, dzięki poznaniu. Nie zawsze jednak

⁶⁵⁵ K. Wojtyła, *Elementarz...*, dz. cyt., s. 43.

byty odczytywane są jako dobro właściwe, takie które ma udoskonalać człowieka. Często człowiek dąży do dobra ze względu na upodobanie w nim samym. Dążenie do posiadania dobra, aby je „mieć”, nie czyni człowieka bardziej doskonałym. Następuje tutaj zafałszowanie wartości, zwłaszcza w dobie konsumpcjonizmu, gdzie „więcej mieć” często znaczy „więcej być”. Gromadzenie dóbr nie może być egocentryczne, bowiem w rezultacie prowadzi do dewaluacji człowieka i zniewolenia⁶⁵⁶.

Człowiek właściwie kierowany rozumem potrzebuje pieniędzy jako środka do zdobycia innych dóbr, natomiast skąpiec gromadzi je dla samego faktu posiadania. Staje się niewolnikiem „mamony”. Udoskonalenie człowieka może odbywać się tylko w ramach całego porządku świata. Rozum ma jakieś rozeznanie owego porządku bytów i dóbr. Normując je, stara się jak najwłaściwiej usytuować w nim człowieka. Czyni to lepiej lub gorzej w zależności od tego, jak gruntowne ma rozeznanie w całej rzeczywistości. To rozeznanie jest ograniczone brakiem bezpośredniego oglądu celu właściwego ludzkiej naturze. Poznaje tylko zespoły wartości, które ten cel mogą przybliżyć. Ponadto wolność wyboru jest uwarunkowana psychologicznie, społecznie, historycznie, a nawet teologicznie, poprzez tkwienie w grzechu pierworodnym, który osłabił naszą zdolność do dążenia do prawdy i dobra⁶⁵⁷.

Te ograniczenia wolności nie pozbawiają człowieka możliwości jej realizowania ani nie zwalniają go od odpowiedzialności za jej realizowanie, gdyż jest istotą rozumną. „Człowiek bowiem może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny [...]. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce” (KDK 17). Rozum, poznając prawdę, wyzwala jej moc normatywną, która leży u podstaw powinności. Stwierdzenie, że dobro jest prawdziwe, wyzwala poprzez sumienie wewnętrz-

⁶⁵⁶ Tamże, s. 44.

⁶⁵⁷ *Breviarium fidei*, Poznań 1998, VII, 59.

ny przymus czy nakaz do spełnienia czynu, który urzeczywistni owo dobro. Powinność może też zostać wyzwolona przez normę pochodzącą z zewnątrz, jako konsekwencja zastanej zasady moralnej czy prawnej. Taka powinność określa człowiekowi jego zobowiązania wobec innych ludzi czy wobec szeroko rozumianej społeczności. Normy zaś wywołują powinność, ponieważ obiektywizują one prawdziwe dobro, które z kolei stanowi o wartości norm. Poprzez tę prawdziwość dobra normy niejako uzyskują kontakt z sumieniem, które przetwarza je w realną powinność⁶⁵⁸.

Rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, które poznane przez człowieka wyznacza prawdziwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór zaś zła jest antywolnością. Wolność zatem właściwie rozumiana nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Mamy tu na myśli oczywiście dobro moralne, rozumiane jako określony system wartości. Nie jest możliwe osiągnięcie wolności poza systemem wartości, czyli poza moralnością. Oderwanie wolności od zasad moralnych prowadzi do antywolności. Dlatego człowiek odpowiedzialny jest za swoją wolność, winien ją chronić i udoskonalić poprzez wierność wartościom – zasadom moralnym. „Wolność człowieka, jeśli ma być wolnością dojrzałą, musi zawsze współbrzmieć z dobrem moralnym”⁶⁵⁹.

W każdym człowieku odzywa się podstawowy imperatyw: być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek. Człowiek, spełniając czyn moralnie dobry czy moralnie zły, sam staje się moralnie dobry lub moralnie zły⁶⁶⁰. Używając wolności, po to, aby być dobrym, a nie być złym. W spełnieniu czynu, w sprawczości⁶⁶¹ zasadza się odpowiedzialność, która leży u podstaw całego porządku moralnego i prawnego. „Wolność charakteryzuje czyny właściwe człowiekowi. Sprawia, że istota ludzka jest odpowiedzialna za czyny, których jest dobrowolnym sprawcą”

⁶⁵⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 199–200.

⁶⁵⁹ H. Skorowski, *Człowiek, kultura, świat...*, dz. cyt., s. 18.

⁶⁶⁰ Tamże, s. 185.

⁶⁶¹ Tamże, s. 205.

(KKK 1745). Człowiek dlatego jest odpowiedzialny za swe czyny, gdyż posiada zdolność odpowiadania wolą na wartości, jak i za wartości. Czyny ludzkie skierowane są ku różnym przedmiotom ze względu na to, jakie stanowią dobro, a więc wartość, co z kolei rodzi odpowiedzialność za tę wartość. Jeżeli czyn ma za przedmiot drugą osobę, to trzeba, aby miał na uwadze wartość, jaką reprezentuje sobą osoba.

Człowiek w swoim działaniu jest odpowiedzialny przede wszystkim za siebie, jako podmiot tego działania. Właściwym celem jego działalności, będącym przejawem wolnego i świadomego wyboru, jest doskonalenie siebie i zdobywanie coraz to większej wolności. W tym właśnie swoje uzasadnienie znajduje stwierdzenie, że wolność jest nam zadana. Jest to zatem odpowiedzialność za własną wartość moralną. „Na podstawie samostanowienia i samozależności osobowego „ja” rodzi się w działaniu – wraz z odpowiedzialnością za wartość intencjonalnych przedmiotów – zasadnicza i podstawowa odpowiedzialność za wartość podmiotu, za wartość moralną własnego «ja», które jest sprawcą czynu”⁶⁶².

Odpowiedzialność „za” pociąga za sobą również odpowiedzialność „przed”. Człowiek bowiem egzystuje w świecie osób, do których jest w jakiś sposób przyporządkowany. A świat osób posiada strukturę międzyludzką oraz strukturę społeczną. W ramach tej struktury człowiek jest odpowiedzialny przed prawem stanowionym przez władzę w celu realizacji dobra wspólnego. Jednakże odpowiedzialność „przed kimś” najpełniej wyraża się w wymiarze religijnym. Jest to odpowiedzialność przed najwyższym autorytetem, jakim jest Bóg – Dobro Najwyższe. Pismo św. jednoznacznie wskazuje, że człowiek jako stworzenie obdarzone wolnym wyborem jest odpowiedzialny za zło obecne w świecie „przez [...] człowieka grzech wszedł na świat” (Rz 5,12). Dlatego Bóg dał człowiekowi prawo i ustanowił go odpowiedzialnym za jego przestrzeganie. Prawo nie pozbawiło człowieka wolności w sensie możliwości wyboru, ale było dla niego

⁶⁶² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 208.

„pedagogiem” (Ga 3,24), który ukształtował w nim poczucie odpowiedzialności. Pełnię odpowiedzialności za czyny ukazują prawie wszyscy prorocy, dla których nieszczęścia narodu wybranego były efektem odpowiedzialności za czyny złe. Wyznanie grzechów grzesznika jest wyrazem świadomej odpowiedzialności: „Przeciwko Tobie zgrzeszyłem” (Ps 51,6). Ewangelia jest ostatecznym objawieniem sprawiedliwości Bożej i odpowiedzialności grzesznika. Pierwsze trzy rozdziały Listu św. Pawła do Rzymian ukazują niszczycielską siłę grzechu i wagę wyboru. Odpowiedzialność człowieka przekracza wszystko, co mógł on przewidzieć i chcieć. Jednakże w planie Bożym miłość wyzwala człowieka od zła i skierowuje go do wiary przez pokutę i świadomość swej winy.

„Faktyczna obecność człowieka w otaczającej go rzeczywistości manifestuje się przez moralność. W tym sensie w pełni zasadne jest twierdzenie, że człowiek jest istotą moralną, tzn. żyje w polu odpowiedzialności moralnej. Człowiek bowiem nie może być ani poza dobrem, ani poza złem, czyli poza moralnością. Moralność wyznacza rzeczywistą perspektywę ludzkiej egzystencji, przez którą manifestuje on swoją obecność w świecie. Chodzi o moralność dojrzałą, a więc godną człowieka jako osoby”⁶⁶³.

Powyższe rozważania skłaniają do wniosku, że człowiek z natury jest istotą wolną, przez zdolność poznania dobra odbieranego jako wartość, do którego dąży w akcie wolnego wyboru. Jest jednak odpowiedzialny za ten wybór, bowiem w ten sposób realizuje swój cel, jaki zawarty został w naturze jego bytu: do tego, czym jest w możliwości – do doskonałości. Rozum, poznając dobro moralne, dąży do niego, bowiem tylko ono może człowieka udoskonalić.

W rozległej literaturze etycznej i myśli Kościoła znajdziemy refleksję nad sumieniem, które pozwala człowiekowi na połączenie wolności z Bożym prawem, a więc prawdą o człowieku zakodowaną w ludzkiej naturze. Filozoficznie sumienie jest rozumiane najczęściej jako sąd rozumu praktycznego, ukazujący

⁶⁶³ H. Skorowski, *Człowiek, kultura, świat...*, dz. cyt., s. 12.

człowiekowi przestrzeń jego działania, która jest zawsze przestrzenią jego wolności. Jan Paweł II podaje następujące określenie sumienia: „osąd sumienia jest osądem praktycznym, tzn. sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo też ocenia czyn już dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji, opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła [...]. Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji” (VS 59).

Z punktu widzenia teologicznego, sięgając genezy sumienia, wiążemy je najczęściej z obecnością Boga w człowieku. Sobór Watykański II ujął tę kwestię w następującym stwierdzeniu: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (KDK 16). Nawiązując do soborowej definicji, Jan Paweł II powie, że w sumieniu toczy się dialog „człowieka z Bogiem, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka” (VS 58). Dlatego też sumienie jest „świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka” (VS 58). Można zatem stwierdzić, że wolność ludzka, połączona zarówno z prawem naturalnym, jak i objawionym – a złożenie to stanowi integralną prawdę o człowieku – spotyka się w najbardziej tajnym instrumencie ludzkiej natury, jakim jest sumienie. Niestety można je również „przesterować”, wówczas gdy człowiek zafałszuje prawdę o sobie samym, o swoim przeznaczeniu, o właściwych relacjach do Boga, innych, świata i siebie. Stąd też wynika papieskie przesłanie, że właściwym korelatem sumienia jest Prawda⁶⁶⁴.

Jeśli pragniemy, aby wspomniana przez nas dezintegracja kulturowo-etyczna uległa uleczeniu, a nawet żeby dokonał się

⁶⁶⁴ B. Jurczyk, *Wolność – sumienie – prawda, w: Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”, dz. cyt., s. 66.*

proces dezintegracji pozytywnej, należy ustawicznie ludzką wolność odnosić do prawdy o człowieku, wraz z jego sumieniem, postulując permanentną edukację i formację etyczno-moralną. Według J. Ratzingera „źródłem rozwoju i trwania sprawiedliwych społeczności jest edukacja moralna”⁶⁶⁵.

Opierając się na depozycie Objawienia i na bogactwie swoich doświadczeń z człowiekiem, Kościół „pragnie służyć sumieniu, pomagać mu, aby nie poruszał nim każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi (por. Ef 4,14) i aby nie odchodziło ono od prawdy o dobru człowieka, ale by – zwłaszcza w sprawach trudniejszych – mogło pewną drogą dojść do Prawdy i w niej trwać” (VS 64).

Kryzys kultury zachodniej ma swe zasadnicze źródło w zakłóconym stosunku *logosu* do *ethosu*, w zakłóconym stosunku między tymi elementami porządkującymi, które jak nić przewodnia są obecne na każdym etapie rozwoju kultury europejskiej. Napięcie między *logosem* i *ethosem* przerodziło się w przeciwstawienie prawdy i dobra, prawdy i wolności. Podstawowa korelacja i współzależność została pominięta, a potem odrzucona. Oba elementy zostały sobie przeciwstawione lub też zredukowane jeden do drugiego. Związek *logosu* z *ethosem* został przerwany, a cechą kultury europejskiej czasów nowożytnych stała się jej skłonność monistyczna, skłonność do rozumienia obu tych części oddzielnie, na zasadzie „albo, albo”⁶⁶⁶. Charakteryzując współczesną kulturę europejską, Jan Paweł II wskazuje na fundamentalne źródło jej kryzysu. Wówczas gdy człowiek odrzuca Boga, powstaje nowy paradygmat jego myślenia i życia: „człowiek uznaje się za absolutne centrum rzeczywistości, każąc w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek tworzy Boga, ale Bóg tworzy człowieka” (EE 9). W konsekwencji daje się zauważyć, że „na gruncie filozofii powstaje nihilizm, relatywizm na polu teorii poznania

⁶⁶⁵ J. Ratzinger, *Demokracja pluralistyczna a chrześcijaństwo*, „Znaki Czasu” (1988) 12, s. 99.

⁶⁶⁶ H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, dz. cyt., s. 58.

i moralności, pragmatyzm, a nawet czysty hedonizm w strukturze życia codziennego” (EE 9).

Jan Paweł II, w encyklice *Veritatis splendor* mówi o jednym z największych zagrożeń dla współczesnej kultury, i to nie tylko moralnej. Stwierdza bowiem, że istnieje związek pomiędzy subiektywistycznymi interpretacjami osądu moralnego a kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Dla kultury ogromne znaczenia mają uniwersalia. Zanik zaś uniwersalnej idei prawdy o dobru prowadzi nie tylko do zmiany koncepcji sumienia, ale także do destrukcji kulturowych. Ich przyczyną jest tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wiąza taka łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych (VS 32).

Mówiąc o kreatywnej roli sumienia człowieka i odpowiedzialności wszelkiego rodzaju twórców kultury, encyklika stawia jedno z najważniejszych pytań obecnych nieprzerwanie w kulturze: „Co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?”. Pytanie to staje w samym centrum zarówno moralności, jak i całej kultury, ponieważ nie istnieje moralność i kultura bez wolności⁶⁶⁷.

Papież w tej samej encyklice mówi o wolności prawdziwej: „Wolność prawdziwa [...], to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego (por. Syr 15,14), żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości” (VS 34). W słowach tych zostały zawarte podstawowe elementy kultury takie, jak: zdolność do wolnej kreacji, znak transcendencji, poszukiwanie prawdy i doskonałość rozumiana najszerzej⁶⁶⁸. Jednak Jan Paweł II podkreśla dalej, że kreacja i uczestnictwo w kulturze łączy się

⁶⁶⁷ Por. A. Drożdż, *Encyklika „Veritatis splendor” i kultura współczesna*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 33.

⁶⁶⁸ Por. tamże, s. 33–34.

z prawem moralnym. „Prawo moralne nie umniejsza, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie – jest jego gwarancją i sprzyja rozwojowi”.

W zupełnie innym kierunku zacierają jednak niektóre tendencje kulturowe, stanowiące podłoże licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególным jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może stwarzać wartości i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama wolność uznana jest za jeden z wytworów samej wolności” (VS 33). Ojciec Święty, poddając krytyce tego typu wolność, zauważa, że: „paradoksalna sprzeczność polega na tym, że współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje” (VS 33).

Encyklika *Veritatis splendor* raz po raz ukazuje, że cała kultura nie jest niczym innym, jak „odsłanianiem blasku prawdy. Myśl ta wyrasta też z całej tradycji europejskiej, a mianowicie z tego, że prawda i byt, choć rozróżniane zawsze *secundum rationem*, były uznawane za *idem in re*. Prawda, byt, dobro, piękno są uznawane za tak zwane *transcendentale* i decydują istotnie nie tylko o stylach kulturowych, ale o samej istocie kultury, o jej «być albo nie być»”⁶⁶⁹.

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II zaznacza, że wynaturzona koncepcja ludzkiej wolności, jaką dzisiaj obserwujemy, wiąże się zawsze z redukcyjną antropologią, a więc z fałszywym rozumieniem subiektywności człowieka, a zawężonym pojęciem godności osoby ludzkiej. Fałszywe rozumienie ludzkiej wolności wyraża się nade wszystko w absolutyzowaniu znaczenia jednostki ludzkiej, a więc w skrajnym ujmowaniu autonomii człowieka. To indywidualistyczne pojęcie wolności prowadzi do tego, że staje się ona wolnością silniejszych. W ten sposób zostaje zagubiony relacyjny wymiar ludzkiej wolności. Taka absolu-

⁶⁶⁹ Tamże.

tyzacja wolności w indywidualistycznym ujęciu prowadzi do ogołocenia jej z pierwotnej treści oraz do przekreślenia jej najgłębszego powołania do godności (EV 19). Wskazując na istotę tego zafałszowania wolności, Papież podkreśla, że „wolność zapiera się samej sobie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować konstytutywną więź, jaka łączy ją z prawdą” (EV 19). Tymczasem wolność człowieka musi być zawsze wolnością w prawdzie. Wielokrotnie przypomina o tym Ojciec Święty: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też marnie giną” (FR 90). Trzeba mieć świadomość, że „[...] gdy oderwie się ludzką wolność od posłuszeństwa prawdzie, to pojawia się groźba wypaczenia sensu tej wolności. Wówczas treścią wolności może stać się miłość samego siebie posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, nieczuła na wszelką sprawiedliwość” (CA 17). Nie ma więc wolności i nie można jej osiągnąć w zakłamaniu, w podporządkowaniu sobie prawdy, w uznaniu za prawdę tego, co odpowiada doraźnie odczuwanym potrzebom, interesom, koniunkturam.

Obserwując współczesne rozumienie wolności, ma się wrażenie, jakby człowiek nagle i po raz pierwszy odkrył moc autonomii, a równocześnie nieznośny ciężar zależności, które go przyniatają. Stąd też jego poczucie, że wszystko można łatwo zrealizować, towarzyszy niecierpliwemu poszukiwaniu dróg wolności, która zdaje się być w zasięgu ręki⁶⁷⁰.

Obserwowane dzisiaj fałszowanie ludzkiej wolności przybiera na sile, bowiem stawia się znak równości pomiędzy prawem do własnej wolności a prawem do swobody stosowania przemocy wobec drugich, pozbawiając ich – wraz z prawem do życia – wszelkich praw i stając się wskutek tego pierwszą i główną, bo samobójczą moralnie, ofiarą własnej przemocy, z autodestrukcją własnej wolności na czele. Autodestrukcja ta sięga tu samego dna ludzkiego podmiotu. Jeżeli więc współczesny czło-

⁶⁷⁰ Por. G. Cottier, *Wolność i prawda*, „Ethos” 35–36 (1996), s. 31.

wiek decyduje się w ten sposób na głębokie zubożenie swojego „ja”, sprawia jednocześnie, że wytwarzana przez niego kultura staje się tak naprawdę antykulturą⁶⁷¹.

Owy program ludzkiej wolności propaguje przede wszystkim liberalizm, który jest europejskim ruchem ideowo-politycznym wyrosłym z Odrodzenia i Oświecenia na przestrzeni XVII–XIX wieku, opartym na poglądach Milтона, Locke’a, Monteskiusza, Hume’a, Kanta, Milla i innych. W liberalizmie indywidualistycznym przyznaje się jednostce możliwie najszerszą, niczym nieograniczoną wolność, oderwaną od ontologicznych więzów i solidarności międzyludzkiej. Jeśli w ogóle przyjmuje się istnienie społeczeństwa, to tylko w instrumentalnej i utylitarnej roli wobec jednostki, która sama sobie jest miarą samourzeczywistnienia i własnych interesów oraz szczęścia. Dobro wspólne społeczeństwa nie istnieje. Formalnym ograniczeniem wolności jest respektowanie wolności innych na miarę własnych roszczeń wolnościowych⁶⁷².

Nowe pojęcie wolności człowieka, wprowadzone przez zwolenników liberalizmu etycznego do najnowszej kultury, jest niezależnością od wszelkich zewnętrznych norm, od wszelkiego autorytetu. Człowieka nic nie obowiązuje, co miałyby pochodzić z zewnątrz. On sam jedynie może nakładać sobie samemu jakieś zobowiązania. On sam ma prawo rozstrzygać i ustalać, co jest dobre, a co złe. Człowiek nie jest lektorem norm moralnych, ale ich kreatorem. Nie istnieje żadne prawo naturalne, obiektywne, zewnętrzne, które by człowieka miało wiązać, nakładać nań jakąś powinność⁶⁷³.

W takim też duchu widziano w liberalizmie wolność nauki – jednej z głównych dziedzin kultury. W nauce należy zachować

⁶⁷¹ Por. T. Styczeń, *Wolność i prawo – za czy przeciw życiu?*, „Ethos” 35–36 (1996), s. 41–43.

⁶⁷² Por. H. Juros, *Kościół – kultura – Europa*, dz. cyt., 135–136.

⁶⁷³ Zob. I. Dec, *Wolność w nauce*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, red. Z.J. Zdybicka, J. Herbut, A. Młynarczyk, A. Łyskawska, N. Szutta, KUL – Lublin 20–25 VIII 1996, Lublin 1997, s. 566.

wać niezależność od wszelkiego autorytetu i zewnętrznych ograniczeń w badaniach i nauczaniu. Wystarczy kierować się samym sobą, swoimi poglądami, swoim poczuciem prawdy albo osobistymi potrzebami. Nie ma potrzeby w nauce odwoływać się do dogmatów wiary, do autorytetów, do jakichkolwiek norm zewnętrznych. Wszelka zaś ingerencja jakiegokolwiek władzy jest nieusprawiedliwiona, jest wykroczeniem przeciw naturze i prawom człowieka. Prerogatywy, które przypisywano kiedyś jedynie Bogu, przydzielono teraz człowiekowi. Indywidualizm ludzki jest dla siebie samego normą i najwyższą instancją⁶⁷⁴. Wolność pojęta absolutystycznie jest źródłem lub konsekwencją zanegowania żywotnej więzi między Bogiem a osobą ludzką i dlatego z jednej strony uniemożliwia zrozumienie samej relacji powołania, z drugiej zaś pozbawia wolność wewnętrznej relacji do dobra (na gruncie prawdy obiektywnej i transcendentnej) i samą moralność czyni logicznie czymś niemożliwym. Wolność osobowa, porzucona poza relację powołania, staje się czymś neutralnym wobec miłości, która tym samym przestaje być wewnętrzną prawdą wolności. Wolność więc zostaje pozbawiona zarówno prawdy, jak i wartości; ale wtedy życie ludzkości musi być oparte na zasadzie siły, co jest istotnym korzeniem niewoli. Jest to paradoks, ukazujący tragedię wolności jakoby wyzwolonej od Boga⁶⁷⁵.

Niestety, liberalizm historyczny i ideologiczny nie przewidywał, że indywidualizacja i atomizacja jednostki doprowadzą do dezintegracji społecznej, do dehumanizacji kultury, do rozluźnienia więzów między ludźmi, erozji wartości społecznych, zburzenia tradycji, instytucji rodziny i grup społecznych.

Destruktywny wpływ na kształt relacji między prawdą a wolnością w kulturze ludzkiej ma także najnowszy kierunek filozofii i kultury, jakim jest postmodernizm, zwany też postfilozofią lub antyfilozofią. Historyczne i ideowe korzenie postmodernizmu

⁶⁷⁴ Tamże.

⁶⁷⁵ Por. J. Bajda, *Powołanie i wychowanie do wolności*, „Studia nad Rodziną” 2 (1998), s. 27.

wiąże się z przemianami, jakie zaszły w literaturze amerykańskiej lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Zmiany te polegały na „wyjściu poza granice gatunków”, na rozbiciu tradycyjnych modeli narracji artystycznej, co krytycy i teoretycy sztuki określili właśnie po raz pierwszy mianem postmodernizmu⁶⁷⁶. Kierunek ten proponuje nową wizję świata, człowieka i kultury. To, co dla niego charakterystyczne, to głoszenie światu „śmierci” Boga, człowieka, kultury czy sztuki, chcąc przez to zakomunikować, że tradycyjne ujęcia i pojęcia przestają pełnić funkcje kulturotwórcze, że następuje ich śmierć logiczna, bowiem wyczerpują się w nich treści niezbędne do generowania kultury⁶⁷⁷.

Postmoderniści dążą ponadto do podważenia samego pojęcia prawdy, a co za tym idzie, do wyeliminowania ogólnie ważnych prawd i zasad moralnych z ludzkiej kultury. Pojawia się tutaj problem tzw. relatywizacji prawdy. Polega ona przede wszystkim na stwierdzeniu, powtarzanym w sposób jawny lub w sposób ukryty, że każdy człowiek ma swoją własną prawdę⁶⁷⁸. Prawda subiektywna ponad wszystko! – skandują liderzy i adepci tego prądu myślowego. W ten sposób usuwa się Boga z horyzontów ludzkiej egzystencji. W imię relatywizacji prawdy człowiek siebie samego ogłasza panem życia, panem prawdy. Pytanie: jakiej prawdy? Relatywista prawdy stawia siebie ponad Boga. Zresztą Boga ukazuje jako wroga człowieka. Bez wątplenia relatywizowanie prawdy jest szczytem pychy. Zwolennicy tego prądu myślowego twierdzą: „Tyle jest prawd, ilu ludzi”, „Człowiek żyje wyłącznie swoją prawdą, ponieważ jest wolny”; „Nikt nie może głosić komuś prawdy absolutnej”; „Prawda absolutna to ułuda i utopia”. Taka subiektywno-egoistyczna prawda jest pseudoprawdą, antyprawdą, czyli po prostu kłamstwem i fałszem. Za tak rozumianą prawdą kryje się własny interes – chorobli-

⁶⁷⁶ Zob. H. Kieryś, *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 263.

⁶⁷⁷ Tamże, s. 268.

⁶⁷⁸ Por. J. Życiński, *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997, s. 239–252.

wy pęd do sprawowania władzy i do czerpania zysków oraz wszelkich wiążących się z tym przywilejów, przemoc i dyktatura ekonomiczna, „zabór kulturowy”, w którym niszczy się kulturę, tworząc w jej miejsce pozory⁶⁷⁹.

Postmoderniści wprowadzają człowieka w błąd, twierdząc, że skoro nie ma żadnego kryterium prawdy, należy przyjąć istnienie wielu prawomocnych prawd. Nie ma więc prawdy obiektywnej. Każdy stanowi o własnej prawdzie. Prawda obiektywna jest zbędna, i to nie tylko ze względu na niemożliwość jej poznania⁶⁸⁰. W filozofii tej wszelkie zakusy odnalezienia prawdy uznawane są za przejaw totalitaryzmu. Postmodernistyczna filozofia, negując możliwość poznania prawdy, zachęca człowieka do tego, by nie korzystał z właściwych mu zdolności intelektualnych i moralnych. Tym samym usiłuje odebrać człowiekowi to, co w istotnej mierze stanowi o jego duchowej naturze⁶⁸¹.

Postmoderniści uważają ponadto, że jeśli w filozofii lub moralności uzna się coś za prawdziwe, normalne i słuszne, tym samym z pola prawdziwości i moralności eliminuje się stany przeciwnie. Ich zdaniem, filozofia pretendująca do posiadania prawdy, pewności, czyli prezentująca „myśl mocną”, pragnie dominować i sprawować władzę nad umysłami. Taka – zdaniem postmodernistów – była właśnie filozofia, która w kulturze zachodniej istniała przez dwadzieścia pięć wieków. Należy ją przeto obecnie uznać za wroga, którego trzeba zwalczać. Trzeba więc zrezygnować z wszelkiej metafizyki i epistemologii, pretendujących do poznania pewnego, zrezygnować z doszukiwania się istoty rzeczy, jej natury, kategorii dobra i zła, hierarchizowania wartości. Można dopuścić jedynie to, co postmoderniści określają jako „myśl słabą”. Człowiek ma prawo do „prawdy prywatnej” i do uznania przez siebie, co jest dobre, a co złe. Należy więc uznać pluralizm osobistych przekonań każdego człowieka

⁶⁷⁸ E. Sakowicz, „Znaki czasu” – wezwanie do ewangelizowania świata, „Człowiek w Kulturze” 12 (1999), s. 184.

⁶⁷⁹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 41–44.

⁶⁸⁰ Zob. Z. Sarelo, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, „Homo Dei” 244 (1997), s. 25–35.

oraz całkowitą dowolność w myśleniu, wartościowaniu, postępowaniu⁶⁸². A zatem człowiek sam dla siebie jest autonomicznym prawodawcą i sędzią sumienia, realizuje się „poza dobrem i złem”. Nie ma celów nadrzędnych, które nadawałyby sens ludzkiemu życiu i działaniu. Tym samym takie ujmowanie wolności i prawdy przyczynia się do deformacji kultury na wszystkich jej płaszczyznach. Taka kultura przestaje wtedy służyć człowiekowi, raczej kieruje go do alienacji i absurdu.

W wielu wypowiedziach Jan Paweł II, mówiąc o kryzysach, problemach i trudnościach istniejących we współczesnych społeczeństwach, wskazuje na ich źródło, jakim jest ekspansja kultury bez wartości, kultury antysolidarystycznej, niosącej ze sobą określoną koncepcję społeczeństwa, w której najważniejszym kryterium jest sukces. W takiej kulturze „[...] człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować” (EV 12). Dla zaznaczenia, jak groźne są owe przejawy „kultury śmierci”, Papież mówi nawet o powstaniu swoistego „spisku przeciw życiu” (EV 12).

Ta współczesna kultura śmierci jest świadectwem, że ludzkość nie przyjęła w pełni daru życia, że nie umiała w pełni zań podziękować, że nie zawsze wychwała Pana życia. Jest też świadectwem, że zagubienie sensu życia w dzisiejszym świecie prowadzi do dalszego poszerzania i pogłębiania się zjawisk „antycywilizacji miłości”⁶⁸³.

Jako niepokojącą oznakę zagrożenia kultury naszych czasów wymieniano wielokrotnie ideologię postmodernizmu – kierunku, który jest obecnie szczególnie modny w wielu prestiżowych ośrodkach akademickich Zachodu. Na znamienne cechy tzw.

⁶⁸² Por. Z.J. Zdybicka, *Religia a kultura*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 174.

⁶⁸³ Zob. J. Nagórny, *Między „kulturą śmierci” a „kulturą życia” – wyzwania współczesności*, w: *Evangelium vitae. Tekst i komentarz*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1999, s. 138.

mentalności postmodernistycznej składają się: brak zaangażowania intelektualnego i niewrażliwość na ideały moralne, podważanie możliwości osiągnięcia prawdy obiektywnej, negowanie istnienia obiektywnych wartości, których poszukiwano w czasach nowożytnych. Wszystko to prowadzi do propozycji życia traktowanego jako happening. W perspektywie tej odchodzi się zarówno od wiary w racjonalne możliwości człowieka, jak i wiary w jego etyczną wrażliwość podporządkowaną normom obiektywnym. Stąd bardzo łatwo już do odrzucenia tych wartości, które jawią się jako najpiękniejsze i najtrwalsze w dorobku kulturowym rodziny ludzkiej⁶⁸⁴. Właśnie dlatego Papież powie: „jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury [...], należy do niej agnostycyzm religijny, związany z agnostycyzmem moralnym i prawnym, który jest następstwem zagubienia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdego” (EE 9).

Omawiany tutaj współczesny kryzys (zwany też transformacją, transmutacją, metamorfozą) – spowodowany ową modą postmodernistyczną – sięga fundamentów bytowych kultury: jej technologicznego, ekologicznego, demograficznego, politycznego i ekonomicznego podłoża, ma on charakter zarazem globalny i strukturalny. Globalny – gdyż ogarnia cały świat powiązany siecią komunikacyjną tak, że wstrząs w jednym punkcie odbija się silniejszym lub słabszym echem we wszystkich pozostałych. Strukturalny – albowiem w jego wyniku zachwiane zostały nie tylko kodeksy i hierarchie wartości, ale i sam status kultury. Zwłaszcza fenomen tzw. kultury masowej, polegający między innymi na zaniżaniu standardów obyczajowych, estetycznych i moralnych, na wyzwalaniu namiętności, pogardy dla intelektu, rozumu i rozsądku – budzi podejrzenie, czy nie wiedzie to ku neobarbarzyństwu – a zatem zaprzeczeniu kulturze w jej źródłowym sensie. Oczywiście jest, że kultura dopuszczająca, a wręcz propagująca gwałt, okrucieństwo, fizyczną, psychiczną, moralną i estetyczną przemoc – staje się swego rodza-

⁶⁸⁴ Zob. J. Życiński, *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996, s. 30–31.

ju antykulturą. Podczas gdy u swych początków i źródeł kultura europejska miała zadanie pielęgnowania cnoty, powściągnięcia instynktów i namiętności w imię dobra, prawdy i piękna, to w obecnym kształcie staje się niejako apologią nie-cnoty, grzechu, zbrodni, wspomagającą pęd do całkowitego oswobodzenia, rozkielznania „psychicznych żywiołów”⁶⁸⁵.

W dzisiejszej kulturze, określanej jako konsumpcyjna, szerzy się kult użycia przewyższający nawet kult życia. Jak pokazuje to sztuka, poddani mu ludzie są gotowi wręcz umrzeć z przejeżdżenia. Te dwa czynniki: obowiązek nadmiernej i pospiesznej konsumpcji oraz rozkielznana samowola — kształtują charakter społeczny (kategoria Ericha Fromma) człowieka-jamochłona. Przyświeca mu osobliwa reguła: brak reguł: *anything goes*, czyli wszystko jest dozwolone, wszystko wolno. Formacja kulturowa kierująca się takim brakiem nakazów w pewnym sensie zaprzecza istocie kultury jako takiej. Pasywnie poddając się prawie nieograniczonym możliwościom stwarzanym przez postęp cywilizacyjny, rezygnuje ze swego powołania — dbałości o wartości duchowe. Z impetem zaprzecza ich wyższości, wykpiwa je i wyszydza. Nie dostrzega tego, że propagując kult życia jako kult używania, przyczynia się w istocie do wkradania się, bocznymi niejako drzwiami, śmierci. Fascynacja przedmiotami, niesłychanie wyrafinowanymi i „mądrymi” maszynami do myślenia, zabawy, rozrywki, odwraca się uwagę od innych ludzi, jako „trudniejszych w obsłudze”, mniej podatnych na manipulację. Generalny trend ponowoczesności to zmierzanie ku „wysokiej cywilizacji”. Kraje wysoko cywilizowane uważają za swoją misję, dyktowaną właśnie poczuciem „wyższości”, narzucenie swojego standardu innym, o „niskiej cywilizacji”. Nie pytają przy tym, czy z postępowaniem cywilizacyjnym, czyli w gruncie rzeczy z przyrostem masy coraz większej ilości coraz bardziej oddzielających człowieka od człowieka efektywnych rzeczy, idzie w pa-

⁶⁸⁵ Zob. J. Mizińska, *Ponowoczesność a prawo do metafory w refleksji nad kulturą*, „Ethos” 33–34 (1996), s. 184–185.

rze postęp moralny polegający na tym, że ludzie mają większe poczucie bezpieczeństwa, życzliwości, przyjaźni, miłości⁶⁸⁶.

Preferowany dzisiaj scjentystyczno-techniczny wzorzec kultury jest modelem bezosobowym, tzn. takim, w którym wszystko – także człowiek – urasta do rangi przedmiotu, który jest poddany działaniu techniki, staje się układem regulowanym przez cele produkcyjno-użytkowe. W modelu tym nie człowiek, jego życie wewnętrzne, wartości osobowe są najwyższą wartością, lecz wartości bezosobowe: nauka, postęp, technika, produkcja. Nieważne jest, by być jak najlepszym człowiekiem, jak najbogatszym wewnątrznie, ale by jak najwięcej posiadać – mieć. Taki model kultury stał się źródłem ogromnych zagrożeń dla samego człowieka przez ukształtowanie konsumpcyjnego stylu życia, przez ograniczenie osobistej wolności za pomocą narastającej biurokracji, narzucanie schematów myślowych i form zachowania przez środki masowego przekazu, przez narastającą agresję w stosunkach międzyludzkich, a w najlepszych wypadkach – przez obojętność i obcość wobec drugiego człowieka⁶⁸⁷. Na ten niebezpieczny model współczesnej kultury antyosobowej zwraca często uwagę Jan Paweł II, wskazując na nowe formy alienacji, jakie ze sobą ona niesie. „Nieodpowiedzialne korzystanie ze swobód gospodarczych w zakresie produkcji i konsumpcji, ich nadużycie, prowadzi do stanu wszechogarniającej bierności w procesie wymiany dóbr, ta bierność zaś otwiera drogę doświadczeniu alienacji” (CA 39). Papież na podstawie charakterystyki współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego sformułował pojęcie alienacji do wizji chrześcijańskiej, dostrzegając, że to wyobcowanie polega na odwróceniu relacji środków i celów. „Człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny

⁶⁸⁶ Tamże, s. 186.

⁶⁸⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Religia a kultura*, dz. cyt., s. 172.

dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej «zdolności transcendencji» osoby ludzkiej” (CA 41).

Przed współczesną ludzkością Jan Paweł II stawia bardzo realne pytania: „[...] czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem «bardziej ludzkim», bardziej «godnym człowieka»? [...] czy człowiek jako człowiek w kontekście tego postępu staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, odpowiedzialny, bardziej otwarty dla drugich, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim?” (RH 15). Papież jednak sam odpowiada na postawione przez siebie pytania. „Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory [...] mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciw człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć” (RH 15).

Mówiąc o stosunku człowieka do dóbr materialnych, Papież zwraca ponadto uwagę na występującą w tym zagadnieniu alternatywę: „[...] są tacy, nieliczni, którzy posiadają wiele i nie potrafią prawdziwie być, bowiem na skutek odwrócenia hierarchii wartości przeszkodą staje się dla nich kult «posiadania»; są także i tacy, liczni, którzy mają mało lub nic i którzy nie są w stanie realizować swego zasadniczego ludzkiego powołania z powodu braku niezbędnych dóbr. Zło nie polega na «mieć» jako takim, ale na takim «posiadaniu», które nie uwzględnia jakości i uporządkowanej hierarchii posiadanych dóbr. Jakości i hierarchii, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi «byciu» człowieka i jego prawdziwemu powołaniu” (SRS 28). Zjawisko to prowadzi do ograniczenia perspektywy człowieka jedynie do „przestrzeni ziemskiej, zamkniętej na transcendencję” (EE 10).

Tymczasem kultura ze swej natury ma być przecież humanizacją świata, przede wszystkim doskonaleniem człowieka i stosunków międzyludzkich, dążeniem do tego, „aby życie było bardziej ludzkie”. Przyjęcie bezosobowego modelu kultury

zredukowało człowieka do roli przedmiotu. Staje się on tym podatniejszym przedmiotem manipulacji, im doskonalsze są jej techniki. Wrogość i obojętność zdają się tworzyć relacje międzyludzkie. Planowany humanizm na naszych oczach obraca się przeciw człowiekowi. Nie dziwi więc, że wiele dziś mówi się o destrukcji człowieka w kulturze konsumpcyjnej, o jego „śmierci”, związanej ze „śmiercią Boga”, tzn. z wyeliminowaniem Boga i religii z kultury⁶⁸⁹. Pojawia się przeto pod koniec XX wieku nowa kategoria człowieka po kategorii *homo faber* – *homo liberalis*. Byłby to człowiek wyzwolony od prawdy i moralności, wyzwolony od posiadania stałych przekonań i miejsc – obywatel świata, bez domu, bez ojczyzny, bez wychowania (antypedagogika), który nie troszczy się o ideały, o wartości, nie posiada „mocnej myśli” ani mocnej tożsamości. Wyzwolenie od prawdy i moralności jest także wyzwoleniem od jakiegokolwiek obowiązku ciężącego na człowieku, od jakiegokolwiek formy związania czy ograniczenia⁶⁹⁰. Człowiek może żyć w sposób dowolny. Nie musi także ani siebie, ani innych, ani świata traktować zbyt poważnie. Taki człowiek staje się bytem bez korzeni i bez celu, może żyć, jak mu się podoba. Posiada więc wolność jako „do-wolność”, czyli każdy sam może decydować o tym, co dla niego wartościowe. Byłaby to „do-wolność” wyrastająca z ontycznej i aksjologicznej nicości (nihilizm). Odrzucając uniwersalne i ponadczasowe normy moralne, neguje się także potrzebę „uprawiania” człowieka, wychowywania i samowychowywania, co wymaga ascezy i dyscypliny⁶⁹¹.

Kultura, spłaszczając się coraz wyraźniej ku swemu cywilizacyjnemu podłożu, niszczy wielowymiarowość człowieka. Dzieje się to w myśl ogólnej zasady, że środki i narzędzia uzurpują sobie miejsce i rangę celów, a nawet wartości. Przykładem i mo-

⁶⁸⁸ Por. J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998, s. 89–101.

⁶⁸⁹ Por. S. Rosik, *Czy Kościół lęka się wolności?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 424–429.

⁶⁹⁰ Zob. H. Juros, *Próba teologicznej i etycznej releksji współczesnych przemian kulturowych*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 39–60.

delem tego mechanizmu są mass media. Kultura ponowoczesna przestała właściwie się nimi posługiwać, zamiast tego zaczęła je obsługiwać⁶⁹¹.

Kolejnym problemem jest dominacja gospodarki, która powoduje coraz większą ekonomizację kultury. Kultura stała się igraszką ekonomii. Jest skazana na sponsorów, którzy wymagają od niej wyników mierzonych w kategoriach sukcesu. Skądinąd sama kultura daje się wyzyskiwać. Państwo zaś nie prowadzi polityki sprzyjającej kulturze. Należy to uznać za błąd, ponieważ państwo prawa przestaje być sobą, jeśli nie będzie miało świadomości, że najpierw jest państwem kulturowym. Państwo bez kulturowej tożsamości jest konstrukcją politycznie chwiejną⁶⁹².

Obserwujemy dzisiaj zmiany ilościowe, które powodują często zmiany jakościowe. Kultura umasowiona – podobnie jak kultura masowa – zagrożona jest przez niebezpieczeństwa wsobne, organicznie związane z jej stylem. Na pierwszym miejscu należy wymienić homogenizację, która w kulturze wiąże się na ogół z zatraceniem hierarchii wartości kulturalnych. Niebezpieczna jest też jedna z podstawowych zalet kultury masowej: jej łatwość. Nie szanuje się rzeczy, które nic nie kosztują. Lekceważenie rodzi się u odbiorcy z tego powodu, że obcując z kulturą ułatwioną, zmniejszoną do rozmiarów pigułki, nie jest w stanie wytworzyć w sobie obrazu trudności, jakie towarzyszą odkryciom naukowym i wszelkiej twórczości. Pojawia się wówczas także zanik zmysłu kontemplacji i podziwu, które prowadzą do mądrości. Kultura bez wysiłku, nie wymagająca kontemplacji, a nawet zwykłego wysiłku umysłowego, pozbawia swych odbiorców niejednokrotnie tej zdolności przeżywania zdziwienia, którą już starożytni uważali za początek filozofii, własnego zastanawiania się nad życiem i światem⁶⁹³.

⁶⁹¹ Por. J. Miziańska, *Ponowoczesność...*, art. cyt., s. 186.

⁶⁹² Por. H. Juros, *Naród – kultura – suwerenność*, w: *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, red. W. Bołoz i G. Hover, Warszawa 2001, s. 173.

⁶⁹³ J.S. Pasierb, *Światło i sól*, Paris 1983, s. 39.

„Kultura bez wysiłku” traktuje swoich odbiorców jak dzieci, którym trzeba podawać nie tylko formuły łatwe, lecz także czynić to w sposób łopatologiczny. Oznacza to utrzymywanie ich w stanie permanentnego infantylizmu. Zdziecinnienie to wypowiada się czasami w swej formie najgroźniejszej, za jaką można uznać poczucie, że jest się zwolnionym od obowiązku posiadania kultury osobistej. W świecie kultury masowej występuje wyraźny podział na twórców i odbiorców kultury. Od tworzenia są specjaliści, którzy produkują dobra kulturalne, rzeczą mas jest te dobra nabywać i konsumować. Wszystko rządzi się prawami produkcji, podaży i popytu. Nie ma tu żadnego kontaktu międzyosobowego; tym, czego się dotyka, są produkty kulturowe. Efektem tego jest onieśmienie i bierność⁶⁹⁴.

Niemiecki filozof i teolog {pochodzenia włoskiego} Romano Guardini – świadomy pogłębiającego się zjawiska umasowienia kultury – stwierdza, że człowiekowi zatopionemu w masie najpierw grozi utrata osobowości, jeżeli podda się regułom masy, ale w zasadzie sytuacja może się rozwijać ambiwalentnie. Gdy człowiek zrezygnuje z pełni, bogactwa i swobody dawnej kultury osobowościowej, wtedy to, co naprawdę jest osobą: odniesienie do Boga, nieutralna godność, niezwykły charakter odpowiedzialności – okaże się z taką mocą i jasnością, jaka poprzednio nie była możliwa. Oczywiście wiąże się to z zadaniem wyzwolenia się wewnętrznego, zahartowania przeciw coraz bardziej wzrastającym anonimowym potęgom, o których jeszcze nie możemy mieć wyobrażenia⁶⁹⁵. Warunkiem zwycięstwa człowieka jest, według Guardiniego, ugruntowanie i rozwój personalistycznych aspektów życia demokratycznego; jeżeli się to nie uda, „to grozi druga możliwość, i to straszna, że człowiek zginie, pokonany przez anonimowe moce”⁶⁹⁶. Zwraca on również uwagę na to, że rozwijająca się kultura ignoruje prawdę człowieczeństwa, a to, co chce się nazywać naturą, nie jest

⁶⁹⁴ Tamże, s. 41.

⁶⁹⁵ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 58.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 59.

prawdziwą naturą. Lęka się, że pozytywne zjawiska widoczne w aktualnej historii przebiegają zbyt wolno, „by powstrzymać katastrofę, która byłaby gorsza od wojny i dotknęłaby całą ziemię. [...] Dla kultury nadchodzącej nie umiem znaleźć określenia, choć nadawałaby się tu nazwa «niekulturalnej kultury»”⁶⁹⁷.

Znamiennym rysem współczesnej cywilizacji jest powiązany z hedonizmem permissywizm. Wszystko jest dozwolone, o ile tylko stanowi efekt wolnego wyboru sprawcy. Istniejący stan rzeczy posiada zaplecze teoretyczne – omawianą już wyżej postmodernistyczną filozofię moralności. Filozofia ta podważa globalnie całą etykę. Jej teoretycy nie zajmują się konstruowaniem własnego systemu moralnego. Nie podważają zasadności takiego lub innego rozwiązania kwestii etycznych. Natomiast stawiają sobie za cel destrukcję etyki w ogóle. Postmodernistyczni filozofowie negują wartość wszelkiego prawodawstwa, propagując tezę o zbędności czy wręcz szkodliwości dekretowania zasad moralnych⁶⁹⁸. Nie powinien więc dziwić fakt, że wdrażany do świadomości przez współczesną kulturę bohater naszych czasów jest istotą o zwierzęcych instynktach i wypaczonej „cielesnej” duszy, inaczej mówiąc, jest skrajnym przeciwieństwem bohatera tradycyjnego. Przesłanie tego nowego agresora w naszym świecie sprowadza się do drwiny ze wszystkich dziesięciu przykazań (ich obrona stała się dzisiaj czymś niezręcznym). Współczesny bohater kultury to chodząca instrukcja z zakresu bezbożnej antropologii. Jego filozofią stał się kult przyjemności, który także jest kultem mistycznym, ale i on nie daje mu zadowolenia. Człowiek zajęty pościgiem za przyjemnościami staje się w końcu ponurym sadystą⁶⁹⁹.

Opisane powyżej procesy dokonujące się w dzisiejszym świecie wpływają destruktywnie na kondycję rodziny. A przecież to właśnie ona jest podstawową komórką społeczną, a przez to in-

⁶⁹⁷ Tamże, s. 71.

⁶⁹⁸ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 73.

⁶⁹⁹ Por. R. Galcewa, *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – świadomość – program*, Akta sympozjum presynodalnego Watykan 28–31 X 1991, Kielce 1992, s. 236.

stytucją podstawową dla życia każdego społeczeństwa i rozwoju kultury ludzkiej (KDK 17).

Głęboki kryzys przechodzi miłość małżeńska, która „bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu” (KDK 47). Małżeństwo przejawiające tak nadszarpniętą kondycję etyczno-moralną może przyczyniać się jedynie do rozrostu pseudomiłości i pseudokultury nie tylko w życiu swoich dzieci, ale także w środowisku, z którym obcuje. Staje się wówczas nowotworem zabijającym zdrowe komórki społeczeństwa.

Coraz powszechniejszym staje się fakt, że rodzice nie przekazują dzieciom wartości, nie otwierają swego potomstwa na bezinteresowną miłość, prawdę, dobro, piękno. W ten sposób dzieci stają się niejednokrotnie zasiewem kłakolu, nazbyt hojnie rzucałego przez zdeprawowanych rówieśników i deprawujące środki masowego przekazu⁷⁰⁰. Coraz bardziej stają się chłonne na gloryfikowane dzisiaj antywartości i antykultury.

Ponadto daje się zaobserwować niepokojące wyobcowanie człowieka z rodziny. Człowiek taki jest zagubiony, nie znajduje właściwego dla siebie miejsca w świecie. „Człowiek otrzymuje swobodę poruszania się, ale nie ma własnej siedziby. [...] Człowiek traci miejsce, które posiadał w dawnym obrazie świata, powstaje w nim poczucie opuszczenia, a nawet zagrożenia. [...] trwoga człowieka nowoczesnego wynika ze świadomości, że nie ma dla niego ani miejsca, ani schronienia, na które mógłby liczyć [...], świat nie zabezpiecza mu żadnego miejsca dla jego egzystencji, odpowiadającego jego potrzebie sensu”⁷⁰¹.

Wielu współczesnych socjologów i antropologów kultury, mówiąc o jej współczesnym kryzysie, wskazują na coraz radykalniejsze kontestacje religii, zwłaszcza jej niektórych dotychczasowych form i konsekwencji tego zjawiska, jakim jest zdeformowany obraz człowieka (okaleczone człowieczeństwo). Kryzys

⁷⁰⁰ J. Kłys, *Współczesne wypaczenia funkcji rodziny w Polsce*, „Studia nad Rodziną” 1 (1999), s. 72.

⁷⁰¹ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych...*, dz. cyt., s. 75.

współczesnej kultury świata zachodniego, z jego wyznacznikami, jak kryzys idei człowieka, wdarł się do licznych sfer życia społeczeństw; sztuki, nauki, szkolnictwa, etyki i myśli społeczno-politycznej. Podstawowym symptomem tego kryzysu jest tworzenie poprzez człowieka obrazu świata, którego wizja zawiera się w materialistycznym i hedonistycznym spojrzeniu na ludzi. Taki świat, „jakby Bóg nie istniał”, determinuje kulturę, którą postrzegamy w kategoriach zeświecczenia⁷⁰². Opada antyczna i chrześcijańska instancja opatrności, ze wszystkim, co zawiera ona z postawy egzystencjalnej: modlitwa czy nadzieja są nie na swoim miejscu, tam gdzie cała odpowiedzialność za powodzenie człowieka, jego historię, jego przyszłość spada na ludzką opatrność, mądrość i zdolności⁷⁰³.

Jan Paweł II często podkreśla, że „człowiek współczesny nie raz tak bardzo oddalił Boga od siebie, uczynił sobie obcym, głosząc na różne sposoby, że jest mu «niepotrzebny»” (DM 15). „Świat współczesny – stwierdza Ojciec Święty – skłonny jest sprowadzić człowieka jedynie do wymiaru horyzontalnego. Czym jednak staje się człowiek bez otwarcia na Absolut? Odpowiedź leży w doświadczeniu każdego człowieka, ale wpisana jest również w dzieje ludzkości krwią rozlaną w imię ideologii i przez reżimy polityczne, które chciały budować «nową ludzkość» bez Boga” (RM 8). Tymczasem korzeniem zachodniej kultury było chrześcijaństwo, które koncentruje swą uwagę na Bogu jako na praprzyczynie człowieka i jego ostatecznym celu. Bóg był rozumiany jako ontyczna podstawa oraz jego dopełnienie. Kryzys współczesny uwidacznia się poprzez reorientację doktrynalnej i egzystencjalnej perspektywy człowieka, który w Bogu zaczyna widzieć zagrożenie swej istoty. Wiara w Boga uznana została za czynnik alienujący człowieka. Kryzys idei Boga zaczynał się na dwojaki sposób: filozoficznej i teologicznej, łącząc się z narastającą ich sekularyzacją, a finalnym etapem tego procesu jest teologia „śmierci Boga”⁷⁰⁴.

⁷⁰² Por. W. Irek, *Granice Europy*, ChwŚ 203 (1997), s. 50.

⁷⁰³ H.U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998, s. 142.

⁷⁰⁴ Por. M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 11-19.

Obecnie w europejskim kręgu kulturowym daje się zaobserwować zjawisko tzw. kultury laickiej, opartej wyłącznie na naukach szczegółowych i eliminującej ponadnaturalne źródła poznania, a więc takie, na których w dużej mierze opiera się wizja religijna. Kultura laicka świadomie i celowo jest kulturą areligijną, a nawet antyreligijną, tzn. wykluczającą wszelkie związki kultury z religią, zaprzeczając jakiegokolwiek transcendentnemu odniesieniu i przeznaczeniu człowieka. Tworząca się na podstawach poznania naukowego kultura laicka ma ambicje ukształtowania nowego humanizmu, który za najwyższą wartość, miarę i cel stawia człowieka lub określoną grupę społeczną⁷⁰⁵. W ten sposób „kultura Zachodu staje się kulturą immanencji, gdzie inny zostaje pozbawiony swej nicości, gdzie staje się on treścią mojej wiedzy, jego transcendencja – moją immanencją”⁷⁰⁶.

Opisując taką relację do sfery religijnej, filozofowie i teologowie posługują się słowem „sekularyzacja” lub „sekularyzm” (lacyzacja) oraz „dechryścianizacja” (desakralizacja). Pierwszy termin pochodzi z łacińskiego *saeculum* (wiek, bieg życia, widzialny, przemijający, świat ziemski, duch czasu, duch świata) i oznacza proces historyczno-kulturowy, w którym następuje skoncentrowanie uwagi na życiu doczesnym, na rzeczywistości ziemskiej, historii oraz proces emancypacji kultury spod dominacji i władzy religii⁷⁰⁷. „Sakralizacja” natomiast pochodzi od terminu *sacer, sacrum* (święta, poświęcona rzecz, oddana na użytek religijny) i polega na oddzielaniu czegoś od użytku świeckiego i przenoszeniu w sferę sakralną, religijną. Desakralizacja natomiast oznaczałaby proces odwrotny, polegający na przywracaniu osobom i rzeczom ich właściwej, związanej z ich naturą wartości i funkcji⁷⁰⁸. W pewnym sensie naturalny proces sekula-

⁷⁰⁵ Z.J. Zdybicka, *Religia a kultura*, art. cyt., s. 169.

⁷⁰⁶ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, „*Studia Filozoficzne*” 9 (1984), s. 28.

⁷⁰⁷ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 415.

⁷⁰⁸ Por. tamże, s. 402; zob. także: Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 203.

ryzacji może być zjawiskiem pozytywnym. Pozwala bowiem wyróżnić przyczyną pierwszą, jaką jest Bóg, od przyczyn wtórnych, jakimi są prawo naturalne zakodowane przez Stwórcę w dziele stworzenia.

Zagadnienie sekularyzmu poruszał już papież Paweł VI, który w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* ukazał ten kierunek jako taką koncepcję świata, „według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego rodzaju «sekularyzm» usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia. Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu” (EN 55).

W radykalnym sekularyzmie samodzielność świata traktuje się absolutystycznie, bez możliwości odniesienia do Stwórcy. Człowiek pozbywa się tutaj wszelkiej prawdziwej nadnaturności, kreując siebie na absolutnego i ostatecznego pana zarówno makrokosmosu, jak i mikrokosmosu. Świat zewnętrzny, a więc wszelkie przejawy życia zewnętrznego sprowadza się, dzięki fizyce i biologii wyłącznie do następstw mechanistycznych i do prawidłowości statystycznych. Odzierając wszelkie przejawy życia z jakiegokolwiek przyczynowości, odcina się je równocześnie od wszelkiego wyższego odniesienia – od transcendencji (KDK 10 i 19).

W procesie tym życie duchowe zostaje zawłaszczone przez psychologię głębi, przez psychoanalizę i parapsychologię. W ten sposób próbuje się wytłumaczyć nawet najbardziej intymne przeżycia duchowe. Tłumaczy się je za pomocą socjologicznie lub psychologicznie uwarunkowanych reakcji popędowych wewnętrzniających tylko ludzki egoizm⁷⁰⁹.

Ze skrajnymi postaciami sekularyzmu wiąże się przekonanie, że człowiek musi odrzucić Boga, aby stać się w pełni człowiekiem (ateizm). Dużą rolę w takim myśleniu odegrały wielkie przemiany społeczno-cywilizacyjne, przyspieszające proces sekula-

⁷⁰⁹ Zob. J. Krucina, *Drogami...*, dz. cyt., s. 128 [dzieło w pracy niecytowane: *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000.

ryzmu. Rzecz dotyczy głównie zmiany typu społeczności: ze społeczności rodu, potem wsi i miasteczek – do cywilizacji *technopolis*, w której religia ma zmniejszone możliwości oddziaływania⁷¹⁰.

Warto wspomnieć, że bardziej konsekwentni sekularyści postrzegają relację pomiędzy Bogiem a naturą jako antagoniścyczną. Ich zdaniem nie można jednocześnie akceptować zarazem tego, co wieczne, i tego, co czasowe. Świat naturalny jest samowystarczającą całością bytu, a rzekome przeznaczenie do życia wiecznego degraduje ludzką naturę. Nie są potrzebne jakiegokolwiek relacje człowieka do Boga i boskiej Opatrzności. Ewentualna niematerialna zasada istniejąca w człowieku jest całkowicie nie do pogodzenia z jednością ludzkiej natury⁷¹¹.

Drugą zasadniczą cechą sekularyzmu jest to, że mocno akcentuje on potrzebę zaangażowania się poznającego człowieka w otaczający świat, w proces dostosowania się do swojego środowiska i wykorzystania swojej wiedzy jako praktycznego środka w zaspokajaniu własnych potrzeb i pragnień. Ideał człowieka kreowany przez sekularyzm jest mocno indywidualistyczny, co powoduje poważne okaleczenie dzisiejszej kultury. Według sekularystów człowiek nie posiada „istoty” poprzedzającej jego istnienie, inaczej mówiąc, ukierunkowania swojej wolności⁷¹².

Sekularyzm jest procesem historycznym, który przekracza poszczególne filozofie, także najbardziej aktualne, takie jak marksizm czy egzystencjalizm, wszczepia się głęboko i szeroko w kontekst kulturowy, kształtuje pewien typ mentalności i określoną postawę wobec życia, związaną przede wszystkim z dowartościowaniem, a nawet absolutyzowaniem człowieka i wartości ziemskich⁷¹³.

⁷¹⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 206.

⁷¹¹ Por. P. Mazanka, *Niektóre cechy współczesnego sekularyzmu*, „Homo Dei” 258 (2001), s. 30.

⁷¹² Por. tamże, s. 30–31.

⁷¹³ Por. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świecie adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, ChwŚ 10 (1977), s. 3–19.

Wraz z modernizacją pojawiła się sekularyzacja rozumiana zarówno jako utrata wpływu na społeczeństwo przez instytucje religijno-kościelne, jak i zmniejszenie wiarygodności religijnych wyjaśnień interpretacji w świadomości wierzących. Tak zwany człowiek nowoczesny nabiera przekonania, że potrafi bez religii kształtować swoje życie indywidualne i społeczne⁷¹⁴. Dla wielu współczesnych ludzi zarażonych sekularyzacją święte praktyki Kościoła są przestarzałą pozostałością, są pewną formą, którą można obdarzać jedynie sentymentem, ale które ożywiać i pobudzać twórczości nie mogą. Bogatą symbolikę Kościoła, jaka znajduje swe odbicie w liturgii, wielu dzisiaj ocenia jako zbędną, a nawet szkodliwą. Jest to w świecie współczesnym swoisty zanik sfery *sacrum*, czyli zaniechanie praktyk religijnych oraz wyrzeczenie się celów uznanych za religijne we właściwym tego słowa znaczeniu (KDK 19–21).

We współczesnej rzeczywistości kulturalno-religijnej zauważa się silną ekspansję ateizmu i agnostycyzmu, które są związane z sekularyzmem i nowoczesnym racjonalizmem. Jan Paweł II podkreśla w swoim nauczaniu, że „[...] ateizm, negując Boga, pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby. Ponadto ateizm pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechaniczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia” (CA 13). Jednak nieco dalej Papież mówi o pozytywnych ludzkich reakcjach spowodowanych ateizmem. „Prawdziwą przyczyną «rzeczy nowych» jest pustka duchowa wytworzona przez ateizm, który pozostawił młode pokolenie bez drogowskazów, a nierzadko doprowadził

⁷¹⁴ Por. J. Mariański, *Chrześcijaństwo wobec europejskiej sekularyzacji*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 383.

do tego, że w nieustannym poszukiwaniu własnej tożsamości i sensu życia odkrywały one na nowo religijne korzenie kultury swych narodów oraz samą osobę Chrystusa, jako adekwatną egzystencjalnie odpowiedź na pragnienie dobra, prawdy i życia, obecne w sercu każdego człowieka. Poszukiwanie to czerpało energię ze świadectwa ludzi, którzy w trudnych warunkach i pośród prześladowań pozostali wierni Bogu" (CA 24).

Tymczasem kultura, w której ostateczną wartością i miarą jest tylko człowiek, staje się kulturą nieludzką, bo zagrażającą przede wszystkim człowiekowi, nie podnosząc go wyżej. Symptomatyczne jest to, że w kulturze współczesnej, po zjawisku rzekomej „śmierci Boga”, najbardziej zagrożony poczuł się sam człowiek. Człowiek uczyniony absolutem, a zarazem przeżywający swą kruchość egzystencjalną i aksjologiczną, podlega rozdarciu i unicestwieniu w tym, co najbardziej godne człowieka. Mówi się dziś, że „śmierć Boga” jest równocześnie „śmiercią człowieka”⁷¹⁵. Odrzucenie najwyższej wartości, odrzucenie *sacrum*, jest zagrożeniem dla wszystkich pozostałych wartości, o czym była mowa w pierwszym rozdziale niniejszej książki.

Opisując kondycję dzisiejszego człowieka jako istoty religijnej i twórcy kultury, nie sposób nie wspomnieć o teorii i praktyce materializmu. Głosi on, że wszystko, co napotyamy, jest w ostatecznym swoim tworzywie materią; materia jest tym, co wyłącznie zawsze pozostaje jako dająca się sprawdzić rzeczywistość⁷¹⁶. Ideologia ta wyklucza radykalnie obecność i działanie Boga, który „jest duchem” w świecie, a nade wszystko w człowieku, z tej podstawowej przyczyny, że nie przyjmuje Jego istnienia, będąc systemem ideowo i programowo ateistycznym. Horyzont wartości oraz celów, jaki zakreśla materializm, jest ściśle związany z interpretacją całej rzeczywistości jako materii. Ideologia ta stwierdza, że „duch” i „sprawy ducha” to zawsze tylko pochodne materii, która jest jedyną i wyłączną postacią bytu. Stąd można wnioskować, że przy takiej interpretacji religia może być ro-

⁷¹⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 185.

⁷¹⁶ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 144.

zumiana tylko jako pewna odmiana „złudzenia idealistycznego”, którą powinno się zwalczać sposobami i metodami najbardziej odpowiadającymi miejscom i okolicznościom historycznym, aby wyeliminować ją ze społeczeństwa, z kultury i z serca człowieka (DV 56). Ojciec Święty wspomina także, że system myślowy materializmu w każdej swojej postaci oznacza akceptację śmierci jako definitywnego kresu ludzkiego bytowania (DV 57). Oznaczałoby to przekreślenie eschatologicznego wymiaru kultury ludzkiej. Rozwiązanie ateistyczne, które zaproponował materializm, pozbawia więc człowieka jednego z jego podstawowych wymiarów, jakże ważnego dla wytwarzanej przez niego kultury, mianowicie wymiaru duchowego.

Dla współczesnej kultury oderwanie się od religijnego podłoża nie pozostało bez konsekwencji. Została ona zepchnięta na bezdroże, gdzie w coraz mniejszym stopniu potrafi odpowiedzieć na skierowane do niej pytanie *quo vadis*. We współczesnym świecie wydaje się ona jakby bezużyteczna i czyniąc z konieczności cnotę, określa sama siebie po prostu tak: sztuką jest to, co nie spełnia żadnej funkcji, lecz tylko tak sobie istnieje. W jakimś sensie to prawda, ale sama negacja nie wystarcza, by zjawisku jakiegokolwiek rodzaju dać sensowne miejsce w strukturze egzystencji człowieka i świata⁷¹⁷.

⁷¹⁷ Zob. tenże, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 151–152.

ZAKOŃCZENIE

Punktem wyjścia społecznego nauczania Kościoła jest człowiek, stanowiący podstawową wartość społeczną. „Kościół ma ogromne doświadczenie w sprawach ludzkich i to, siłą rzeczy, pobudza go do rozciągnięcia swojego religijnego posłannictwa na różne dziedziny, w których ludzie rozwijają swoją działalność, szukając szczęścia [...] – szczęścia możliwego na tym świecie, odpowiadającego ich osobowej godności” (SRS 41). Człowiek bowiem jest początkiem i celem wszelkiego życia społecznego, zaczynając od pierwszych chwil życia, przeżywanych w domu rodzinnym, poprzez szkołę i różne grupy sprawiające jego uspołecznienie poprzez małżeństwo i rodzinę, którą tworzy, kończąc na makrospołecznościach, jak państwo, czy społeczność międzynarodowa „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego [...]” – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa. Takie stanowisko doktryny społecznej Kościoła znajduje uzasadnienie w godności osoby ludzkiej zarówno naturalnej jak i nadprzyrodzonej oraz jej podstawowych prawach. Wprawdzie człowiek swoją godnością przerasta wszystkie instytucje społeczne, mimo to nie żyje w izolacji, lecz współtworząc je, jest za nie odpowiedzialny. W związku z tym Kościołowi nie jest obojętne, w jakich warunkach żyje człowiek, jakie jest środowisko społeczne jego życia, czy jest on poniżony w swojej godności, zagrożony czy wyniesiony, tak że to nie „człowiek jest dla społeczności, ale społeczność istnieje dla człowieka”. Wymaga to etycznej oceny wszyst-

kich podstawowych dziedzin życia człowieka: politycznej, społecznej i gospodarczej. Przez ponad 26 Jan Paweł II w swoim nauczaniu społecznym ukazywał lat katolicką naukę społeczną i jej rozstrzygnięcia w sprawie tzw. kwestii społecznej, jako istotną część misji ewangelizacyjnej Kościoła. Kościół, wypełniając swoją misję społeczną w świecie, czyni to w ramach funkcji profetyczno-krytycznej, która polega z jednej strony na etycznej ocenie sytuacji i diagnozy współczesnego świata, szczególnie tam, gdzie domaga się on korekty, gdyż istnieje niesprawiedliwość, nędza i ucisk, z drugiej natomiast na wskazaniach dotyczących budowania ładu społecznego w świecie: „w ten sposób Kościół wypełnia posłannictwo ewangelizacji, gdyż daje swój pierwszy wkład w rozwiązanie pilnego problemu rozwoju, głosząc prawdę o Chrystusie, o sobie samym, o człowieku, stosując ją do konkretnej sytuacji” (SRS 41). Można zatem zauważyć, że wskazania katolickiej nauki społecznej, ze względu na odmienny kontekst poszczególnych krajów świata oraz różny poziom kultury i odmiennie warunki życia społeczno-polityczno-gospodarczego, domagają się uwzględnienia owych uwarunkowań. Są one ogólnymi zasadami, których nie można zastosować wprost do rzeczywistości, ale dopiero przy uwzględnieniu szczegółowych parametrów, które przynosi socjologia i politologia. Cała nauka społeczna Kościoła wypływa z antropologii chrześcijańskiej i ma charakter pastoralny. Znajdziemy w niej wiele elementów krytycznych. Prezentuje ona kryzys współczesnej cywilizacji, jej porażki, degradację człowieka oraz zagrożenie jego podstawowych praw poprzez reifikację osoby ludzkiej, cywilizację śmierci, przerost techniki nad etyką czy też pogoń za zyskiem. W dziedzinie politycznej tendencje totalitarystyczne wciąż ścierają się z demokracją, zagrażając wolności człowieka, tym bardziej że demokracja rozumiana jedynie jako procedura wyborcza, bez systemu wartości jest systemem bardzo labilnym i może również obrócić się przeciwko człowiekowi. Trudność oceny moralnej nowych zjawisk społecznych, gospodarczych i politycznych wywołuje nieraz zarzut, że rozstrzygnięcia Kościoła są nieco spóźnione wobec narastającej bardzo szybko zmiany oblicza współczesnego świata. Kościół tymczasem, w obawie przed frag-

mentarycznością rozstrzygnięć, stoi przed zadaniem, aby jego głos dotyczący spraw społecznych nie tylko nie został zafałszowany, ale również by nie miał jedynie wartości czasowej. Troska o człowieka i o świat prowadzi społeczną doktrynę Kościoła do ustawicznego przypominania o wartościach moralnych, dlatego Kościół „nie proponuje systemów czy programów gospodarczych czy politycznych, ani też nie stawia jednych ponad drugimi, byleby godność człowieka była należycie uszanowana i umacniana, a Kościołowi była pozostawiona konieczna przestrzeń do wypełniania własnego posłannictwa w świecie” (SRS 41). Zatem podstawą i zasadą rozwoju społecznego w nauczaniu KNS jest człowiek. Natomiast o jakości rozwoju i życia społecznego decydują wartości moralne. Służą one człowiekowi w doskonaleniu siebie, we wzroście uspołecznienia oraz w przekształcaniu rzeczywistości świata. Bez rozwoju moralności i etyki proporcjonalnie do rozwoju społeczno-gospodarczego nie jest możliwe budowanie świata bardziej „godnego człowieka” (CA 36). Zatem warunkiem rozwoju społeczno-gospodarczego jest umożliwienie człowiekowi i grupom społecznym dostępu i uczestnictwa w dobrach duchowo-materialnych, z uwzględnieniem priorytetu osoby nad rzeczą oraz „być” nad „mieć”. „Jeśli cała masa zasobów i możliwości oddana do dyspozycji człowieka nie jest kierowana zmysłem moralnym i zorientowana na prawdziwe dobro rodzaju ludzkiego, łatwo obraca się przeciwko człowiekowi – jako zniewolenie” (SRS 28). Rozwój techniczny wypracowany przez ludzi z wielkim trudem przyniósł wiele pozytywnych zmian o charakterze zarówno ilościowym, jak i jakościowym, ale równocześnie zawiera on w sobie potężny potencjał zagrożenia, a nawet śmierci. Pozytywna ocena nauki społecznej Kościoła dotyczy tych sytuacji z życia człowieka lub społeczeństwa, w których rozwój techniczny służy człowiekowi, zaspokajając jego potrzeby materialne, umysłowe, moralne, duchowe i religijne. Nie dokonuje się to jednak automatycznie. A musi być związane z procesem wychowania człowieka do odpowiedzialnego przyjęcia wolności, odpowiedzialności za drugiego oraz właściwego korzystania z dóbr, które przynosi technika i cywilizacja. Sprawdzeniem wartości rozwoju społecz-

no-technicznego jest otwarcie na takie wartości, jak godność i prawa człowieka, a w ostateczności na sprawiedliwość i miłość społeczną. Dopiero one mogą doprowadzić do ugruntowania pokoju społecznego.

Pierwszym uwarunkowaniem pokoju jest bezwzględne uszanowanie naturalnych, tzw. wolnościowych, społecznych i solidarnościowych praw człowieka. Drugim natomiast jest poszanowanie praw osoby ludzkiej jako takiej. Życie współczesnego świata ze względu na procesy globalizacyjne niesie ze sobą nowe problemy o wymiarze międzynarodowym i ogólnoswiatowym. Zawsze mają one również swój wymiar etyczny. Przykładem jest fakt, że znaczna część krajów rozwijających się dąży do przebudowy struktur społeczno-gospodarczych i do przyspieszenia rozwoju dzięki kredytom zaciągniętym od krajów rozwiniętych⁷¹⁸. KNS w tym kontekście wskazuje na konieczne zasady etyczne, jak zasada sprawiedliwości, współodpowiedzialności za przyczyny i rozwiązanie zadłużenia, zasada sprawiedliwego wzięcia na siebie odpowiednich wysiłków i poświęceń oraz zasada współdziałania wszystkich warstw społecznych w aktywnej współpracy, w celu wyboru i realizacji odpowiednich kierunków politycznych⁷¹⁹.

Innym problemem poruszonym przez KNS jest zagadnienie degradacji środowiska, gdyż jego ochrona jest uszanowaniem człowieka w jego godności⁷²⁰. Troska społecznej nauki Kościoła o świat w jego wielorakich aspektach nie jest przekroczeniem własnych kompetencji lecz służbą człowiekowi, któremu ze względu na jego godność, i niepowtarzalność winny być podporządkowane wszystkie mechanizmy i struktury życia zarówno w wymiarze przyrodniczym (naturalnym), jak i społecznym. Swoje zainteresowanie Kościół pojmuje jako duszpasterstwo,

⁷¹⁸ H. Skorowski, *Problem zadłużenia międzynarodowego w perspektywie etyki przetrwania i solidarności*, „Collectanea Theologica” 2 (1988), s. 70.

⁷¹⁹ Tamże, s. 72.

⁷²⁰ H. Skorowski, *Degradacja środowiska jako problem etyczny*, „Wojsko i Wychowanie” 10 (1992), s. 38.

obejmujące swoją działalnością człowieka w jego integralnym rozwoju oraz w jego odniesieniu do całych społeczności, narodów i wspólnoty międzynarodowej⁷²¹.

⁷²¹J. Kronos, *Czym jest tzw. polityka Kościoła*, ChwŚ 3 (1982), s. 42.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Wrocław 2000.
- Jan Paweł II, *Bez sprawiedliwości nie ma miłości*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1978–1979.
- Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*, Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju, Warszawa 1981.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Wrocław 1989.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Lublin 1997.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Lublin 2003.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Lublin 1999.
- Jan Paweł II, Homilia na placu Zwycięstwa w Warszawie, 2 VI 1979.
- Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Gdańsk 12 VI 1987, „L'Osservatore Romano” 5 (1987).
- Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. w Legnicy, 2 VI 1997 r., w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny – przemówienia, homilie*, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Mulieris dignitatem”*, Wrocław 2004.
- Jan Paweł II, *List do rodzin*, Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Macie kształtować ludzi wolnych*, Przemówienie do nauczycieli i wychowawców w León, 4 III 1983, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne (1983)*, Poznań 1987.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią Jego misji*, Rzym 1996.

- Jan Paweł II, *Nauka i sumienie*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1981.
- Jan Paweł II, *Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się. III Podróż apostolska do Polski (8-14 VI 1987)*, Poznań 1987.
- Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku*, 2 X 1979.
- Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój, wychowując do pokoju*, Watykan 8 XII 1978, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, red. K. Cywińska, T. Konopka, M. Radwan, Rzym 1985.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do robotników w Buenos Aires*, 10 IV 1987, „L'Osservatore Romano” 6 (1987).
- Jan Paweł II, *Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa 15 VI 1982, „L'Osservatore Romano” 3 (1982) nr 7-8 (31-32).
- Jan Paweł II, *Przemówienie na Uniwersytecie w Padwie*, 12 IX 1982, w: *Wy jesteście moją nadzieją. Słowa Jana Pawła II do młodzieży*, red. K. Szczerba, Warszawa 1987.
- Jan Paweł II, *Przyjmijcie Ewangelię pracy, sprawiedliwości i miłości*, w: *Musicie od siebie wymagać*, Warszawa 1983.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1980.
- Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”* (1961), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Świecki katolik świadkiem wiary w szkole*, Poznań 1986.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1985.
- Leon XIII, *Encyklika o kwestii robotniczej „Rerum novarum”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987.

- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*
- Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”* (1967), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987.
- Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens” do Księźda Kardynała Maurice’a Roy – przewodniczącego Rady do spraw Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum”,* w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, Rzym – Lublin 1987.
- Pius XI, *Encyklika o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej „Mit brennender Sorge”.*
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Roma 2004.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”.*
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”.*
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”.*
- Sprawiedliwość* (hasło), w: *Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005.

Literatura podstawowa i pomocnicza

- Adamski F., *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970.
- Adamski F., *Socjologia małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie*, Warszawa 1983.
- Alfaro J., *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987.
- Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, Warszawa 1995.
- Artori G., *What Democracy Is Not*, w: *Empirical Democratic Theory*, red. C.F. Cnudde, D.E. Neubauer, Chicago 1969.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956–1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983.

- Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964.
- Aubert J.M., *Zawód jako funkcja w społeczeństwie*, „Concillium” 1-5 (1965), Poznań 1968.
- Autorytet* (hasło), w: W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1990.
- Baggio A.M., *Etica ed economia. Verso un paradigma di fraternità*, Roma 2005.
- Bajda J., *Powołanie i wychowanie do wolności*, „Studia nad Rodziną” 2 (1998).
- Bajda J., *Rodzina w nauczaniu Magisterium Kościoła*, w: *Rodzina na przełomie wieków*, red. K. Majdański, Łomianki 2000.
- Balthasar H.U. von, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998.
- Barber B., *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 1997.
- Bars H., *Polityka według Maritaina*, Londyn 1969.
- Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2000.
- Bartnik C., *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977.
- Bartyzel J., *Katechizm prawnicowca*, Materiały Stowarzyszenia „Civitas Christiana” z. 14, Bielsko-Biała 1996.
- Bartyzel J., *Katolicyzm a liberalizm*, Warszawa 1992.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Benvenuto E., *Il lieto annunzio ai poveri. Riflessioni storiche sulla dottrina sociale della Chiesa*, Bologna 1997.
- Berber F., *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, München 1973.
- Berenger J., *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych*, Poznań 2002.
- Berg L., *Sozialethik*, München 1959.
- Bertrams W., *Das Subsidiaritätsprinzip – ein Mythos?*, SdZ 174 (1956) nr 8.
- Bleicken J., *Die athenische Demokratie*, Paderborn – München – Wien 1986.

- Błasiak A., *Młodość – świat wartości*, Kraków 2002.
- Bławat A., *Wychowawcze powołanie rodziny*, SnR „Studia nad Rodziną ATK” 1 (1998) 2.
- Błędowska M., *Autorytet – surowość w granicach taktu*, „Edukacja i Dialog” 7 (1996).
- Bocheński J.M.I., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.
- Bocheński J.M.I., *Sto zabobonów*, Kraków 1992.
- Böckenfonde E.W., *Państwo prawa w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2000.
- Bohn A., *Wszyscy mówią o prawach, my mówimy o obowiązkach*, w: *Moralność chrześcijańska*, „Kolekcja Communio” 2, Poznań – Warszawa 1987.
- Bołoz W., *Miłość i sprawiedliwość jako racje uzasadniające wskazania moralne*, „Chrześcijanin w Świecie” 108 (1982).
- Bołoz W., *Rodzina środowiskiem kształtowania postaw moralnych*, w: *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, Międzynarodowe sympozjum moralno-pastoralne, Kraków 1994, „Homo Dei” 1995.
- Borutka T., *Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1994.
- Borutka T., *Propedeutyka nauki społecznej Kościoła*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999.
- Brugnoli P., *La spiritualité dei laici*, Morcelliana – Brescia 1965.
- Bryce J., *Modern Democracies*, London 1921.
- Brzeziński Z., *Wielkie bankructwo. Narodziny i śmierć komunizmu w XX wieku*, Paryż 1990.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Bula M., *Rodzina środowiskiem pełnego rozwoju człowieka*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982.
- Cackowski Z., *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1970.
- Capra F., *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, Warszawa 1987.

- Chałas K., *Wychowanie ku wartościom*, Lublin – Kielce 2003.
- Charytański J., *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św.*, „Katecheta” 32 (1988) nr 1.
- Chlewiński Z., *Dylematy tolerancji. Refleksje o charakterze edukacyjnym*, w: J. Brzeziński, Z. Kwieciński, *Polacy na progu*, „Forum Oświatowe” 1-2 (1997).
- Chlewiński Z., Majdański S., *Autorytet* (hasło), w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. I, Lublin 1995.
- Chrześcijaństwo i demokracja*, „Nowa Respublika” 1993.
- Cichocki R., *Podmiotowość w społeczeństwie*, Poznań 2003.
- Cortes J.D., *Versuch über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, Tübingen 1854.
- Cottier G., *Wolność i prawda*, „Ethos” 35-36/1996.
- Courtois G., *Rady dla rodziców*, Olsztyn 1986.
- Czajowski A., *Władza polityczna. Analiza pojęcia*, w: *Studia z teorii polityki*, t. I, red. A. Jabłoński, L. Sobkowiak, Wrocław 1999.
- Dahl R.A., *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven – London 1971.
- Dahl R.A., *The Emergence of Democracy. A Comparative Study of 119 States. 1850-1979*, „Commentationes Scientiarum Socialium” (1984) nr 2, Helsinki 1984.
- Dahrendorf R., *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1977.
- Darowski R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 2002.
- Davies P., *Praca i tworzenie chrześcijańskiego życia*, „Życie i Myśl” (1969) nr 4.
- Day J.M., *Moral Development, Belief and Unbelief*, Amsterdam 1994.
- De Jong N., *Christianity versus Democracy*, [b.m.] 1978.
- Debesse M., *Etapy wychowania*, w: *Antropologiczne podstawy wychowania*, red. R. Schulz, Warszawa 1986.
- Dec I., *Wolność w nauce*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, red. Z.J. Zdybicka, J. Herbut, A. Młyniarczyk, A. Łyskawska, N. Szutta, KUL – Lublin 20-25 VIII 1996, Lublin 1997.

- Domosławski A., *Świat nie na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Warszawa 2002.
- Drożdż A., *Encyklika „Veritatis splendor” i kultura współczesna*, w: *Teologia – kultura – współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995.
- Dyczewski L., *Podstawowe wartości chrześcijańskiego małżeństwa*, w: *Człowiek w społeczności. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, Niepokalanów 1988.
- Dyczewski L., *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994.
- Dylus A., *Reforma państwa społecznego, przebudowa struktur*, w: *Jan Paweł II, Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998.
- Dziewiecki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.
- Ehrlich S., *Oblicza pluralizmów*, Warszawa 1985.
- Ellison C.W., *Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement*, „*Journal of Psychology and Theology*” 1983.
- Engels F., *Mowa nad grobem Karola Marksa*, w: *K. Marks, F. Engels, Dzieła wybrane*, Warszawa 1949.
- Europäische Enzyklopädie zur Politik und Wirtschaft*, Hamburg 1990.
- Fanfara E., *Świat doświadczeń kulturowych kształtowany przez szkołę – w kontekście cyklu edukacyjnego „Obmyślam świat”*, w: *Edukacja humanistyczna, aksjologiczna i estetyczna w świetle programów i potrzeb oświatowych*, red. J. Kida, Rzeszów 2003.
- Fijałkowski W., *Odpowiedzialność za miłość i życie w kontekście ekologii*, „*Ethos*” (1989) nr 5.
- Fijałkowski W., *Prawa człowieka w okresie przedurodzeniowym*, „*W drodze*” (1981) nr 5.
- Filipiak M., *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Lublin 1991.
- Filipiak M., *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 16 (1973) nr 2.
- Filipiak M., *Problemy teologiczne ujęcia problematyki antropologicznej*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, Warszawa 1999.
- Finer H., *The Theory and Practice of Modern Government*, London 1962.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1978.

- Furmanek W., *Wychowanie do wartości*, w: *Wartości i symbole w przestrzeni edukacyjnej*, red. W. Pasterniak, J. Kaliszan, Gorzów Wielkopolski 1997.
- Fustel de Coulanges N.D., *Der antike Staat. Studie ueber Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms*, Berlin – Leipzig 1907.
- Galcewa R., *Dechrystianizacja kultury wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć – świadomość – program*, Akta sympozjum presynodalnego Watykan 28–31 X 1991, Kielce 1992.
- Gała A.E., *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin – Wrocław 1992.
- Gałdzicki Z., *Moralne odrodzenie człowieka w środowisku pracy*, w: *Ku odnowie człowieka i społeczeństwa*, red. I. Dec, Wrocław 1996.
- Gałkowski J., *Jan Paweł II a prawa człowieka*, „Przegląd Powszechny” 4 (1988).
- Gałkowski J., *Podstawowy wymiar bytowania*, Warszawa 1992.
- Gałkowski J., *Zasada pomocniczości*, „Więź” 1 (1983).
- Garaudy R., *Komunizm i moralność*, Warszawa 1950.
- Gautier P., *Cieśla z Nazaretu*, Warszawa 1972.
- Gawkowska A., *Wspólnoty u komunitarystów. Refleksje o ich charakterze, wzajemnym oddziaływaniu i zagrożeniach*, w: *Lokalna wspólnota polityczna a zagadnienia tożsamości zbiorowej*, Kraków 2002.
- Gehlen A., *Der Staat*, Wiesbaden 1986.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.
- Giovacchini E., *La dottrina sociale della Chiesa: Storia contenuti, attualità*, Pisa 1997.
- Gitton J., *Absurd i tajemnica. O czym rozmawiałem z Prezydentem Mitterrandem*, Wrocław 1998.
- Głaz S., *Rodzina a jednostka*, Kraków 1998.
- Gocko J., *Ekonomia a moralność*, Lublin 1996.
- Gocko J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, Lublin 2003.

- Góralczyk P., *Świecki chrześcijanin w życiu zawodowym*, „Communio” 6 (1981).
- Grabska S., *Autorytet* (hasło), w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1985.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Gray J., *O rządzie ograniczonym*, Warszawa 1995.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.
- Guehenno J.M., *Przyszłość wolności – demokracja globalizacji*, Kraków 2001.
- Guglia C.C., *La dottrina sociale. Persona. Stato. Societa. Mondialitè sulle orme delle encicliche sociali*, Roma 1995.
- Guła A.E., *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*, Lublin – Wrocław 1992.
- Hamer H., *Demon nietolerancji*, Warszawa 1994.
- Han-Ilgiewicz N., *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa 1959.
- Häring B., Salvoldi V., *Tolerancja. Rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, Warszawa 2000.
- Hasbach W., *Die moderne Demokratie*, Jena 1912.
- Hassner P., *Koniec pewników. Eseje o wojnie, pokoju i przemocy*, Warszawa 2002.
- Hayek F.A. von, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1996.
- Heckel R., *Paweł VI o kierunkach socjalistycznych*, „Chrześcijanin w Świecie” 18 (1972).
- Henrici P., *Kościół a pluralizm*, „Communio” 2 (1983).
- Heuer U.J., *Marxismus und Demokratie*, Baden-Baden 1985.
- Hildebrand D. von, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956.
- Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 1954.
- Höffe O., *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992.
- Höffe O., *Prawa ludzkie jako zasady chrześcijańskiego humanitaryzmu*, „Communio” 5 (1988).
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1983.
- Hoye W., *Demokracja a chrześcijaństwo*, Kraków 2003.
- Irek W., *Granice Europy*, „Chrześcijanin w Świecie” 203 (1997).

- Irek W., *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego”* (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej, Wrocław 2003.
- Ivančić T., *Odkrycie terapii duchowej*, Kraków 2004.
- Jacuńska-Iwińska W., *Reakcje dorosłych na aktywność małego dziecka jako czynnik różnicujący środowisko domowe i zakładowe*, „Psychologia Wychowawcza” (1963) nr 5.
- Jarecki P., *Polityka w świetle nauki społecznej Kościoła*, CT {„Collectanea Theologica”} 60 (1990).
- Jarocki S., *Katolicka nauka społeczna*, Paryż 1964.
- Jaroszyński P., *Nauka w kulturze*, Radom 2002.
- Jaworski M., *Chrystocentryczny humanizm Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 17 (1985).
- Jellinek G., *Ogólna nauka o państwie*, Warszawa 1924.
- Jodkowski K., *Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu metodologicznego*, w: *Profile racjonalności*, red. A.L. Zachariasz, Lublin 1988.
- Jurczyk B., *Wolność – sumienie – prawda*, w: *Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*, red. P. Morciniec, Opole 1994.
- Juros H., *Kościół – kultura – Europa*, Lublin – Warszawa 1997.
- Juros H., *Kwestia kulturowa w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*, red. P. Morciniec, Opole 1994.
- Juros H., *Metaetyczne refleksje wokół katolickiej nauki społecznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 30 (1992).
- Juros H., *Naród – kultura – suwerenność*, w: *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, red. W. Bołoz, G. Hover, Warszawa 2001.
- Juros H., *Ochrona środowiska naturalnego a redefinicja państwa*, w: *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. R. Sobański, Warszawa 1998.
- Juros H., *Próba teologicznej i etycznej relektury współczesnych przemian kulturowych*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997.

- Juros H., *Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998.
- Kamiński S., *Pojęcie i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki i moralności*, Warszawa 1953.
- Kasprzyk L. Węgrzecki A., *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1981.
- Każmierczak P., *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003.
- Kerber W., *Etica sociale. Verso una morale rinnovata dei comportamenti sociali*, Milano 2002.
- Kieryś H., *Postmodernizm*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995.
- Klose A., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Kłys J., *Współczesne wypaczenia funkcji rodziny w Polsce*, „*Studia nad Rodziną*” 1 (1999).
- Kondziela J., *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987.
- Kondziela J., *Papież dialogu*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 4 (1973).
- Kondziela J., *Sposoby pojmowania polityki*, CS 17 (1985).
- Koperek J., *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, Warszawa 2001.
- Koprowski A., *Chrześcijańska wartość pracy*, „*Znak*” 19 (1967).
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1988.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Kowalczyk S., *Marksistowska koncepcja wyzwolenia człowieka a chrześcijaństwo*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992.

- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986.
- Kowalczyk S., *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- Krąpiec M.A., *Człowiek jako byt osobowy*, „Ethos” 69–70 (2005) (dział: *Osoba w społeczeństwie informacyjnym*).
- Krąpiec M.A., *Rozumny ład dobra organizuje cywilizację, czyli bezpieczny obywatel – bezpieczne państwo. Refleksje filozofa*, w: *Bezpieczny obywatel – bezpieczne państwo*, red. J. Widacki, J. Czapska, Lublin 1998.
- Kronos J., *Czym jest tzw. polityka Kościoła*, „Chrześcijanin w Świecie” 3 (1982).
- Krucina J., *„Centesimus annus” jako reлектura „Rerum novarum”*, w: *Jan Paweł II, Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998.
- Krucina J., *Budzenie odpowiedzialności za sprawy publiczne*, w: *Musicie być mocni w wierze. Przesłanie Jana Pawła II do człowieka współczesnego*, red. T. Borutka, S. Zawada, Bielsko-Biała 2005.
- Krucina J., *Dobro wspólne i zasada pomocniczości a problem samorządności w polskim życiu publicznym*, „Chrześcijanin w Świecie” 13 (1981) nr 6.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Krucina J., *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000.
- Krucina J., *Komentarz do „Rerum novarum”*, w: *Rerum novarum. Tekst i komentarz*, Wrocław 1996.
- Krucina J., *Myśl społeczna Kościoła*, Wrocław 1993.
- Krucina J., *Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, CS 9 (1977).

- Krucina J., *Pokój jako element dobra wspólnego społeczności ogólnoludzkiej*, CS 5 (1973).
- Krucina J., *Przestrzeń samorządu*, Wrocław 1998.
- Krucina J., *Sprawiedliwość społeczna jako korelat ewangelizacji*, „Chrześcijanin w Świecie” 58 (1977).
- Krucina J., *Światłość na areopagach*, Wrocław 1999.
- Krucina J., *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995.
- Krzyżaniak S., *Komunitarystyczna krytyka liberalizmu*, w: *Współnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Poznań 1995.
- Kuczyński J., *Wstęp do uniwersalizmu*, t. I: *Ogrodnicy świata*, Warszawa 1998.
- Kuehnelt-Leddihn E. von, *Deklaracja Portlandzka*, Materiały Stowarzyszenia „Civitas Christiana” z. 16, Bielsko-Biała 1996.
- Kukołowicz T., *Rodzina wychowuje*, Stalowa Wola 2001.
- Kukołowicz T., Magolan M., Bulińska A., *Czynniki modyfikujące postawy rodzicielskie*, w: *Z badań nad rodziną*, Lublin 1984.
- Kukołowicz T., *Szkoła w systemie społeczno-wychowawczym*, w: *Katecheza w szkole*, red. J. Krucina, Wrocław 1992.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1997.
- Kupisiewicz C., *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*, Warszawa 1985.
- Kusz G., *Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci (w świetle Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci)*, „Katecheta” 32 (1988) nr 1.
- Kuźniar J., *Książka o duszy*, Kraków 2004.
- Kuźniar R., *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000.
- Lamentowicz W., *Państwo współczesne*, Warszawa 1993.
- Laskowski J., *Sprawiedliwość przejawem wolności*, „Chrześcijanin w Świecie” 172 (1988).
- Laswell H.D., *Democratic Character*, London 1979.
- Lehmann K., *Stworzoność człowieka podstawą jego odpowiedzialności za ziemię*, „Communio” (1992) nr 6.

- Lelong M., *O dialog z niewierzącymi*, Paryż 1967.
- Lévinas E., *Filozoficzne określenie idei kultury*, „*Studia Filozoficzne*” 9 (1984).
- Liberska B., *Globalizacja – mechanizmy i wyzwania*, Warszawa 2002.
- Link A.F., *Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Weisen und seine Bedeutung für die Sozialethik*, Freiburg 1955.
- Lipson L., *The Democratic Civilization*, Oxford 1964.
- Locke J., *List o tolerancji*, Warszawa 1963.
- Majdański K., *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2001.
- Majka J., *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*, „*Znaki Czasu*” 7 (1986).
- Majka J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982.
- Majka J., *Jaka Polska*, Wrocław 1991.
- Majka J., *Katolicka etyka gospodarcza*, Warszawa 1980.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986 (wyd. II: Warszawa 1989).
- Majka J., *Katolicki personalizm społeczny w nauczaniu Piusa XII*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 18 (1986) nr 5.
- Majka J., *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Sollicitudo rei socialis”*, w: Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Wrocław 1997.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981.
- Majka J., *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelizacyjnym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. I, Lublin 1987.
- Majka J., *Problem sekularyzacji w świecie adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 10 (1977).
- Majka J., *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1997.
- Majka J., *Socjologia wychowania. Zarys problematyki*, (mps), Wrocław 1971.

- Majka J., *Spoleczna natura człowieka i istota społeczności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” t. 6 (1959), z. 1-2.
- Majka J., *Węzłowe problemy katolickiej nauki społecznej*, Rzym – Warszawa 1990.
- Majka J., *Wychowanie chrześcijańskie wychowaniem personalistycznym*, „Chrześcijanin w Świecie” 42-43 (1976).
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 1983.
- Manet P., *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, Warszawa 1958.
- Mariański J., *Autorytet księdza – aspekty socjologiczne*, „Chrześcijanin w Świecie” 50 (1977).
- Mariański J., *Chrześcijaństwo wobec europejskiej sekularyzacji*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998.
- Mariański J., *Między sekularyzacją a ewangelizacją*, Lublin 2003.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, Londyn 1960.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz i Rousseau*, Warszawa – Ząbki 2005.
- Markovic M., *Formalizm w logice współczesnej*, Warszawa 1962.
- Marks K., Engels F., *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1949.
- Maslov A.H., *Teoria hierarchii potrzeb*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, red. J. Reykowski, Warszawa 1964.
- Maugenest D., *Zasada pomocniczości a myśl katolicka*, „Życie Katolickie” 7 (1988) nr 1.
- Mayo H.B., *An Introduction to Democratic Theory*, New York 1960.
- Mazanka P., *Niektóre cechy współczesnego sekularyzmu*, „Homo Dei” 258 (2001).
- Mazur J., *Etapy rozwoju myśli społecznej Kościoła*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999.
- Mazur J., *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*, Radom 2003.

- Mazurek F.J., *Czy kapitalizm jest jedyną alternatywą socjalizmu realnego?*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*, red. E. Siwińska, Łódź 1997.
- Mazurek F.J., *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, „Roczniki Nauk Społecznych” rok 21 (1993) z. 1.
- Mazurek J.F., *Czy kapitalizm jest jedyną alternatywą socjalizmu realnego*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*, red. E. Siwińska, Łódź 1997.
- Mazurek J.F., *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991.
- Mazurkiewicz P., *Kościół i demokracja*, Warszawa 2002.
- McIver R., *The Web of Government*, New York 1947.
- Meissner K., *Miłość jako podstawowa prawda objawiona*, „Katecheta” 16 (1972)6.
- Merecki J., *Osoba i komunikacja*, „Ethos” 69–70 (2005).
- Messner J., *Das Naturrecht*, Innsbruck – Wien – München 1950.
- Messner J., *Die Soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von Gestern, der Sozialkaempfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen*, Innsbruck – Wien – München 1956.
- Mill J.S., *O wolności*, Warszawa 1959.
- Miller R., *Proces wychowania i jego wyniki*, Warszawa 1966.
- Minogue K., *The Liberal Mind*, Londyn 1963.
- Mizińska J., *Ponowoczesność a prawo do metafory w refleksji nad kulturą*, „Ethos” 33–34 (1996).
- Modrzewski J., *Socjalizacja i uczestnictwo społeczne. Studium socjopedagogiczne*, Poznań 2004.
- Moller J., *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, Paryż 1969.
- Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1927.
- Monzel M., *Katholische Soziallehre*, t. I: *Grundlegung*, Köln 1965.
- Morin E., Kern A.B., *Ziemia – ojczyzna*, Warszawa 1998.
- Mounier E., *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac*, Kraków 1960.

- Mounier E., *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalistów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964.
- Nagórny J., *Między „kulturą śmierci” a „kulturą życia” – wyzwania współczesności*, w: Jan Paweł II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarz*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1999.
- Nawrocki S., *Rozważania o chrześcijańskim obowiązku modlitwy i pracy*, Kraków 1976.
- Nell-Breuning O. von, *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg 1968.
- Nell-Breuning O. von, *Die soziale Enzyklika*, Koeln 1932.
- Nell-Breuning O. von, *Einzel mensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1962 (wyd. II).
- Nell-Breuning O. von, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980.
- Nell-Breuning O. von, *Indyidualismus* (hasło), w: *Woerterbuch der Politik*, Freiburg 1956.
- Nell-Breuning O. von, *Pomocniczość w Kościele*, „Życie Katolickie” 6 (1987) nr 7.
- Nell-Breuning O. von, *Soziallehre der Kirche*, Wien 1977.
- Nell-Breuning O. von, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, t. I: *Grundfrage*, Freiburg 1956.
- Nitecki P., *Socjalizm, komunizm i ewangelizacja*, Lublin 1998.
- Nock A., *Państwo – nasz wróg*, Lublin 1995.
- Novak M., Rauscher A., Zięba M., *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993.
- Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 2000.
- Nowak-Dziemianowicz M., *Doświadczenia rodzinne w narracjach. Interpretacje sensów i znaczeń*, Wrocław 2002.
- Nozick R., *Anarchia, państwo utopia*, Warszawa 1999.
- Oliveira P.C. de, *Revolution and Counter-Revolution*, New York 1980.
- Ortlieb H.D., *Fuehrungslos durch Demokratisierung?*, w: *Der Apparatschik. Die Inflation der Buerokratie in Ost und West*, wyd. G. Kaltenbrunner, „Herderbucherei-Initiative” 21, München 1976.
- Panasiuk R., *Filozofia i państwo*, Warszawa 1967.
- Panus T., *Tolerancja* (hasło), w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003.

- Papis W., *Jakim językiem mówić o delikatnych sprawach ciała i płci?*, w: *Nadzieje i zagrożenia współczesnej rodziny*, Kraków 1994.
- Pasamonik B., *Znaczenie wspólnoty w procesie budowy tożsamości osobowej*, w: *Indywidualność, wspólnotowość, polityka*, Toruń 2002.
- Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1952.
- Pasierb J.S., *Światło i sól*, Paris 1983.
- Pavan P., *Prawo do wolności religijnej w deklaracji soborowej*, Poznań 1969.
- Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004.
- Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1957.
- Piwowarski W., *Filozoficzne aspekty pluralizmu społecznego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 13 (1965).
- Piwowarski W., *Osoba ludzka a społeczność*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 12 (1964) z. 2.
- Piwowarski W., *Państwo pomocnicze w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „Życie i Myśl” I-III (1994).
- Piwowarski W., *Prawa człowieka*, w: *Człowiek w społeczności*, red. L. Dyczewski, Niepokalanów 1988.
- Piwowarski W., *Zasada dobra wspólnego (hasło)*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993.
- Piwowarski W., *Zasada pomocniczości w encyklice „Pacem in terris”*, RTK 13 (1965).
- Piwowarski W., *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy*, komentarz i red. J. Krucina, Wrocław 1983.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
- Podres E., *Moralne uzasadnienie tolerancji*, Warszawa 1999.
- Podres E., *Tolerancja – problemy i dylematy nie tylko moralnej natury*, w: *Tolerancja i wielokulturowość. Wyzwania XXI wieku*, red. A. Borowiak, P. Szarota, Warszawa 2004.
- Pohlmann R. von, *Isokrates und das Problem der Oligarchie*, München 1913.

- Polak E., *Integracja i dezintegracja, jako współzależne procesy współczesnych przemian cywilizacyjnych*, Gdańsk 2001.
- Poręba P., *Psychologiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Warszawa 1981.
- Possenti V., *Demokracja a chrześcijaństwo*, „Communio” 16 (1986) nr 2.
- Possenti V., *Racjonalność i życie wewnętrzne „siedliska osoby”*, w: *Osoba i realizm filozofii*, red. A. Marynarczyk, K. Stępień, Lublin 2002.
- Prostak R., *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków 2004.
- Pyrek J., *Gdy spieszymy z pomocą*, „Katecheta” 17 (1973) nr 9.
- Quoist M., *Chrystus zawsze żyje*, Paryż 1974.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Ralws J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Demokracja pluralistyczna a chrześcijaństwo*, „Znaki Czasu” (1988) nr 12.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996.
- Rauscher A., *Subsidiaritaetsprinzip im Chrislicher Menschenbild*, w: *Katholische Soziallehre heute*, Koblenz 1975.
- Rauscher A., *Subsidiaritaetsprinzip und Berufsstaendische Ordnung in „Qudragesimo anno”*, Münster 1958.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996.
- Reale G., *Myśl starożytna*, Lublin 2003.
- Riber M., *Praca w Biblii*, Warszawa 1979.
- Riene W., *Soziales Handbuch*, Wien 1956.
- Rodzina i ekonomia w społeczeństwie jutra*, Materiały z sympozjum, Rzym 6-9 III 1996, „Społeczeństwo” (1997) nr 1-2.
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989.

- Röpke W., *Augewahlte Werke*, Bern – Stuttgart 1979.
- Röpke W., *Civitas humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Bern – Stuttgart 1979 (wyd. I: Zürich 1944).
- Röpke W., *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Bern – Stuttgart 1979.
- Röpke W., *Die Irrwege des Rationalismus und Liberalismus*.
- Rosenberg N., Birdzell L.E jun., *Historia kapitalizmu*, Kraków 1994.
- Rosik S., *Czy Kościół lęka się wolności?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997.
- Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989
- Rybicki P., *Arystoteles, początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Kraków 1963.
- Rydzewski P., *Praca zawodowa kobiet a życie rodzinne*, w: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie*, red. P. Kryczko, Lublin 1997.
- Ryś M., *Rola rodziny w przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w małżeństwie i rodzinie*, „*Studia nad Rodziną ATK*” 1 (1998) 2.
- Sakowicz E., „*Znaki czasu*” – wezwanie do ewangelizowania świata, „*Człowiek w Kulturze*” 12 (1999).
- Sareło Z., *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, „*Homo Dei*” 244 (1997).
- Schrenck-Notzing C. von, *Demokratisierung. Konfrontation mit der Wirklichkeit*, München 1972.
- Sękowski A., *Edukacyjne możliwości kształcenia postaw tolerancji wobec odmienności*, w: J. Kłoczowski, S. Łukasiewicz, *Tożsamość, odmienność, tolerancja a kultura pokoju*, Lublin 1998.
- Skarzyński R., *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej*, Warszawa 1998.
- Skidelsky R., *Świat po komunizmie*, Kraków 1999.
- Skorowski H., *Degradacja środowiska jako problem etyczny*, „*Wojско i Wychowanie*” 10 (1992).
- Skorowski H., *Etyczno-społeczne aspekty samorządu terytorialnego w świetle katolickiej nauki społecznej*, „*Życie Katolickie* 5–6 (1990).

- Skorowski H., *Problem zadłużenia międzynarodowego w perspektywie etyki przetrwania i solidarności*, „Collectanea Theologica” 2 (1988).
- Skreczko A., *Pedagogizacja rodziców w zakresie wychowywania prorodzinnego dziecka*, „Studia nad Rodziną” 1 (2001).
- Słomka W., *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań – Warszawa 1981.
- Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. M. Gordon, Oxford – Warszawa 2004.
- Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.
- Socha P., *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000.
- Solak A., *Człowiek i jego wychowanie*, Tarnów 2001.
- Sorge B., *Il discorso sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paulo II*, Brescia 1988.
- Soziologie-Lexikon*, München – Wien 1991.
- Spärrmann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.
- Spengler O., *Jahre der Entscheidung*, München 1933.
- Spengler O., *Preussentum und Sozialismus*, München 1919.
- Stepa J., *Komunizm a światopogląd katolicki*, Poznań 1937.
- Stępień A., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995
- Strzeszewski C., *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna w 20 lat po Soborze*, „Chrześcijanin w Świecie” 17 (1987) nr 160-161.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Strzeszewski C., *Miłość jak zasada życia społeczno-politycznego*, „Chrześcijanin w Świecie” 18 (1986) nr 158-159.
- Strzeszewski C., *O nowy profil nauki społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 14 (1971).
- Strzeszewski C., *Paweł VI o sprawiedliwości społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1968).
- Strzeszewski C., *Własność: zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981.

- Strzeszewski C., *Życie ekonomiczno-społeczne i polityczne wspólnoty ludzkiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967).
- Styczeń T., *ABC etyki*, Lublin 1983.
- Styczeń T., *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Lublin 1984.
- Styczeń T., *Wolność i prawo – za czy przeciw życiu?*, „Ethos” 35–36 (1996).
- Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.
- Such J., *Dialektyczne wizje świata*, Warszawa – Poznań 1992.
- Sutor B., *Etyka polityczna*, Warszawa 1994.
- Swieżawski S., *O właściwe rozumienie tolerancji*, „Znak” 45 (1993).
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologiczne*, Warszawa 1966.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2000.
- Szostak W., *Współczesne koncepcje państwa*, Kraków 1997.
- Szostek A., *Alienacja – problem wciąż aktualny*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998..
- Szostek A., *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1998.
- Sztumski J., *Autorytet i prestiż*, „Ruch Filozoficzny” III–IV (Toruń 1963).
- Ślipko T., *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapłańskie” 62 (1970).
- Ślipko T., *Podstawowe zasady życia społecznego*, „Życie Katolickie” 6 (1987) nr 11.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974.
- Śpiewak P., *Barbarzyńcy i liberałowie*, „Znak” (1985) nr 7–8.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Talmon J.L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York 1960.
- Tańczuk R., *O użyteczności kompetencji kulturalnej*, w: *Współczesna myśl o kulturze*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1996.
- Tarnowski J., *Miłość ofiarna – trudne zadanie wychowawcze*, „Katecheta” 19 (1975) nr 2.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1988.
- Taylor H., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2002.

- Thils G., *Działanie ludzkości w świecie*, Włocławek 1970.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Spotkanie w horyzoncie zła*, „*Analecta Cracoviensia*” 13 (1981).
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, Paryż 1839 – Warszawa 1976.
- Toennies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Warszawa 1988.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Warszawa 1987.
- Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.
- Toso M., *O naturze nauki społecznej Kościoła*, „*Spółczesność*” 1998.
- Trzebuchowski P., *Praca, jako znak człowieczeństwa*, Warszawa 1982.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, Warszawa 1988.
- Urbaniak S., *Wspólna sprawa wychowanie do miłości w domu i szkole*, Poznań 1999.
- Utz A.F., *Sozialethik*, t. I: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958.
- Vorgirimler H., *Prinzip* (hasło), w: *LTK VIII* (1963).
- Walczak J., *Wpływ telewizyjnych i filmowych wzorów osobowych na kształtowanie się postaw moralnych dzieci i młodzieży*, „*Katecheta*” 12 (1968) nr 6.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków – Warszawa 1998.
- Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, Poznań 2004.
- Wilski T., *Tajemnica osoby – klucz do rozumienia siebie i Boga*, „*Communio*” (1982) nr 2.
- Winczorek P., *Wstęp do nauki o państwie*, Warszawa 2000.
- Wiśniewska-Roszkowska K., *Eros zabłąkany*, Warszawa 1986.
- Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, red. J. Stępień, Rzym 1987.

- Wojtyła K., *Czy jest możliwa nauka społeczna Kościoła?*, w: Jan Paweł II, K. Wojtyła, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji. Wywiady*, Rzym 1996.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Misterium życia – misterium miłości*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1973.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 24 (1976) z. 2.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i to co nieredukowalne w człowieku*, „Ethos” 2–3 (1988).
- Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1984).
- Wolter, *Listy o Anglikach albo listy filozoficzne*, Warszawa 1952.
- Wolter, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1956.
- Woroniecki J., *Katolicyzm tomizmu*, Lublin 1924.
- Wójcik M., *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, ISNaR {Instytut Studiów nad Rodziną UKSW?} 1990.
- Wstęp, w: Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”*, Paris 1963 (SEI).
- Zabłocki J., *Na polskim skrzyżowaniu dróg*, Warszawa 1972.
- Zachariasz A.L., *Antropoteizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996.
- Zagórski Z., *Sakralność cywilizacji a problem wojen międzycywilizacyjnych we współczesnym świecie*, w: *Religia a gospodarka*, suplement, red. S. Partycki, Lublin 2005.
- Zdybicka Z.J., *Marksizm bez ateizmu? Czy ateizm jest istotnym składnikiem marksizmu*, w: *Oblicza dialogu z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie i marksiści w Polsce*, Lublin 1992.
- Zdybicka Z.J., *Religia a kultura*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki*, red. H. Zimoń, Lublin 2000.
- Ziemska M., *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1973.
- Zięba M., *Wspólnota polityczna w świetle „Centesimus annus”*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998.

-
- Znaniński F., *Spółeczne role uczonych*, Warszawa 1984.
- Zwoliński A., *Państwo a Europa*, Warszawa 2001.
- Zwoliński A., *Życie społeczno-polityczne*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999.
- Żakowski J., *Rewanż pamięci*, Warszawa 2002.
- Życiński J., *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998.
- Życiński J., *Na zachód od domu niewoli*, Poznań 1997.
- Życiński J., *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996.

Zusammenfassung

In jeder Reflexion, in der wir zwei Gedankenfolgen entdecken: die diagnostische und die normative, kommt es zum Haufen der Schwierigkeiten und Gefahren des Überganges vom faktischen zum ideallen Zustand, oder umgekehrt in der Frage: wie werden Muster und Gesetze auf die Wirklichkeit versetzt. Man hat den Anschein, dass dieses Problem besonders kraß gegenüber der gesellschaftlichen Reflexion der Kirche im Bereich, den wir üblich als Katholische Soziallehre (KSL) bezeichnen steht.

Wir fragen, wo sich seine Quellen befinden. In der Analyse der menschlichen Natur, die in Anlehnung an Licht des natürlichen Verstandes durchgeführt wird, oder auch in der Bibel und der theologischen Reflexion, die mit der übernatürlichen Erkenntnis zusammenhängt. Ist also KSL spezifisch ausgeübte Sozialphilosophie? (auch dann, wenn sie auch Werte aus der christlichen Offenbarung schöpft), müssen wir immer in ihrer Grundlage nach der Verbindungskraft des Gesetzes suchen, das mit der Offenbarung verbunden ist?

Desto mehr, dass diese Reflexion sowohl „von oben“ — Magisterium der Kirche, als auch „von unten“ — als Reflexion der aktiven Mitbürger und Theologen durchgeführt wird, nicht nur über Prinzipien, aber auch über deren konkrete Applikation. Man kann auch Einfluß der nichtchristlichen Sozialschulen auf die von der Kirche aufgehobene soziologische Reflexion bemerken, und seine Ergebnisse werden oft ohne Rückakzeptierung genutzt.

Als Oswald von Nell-Breuning von Sozialgrundsätzen und deren Anwendung sprach, benutzte er einen Vergleich mit der Skala. „Jemand, der ein Gebäude bauen will, muss eine Skala anwenden, aber in Anlehnung nur an diese Skala wird das Haus in der Wirklichkeit nie stehen“. Ist für KSL die Offenbarung Gottes, oder natürliches Gesetz eine Skala? Kann man eine bestimm-

te Konzeption des Soziallebens ohne Berücksichtigung der Ergebnisse der Untersuchungen der humanistischen Lehre schaffen? Unsere Reflexion steigert theoretisches Problem dann, wenn sie Aspiration besitzt, praktische Lehre zu werden, die Applikation eigener Prinzipien zur Wirklichkeit fordert.

Die Katholische Soziallehre basiert auf Relation zwischen: Philosophie-Theologie und humanistischer Lehre. G. Ebeling nennt sie „interdisziplinäre Relation“, indem er auf drei Möglichkeiten solches Treffens hinweist: „1. interdisziplinäre Übergabe der Kenntnis, 2. interdisziplinäre Diskussion über Grundsätze, 3. interdisziplinäre Verantwortung für Folgen der jeweiligen Wissenschaften“.

Der vorneuzeitliche Mensch besaß einen festen Anlehnungspunkt, weil er alles auf den Schöpfer beziehen konnte. Die Ordnung des Weltalls fand ihr Spiegelbild in unzerstörbaren Werten. Der Gott war Begründung für alles. Sogar in den Zeiten der Französischen Revolution glaubten ihre Gegner, dass Oberstes Wesen zur weiteren Verbreitung des Bösen nicht zulassen wird.

Die Zeit der Aufklärung hat diese Ordnung verletzt. Wenn auch nach dem Standpunkt der Sozialtheorie das Hauptproblem in der Frage nach Relation der Person zur Gesellschaft liegt, so wurde die Relation, in der sowohl der Mensch, als auch die Unentbehrlichkeit der Gesellschaft für sein Leben und seine Entwicklung betont wurde, verletzt. Das Weggehen vom Gott als der Obersten Instanz, die gleichzeitig die Abschirmung der gesellschaftlichen Subjekte angesichts der Drohung deren Aufnahme von der Gesellschaft war, brachte zur Krise der Wahrheit über den Menschen.

Die Antwort auf Gefahr der Diktatur und der gesellschaftlichen Willkür wurde Stimme der Kirche, die zwar sowohl in der Theorie, als auch in Praxis schon seit den ersten Jahrhunderten unseres Zeitalters zu hören war, die erst jetzt aber methodologisch geregelt-verbunden mit dem Erscheinen der ersten Sozialzyklika, vom Leos XIII. *Rerum novarum* herausgegeben, und als Lehre, oder Soziallehren der Kirche bezeichnet wurde. Ihr Entstehen ist zweifellos mit der Antwort auf die Aufforderung verbunden, die von der Erbe der Aufklärung und der Französi-

schen Revolution gebracht wurde, mit dem blutdürstigen Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts, und auch mit dem anbrechenden Proletarismus.

Indem der Mensch die Welt nur in Anlehnung an seinen Verstand ordnete, hat er jegliche Autorität in Frage gestellt, und im Laufe der Zeit neuen Mythos geschaffen: den Kult des Verstandes, der keiner Kritik ausgesetzt wird — und die Aufklärung, die Aspiration besaß das komplexe Denksystem zu zeigen, führte sowohl zur Entfremdung des Menschen, als auch zum Totalitarismus.

Das vom M. Weber als „Entzaubern der Welt“ genannte Programm führte zu einer neuen Situation — der Mensch als denkendes Wesen, das sich selbst definieren konnte — in Anlehnung an Erbe des Gedanken der griechischen und römischen Philosophie und des Christentums — wurde zum Wesen, das nach Antwort auf Frage „wer bin ich“ sucht.

Schon vom Anfang an hatte die Soziallehre der Kirche die Aspiration nicht nur die gegenwärtige Welt zu diagnostizieren, aber auch sie im Licht der Naturrechte und der Offenbarung zu erklären, und auf Regeln hinzuweisen, dank deren man nicht nur die Menschennatur, aber auch die Gesellschaft wiederbeleben kann. Die Reflexion über das Soziallehren der Kirche brachte die philosophisch-theologische Disziplin, also Katholische Soziallehre hervor.

Noch mit Anfang des XIX. Jhs können wir den christlichen Gedanken treffen, der entweder auf scholastischen Schemas basierte, oder nur existierende Sozialrichtungen moralisieren wollte.

Erst die Enzyklika *Rerum novarum* von Leo XIII. zeigte auf umfassende Weise die soziale Frage. Sie weist aber auch explizite auf Regeln hin, die zur Lösung der Grundprobleme des Soziallebens führen. Auf diese Weise wurde sie zum Anfang des neuzeitlichen Soziallehrens der Kirche. Man hat den Anschein, dass die Struktur der ersten Sozialenzyklika, die sich vor Allem auf Analyse der Natur und der Theologie im Leben des Menschen, und auf aus ihr folgende kritische Analyse des Kapitalismus und des Sozialismus bezieht, eine Voraussetzung für das Bauen der Katholischen Soziallehre geschaffen hat. Indem H. Juros über

Genese und Bedingungen der ersten Sozialenzyklika spricht, stellt er fest, dass sie „vom Lehreramte der Kirche arbiträr nicht dekretiert wurde, aber dass sie eine Finaltat des gesamten katholisch-sozialen Denkens und des Engagement des XIX. Jhs ist“.

Die Kirche beobachtete durch ihre Katholische Soziallehre, die ihr „Fenster“ auf gegenwärtige Welt ist, durch eigene Kriterien der Wahrheit über menschliche Person und Wesen der Gesellschaft, die in Naturrechten und Evangelium verwurzelt sind, nicht nur aufmerksam die Welt, sondern führte die Kritik der existierenden sozial-politischen und wirtschaftlichen Systeme durch, indem sie einigermassen zur „moralen Opposition“ wurde, um die richtige Vision der Person in der Gemeinschaft zu zeigen. Die Kritik der Sozialsysteme, die von Leos XIII. bis Johannes Paulus II. durchgeführt wurde, weist sowohl auf Individualismus, als auch auf Kollektivismus als Sozialformen hin, die eine vollständige Verwirklichung der personalistischen Werte nicht zulassen.

Das sind zwei Wege — wie K. Wojtyła sagte — „antipersonalistische Wege, die zur Verfremdung sowohl der Person, als auch der Gemeinschaft führen“, Die kritische Reflexion der christlichen Denker entdeckte den Fehler sowohl im Kapitalismus, als auch im Sozialismus, ebenso in der Trennung des Kapitals von der Arbeit und im Suchen der Antinomie zwischen diesen Erscheinungen.

Die Katholische Soziallehre bildet also interdisziplinäre Lehre, was nachdrücklich J. Hoeffner betont, indem er sagt: „die Aufgabe der christlichen Soziallehre besteht in Untersuchung der metaphysischen, ethischen und theologischen Grundlagen des Soziallebens, mit gleichzeitiger Mühe ständig die Zeichen der Zeit abzulesen (Mt. 16,3). Wenn sie es nicht täte, risikierte sie, dass sie zu einer abstrakten und unaktuellen Lehre, trotz ihrer Prinzipientreue wird. Daraus ergibt sich für sie eine Pflicht die bestätigten Angaben der systematischen Erfahrungssoziologie, der Sozialgeschichte, der Sozialpsychologie, der Demographie, der Statistik, usw. sorgfältig zu berücksichtigen. Sie bewegt sich im Feld der Spannung zwischen dem, was göttlich, und dem was historisch veränderlich ist“.

Nach J. Majka finden wir in der Katholischen Soziallehre drei Arten der Behauptungen mit philosophisch-theologischem Charakter. Die ersten zeigen Verbindungen zwischen der Offenbarung und der Analyse der Sozialnatur des Menschen und seiner Würde. Die zweiten sind Behauptungen mit dem die soziale Realität diagnosierenden und dem die Sozialideale zeigenden Charakter. Schließlich die dritte Gruppe: Empfehlungen und Hinweise, die sowohl mit der prophetischen Mission, als auch mit seelsorgerischen Tätigkeit der Kirche verbunden sind.

Es lässt sich nicht schwer bemerken, dass die Katholische Soziallehre das Treffen sowohl der Philosophie, als auch der Humanistik mit genauer Berücksichtigung der Sozialwissenschaften bildet, und dass sie vor Allem theologische Disziplin ist. Wie Johannes Paulus II. in *Solicitudo rei socialis* verkündete, ist sie ein Teil der moralen Theologie, die sich auf Grundsätze des Funktionierens des Menschen als Sozialwesen und auf praktische Theologie als Reflexion über Selbstverwirklichung der Kirche in der gegenwärtigen Welt bezieht. Sie wird zum Ausdruck „des Dienstes der integralen Erlösung, den die Kirche gegenüber jedem Menschen erfüllen will. Er kommt vom apostolischen Dienst der Kirche und ist deswegen imstande die Wirkung des Gottes in Sozialsphäre zu zeigen und zu verkünden, sie zu bemerken und ihr zu dienen“.

Mit Sicherheit deswegen auch sagte Johannes Paulus II., indem er eine vertiefte Reflexion über die Identität des Soziallehrens der Kirche durchführte, und auch die mit der Theologie der Befreiung und der politischen Theologie verbundene Erfahrung nutzte: „Die Soziallehre der Kirche ist kein dritter Weg zwischen dem liberalen Kapitalismus und dem marxistischen Kollektivismus, und auch keine Alternative für sie. Sie bildet eine unabhängige Kategorie [...]. Ihr Hauptziel ist die Wirklichkeit durch Untersuchung ihrer Übereinstimmung oder Unstimmigkeit mit Evangeliumlehre über den Menschen und über seine irdische und gleichzeitig transzedente Berufung zu erklären [...]. Das Lehren und die Verbreitung der Soziallehre kommen in den Umfang der evangelistischen Mission der Kirche“ (SRS 41).

Noch deutlicher zeigt dieses Problem Johannes Paulus II., indem er auf pastorale Dimension hinweist in *Centesimus annos*: „Die Soziallehre hat in sich den Wert des Evangelisationsinstruments. Als solche verkündet sie jedem Menschen den Gott und das Geheimnis der Erlösung im Christus, und aus demselben Recht offenbart sie dem Menschen ihn selbst“ (CA 54); sie bildet „einen wesentlichen Faktor der Neuen Evangelisierung“ (CA 5).

Schon im Interview vom 21. Juni 1978, das V. Messori erteilt wurde, bemerkte der damalige Kardinal Wojty³a sowohl die Originalität, als auch die Angemessenheit der Soziallehre der Kirche gegenüber der Wirklichkeit. K.Wojty³a sagte damals: „die Spezifik der Katholischen Soziallehre entspricht der Originalität des Evangeliums selbst. In ihm hat sie ihre Wurzel und Grundlage. Das Evangelium ist dagegen nicht nur durch seine Theologie, aber auch durch seine Anthropologie originell [...]. Das Evangelium ist durch für es typische Sehensweise (also Offenbarungen) der Gesamtheit der Menschenangelegenheiten originell, auch der Menschensachen in der Gemeinschaftdimension, in der Dimension des Soziallebens. Man könnte von einer besonderen theologischen Sättigung in Anthropologie sprechen. Das Erste und das Zweite drückt diese Originalität des Evangeliums und der Evangelisierung aus, und in der Kosequenz nimmt daraus die Soziallehre ihren Anfang“.

Diese Publikation präsentiert ausgewählte Probleme der Katholischen Soziallehre, die sich auf dem Gesellschaftsbauen konzentriert. In seiner Grundlage treffen wir eine bestimmte Vision des Menschen und Institutionen, die sein Leben und seine Entwicklung zulassen. Die Sozialregeln und deren Applikation bilden dagegen die Bedingung für den Bau jeder Gesellschaft, von Mikro- bis zur Makrostruktur. Die Synthese der Strukturen und der Haltungen gibt die Grundlage zur Bildung solcher Gesellschaften, in denen der Mensch, indem er sich selbst erfüllt, auch die anderen beglücken kann.

Die Gemeinschaft im Licht des Verstandes und des Glaubens

Inhaltsverzeichnis

Einführung	7
Abkürzungsverzeichnis	19
I. Der Mensch und die Gesellschaft:	
„ ich” — „ du” — „ wir”	21
1. Prämissen des Soziallebens der Mensch als denkendes und soziales Wesen	21
2. Der Mensch zwischen der Absurdität und dem Geheimnis. Anthropologieelemente	33
3. Grundlagen der Gesellschaftsstruktur — soziale Grundsätze	63
4. Der Mensch angesichts der Sachwelt — über Arbeit und Beruf	84
II. Das Leben und die Entwicklung der menschlichen Person	113
1. Die Subjektivität als Personalismusprüfung	113
2. Erste Sozialisationskreise — Familie und Schule	167
3. Der Staat im Horizont der Gerechtigkeit und der Gesellschaftsliebe	215
4. Pluralismus und Toleranz im Gesellschaftsleben	228
III. Das Treffen der Kirche mit Sozialsystemen der Neuzeit	251
1. Die Soziallehre der Kirche angesichts des Liberalismus	251
2. Konfrontation der Kirche mit dem Sozialismus	290
3. Verstehen der Demokratie	328
4. Kritische Funktion der Kirche im Einsatz zur gegenwärtigen Kultur	343
Nachwort	387
Literaturverzeichnis	393